



Bajo palabra
ISSN: 1576-3935

ISSN: 1576-3935
Depósito Legal: M-4343-2008
<http://www.bajopalabra.es>

BAJO PALABRA REVISTA DE FILOSOFÍA MONOGRÁFICO

Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica

Dirigida y coordinada por la
Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Editores invitados:

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, José LASAGA MEDINA y José Emilio ESTEBAN ENGUITA

Publicación subvencionada por la Universidad Autónoma de Madrid a
través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes, Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales, Departamento
de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y Departamento de Filosofía



En colaboración con:

Proyecto de Investigación FI 2009-11707 «La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía
a la altura de los tiempos»

Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional a Distancia





Bajo palabra
ISSN: 1576-3935

ISSN: 1576-3935
Copyright: M-4343-2008
<http://www.bajopalabra.es>

BAJO PALABRA JOURNAL OF PHILOSOPHY MONOGRAPHIC

Antonio Rodríguez Huéscar: A Philosophical Vocation

Edited and coordinated by the
Bajo Palabra Philosophical Association

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

Guest editors:

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, José LASAGA MEDINA y José Emilio ESTEBAN ENGUITA

A publication sponsored by the Autonomous University of Madrid
and the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students, Associate Dean of Students and Cultural Activities, Department of
Social Anthropology and Spanish Philosophical Thought and Department of Philosophy



In collaboration with:

Research project FI 2009-11707 «La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía a
la altura de los tiempos»

Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional a Distancia
Fundación José Ortega y Gasset



La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Repositorio Institucional de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, repositorios institucionales, blogs especializados, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Índices de valoración de calidad científica y editorial:

- LATINDEX
- DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
- BDDOC CSIC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades
- CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
- ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva. Categoría ANEP: B
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- Ulrich's Periodicals Directory
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (Sistema de medición cuantitativa de la visibilidad de las publicaciones periódicas en Ciencias Sociales: índice de difusión ICDS de BAJO PALABRA: 4.230)
- The Philosopher's Index

Así como en su **difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:**

- REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO
- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- BIBLIOTECA UNIVERSIA
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (no)
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue (Reino Unido)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
- Catálogo SUDOC (Francia)
- OCLC WorldCat (mundial)
- DULCINEA. SHERPA/RoMEO
- EBSCO's database products
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

Y su **citación en diferentes blogs y sitios web:**

- CANAL BIBLOS: Blog de la Biblioteca y archivo de la UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directorio y recolector de recursos digitales
- BIBLIOTECA FILOSÓFICA IMPRESCINDIBLE

y al excelente **servicio de canje de revistas** realizado por la **Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid**, gracias al cual se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas de Humanidades.

* *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida este año en el Catálogo SUDOC (Francia), *Nuevo Portal de Revistas electrónicas* (UAM), REDIB y OCLC WorldCat. Actualmente se ha solicitado su inclusión en *Philosophy Journals Index*, CARHUS, SCOPUS y *Arts and Humanities Citation Index* (ISI).

The Journal *Bajo Palabra* successfully diffuses the authors' research results mainly through the Institutional Repository of Humanities Library at the Autonomous University of Madrid, as well as through different databases, catalogues, institutional repositories, specialized blogs, etc.

***Bajo Palabra* has a good ranking in several quality editorial indexes:**

- LATINDEX
- DICE. Diffusion and Editorial Quality of Spanish Journals of the Humanities and of Social and Legal Sciences
- BDDOC CSIC: Journals of Social Sciences and Humanities
- CIRC: Classification Integrated Scientific Journals
- ANEP: The National Evaluation and Foresight Agency. Category ANEP: B
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- Ulrich's Periodicals Directory
- CECIES. Journals of Latin-American Thought and Studies
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (System for quantitatively measuring the visibility of social science journals based on their presence in different types of databases. ICDS of BAJO PALABRA: 4.230)
- The Philosopher's Index

It is freely accessible through:

- INSTITUTIONAL REPOSITORY OF THE UAM. UAM BIBLOS-E ARCHIVE
- DIALNET, Web portal for the diffusion of Spanish scientific production
- UNIVERSIA LIBRARY
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (CSIC)
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DIA. SPECIALIZED JOURNALS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue (United Kingdom)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Germany)
- SUDOC Catalogue (France)
- OCLC WorldCat
- DULCINEA. SHERPA/RoMEO
- EBSCO's database products
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

It has been quoted in multiple blogs and Web sites:

- CANAL BIBLOS: Blog of the Library and archive of the UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directory and collector of digital resources
- ESSENTIAL PHILOSOPHICAL LIBRARY

and thanks to the excellent **service of journals exchange** provided by the **Humanities Library of the Autonomous University of Madrid**, it is possible to consult *Bajo Palabra's* in several libraries, and the journal is currently conducting an exchange with more than 40 different humanities journals.

* *Bajo Palabra. Journal of Philosophy* is indexed in Catálogo SUDOC (Francia), *Nuevo Portal de Revistas electrónicas* (UAM), REDIB and OCLC WorldCat,. The journal is currently under the indexing process with *Philosophy Journals Index*, CARHUS, SCOPUS and *Arts and Humanities Citation Index* (ISI).

Editor: ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
 Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
 Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
 E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – http://www.bajopalabra.es

Consejo de Redacción / Editorial Board

Directora / <i>Editor in Chief</i>	Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Director Adjunto / <i>Assistant Editor in Chief</i>	David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)
Secretaria de redacción / <i>Secretary of Redaction</i>	Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Responsable edición inglés / <i>Responsible for the English Edition</i>	Diana Richards (University College London, U.K.), Patrick Harnett-Marshall (Bennington College, Vermont, USA)
<i>Editores invitados / Guest Editors</i>	Jesús M. Díaz Álvarez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José Lasaga Medina (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España) y José Emilio Esteban Enguita (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Diseño de Cubierta / <i>Covert Design</i>	André Luis Barreiro Santana (Universidade Católica do Salvador, Brasil)
Secretarios técnicos / <i>Technical Secretaries</i>	Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Autónoma de Madrid, España - Aix-Marseille Université, Francia), MDiego Fernández Peychaux (Academia Nacional de Ciencias – CONICET, Argentina), Iván de los Ríos (Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile), Isaías Ramos Gil (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Joaquín Gómez Sánchez-Molero (Universidad Complutense de Madrid, España), Manuel López-Forjas (Universidad Autónoma de Madrid, España), Marcos Alonso (Universidad Complutense de Madrid, España), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Roberto Dalla Mora (Universidad Autónoma de Madrid, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA)

Comité Científico / Scientific Board

Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casas, Teresa (Universidad Carlos III Madrid, España), Cueva Fernández, Ricardo (Universidad Carlos III Madrid, España), Cuiñas, María (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de

Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), García Temprano, Omar (UNED), Gil Escribano, Miguel Ángel (Universidad Carlos III Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela, España), Gordo Piñar, Gemma (Universidad Autónoma de Madrid, España), Kamají, Rivara (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Krebs, Sebastian (University of Bamberg, Alemania), Maiello, Angela (Universidad de Palermo, Italia), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martínez Puerta, José Senén (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Olmedo Álvarez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Peñín, Ignacio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Porras Belara, Javier (University CEU San Pablo, Madrid), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sánchez Bayón, Antonio (Universidad Camilo José Cela/ Instituto Superior de Protocolo y Eventos), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Europea de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / Advisory Board

Aranzueque Sauquillo, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), Jaglowski, Mieczyslaw (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham, Reino Unido), Roldán, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

SUMARIO / CONTENTS

	Páginas / Pages
Editorial	9-10
Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO	
CONTEXTOS / CONTEXTS	
<i>La posguerra como circunstancia</i>	13-18
Juan Pablo FUSI	
<i>Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas</i>	19-36
José Emilio ESTEBAN y José LASAGA	
<i>Testimonio: «Cuando Antonio Rodríguez Huéscar, mi padre...»</i>	37-40
Eva RODRÍGUEZ HALFFTER	
METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA / METAPHYSICS OF HUMAN LIFE	
<i>La metafísica orteguiana y su desarrollo en Antonio Rodríguez Huéscar</i>	43-50
Jorge GARCÍA GÓMEZ	
<i>La crítica de Rodríguez Huéscar al idealismo de Husserl</i>	51-62
Javier SAN MARTÍN	
<i>La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega</i>	63-74
Juana SÁNCHEZ-GEY	
<i>«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar</i>	75-86
Gerardo BOLADO	
METAFÍSICA, CULTURA, POLÍTICA / METAPHYSICS, CULTURE, POLITICS	
<i>Antonio Rodríguez Huéscar: para una metafísica del acontecimiento</i>	89-96
Lucía PARENTE	
<i>Bases metafísicas para una teoría de la cultura en la obra de Rodríguez Huéscar</i>	97-116
Juan Manuel MONFORT	
<i>Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar</i>	117-146
Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ y Jorge BRIOSO	
<i>Metafísica y novela: dos pre-ocupaciones en la obra de Antonio Rodríguez Huéscar</i>	147-164
José LASAGA	
NORMAS DE PUBLICACIÓN / PUBLICATION PROCEDURES	165-168
PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST	169-170



EDITORIAL

Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO

Universidad Complutense de Madrid

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

Suele decirse últimamente –tanto en entornos exotéricos como esotéricos (siguiendo la canónica distinción planteada por Platón en su conocida *Carta VII*)–, que las publicaciones de carácter académico (y, dígase también, aunque no siempre resultan ser expresiones sinónimas, de carácter universitario) consisten en un compendio, más o menos organizado, de trabajos en los que brillan la falta de originalidad y el escaso esfuerzo de quienes en ellas publican. Que no se persigue –denuncian– la genuina investigación sobre asuntos no tratados o escasamente estudiados.

Gran culpa de la mucha o poca verdad que contengan tales afirmaciones la tiene, sin duda, el fatídico vuelco de las últimas reformas educativas en Europa (y concretamente en España). En particular, y en expresión sin tapujos, las Humanidades han resultado vapuleadas. La pereza es sin duda el peor enemigo de una sociedad sana. Y quizás habría que releer las palabras de Aristóteles (o hacérselas leer, metérselas por los ojos y hasta las entrañas a ciertos individuos, recordando la franqueza unamuniana) en *Política* I, 2: «La naturaleza [...] no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: [...] la participación comunitaria [...]».

Somos los únicos animales que nos asombramos de nuestra propia existencia (astucia poco aprovechada, desde luego), que no la damos por sentada. Autores clásicos como nuestro Baltasar Gracián o Michel de Montaigne, entre muchos otros, hicieron hincapié en esta faceta *asombrosa* que nos reporta el hecho de vivir. Es esta inquietud o asombro por lo que nos rodea lo que hace que la filosofía nunca dé por satisfecho su deseo. Por eso, los avances en la ciencia no hacen más que incrementar su campo y aspiraciones. La ciencia no es impedimento, sino más bien motivo y motor de un más acendrado y renovado impulso filosófico.

En una palabra: los secretos y enigmas más hondos de nuestro ser no serán resueltos jamás por una fórmula matemática.

La filosofía no es una ciencia, ni aspira a serlo; sabe que su labor está siempre por hacer, inconclusa. Mientras existan seres humanos existirá la filosofía y, de alguna manera, todos seremos hijos de una madre de la que, servil y violentamente, nos quieren separar. Pero la impronta permanece.

Editorial

Sea como fuere, el presente volumen, en el que se reúnen textos de diversa temática sobre la figura de Antonio Rodríguez Huéscar, sabe eludir, y elude, cualquier atisbo de sospecha sobre dos aspectos que mucho tienen que ver con la propia figura de nuestro protagonista. Por un lado, nos pone sobre la pista de que la filosofía no es solo una disciplina o un método, una asignatura o un saber universitario, sino que, ante todo, es un impulso, un ahínco o, más certeramente, una *voluntad de ser*, de distinguirse y distinguir. La filosofía es un saber escrutador (y por tanto, siempre en movimiento) que horada, sin cesar, el sí mismo individual y el sí mismo social. Por otro lado, el volumen de *Bajo Palabra* que el lector tiene entre sus manos se ocupa de una figura que aún no ha cobrado la importancia y relevancia necesaria tanto en España como en cualquier ámbito hispanohablante, la del que quizás fuera el más ferviente discípulo de Ortega, que sintió en sus propias carnes el quejumbroso (en tanto que fastidioso, al decir de Schopenhauer [*leidigen Selbst*]) eco de la filosofía, que desde muy pronto sintió y al que muy pronto prestó sus oídos.

Gracias al buen hacer de nuestra directora, Delia Manzanero, al meritorio trabajo de los autores de los distintos artículos, así como a la encomiable iniciativa de los coordinadores de este volumen, Jesús M. Díaz Álvarez, José Lasaga Medina y José Emilio Esteban Enguita, asistimos al titánico y nada sencillo despliegue personal del espíritu de un hombre que entendió que la filosofía no es realidad exclusiva de entornos universitarios o eruditos, sino que, más allá, es la filosofía un peculiar modo de vida en el que no caben las excusas ni los prejuicios. Rodríguez Huéscar es retratado en estas páginas en sus múltiples vertientes (la de brillante escritor, la de serio investigador, la de fiel –aunque en absoluto acrítico– discípulo, la de ser humano que arrostra los problemas propios de la vocación) de manera rigurosa, pero también cercana y abierta, de manera que reconocemos aristas y vericuetos en los que ahondar y, sobre todo, obras que estudiar, leer, disfrutar. De especial interés, por su importancia para entender las vicisitudes personales del más joven Rodríguez Huéscar, resultan las cartas que intercambiaron este y Ortega, en las que el filósofo de Ciudad Real pone sobre la mesa todas sus dudas al respecto de perseverar en su destino, sobre si era o no adecuado dejarse arrastrar por su persistente *daimon*.

Es por ello que estas páginas encierran una doble utilidad: primero, la de mostrar que, a pesar de las sospechas más arriba mencionadas, el trabajo de investigación en español está muy vivo y goza de excelente salud; y después, la de examinar una figura injustamente aún poco tratada. Estoy seguro de que este número de *Bajo Palabra*, que tanto hemos cuidado, espoleará la curiosidad de diversos lectores y que su contenido incitará la escritura de estudios y tesis doctorales.



CONTEXTOS

CONTEXTS





La posguerra como circunstancia

The Postwar Period as a Circumstance

Juan Pablo FUSI

Universidad Complutense de Madrid

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

La guerra civil y el triunfo en la misma de Franco supusieron el fin del excepcional momento cultural que España había vivido en los primeros treinta años del siglo XX. La nueva cultura oficial proyectó, de forma además inundatoria, los principios y valores del nuevo régimen: exaltación nacionalista, glorificación del espíritu y los valores militares, ferviente catolicismo, Hispanidad, y preferencia por formas y estilos clásicos y tradicionales. Aunque hubo intelectuales y escritores –intelectuales falangistas, intelectuales católicos, intelectuales monárquicos– que o apoyaron al régimen o se acomodaron a él; aunque hubo iniciativas que con el tiempo fructificarían positivamente (la Quincena Musical de San Sebastián, la creación de la Orquesta Nacional, los festivales de música de Santander y Granada...), y publicaciones y obras de interés (la revista *Escorial*, el *Concierto de Aranjuez* de Rodrigo, el teatro de humor de Jardiel Poncela, la alta comedia de Foxá, Neville y Pemán, *Tres sombreros de copa* de Mihura, *La muralla* de J. Calvo Sotelo, novelas de Agustí, Zunzunegui, Luca de Tena, *Lola, espejo oscuro* de Darío Fernández Flórez, *Los cipreses creen en Dios* de Gironella, etc.), la cultura de la posguerra, sometida a una rigurosa y doble censura política y eclesiástica, fue, valorada en conjunto, la expresión de un desolador prosaísmo.

La enseñanza (en sus distintos niveles) y las profesiones intelectuales fueron depuradas, depuraciones que afectaron a miles de maestros y a centenares de profesores de instituto y universidad. La prensa experimentó una radical regresión. Regulada por la Ley de 22 de abril de 1938, iba a funcionar sobre la base de censura previa y consignas oficiales. Muchos periódicos de etapas anteriores de significación liberal o republicana fueron prohibidos, y sus instalaciones, incautadas por el Estado. El régimen de Franco se dotó de un importante aparato de medios de comunicación de propiedad pública –unos 40 diarios, Radio Nacional, la cadena de radio del Movimiento, las agencias EFE y Pyresa, Editora Nacional–, al servicio de sus intereses y de su propaganda. Los cines fueron obligados a proyectar, antes de cada sesión ordinaria, un noticiario oficial y propagandístico, el NO-DO (Noticiarios y Documentales Cinematográficos), creado en 1942. Radio Nacional, creada en 1937 en Salamanca, retuvo, hasta el final de la dictadura, el monopolio de la información: todas las emisoras, incluidas las pri-

La posguerra como circunstancia

vadas (cerca de 70 en 1940), debían conectar con aquella a horas determinadas para la retransmisión de las noticias del día.

El clima de la guerra civil se prolongó en un arte militante y conmemorativo (retratos y estatuas de Franco, iconografía de la guerra, monumentos a los caídos y héroes de la contienda), en una bibliografía beligerante de exaltación de los vencedores en aquella (como la *Historia de la Cruzada Española*, en ocho volúmenes, publicada entre 1939 y 1943) y en una literatura –poesía, novela– ideologizada, belicista, propagandística, panfletaria, mera glorificación heroica de los vencedores (*Poema de la bestia y el ángel*, 1938, de Pemán; *Poesía en armas*, 1940, de Ridruejo; *Corona de sonetos a José Antonio*, 1939; *Madrigrado*, de Francisco Camba; *Retaguardia*, de Concha Espina; *Se ha ocupado el kilómetro 6*, de Benítez de Castro; *Checas de Madrid*, de Tomás Borrás, *Cristo en los infiernos*, de Ricardo León; *Eugenio o la consagración de la primavera*, 1938, y *La fiel infantería*, 1943, ambas de Rafael García Serrano; *Madrid, de corte a checa*, 1938, de Agustín de Foxá, etc.); en un cine o épico-militar (*Harka*, 1941, de Carlos Arévalo, *Raza*, 1941, de Sáenz de Heredia, *¡A mí la Legión!*, 1942, de Juan de Orduña, y muchas otras) o histórico-imperial (como las cuatro películas de Juan de Orduña *Locura de amor*, 1948, la historia trágica de Juana, la hija de los Reyes Católicos; *Agustina de Aragón*, 1950, *Alba de América*, sobre Colón, y *La leona de Castilla*, ambas de 1951, y otras como *Inés de Castro* o *Los últimos de Filipinas*).

La cultura católica, por su parte, adquirió un papel excepcional y dominante. La Iglesia, no la Falange, monopolizó de hecho la educación en la España de Franco. La ley universitaria de 1943 puso la Universidad al servicio de la religión católica. Numerosas cátedras universitarias fueron ocupadas por sacerdotes y miembros de organizaciones católicas, como la Asociación Católica de Propagandistas y el Opus Dei. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas, creado en 1939 para reemplazar a la disuelta Junta para Ampliación de Estudios –el símbolo, como se sabe, de la educación científica y liberal española– fue, inicialmente, y aunque naciera para impulsar el desarrollo de la investigación universitaria, el baluarte del integrista católico, con fuerte presencia del Opus Dei, al servicio de un proyecto que quería hermanar principios cristianos e investigación científica. La Iglesia, que ejerció una rígida censura moral sobre espectáculos y libros, mantuvo su prensa (como el diario *Ya* de Madrid), incluso su propia escuela de periodismo, sus emisoras de radio y sus editoriales. El libro religioso tuvo una difusión sin precedentes. Libros como *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, el devocionario del padre Vilariño, los misales de los padres Lefevre y Luis Ribera, el «misalito» de la Editorial Regina, o como *Camino*, del fundador del Opus Dei, monseñor Escrivá de Balaguer, y las vidas de santos y similares, alcanzaron tiradas extraordinarias. *Quo Vadis?* de Sinkiewicz y *Fabiola*, del cardenal Wiseman, fueron dos de las novelas más leídas por los jóvenes de clase media de los años cuarenta y cincuenta.

En la Universidad, con bastantes cátedras de Filosofía ocupadas por religiosos y pensadores católicos (los padres Ramírez, Barbado, Todolí, Carro, los seculares Carreras Artau, Muñoz Alonso, González Álvarez, Millán Puelles, entre otros), la filosofía católica reemplazó a la filosofía de Ortega como filosofía «oficial»: el pensamiento integrista o escolástico monopolizó la docencia superior hasta prácticamente finales de la década de 1950. La arquitectura religiosa (nuevas iglesias, seminarios) adquirió un impulso extraordinario. En Pamplona, por ejemplo, se erigieron un colosalista Monumento a los Caídos (1953), rematado por una gran cúpula, y un inmenso Seminario Conciliar, con una gran cruz incrustada en la fachada, ambos obra de Víctor Eusa. En Madrid se construyeron, entre otras, las iglesias de la Merced (1950) de Sáenz de Oiza, y San Agustín (1945-59) de Luis Moya; en Málaga, la Iglesia de la Asunción (1950) –neogótico con *art decó*– de Fernández Shaw; en San Sebastián (1950) se erigió, en

lo alto de uno de los montes que cierran la bahía, una capilla, obra de Pedro Muguruza, y sobre ella, una estatua de gran tamaño del Sagrado Corazón, de Federico Coullant.

La historiografía de los años cuarenta promovió la exaltación del pasado «oficial»: el pasado hispano-romano y visigótico, la idea del papel central de Castilla en la formación de España como nación, los Reyes Católicos, Cisneros, el descubrimiento y la obra en América, la Contrarreforma, Carlos V, Felipe II, la España imperial. El yugo y las flechas de los Reyes Católicos fueron incorporados a la iconografía oficial como símbolos del nuevo Estado. En 1940, se creó un Consejo de la Hispanidad (desde 1946, Instituto de Cultura Hispánica) para promover la presencia española en el mundo hispánico: el americanismo pasó a ocupar así una posición de privilegio en la historiografía española. El régimen rechazó siempre las tesis de Américo Castro —expuestas, desde el exilio, en su obra *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), reeditada en 1954, en edición muy ampliada, con el título de *La realidad histórica de España*— sobre la confluencia de las culturas cristiana, islámica y judía en la formación de España (tesis contestadas, también en el exilio, por Claudio Sánchez Albornoz en *España: un enigma histórico*, 1956, en la que fue la polémica más intensa y apasionada de la historia de la historiografía española). El siglo XVIII, tan estimado por la tradición liberal, fue ahora marginado, o reinterpretado en clave católica, y el XIX abiertamente rechazado (salvo la guerra de Independencia de 1808-1813) como siglo del liberalismo que había desembocado en la República de 1931-1936: «el siglo XIX —dijo Franco en un discurso el 21 de junio de 1950— que quisiéramos eliminar de nuestra historia, es la negación del espíritu español».

La arquitectura oficial tomó por modelo preferente el estilo herreriano de El Escorial, símbolo de la España de los Austrias, como evidenciaron el Ministerio del Aire de Madrid (1942-1951) de Luis Gutiérrez Soto, y el Colegio Mayor José Antonio de la Ciudad Universitaria madrileña (1948-1953), de José Luis de Arrese y José M^a Bringas (y, habría que añadir, en los Nuevos Ministerios de Madrid, proyectados en los años de la Segunda República por el arquitecto republicano Secundino Zuazo, depurado tras la guerra, y completados, con rectificaciones sobre el proyecto original, entre 1940 y 1942). El Arco del Triunfo (1956) de López Otero y Pascual Bravo, el Instituto de Cultura Hispánica (1940-1951) de Luis Martínez Feduchi, ambos en esa misma ciudad universitaria, y la grandilocuente Universidad Laboral de Gijón (1946-1950), obra de Luis Moya, se inspiraban en el clasicismo. El Museo de América e iglesia de Santo Tomás de Aquino (1942), de Moya y Martínez Feduchi, también en el recinto de la Universidad de Madrid (donde el régimen había proyectado una magna «cornisa imperial», de acuerdo con sus gustos estético-políticos), imitó la arquitectura colonial. El Valle de los Caídos, obra de Pedro Muguruza —el gigantesco mausoleo para los «caídos» en la guerra «por Dios y por España», cuya construcción (supervisada por Franco, enterrado en ella, como José Antonio Primo de Rivera, el fundador de Falange) necesitó casi veinte años, entre 1940 y 1959, y el trabajo de unos 20.000 hombres, muchos de ellos presos políticos— resumió aquella combinación de exaltación nacional-religiosa y aparatosa grandilocuencia del primer franquismo: una grandiosa basílica horadada en la roca, rematada por una gigantesca cruz de 150 metros de altura, a cuyo pie, tallado en granito, se adosaba un grupo de cuatro evangelistas, también gigantesco, obra del escultor Juan de Ávalos.

La cultura de masas —fútbol, toros, literatura de quiosco, cine, radio— integró, en ese contexto, la «cultura de la evasión» del país (en palabras de Raymond Carr). Forjó, como diría Carmen Martín Gaité, un «silencio artificial» sobre los problemas reales de la sociedad; fue, paralelamente, el vehículo de las emociones e ilusiones, de la sentimentalidad, de la sociedad

La posguerra como circunstancia

española de la posguerra, de una España del subdesarrollo y la miseria (satirizada sin acritud por el humorista Gila en sus insólitos e hilarantes monólogos radiofónicos, verdadera crónica negra de la época) que hallaba en aquellas formas de entretenimiento un ocio ameno que le compensaba de las dificultades de la vida cotidiana.

Los toros produjeron en la posguerra ante todo el mito de *Manolete* (Manuel Rodríguez), muerto en el ruedo en 1947. El fútbol, reforzado por las apuestas, las populares quinielas, se transformó, además, en un entretenimiento –de mucha mayor popularidad ya que los toros– y en un gran espectáculo (sobre todo tras la llegada a principios de los cincuenta de futbolistas como Kubala y Alfredo Di Stéfano) que galvanizaba sobre todo a la población masculina, y que en competiciones internacionales actuaba como catalizador del nacionalismo español: Barcelona, Valencia, Atlético de Madrid, Atlético de Bilbao (cuyos jugadores Iriondo, Venancio, Zarra, Panizo y Gainza eran nombres familiares en todo el país) y Sevilla –y menos, el poderoso Real Madrid– dominaron los distintos campeonatos de fútbol en los años cuarenta. Agotada pronto la fiebre del género épico e imperial, el cine, con una producción en los años cuarenta en torno a 40-50 películas anuales, cultivó luego la comedia amable, el folclorismo andaluz, los temas taurinos, el casticismo madrileño, el cine religioso –con el estrepitoso éxito de *Marcelino, pan y vino* (1954) de Ladislao Vajda–, las películas «con niño» (Pablito Calvo, Joselito), el disparate cómico y el folletín romántico (aunque el público prefería, y ello no dejaba de ser significativo, el cine extranjero, sobre todo el norteamericano que, censurado y doblado, llegó regularmente a las salas de exhibición: entre 1939 y 1961, por ejemplo, se exhibieron en Madrid 879 películas españolas y 4.277 extranjeras, de ellas 2.065 americanas. El hecho fue, además, similar en la literatura: los *best sellers* de autores extranjeros como Frank Yerby, Frank Slaughter, Lajos Zilahy, Vicki Baum, Pearl S. Buck, Mika Waltari, A. J. Cronin, W. S. Maugham y muchos otros, tuvieron considerable éxito en el público lector).

La radio (que tuvo un espectacular desarrollo en la posguerra: de unos 300.000 receptores en 1936-1939 se pasó a cerca de un millón en 1943), un sistema mixto integrado por un sector estatal y emisoras particulares financiadas con publicidad comercial, basó su programación sobre seriales –novelas radiadas en capítulos, con enorme éxito sobre todo en las clases populares, grandes «consumidoras», por razones obvias, de radio–, concursos, retransmisiones deportivas dominicales y «shows» de fin de semana (más programación religiosa especial en días y fechas señalados, como la Semana Santa). La literatura de quiosco cultivó, sobre todo, novela «rosa» (Corín Tellado) y «novelas del Oeste» (Marcial Lafuente Estefanía, José Mallorquí, que, por ejemplo, entre 1944 y 1951 escribió un total de 130 novelas de «El Coyote», las aventuras en la California de en torno a 1850 de un hidalgo mexicano de origen español, hacendado pusilánime en su vida cotidiana pero, secretamente, un héroe valeroso en la lucha por la justicia). El teatro de Adolfo Torrado, comedias tópicas de humor poco exigente y sentimentalidad fácil, como *Chiruca*, estrenada en 1941, fue el gran éxito de la posguerra. Las «revistas», las comedias musicales pseudo-eróticas –la única expansión de este tipo que, dentro de cierta moderación, toleró la censura–, y los espectáculos folclóricos de canciones andaluzas o madrileñas gozaban, como sus intérpretes, de popularidad y renombre excepcionales.

Cultura de la evasión (fútbol, toros, seriales radiofónicos, canción popular, cine, literatura de quiosco) y cultura oficial nacionalista y católica formaron, en cualquier caso, la cultura de la posguerra: la expresión, decía, de un desolador prosaísmo, una cultura, no obstante algunas excepciones (como algunas de las señaladas), raquílica, silenciada, empobrecida. En ese contexto, algunos grupos de intelectuales iban a empezar a recuperar, con «esfuerzos sin cuento» (en palabras de Julián Marías), la vida intelectual. Libros como *La familia de Pascual Duarte*,

Juan Pablo FUSI

1942, y *La colmena* de Camilo J. Cela; *Hijos de la ira* de Dámaso Alonso y *Sombra del paraíso* de Vicente Aleixandre, de 1944; *Nada* de Carmen Laforet; *La sombra del ciprés es alargada*, 1947, de Miguel Delibes; *Historia de una escalera* de Buero Vallejo, y en el ámbito del ensayo académico *Carlos V y sus banqueros* (1942) de Ramón Carande, *Miguel de Unamuno* (1943) de Julián Marías, *Naturaleza, Historia, Dios* de Zubiri, *La generación del 98* de Laín Entralgo, *El liberalismo doctrinario* (1945) de Díez del Corral o *Los Pueblos de España* (1948) de Caro Baroja –por citar libros solo de los cuarenta– revitalizaron, comenzaron a hacerlo, la vida intelectual del país.



Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

Antonio Rodríguez Huéscar and José Ortega y Gasset: Three Letters

José Emilio ESTEBAN ENGUITA Y José LASAGA MEDINA

Universidad Autónoma de Madrid y Universidad Nacional de Educación a Distancia

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

Resumen:

El objetivo principal de este artículo es comentar las cartas que se enviaron Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset entre 1942 y 1943. Dichas cartas se incluyen en el artículo.

Palabras clave: cartas, Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset.

Abstract:

The principal aim of this paper is to comment on the letters which Antonio Rodríguez Huéscar and José Ortega y Gasset sent each other between 1942 and 1943. The above said letters are included in the paper.

Keywords: letters, Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset.

Entre 1942 y 1943, Huéscar y Ortega se envían tres cartas: dos el primero, que inicia el intercambio epistolar, y una el segundo. La apurada situación vital de Huéscar y su conocimiento de que Ortega ha llegado a Portugal de su exilio americano, de que el «maestro» se encuentra en una cercanía que se le antoja decisiva, le impulsan a comunicarse con él, a escribirle para recibir consejo, ayuda, ánimo, tomándole como un «áncora de salvación». Las cartas de Huéscar, sobre todo la primera, son testimonio de la difícil circunstancia de su vida en la inmediata posguerra, habiendo perdido casa y biblioteca en Madrid, también la posibilidad de ejercer como profesor de bachillerato, tal y como le correspondía por haber sacado con brillantez la oposición recién licenciado en 1936, y, en definitiva, la Guerra Civil. Hacerlas públicas y co-

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

mentarlas nos parece una contribución pertinente para conocer mejor la trayectoria intelectual de Huéscar y, en general, para aportar una pieza más al puzle de la historia de la llamada «Escuela de Madrid», en cuyo estudio estamos embarcados desde hace algunos años¹. Con tal fin, comentaremos en primer lugar la correspondencia mencionada y, a continuación, reproduciremos, anotado, el texto de las tres cartas.

1. Sobre la comunicación epistolar de Huéscar y Ortega

Antonio Rodríguez Huéscar, manchego nacido en Fuenllana (Ciudad Real) el 13 de abril de 1912, comienza la carrera de Medicina en 1928 en el Hospital General de San Carlos de Madrid, estudios que abandonaría muy pronto, no acabando siquiera el primer año de esa licenciatura. En este momento, la seducción de la filosofía fue tan fuerte que le impulsó a realizar el bachillerato de letras para poder matricularse en Filosofía, en octubre de 1930, en la universidad madrileña. Cursar esa carrera hace posible el encuentro con Ortega, que marcará en adelante su existencia. En un aula del Pabellón Valdecilla del Caserón de San Bernardo oiría por primera vez al maestro en 1931. A partir de ese momento, y a pesar de todas las dificultades impuestas por las circunstancias posteriores, la devoción a Ortega condicionará en sentido fortísimo su existencia y su evolución filosófica, pues albergaba «la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino»². Toda su vida, desde aquel encuentro en 1931, sería «fiel» a Ortega, y su discípulo, sin ocultarlo, a pesar de las circunstancias adversas a que se enfrentaban aquellos que asumían públicamente esa condición discipular³. Así lo expresa Huéscar en la primera de sus cartas: para ellos fue el maestro por antonomasia y para el filósofo manchego ser discípulo de Ortega estaba desde entonces «incorporado» a su vida hasta tal punto que ya no podía, aunque hubiese querido, desprenderse de esa condición.

Junto a Ortega, hubo algo más que marcaría su espíritu y potenciaría su vocación filosófica, una experiencia cuyos frutos quedaron destruidos por la Guerra Civil. Huéscar tuvo, a su entender, el privilegio de formarse con un grupo de profesores excepcionales, bajo un plan de estudios en Filosofía renovador pensado por Ortega y García Morente y ejecutado por este último, decano a la sazón de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, entre los que estaban, además de aquellos, Xavier Zubiri y José Gaos, entre otros. Por añadidura, también tuvo la fortuna de compartir la experiencia filosófica de aquellos años con unos compañeros excepcionales, discípulos como él de Ortega, como María Zambrano, Manuel Mindán, Julián Marías, Manuel Granell y Paulino Garagorri. Para Huéscar, la sección de Filosofía de la citada Facultad constituía el núcleo «de la primera escuela propiamente española de filosofía: la que después habría de llamarse la Escuela de Madrid»⁴. Sin embargo, las tempestades de acero

¹ Este trabajo se enmarca dentro de nuestra investigación en el Proyecto *La «Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707).

² Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p. 57.

³ Circunstancias que se mantendrían para Huéscar, aunque con otras connotaciones, tiempo después de la posguerra. En la carta dirigida a José Antonio Maravall, explicándole por qué rehusaba a participar con un artículo sobre el maestro en el proyecto de una publicación conmemorativa del decenario de su muerte, escribe lo siguiente: «Pero, por otra parte, cuando se comprueba la malevolencia o el menosprecio [...] que suscitan en ciertos medios y personas la destacada adhesión a Ortega o la estricta dependencia discipular de él, cuando se advierte, digo, esa malquerencia y hostilidad, uno pensaría que ser orteguiano en España constituye el más nefando, vitanto y abhorrendo delito» (*ibid.*, p. 137).

⁴ *Ibid.*, p. 77.

que azotaron España entre 1936 y 1939, y la victoria del «bando nacional», arruinarían el tejido de relaciones personales elaborado en aquella Facultad, y destruirían el proyecto institucional de una genuina escuela filosófica. Exilio, ostracismo, dispersión, soledad, era lo que el futuro les tenía reservado a casi todos ellos. Huéscar se lo señala con claridad a Ortega en su carta inicial: su aislamiento y soledad en Tomelloso, una «colonia de vinateros», un pueblo grande pero «extremadamente inculto», era un factor no menor de su depresión anímica. Aun así, tampoco en aquellos años estaba en Madrid la solución, porque era un hecho la dispersión física y social de los que antaño estaban unidos por vocación, formando un grupo que logró vivir por breve tiempo bajo una saludable y vigorosa atmósfera intelectual. Por ello en la respuesta de Ortega a Huéscar, que por encima de todo pretende, si no darle esperanza, sí infundirle ánimos, el filósofo madrileño le dice que para construirse uno una «normalidad» en un entorno caracterizado por la indiferencia, cuando no por la hostilidad y dureza, es menester, además de conseguir una ocupación que le permita ganar el pan para él y los suyos y vivir con ese mínimo material que requiere toda vida digna, gestar de nuevo el tejido de relaciones y la atmósfera intelectual destruidos por la guerra entre españoles. Se precisaba con urgencia comenzar a rehacer la convivencia para romper con la tendencia a la dispersión de las amistades y la ruptura del diálogo intelectual y filosófico.

El efecto de la carta de Ortega en Huéscar fue tonificante: en su respuesta, el filósofo manchego le reconoce al madrileño que su lectura había sido suficiente «para sentirme beneficiado y optimista». El aliento de las palabras del maestro palia en parte el sufrimiento anímico del discípulo. Los consejos que le da son juiciosos y acertados, sin embargo de cuasi imposible realización si se atiende a la situación en la que se encontraba: por un lado, asegurarse el *modus vivendi* como profesor en Tomelloso «una actividad que al fin y a la postre le resultó más onerosa en tiempo de lo que él pensaba», le suponía lo peor de todo, un «aislamiento casi absoluto» y una posición existencial sometida a un «ambiente extremadamente grosero y cerril que hay que respirar»; por otro, significaba la imposibilidad física de participar en la reconstrucción de la urdimbre de relaciones que había sido rota y que solo podía recuperarse desde Madrid, pero no desde su «destierro» en un pueblo de Ciudad Real. Pronto regresaría Huéscar a Madrid, donde podría de nuevo trabajar en el sentido que le había indicado su maestro: en 1945, y durante una década, se ganaría la vida dando clases en el Colegio Estudio, una rara excepción en las instituciones educativas franquistas, porque, aun siendo un colegio privado, ofrecía en la capital de España una educación laica y liberal, heredera de los principios de la Institución Libre de Enseñanza, que fue sorprendentemente tolerada en los años de la posguerra del régimen de Franco. Entre otros, tuvo como alumno a Javier Muguerza, para quien sus rasgos característicos como profesor son la probidad intelectual y el «ejercicio de libertad» en la relación entre el docente y el discente, infrecuente en la enseñanza de filosofía de aquellos años⁵.

«Volviendo a mí, atravieso ahora una crisis especialmente aguda de perplejidad y hasta de desconfianza en mí mismo. Necesito hacer algo...». Esto le dice Huéscar en su primera carta a Ortega, desnudándose en ella, yendo más allá, si nos atenemos al tono de su escrito, de los límites marcados por la relación entre el maestro y el discípulo, pidiéndole un consejo y ayuda de «hombre a hombre», es decir, como «amigo». De ahí el carácter íntimo y fuertemente sentimental del texto, de ahí la impronta «desarbolada» de la carta, por la que en su

⁵ Cfr. Muguerza, J., «Prólogo», en Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 12.

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

final no le queda otra que pedir perdón al maestro. Sin embargo, ante la desesperación vital de Huéscar y la confianza que tenía en Ortega, ese tono se le impone de manera inevitable. Un grito de socorro, una petición de ayuda, sobre todo, de unas palabras que le permitan recuperar la confianza en sí mismo: tal cosa representa esta primera misiva. Más aún: desnudar su alma, confesar su falta de entereza y dar palabra a una terrible duda sobre sí mismo se nos aparece como su motivación fundamental. Entre la Escila de la «debilidad» y la Caribdis del «vértigo», la navegación de Huéscar, filosófica y vitalmente hablando, se encontraba al borde del naufragio. Metáfora de rendimientos muy queridos para Ortega, pues expresa con precisión la contingencia de la condición humana, la experiencia del naufragio, rodeado de pecios y habitando una isla marcada por la precariedad, es un referente excelente para expresar aquello a lo que se enfrentaba el filósofo manchego, sintiéndolo como inminente. Huéscar no es un héroe, si hablamos en términos espirituales –los desnudos filosóficos–, pues no se puede sobreponer al «horror». Ha quedado paralizado, en «suspense». El trauma que le supone la guerra y la derrota arruina su pensamiento y también su vida. Esta la conserva, en ese sentido es un afortunado, pero viviría como un «animal perseguido», arrojado al desierto de la derrota sin los paraguas protectores que otros tuvieron la suerte de disfrutar. La violencia padecida y el miedo de la amenaza omnipresente del vencedor quiebra la entereza de su espíritu y saca a la luz su aparente carácter débil, desencadenando en él un sentimiento de culpa por no estar a la altura de tan terribles circunstancias. Al «descenso» y la «depresión» que tal situación vital implica, Huéscar añade, en la vivisección que lleva a cabo de su intimidad ante Ortega, una sensación aún peor por las consecuencias paralizantes para quien la sufre: «vértigo». Se siente, impotente, como un pelele zarandeado por las fuerzas terribles y las conmociones destructivas del «vulcanismo histórico» que le ha tocado padecer. Su existencia declinante es atravesada por la desmoralización, por la debilidad de su voluntad para afrontar la calamidad personal y general, por la apatía intelectual que le condena a la postración filosófica. Su ser deprimido, además, carece de suelo en que sostenerse, de un pie firme en que apoyarse, sin el cual se hace inviable un genuino proyecto de vida. Si el verdadero filósofo es una suerte de funambulista, que asume el riesgo de aceptar el envite del pensamiento sobre ultimidades, entonces vivir bajo la égida del vértigo es un mal negocio. Huéscar lo sabe, y alberga sobre sí la lacerante sospecha de haber franqueado la puerta de la casa acogedora en la que gobierna la «inautenticidad». La escisión que se agranda entre lo que hace y lo que la voz de su interior le dicta que debe hacer es síntoma inconfundible de la severa crisis existencial por la que pasa.

La índole de la crisis que padece, responsable de la inercia que atenaza su espíritu, en la que se conjuran depresión, debilidad y vértigo, es expuesta de forma meridiana por el filósofo manchego en esa amarga confesión al maestro que representa la primera de las dos cartas: «Llego a dudar hasta de si tendré auténtica vocación filosófica, puesto que he llegado a los treinta años sin la fuerza suficiente para sobreponerme a los acontecimientos, vencer su influjo perturbador y practicar, *por encima de todo*, el heroísmo de pensar [...]. Esta gravísima sospecha es como un veneno para mí». Abundará en lo mismo líneas más adelante: «este comportamiento mío, negativo, a lo largo de estos años, ¿no podría considerarse un criterio de cierta seguridad para juzgar de la autenticidad de mi vocación intelectual? Porque esto es lo importante: cuando he dejado de ser un puro haz de reacciones biológicas defensivas, me he movido más en la órbita de vivencias estéticas y aun místicas [...] que en la de las puramente intelectuales». Con estas palabras Huéscar presenta a Ortega el meollo del asunto, el motivo fundamental de su carta y la necesidad de hacérselo saber a su maestro: la duda corrosiva y

angustiosa sobre su vocación filosófica. ¿Se había engañado al respecto? ¿Había fiado su formación, su trabajo, los últimos diez años de su vida, a un espejismo? ¿Habíase creído ser o más bien poder ser un filósofo y ahora caía en la cuenta de que tal cosa estaba por completo fuera de su alcance? Aunque las circunstancias eran y habían sido atroces, anómalas sin duda, evidentemente patológicas, ¿eran su laxitud intelectual y su fragilidad como filósofo fruto de una coyuntura insuperable que con brutalidad se impone no dando opción al pensamiento? ¿O fruto de la insuficiencia o de la apariencia de esa llamada proveniente de su interior que responde al nombre de vocación, en este caso filosófica? Quizá, su fondo insobornable como filósofo era tan solo una ilusión que se había forjado y que ahora, en la monstruosa excepcionalidad en la que se encontraba inmerso, se le revelaba como tal. Como estrategia vital, la respuesta estética o mística de Huéscar cuando las cosas vinieron muy mal dadas no podía por menos que intensificar la sensación de inseguridad en lo tocante a su vocación filosófica. No estaba seguro de su criterio ni de su «instinto», ni confiaba en lo que surgía de su «interioridad». Necesitaba una confirmación externa, el juicio de alguien capacitado para evaluar su situación y afirmar o negar aquella vocación. La ayuda salvadora solo podía provenir de Ortega. Por ello se confiesa de este modo con su maestro, esperando que sus palabras disipen sus dudas sobre sí mismo.

En su respuesta, Ortega le hace ver a Huéscar que en los tiempos que han vivido y viven lo anormal es lo normal, la excepcionalidad se convierte en regla, la resistencia de la circunstancia al quehacer propio del «yo» movido por la vocación intelectual se vuelve casi todopoderosa. Desde 1936 la atmósfera se vuelve irrespirable para quien quiere hacer de la filosofía no solo ni principalmente un medio de vida, sino el eje de un entero proyecto vital. Más aún para los «perdedores» de la guerra desde 1939: las purgas y la ausencia de la libertad, el miedo y el servilismo ideológico y confesional, entre otras cosas que se pueden mencionar y que son de sobra conocidas, convierten el mundo social en mordaza y veneno para todos aquellos que fueron estigmatizados como «traidores a la patria» y para otros muchos que no accedieron a convertirse en súbditos del Régimen y en voceros o simplemente consentidores del nacional-catolicismo. ¿Qué delicada planta puede crecer y no llevar una existencia raquítica o perecer con rapidez bajo las atroces condiciones de un clima semejante? Si se conoce la prematura destrucción de las llamadas «Escuela de Madrid» y «Escuela de Barcelona», el exilio de tantos nombres que no es necesario citar y la aniquilación de las condiciones que parece que habrían hecho posible el desarrollo de una vigorosa filosofía en España a la altura de los tiempos, la pregunta ha de mudarse forzosamente en retórica. Después de llamar la atención sobre el hecho predominante en su época de que la anomalía haya logrado alcanzar el estatuto de lo normal, Ortega responde a las incertidumbres que torturaban a Huéscar: «Por ejemplo, suponer usted que no tiene uno ni vocación ni temperatura de alma porque no ha reaccionado sino con desánimo, estupefacción y retraimiento me parece un completo error. Esa reacción es la natural». El maestro conocía bien al discípulo, como la trayectoria posterior de este confirmaría: el problema vital del filósofo manchego no se encuentra en la falta de vocación o en una interpretación equivocada de esta, sino en la brutalidad de las horas que les ha tocado vivir. Estas palabras son las que Huéscar necesitaba oír de Ortega y no de cualquier otro para recuperar la confianza en sí mismo y arrinconar la dolorosa duda sobre su vocación filosófica. El efecto salvador se produjo, pues la misiva del filósofo madrileño —escribe Huéscar en la tercera carta— «me colmó de alegría y esperanza, con lo cual creo que ha cumplido plenamente su finalidad primordial». Mucho tuvo que poner de su parte para sobreponerse a la circunstancia y encauzar una vocación que, no sin dificultades, se iría abriendo paso

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

en su existencia y marcaría el rumbo de su proyecto vital. Pero la fuerza de la llamada de la filosofía estaba ya allí, como bien se percató Ortega cuando le tuvo como alumno. Vocacionalmente, Huéscar era un filósofo y, por añadidura, un filósofo orteguiano.

Su vida, después de estas cartas y hasta su muerte, nos da una y otra vez testimonio de su pasión filosófica: el Colegio Estudio, la Universidad de Puerto Rico, el regreso a Madrid y su desempeño profesional como profesor de Instituto, y todas sus publicaciones a lo largo de estos años. Sin embargo, las pérdidas y las heridas profundas fueron muchas en este periodo «negro», tantas que en cierto sentido se le presentan a Huéscar como irreparables: un tiempo irremisiblemente perdido que además lastraría el desarrollo filosófico de Huéscar, que no podría culminar, al menos, uno de sus proyectos filosóficos capitales que implicaba ir más allá de Ortega a partir de una intuición suya. Se trataba de la intención de constituir una lógica del pensar ético, que solo quedaría esbozada en *Ethos y logos*⁶. Aunque le concede la razón al maestro cuando este le argumenta que solo el futuro, en el caso de que realmente le quede a uno un futuro por vivir, podrá determinar si efectivamente hay pérdida en algún lapso del tiempo vivido, sin embargo el discípulo sabe de alguna manera, tiene el presentimiento a nuestro juicio acertado, pues conocemos el decurso de su vida entera, de que la magnitud de la ruina y del daño de esos años, así como las consecuencias que tendrán en los venideros, significaban para su existencia una especie de interrupción, de hiato, calificado como «patológico» y presidido por el «vacío», de un resto de la quiebra que nunca más podrá ser recuperado. Pensamos que el escepticismo que manifiesta Huéscar a Ortega en la tercera carta sobre la posibilidad de una recuperación íntegra, o siquiera suficiente, del tiempo perdido, se confirmaría en gran medida en los avatares de su vida posterior. No se podían restañar todos los tajos producidos en aquel tiempo nefasto.

Que la llama filosófica no se había apagado en Huéscar, a pesar de la escasez de oxígeno en el ambiente, lo prueba el final de la primera carta, en el que el filósofo manchego hace una consulta «profesional» a su maestro sobre la tesis doctoral en la que está pensando. De las incertidumbres sobre su vocación filosófica a las dudas y cuitas sobre su futura labor en el doctorado. Los obstáculos externos los tiene presentes: la pérdida de herramientas imprescindibles —biblioteca personal, trabajos, apuntes, notas, etc.—, la falta de tiempo y de energías para acometer un trabajo de esa naturaleza, debido, entre otras cosas, a la necesidad de garantizar materialmente su vida y la de su familia, y la esclerosis del doctorado en España. Sin embargo, el fundamental, de granítica resistencia, se encuentra en estas palabras: «Yo nunca acabo de explicarme bien por qué un licenciado español puede hacer su tesis sobre Hegel, Husserl o el P. Gatry y no sobre su filosofía». Al marasmo espiritual que padece Huéscar hay que añadir una radical hostilidad del medio académico: el cinturón sanitario que la universidad española de ese momento impuso en torno a la filosofía de Ortega. Del apestado no se permitía hablar, menos escribir una tesis. Aun así, el discípulo lo tiene claro y toma una decisión que marcará todo su futuro como filósofo: conocer el pensamiento de Ortega. La labor de estudiar a fondo y sin límite de tiempo su obra es para Huéscar «la más auténtica a que hoy puedo entregarme, como aquello que me siento llamado con más fuerza y como la base previa para mi ulterior vida intelectual». No podía ser de otro modo, pues el filósofo manchego reconoce, por un lado, que lo que más le interesa «apareciéndosele como una necesidad urgente» es profundizar en la filosofía del maestro, y, por otro, que cualquier meditación filosófica que emprende acaba con ideas sobre el asunto de Ortega o vinculadas al pensamiento de Ortega: «Es algo,

⁶ Rodríguez Huéscar, A., *Ethos y logos*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la UNED, 1996.

por consiguiente, de vital importancia para mí el tratar, de una manera seria y definitiva, de ponerme en claro con su pensamiento, tanto más cuanto estoy casi seguro de que la meditación, el estudio a fondo de su filosofía es algo que yo no he hecho todavía y que, en general, está por hacer». Sin duda, aunque con tardanza, a causa de la resistencia de la circunstancia, llevaría a cumplimiento su decisión: en 1961 defiende su tesis doctoral, titulada *El problema de la verdad en Ortega (Verdad y perspectiva)*, dirigida por José Luis López Aranguren⁷.

Hay que añadir, para terminar, que Ortega no solo fue el objeto de estudio de su trabajo de doctorado, sino que también se convierte en la referencia indiscutible de toda su actividad filosófica, que se circunscribe a una misión derivada de un discipulado plenamente asumido: «salvar» el pensamiento y la obra del maestro⁸. Tal misión salvadora significaba para Huéscar profundizar en las ideas de Ortega y además desarrollarlas, y matizarlas o corregirlas si fuera preciso. Por «profundizar» ha de entenderse «desvelar», aclarándola, la urdimbre conceptual de su pensamiento mediante una interpretación ajustada caracterizada por la precisión y el rigor. No es pues repetir, como si fueran canciones de organillo, los conceptos y las fórmulas lingüísticas en las que se expresan; ni glosar sus nociones fundamentales, ni comentar ni resumir, con exquisito mimetismo, sus textos. Interpretar, de verdad, es sacar a la luz tanto significados oscuros o no suficientemente claros como relaciones entre conceptos que no son en principio evidentes. La interpretación es una reapropiación activa y no repetitiva, que introduce profundidad y visibilidad a una perspectiva filosófica mediante una sistemática y rigurosísima disección analítica y reconstrucción de índole sintética. Tal cosa es «encarnar» y recrear, vivificándolo, un pensamiento o una filosofía. Y esto es lo que pretende y consigue Huéscar, de forma llamativa y digna de elogio, en textos como *Perspectiva y verdad* (1966) o *La innovación metafísica de Ortega* (1982), a saber: exponer, es decir, desplegar, mostrando y actualizando, el sistema metafísico de Ortega, que es lo esencial de su obra, pero que requiere, debido a su complejidad y en ocasiones escaso desarrollo, su más plena «presentación» o «revelación». Y también, en su caso, cumple con su deber como discípulo cuando lleva a cabo una elaboración propia de una cuestión —a su juicio fundamental— que Ortega apunta pero en realidad no trata: el vínculo determinante entre verdad y libertad, entre verdad, entendida como *alétheia*, y «autenticidad», entre *lógos* y *éthos*, es decir, las raíces éticas de la verdad teórica que se encuentran indicadas, pero no expuestas, en la definición orteguiana de verdad como «coincidencia del hombre consigo mismo»⁹. Desplegar este problema es ir más allá de Ortega teniendo como punto de partida, pero no de llegada, su filosofía; es lo que durante tres décadas investigó (sobre todo desde su regreso a España) aunque no logró finalizar, pero de lo que tenemos un texto como *Ethos y logos*; es la «fiel» superación por parte del discípulo de su maestro. La profundización y «revelación» del sistema metafísico de Ortega, una interpretación genuina que pretende recrear, apropiándose, su pensamiento, y la superación del mismo, en el sentido de «ir más allá», es decir, de realizar un desarrollo de una cuestión nuclear que no se encuentra en su sistema filosófico, es algo que el filósofo manchego, a nuestro entender, lograría de un modo satisfactorio.

⁷ El tribunal de la tesis estuvo formado por Luis Gil Fagoaga (presidente), Leopoldo Eulogio Palacios, Ángel González Álvarez, Adolfo Muñoz Alonso y José Luis López Aranguren. Recibió la calificación de «sobresaliente con opción a premio extraordinario». Posteriormente, en 1966, se publicaría su tesis, modificada y ampliada, en la editorial Revista de Occidente, con el título *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*.

⁸ Sobre lo que significa para Huéscar salvar a Ortega, cfr. Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega, op. cit.*, p. 145.

⁹ Cfr. Ortega y Gasset, J., «En torno a Galileo», *OC*, vol. VI, lección 7.

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

2. *Addenda*: correspondencia entre Huéscar y Ortega

CARTA DE ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR A JOSÉ ORTEGA Y GASSET (sin fecha)¹⁰

Después de una separación e incomunicación tan prolongadas, encuentro, por fin, una ocasión para dirigirme a Vd. por extenso, y son tan encontrados mis sentimientos que no sé por dónde ni cómo empezar a hablarle. Tenga en cuenta que esta carta va escrita ya con la conciencia de su cercanía, incluso física; –¡está Vd. ya en Portugal!¹¹ solamente, tras años de separación por millas y millas de mar!– y que tiene para mí la significación de verdadero acontecimiento.

Lo primero a que me siento impulsado es a una especie de confesión general; sin embargo, creo que será mejor dejar esto para después, y contarle ahora a grandes rasgos, lo que ha sido de mí durante este tiempo de separación. Creo que comprenderá y disculpará el que le hable casi exclusivamente de mí en esta primera carta; piense que esta tiene la significación entrañable de un áncora de salvación –lo que corre peligro, lo que está a punto de perderse y anhela esa salvación soy yo mismo.

Creo que esta es la primera vez que acudo a Vd. en actitud casi de suplicante; por lo menos, en actitud de desnuda angustia, presentándole abierta mi intimidad personal. En otro tiempo no lo hubiera hecho, por no sé qué extraño pudor que no me permitía salirme de mi papel de «discípulo». Pero ahora es distinto. Han transcurrido años preñados de acontecimientos que han modificado profundamente la posición en el mundo, la vida de cada cual¹². Y después de todo esto sería ridículo que yo intentase ahora reanudar una de aquellas conversaciones de «discípulo»

//

como si no hubiera pasado nada y como si no sintiera la necesidad, la urgencia de otras confidencias más íntimas. No es que no siga sintiéndome el discípulo de antaño –esto es algo definitivamente incorporado a mi vida y de lo que, aunque quisiera, no estaría en mi mano prescindir; y, por otra parte, nunca le he sentido a Vd. como «profesor», sino como lo que ha sido en verdad para nosotros: como maestro en el sentido más noble y amplio de la palabra– pero, en este momento yo quisiera presentarme a Vd. no como tal discípulo, sino como el hombre concreto que soy, y, a la vez, quisiera encontrar en Vd. también al hombre más bien

¹⁰ Transcribimos de un borrador que, según distintos indicios, fue el definitivo y que, una vez pasado a limpio, se convierte en la carta que leyó Ortega. Esta no se conserva en su archivo de la Fundación Ortega-Marañón, aunque sí la segunda carta que transcribimos, contestación a la respuesta que le envió meses después. La fecha de la respuesta de Ortega, Lisboa, 21 de marzo de 1943, y una alusión a que había recibido la carta «en junio» (de 1942), aconsejan fechar la redacción de la misiva en los primeros meses de 1942.

Agradecemos a la familia de Antonio Rodríguez Huéscar –especialmente en la persona de su hija Eva Rodríguez Halfter– su generosidad por permitirnos publicar las cartas; agradecimiento que hacemos extensivo a los responsables del Archivo de Ortega, de la Fundación Ortega-Marañón, por autorizar la publicación de la carta de Ortega a su discípulo.

La única intervención de los editores en la transposición de los manuscritos ha consistido en modificar la ortografía cuando ha sido a su juicio necesario.

¹¹ Ortega llega a Lisboa, procedente de Buenos Aires, en marzo de 1942. Se instala en un piso de la Avenida 5 d'Outubro, cerca de la Plaza do Rossio. Será su residencia oficial hasta su muerte, a pesar de la frecuentes estancias en España a partir de 1946.

¹² La última vez que pudieron coincidir Huéscar y Ortega, antes de la separación provocada por la Guerra Civil, tuvo que ser en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid hacia junio de 1936.

que al profesor o al maestro¹³. En realidad, no sé con qué derechos me atrevo a esta pretensión, aunque encuentro, por lo menos, dos muy claros: mi propia necesidad de orientación, de dirección, de apoyo moral, por una parte, y, por otra, mi fe inalterable en Vd. Estas dos cosas justifican, al menos ante mí, esta carta.

Si quisiera expresarle con una sola palabra el precipitado vital que han dejado en mí estos años azarosos y terribles, creo que la más adecuada sería esta: descenso. Así es como siento este trozo de mi vida: como un descenso o una depresión. Estos años no han tenido para mí ninguna fecundidad; los siento tan estériles que propendo siempre a pensarlos bajo la imagen de un paréntesis –paréntesis que todavía no se ha cerrado–, imagen que comprendo que no puede ser exacta. Sin duda, cada vida humana, como la de cada planta, exige un

//

clima determinado –clima social o histórico, en este caso–, y mi temple, que no debe ser muy fuerte, acusa el clima de violencia, invariablemente, como un aire catastrófico y letal; en él siento que se paralizan todos los resortes de mi actividad. No sé hasta qué punto soy responsable, culpable, de esta incapacidad de reacción vigorosa. Muchas veces percibo, en efecto, la mordedura de esta culpabilidad. Pero no se trata ahora de esto.

No sé si recibiría Vd. una carta nuestra (de Núñez¹⁴ y mía), poco después de terminar la guerra, ni recuerdo tampoco si en ella le contaba algo de mi vida; creo que no. Durante nuestra guerra, mi suerte no puedo decir que fuera muy mala, puesto que vivo, y esto de vivir era por entonces máxima aspiración de las gentes. Sin embargo, durante aquellos tres años viví casi exclusivamente bajo las sensaciones de un animal perseguido –ni que decir tiene que estudiar no pude, absolutamente nada–, a veces tuve que ocultarme, trampear; fui movilizado en un batallón de trabajadores y herido de bastante gravedad¹⁵; en fin, hube de pasar por miserias, sobresaltos y conmociones que dejaron mis nervios maltrechos. Yo no fui de los afortunados que encontraron una embajada acogedora o una «protección» oficial o extraoficial en

//

¹³ No puedo dirigirme al maestro porque no he cumplido mis deberes mínimos de discípulo; queda el hombre que soy... [Así en el original, en nota a pie con llamada. Recuérdese que se trata de un borrador. Es lógico suponer que en el original, que no ha aparecido en el archivo de Ortega de la FOGM, habría sido suprimida porque se advierte claramente que se trata de una reflexión dictada por la duda sobre cómo dirigirse al maestro.]

¹⁴ Se trata de Ramón Núñez, otro compañero del grupo que se licenció en 1936, que, por tanto, había iniciado los estudios de Filosofía en el curso 1931-1932, inaugurando el Plan «Morente» para la reforma de los estudios de la Facultad de Filosofía y Letras. El propio Huéscar lo menciona al evocar su participación en un seminario sobre Descartes: «En un curso-seminario suyo [de Ortega] en la Facultad de Madrid –debió ser en 1934-1935– en el que se trabajó sobre *El discurso del método*, fuimos “capataces” o coordinadores del trabajo de los alumnos, Ramón Núñez –un malogrado condiscípulo– y yo, y a mí me correspondió, además preparar la “Tercera parte” del *Discurso...*», *Semblanza de Ortega*, loc. cit., p. 38. También Julián Marías, en el primer volumen de sus memorias, lo cita al recordar otro curso de Ortega, en lo que resultó ser su último curso universitario: «Ortega organizó un seminario muy restringido, sobre “Estructura de la vida histórica y social”. Asistían tres catedráticos [...] y un pequeño grupo de estudiantes de Filosofía, entre ellos Ramón Núñez y Carlos Sabán (que había de morir pronto), Antonio Rodríguez Huéscar, discípulo inteligente y fidelísimo, Eliseo Ortega [...], Lolita Franco [después esposa de Marías] y yo mismo», *Una vida presente. Memorias I*, Madrid, Alianza Ed., 1988, pp. 171-172. Agradecemos a Jorge Pérez de Tudela la información sobre ambas referencias.

¹⁵ La herida le tuvo inmovilizado hasta el final de la guerra. Sabemos por Manuel Mindán, condiscípulo de Huéscar y amigo de José Gaos, que convalecía en un hospital de Valencia: procedente de París –escribe Mindán– Gaos «volvió a España desilusionado sobre la suerte de la guerra. Su pesimismo sobre la victoria se hizo definitivo en una conversación que tuvo en Valencia con el amigo Antonio Rodríguez Huéscar. Este había sido herido en el frente republicano y fue a convalecer a Valencia. En la visita a Gaos le transmitió su convicción de que la guerra estaba perdida; [...] Esta conversación tenía lugar en la primavera de 1938» («El magisterio de José Gaos en España», *En torno a José Gaos*, Rodríguez de Lecea T. [ed.], Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 68).

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

que escudarse y a cuya sombra seguir más o menos tranquilamente sus actividades, sino que tuve que hacer frente al vendaval atenido exclusivamente a mí mismo. La pérdida de estos tres años –de la que yo no obtuve más «enseñanza» que la del horror– comenzó a agigantarse pronto en mí –yo creo que un poco patológicamente– bajo la impresión de algo irreparable. Esta idea fija me ha perjudicado mucho, hasta que mis nervios han comenzado a fortalecerse.

Después de la guerra me encontré frente a la necesidad de ganarme la vida –una vida de día en día más encarecida– dando clases; y esto es lo que he hecho y sigo haciendo. Pero este trabajo es enojoso y no deja suficiente tiempo libre para hacer otras cosas; además, la vida es áspera y difícil; de modo que no he hecho nada de provecho en todo este tiempo. En realidad, mi crisis nerviosa no ha pasado todavía, aunque voy logrando reponerme poco a poco. El curso primero, después de la guerra, lo pasé en Madrid dando clases. Entonces conocí al Sr. Bachiller¹⁶, que me ha animado muchas veces con sus palabras y con su ejemplo magnífico de dinamismo y armonía vital. Después me vine a Tomelloso –un pueblo de mi provincia, muy grande pero extremadamente inculto; una especie de gran colonia de vinateros–, desde donde le escribo; me vine porque está más cerca de mi pueblo que Madrid y me ofrecía más facilidades materiales de vida y, sobre todo, más tiempo libre; también quizá me decidió cierto afán de reposo, de descansar de la vida excesivamente ajetreada de Madrid –múltiples clases en múltiples sitios–, la cual

//

no era lo más adecuado para mi atonía nerviosa. En este pueblo llevo ya dos cursos dando clase en un colegio de 2ª enseñanza. Es cierto que he encontrado algo de lo que buscaba, pero no lo fundamental: tiempo para estudiar. Tengo que explicar aquí toda una serie de disciplinas –todo menos filosofía–, incluso idiomas vivos, francés y alemán, los cuales, sobre todo el último, disto mucho de saber yo mismo; todas estas clases me hacen también derrochar aquí casi todo mi tiempo inútilmente y me fatigan. Además, las pequeñas ventajas materiales conseguidas sobre Madrid son demasiado caras, pues valen el precio de una soledad de desierto. Esta soledad, esta falta de aire intelectual, son aquí absolutos y asfixiantes. Por lo demás, tampoco en otros sitios –incluso Madrid– ocurre algo muy diferente. Desde la guerra hay una dispersión tal de las gentes –dispersión no solo física sino también social– que ni aún los que estábamos más ligados por la comunidad de vocación, edad, dedicación, disciplinado, parece que nos conozcamos. Esto me ha hecho reflexionar muchas veces en si aquellas vocaciones –sin excluir la mía– serían auténticas. Concretamente, del grupo de mis compañeros más afines puedo decirle: Sabán¹⁷ murió a poco de terminar la guerra en un accidente de tranvía –quizá lo haya sabido Vd.–; Núñez sigue en Madrid y vive dando clases; de Lissarrague¹⁸ y de Maravall¹⁹ tendrá seguramente noticias directas: los dos están bien co-

¹⁶ Se refiere a Tomás Rodríguez Bachiller, ilustre matemático, que en 1935 obtiene la Cátedra de Análisis Matemático de la Universidad Central de Madrid. Antes de la guerra frecuentó la tertulia de *Revista de Occidente*. Su cercanía al Gobierno de la República hizo que, terminado el conflicto, fuera depurado de su cátedra. Compartió exilio con Rodríguez Huéscar en la Universidad de Puerto Rico, lo que acrecentó la amistad iniciada en la posguerra. Muere en Madrid en 1980. Véase el artículo que Huéscar le dedicó en *El País* algunos meses después de su fallecimiento el 30 de octubre de 1980 en: http://elpais.com/diario/1980/10/30/sociedad/341708403_850215.html. Fecha de consulta: 27/5/2015.

¹⁷ Compañero del citado grupo que se licenció en 1936. Véase la nota 14.

¹⁸ Salvador Lissarrague Nóvoa (Santiago de Compostela, 1910-Madrid, 1967), Catedrático de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Estudió en Santiago con Recasens Siches, que le animó a que ampliara estudios en Madrid, donde entró en contacto con Ortega. Después de la Guerra Civil ocupó algunos cargos públicos y se le en-

locados en cargos políticos; también sabrá de Marías (pues trata mucho con sus hijos), el único de todos nosotros que ha mantenido su tesón en el trabajo y ha hecho alguna cosa visible. En fin, probablemente, tendrá Vd. noticias de casi todos. El hecho es que

//

cada uno de nosotros nos hemos encerrado en una torre de hosquedad, de silencio, verdaderamente salvajes. Yo no sé quién tiene la culpa de esto; probablemente todos y ninguno. Lo que sí puedo decirle es que a mí me deprime y me amarga este aislamiento. Yo creo que la causa real es que todos estamos dotados de una infinita falta de comprensión hacia los demás. Ahora comprendo que entre nosotros no había ningún vínculo fuerte más que la presencia de Vd. Ausente Vd., el flojo haz se ha dispersado. Yo no sé si cuando Vd. alguna vez nos hablaba de sus esperanzas en nuestra generación, sus palabras respondían realmente a sus pensamientos, o si se trataba solamente de una estrategia pedagógica para infundirnos el aliento de la acción fuerte, la conciencia de la labor seria, fecunda; de cualquier modo, creo que le aguarda a Vd. una nueva amargura porque temo que ni sus mínimas esperanzas se van a ver confirmadas. Por mi parte, me siento completamente indigno de su confianza; ¿qué he hecho para merecerla...? En los demás no veo tampoco nada que merezca su dilección; si acaso, en Marías. (Estas cosas que le estoy diciendo tal vez parezcan impertinencias, tal vez lo sean, pero por esta vez espero que me las perdone Vd.; toda mi carta, como Vd. ve, es más bien expresión de sentimientos que de ideas

//

y esto siempre suele ser un poco impertinente. No obstante, quiero arriesgar este peligro con tal de no dejar de ser sincero.)

¿Ha tenido la culpa la guerra de esta especie de derrumbamiento de nuestra generación? Esto Vd. lo sabrá mucho mejor que yo. Quizá no pueda hablarse todavía de derrumbamiento, quizá no ha ocurrido todavía nada definitivo, pero, indudablemente, aquí ha fallado algo, se ha roto algo fundamental. Esa es, por lo menos, mi impresión. Sin embargo, tengo la esperanza, la seguridad, de que su presencia, el contacto vivo con Vd. podría salvarnos todavía. Confío en que Vd. me comprende bien, a pesar de lo vago e impreciso de mis expresiones.

Volviendo a mí, atravieso ahora una crisis especialmente aguda de perplejidad y hasta de desconfianza en mí mismo. Necesito hacer algo... emprender alguna tarea seria y, por decirlo así, definitiva; para ello necesito su consejo, su palabra de aliento, si es que esta puede Vd. pronunciarla «de verdad». Llego a dudar hasta de si tendré auténtica vocación filosófica, puesto que he llegado a los treinta años sin la fuerza suficiente para sobreponerme a los acontecimientos, vencer su influjo perturbador y practicar, por encima de todo el heroísmo de pensar; me ha faltado pasión, «amor intellectualis»²⁰; se me ha revelado ahora, más dramáticamente que nunca, mi debilidad, mi condición de hombre de encrucijada, indeciso,

//

cuadra entre los llamados «falangistas liberales» que publicaban en la revista *Escorial*. Entre sus obras más destacadas figuran *La teoría del Poder en Francisco de Vitoria* (1948) y la *Introducción a los temas centrales de la Filosofía del Derecho* (1950), entre otras.

¹⁹ Los editores hemos considerado innecesario informar al lector sobre las reseñas biográficas tanto de José Antonio Maravall como de Julián Marías, citado a continuación.

²⁰ Clara alusión al comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega menciona el ideal spinoziano como el temple adecuado para la práctica de la filosofía. Describiendo el ánimo que ha presidido la redacción de los ensayos que siguen a la nota prologal, escribe Ortega: «Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de amor intelectual» (OC, I, 747).

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

que no se entrega con ultimidad a nada. Esta gravísima sospecha es como un veneno para mí. En el fondo, siento la desproporción entre mis aspiraciones y mis capacidades, pero lo malo es que no soy dueño de renunciar a aquellas. Si pudiera hacerlo, me tranquilizaría.

Advertirá Vd. que le hablo casi exclusivamente de lo que quiero, pienso o debo hacer y no de lo que hago, es decir, que le ofrezco a Vd. el triste espectáculo de una vida paralizada (puesto que lo que hago no es lo que creo que debo hacer, es decir, no es el auténtico hacer de mi vida). Sin embargo, esta imagen de la parálisis es demasiado tosca y esquemática, aun para expresar un solo aspecto parcial de mi total crisis interna. Hay otra imagen, otra palabra que toca más en lo vivo de ella: vértigo. Yo no he vivido los acontecimientos de estos años ni como simple espectador, ni tampoco como actor, hablando propiamente. El espectador es el que se coloca frente a ellos, fuera de ellos y trata de pensarlos, de interpretarlos, los hace objeto; el actor es el que se sumerge en ellos y se siente parte activa de su suceder. Mi actitud ha sido más bien la del hombre que se siente conturbado por ellos. Estos años convulsivos han estremecido, sacudido y desquiciado las demasiado tiernas estructuras mentales de que yo disponía para pensar el mundo. Solo el hombre que tenía firmes sus ideas radicales, sus últimos criterios de atenuamiento sobre el mundo y los hombres, ha podido encajar en ellos los nuevos sucesos estupefacientes, desmesurados,

//

esta tempestad histórica que ha irrumpido de pronto en nuestros días. Pero, claro está, que este no era mi caso, que yo no era capaz de esta serena actitud de espectador; yo me vi desde el principio arrastrado en este vulcanismo histórico, girando pasivamente en su torbellino; fue, un poco, la sensación del que el mundo se le hunde, del que ve, como en un terremoto, temblar el suelo bajo sus pies y vacilar, quebrarse y convulsionarse las líneas arquitectónicas de la naturaleza; en suma: vértigo. Pues bien, de esta sensación vertiginosa, no he podido recobrarle todavía (bien es verdad que las convulsiones siguen agitando el mundo). Claro está que no he resbalado por estos años de una manera, por decirlo así, impermeable. Todo lo ocurrido ha ido depositando algo en mi interior –informándome por dentro–; no ideas propiamente, pero sí otros gérmenes vitales que ahora no puedo definir pero que siento como determinantes de una nueva actitud mía total ante el mundo. Pero, en fin, lo que ahora más me interesa de todo esto es lo siguiente: este comportamiento mío, negativo, a lo largo de estos años, ¿no podría considerarse como un criterio de cierta seguridad para juzgar de la autenticidad de mi vocación intelectual? Porque, esto es lo importante: cuando he dejado de ser puro haz de reacciones biológicas defensivas, me he movido más en la órbita de las vivencias estéticas, y aun místicas, a veces –no me refiero aquí a ninguna mística confesional, claro está–, que en la de las puramente intelectuales. Es verdad que esto me ha ocurrido durante estos años en circunstancias anormales, pero ¿hasta qué punto son anormales estas circunstancias? Y, además, dando por sentado que lo sean, ¿puede esta sola anomalía explicar una tan larga laxitud de la actividad intelectual?

//

Al llegar aquí, releo y me doy cuenta de la pura inconexión que es esta carta. Decididamente, no estoy en disposición de expresar adecuadamente mi intimidad. Veo que no voy diciendo lo que quería decir y casi me siento tentado de romper estas cuartillas y empezar de nuevo. Pero quizá sea mejor enviárselas como van saliendo de primera intención, sin retoques. Sí; creo que es preferible, porque de este modo, Vd. podrá leer entre líneas y aun por detrás de estas vagas líneas, mi verdadero pensamiento, el cual tal vez quedase más desfigurado todavía tras un nuevo esfuerzo de expresión. En realidad, una carta no es un ensayo li-

terario y, especialmente esta, es mi intención que no lo sea de ningún modo. Allá va, pues, tal y como está escrita, con toda su imprecisión e incoherencia. Sobran en ellas muchas palabras. Tal vez habría bastado con decirle: «D. José, estamos –estoy, concretamente– desorientados, desquiciados y dispersos y sentimos su ausencia como un hueco, como uno de esos huecos de la vida que se llaman necesidades. Le necesitamos y vivimos de la esperanza de volverle a tener cerca –con todo lo que implica este hecho de su cercanía».

*

Ahora, concretamente, quisiera consultarle una cosa. Hace tiempo que vengo pensando en la tesis, pero enseguida me desaliento por falta de tiempo y de libros. (No le he dicho todavía que mi casa fue destruida y saqueada completamente, sin que haya podido salvar un solo libro, ni un solo apunte, ni una sola nota. Los apuntes de seis años de clase, perdidos sin haber llegado a estudiarlos. Figúrese Vd. si esto me habrá deprimido, desalentado. Aun ahora mismo continúo bajo la penosa impresión de esta pérdida.) Quizá le extraña a Vd. el que no tenga todavía ningún proyecto concreto sobre la tesis, pero esta es la verdad. Tal vez sea esto debido a que me he acostumbrado a pensar la tesis doctoral como algo distinto de lo que suele ser en España, a saber: algo formulario, muerto y, generalmente, desvinculado del auténtico interés del doctorando. Yo nunca acabo de explicarme bien por qué un licenciado español puede hacer su tesis sobre Hegel, Husserl o el P. Gratry²¹ y no sobre su filosofía (la de Vd.). Esto se me antoja casi una ridiculez, o... tal vez algo peor... (no el que se hagan aquellas tesis sino el que se considere vetado de hacer esta). Es posible que sea hasta indelicado el que yo le hable a Vd. en estos términos, pero es que, en realidad, esto es lo que me ofrece a mí un interés más vivo. ¿Qué importa que no haya hecho Vd. todavía su «gran exposición sistemática»²²? Esta objeción estaría bien en boca de un periodista cualquiera, pero no creo que pueda ser hecha seriamente por ningún verdadero estudioso de la filosofía. En fin, esto es lo que yo pienso, pero me someto, desde luego, al juicio de Vd. Fuera de estas ideas, indíqueme Vd. cualquier tema, pues todos me vendrán bien; aunque deba avergonzarme de ello, le confieso que no siento especial predilección por ninguno, o, si Vd. quiere, que todos me parecen igualmente dignos y sugestivos.

Y voy a poner punto final, pidiéndole tres cosas: que me perdone esta carta desarbolada; que me envíe unas líneas de orientación y consejo, y que, si le es posible, me mande también con D. Tomás un ejemplar de «Ideas y creencias»²³, dedicado (el ejemplar de «España invertida» que me dedicó, desapareció con todos mis libros).

²¹ Alusión apenas velada a la tesis doctoral que presentó Julián Marías en la Universidad Central sobre el padre Auguste Gratry (1805-1872) en el curso 1941-1942, bajo dirección de Zubiri y que fue suspendida. Más tarde Marías la publicaría bajo el título *La filosofía del P. Gratry*.

²² Huéscar se hace eco de la campaña contra Ortega que la jerarquía católica había comenzado incluso antes de la guerra. El ataque se dirigía a la forma «literaria» de su filosofía, y a que, por tanto, carecía de «sistema». En 1941 había aparecido uno de los primeros ataques contra nuestro filósofo, en una serie de entregas publicadas por el padre Iriarte en la revista *Razón y Fe*, recogidas al año siguiente en el libro *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. El historiador de la filosofía española Gerardo Bolado resume así el tenor general de las críticas: «La revista *Razón y Fe* de los jesuitas participó en esta persecución de los intelectuales, en especial, en la que tuvo por objeto la figura y la obra de Ortega y Gasset. El colaborador de esta revista, que protagonizó esos ataques, fue el padre Joaquín Iriarte. Este jesuita tenía una imagen muy negativa del intelectual, al que consideraba un escritor superficial y fatuo, en busca de la celebridad para ejercer su nefasta influencia social; en realidad, es un ser materialista y mundano, que pretende usurpar el poder espiritual de los clérigos». «Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)», en *VI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, p. 137: <http://www.fundacionmindanmanero.org/images/boletinvi/boletin-vi-9.pdf>.

²³ La primera edición de *Ideas y creencias* apareció en Buenos Aires, en 1941, y por tanto, Huéscar no podía tener fácil el acceso a ella.

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

CARTA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET A ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

Lisboa, 21 de marzo, 1943

Muy querido Huéscar:

Me ha fastidiado mucho no poder contestar enseguida su carta, tan llena de alma y tan injustificadamente triste –pero cuando me llegó estaba yo malo y cuando dejé de estar malo tuve que ponerme a terminar atropelladamente un trabajo tiempo atrás comprometido y siempre demorado. Mis males no eran peores pero se padecen aquí unos resfrios de los senos frontales que no acaban nunca y estorban todo alerta mental. Y aquí tiene usted ya, en formato mínimo, un ejemplo de lo que es normal en estos tiempos de radical anormalidad: que todo, aun lo trivial y minúsculo, reclama para su realización tardanzas grotescas. Yo quería escribirle enseguida y la economía de mi vida, difícil como las demás en todos los órdenes, no me lo ha conseguido hasta hoy. Pero note que esto tiene su reverso, a saber: que constituye una nueva normalidad dentro de lo anormal. Y ello nos ofrece automáticamente una saludable receta: la de fabricarnos con la magnitud de cuanto nos rodea una calma abriéndonos a esas extrañas normalidades en vez de ver

//

solo lo anormal del presente. Va esto como fulminante respuesta a lo más importante de su carta. Todo lo que usted enumera en su carta como hechos negativos son, con estas o las otras variantes, comunes a innumerables criaturas de hoy. Lo cual no les quita un ápice de enojosidad, pero sí de... anormalidad y, por tanto, de negatividad absoluta. Por ejemplo, suponer usted que no tiene uno ni vocación ni temperatura de alma porque no ha reaccionado sino con desánimo, estupefacción y retraimiento me parece un completo error. Esa reacción es la natural. No preciso más porque no es modo el epistolar muy adecuado para ciertas exactitudes.

La misma desaparición de sus libros, apuntes, enseres con ser, en efecto, una pérdida no lo es, ni mucho menos, irreparable. Pero sobre todo protesto de que imagine haber perdido el tiempo. A la edad de usted es metafísicamente imposible «haber perdido el tiempo» por la sencilla razón de que se tiene por delante tiempo sobrado para fertilizar y aprovechar ese que aparentemente se perdió. No hay un canon que permita sentenciar como perdido ningún tiempo vivido. El que resulte de verdad perdido depende no de él sino de si en tiempos ulteriores se acierta a explotar aquel. Ciertamente, en estos años habrá usted leído, escrito y pensado poco, menos que si hubiesen sido sazones consuetudinarias pero es un falso «canon del tiempo» creer

//

que solo es ganado el que se emplea en los susodichos menesteres. Cuando se es capaz de escribir una carta como la que me ha escrito usted, no es lícito hablar de que se ha dilapidado el tiempo.

Incluso lo más material del desarreglo, la titilación nerviosa, espero que no sea duradero y que día por día, vaya desapareciendo.

Lo que importa es, repito, construirse una normalidad en el elemento fluctuante que es esta hora. Para ello hay que empezar por organizarnos un respiro económico, quiero decir, un trabajo que permita existir y no absorba demasiado nuestro día. Sobre este punto quisiera que me diese usted noticias más minuciosas, sobre todo, en punto a perspectivas o posibili-

dades que tenga usted a la vista. (Por cierto, ¿de qué idiomas puede usted traducir?)

Su carta es de junio –por supuesto, yo no la he recibido hasta hace un par de meses–. Y está escrita en Tomelloso. Pero supongo que usted vive, fuera del verano, en Madrid y que allí se afana usted por la vida.

El otro punto urgente es reconstituir un mínimo

//

mundo de relaciones. En todas partes hoy –no solo en España sino en toda Europa, no solo en Europa sino en toda América– se ha producido el extraño fenómeno de la dispersión de las amistades. Pero ya va siendo hora de rehacer la convivencia, comenzando, claro está, por muy pocas. El atropellamiento del quehacer diario hoy tan aumentado, las dificultades de locomoción son, en buena dosis, causa de que no se pueda pretender un régimen de convivencia como el antiguo. Pero tampoco hace falta. Basta, por ahora, con corregir el excesivo aislamiento. No veo bien por qué no se juntan de vez en cuando algunos de los viejos amigos. Vea usted a Salvador Lissarrague, a Marias, a Maravall, a Núñez (de este es de quien sé menos). Podían ustedes escoger un día a la semana para reunirse en la «Revista»²⁴ con mis hijos. Eso daría lugar a que hablasen ustedes sobre los temas que ha llegado ya el momento de ir digiriendo.

Sobre reanudación de su trabajo íntimo importa mucho que departamos. Pero necesito un punto de partida y este puede ser que me dé a conocer el asunto a que se le iba el gusto para la tesis doctoral. Lo de menos es que sirva o no para este fin: lo de más, que me oriente un poco sobre sus presentes apetitos. Escribame, pues, sin preocupación y con abundancia.

¡Ánimo y un abrazo! Ortega

CARTA DE ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR A JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Tomelloso, 24 de abril: 1943

Querido don José:

Hace unos doce días que recibí su carta, la cual no sé cómo agradecerle, puesto que su simple y primera lectura me bastó ya para sentirme tonificado y optimista. He esperado el ir a Madrid para contestarle –no vivo en Madrid, como usted supone, sino en Tomelloso– por si allí podía recoger alguna impresión o sugestión de interés. En Madrid he visto a su hijo José en la «Revista», donde estuve con el señor Bachiller, Lissarrague, Núñez y otro muchacho, muy joven, al que he conocido después de la guerra y que es gran admirador suyo y siente vivísimos deseos de conocerle. Este muchacho se llama Ramón Crespo –es maestro, se ocupa ahora de matemáticas, dirigido y protegido por D. Tomás R. Bachiller, pero siente grandes apetencias filosóficas y, sobre todo, es persona de alma limpiísima, y, según creo, capaz de trabajo intelectual serio.

Núñez da clases en Madrid –en colegios y particulares– y de eso vive, al parecer, con cierta estrechez. Quedó encargado, a propuesta de su hijo, de preparar uno de los «textos

²⁴ Ortega se refiere a la editorial Revista de Occidente que había vuelto a publicar a principios de los años cuarenta bajo la dirección de José Ortega Spottorno. La revista no se podría editar hasta 1962, siendo su primer secretario de redacción Paulino Garagorri.

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

anotados» que ha comenzado a publicar la «Revista», quizá un texto de Dilthey.

Lissarrague insistió mucho en la conveniencia

//

de que viniese Vd. a España –es una vieja idea suya–. Por supuesto, nada nos alegraría más a todos, pero sus razones, por otro lado, no me parecen suficientes. Creo que su visión de la situación adolece de parcialidad, parcialidad, por lo demás, natural y justificada en él. Este fue el objeto de casi toda la conversación que sostuvimos.

Voy a referirme ahora a su carta, sobre la cual debo comenzar por decirle que me colmó de alegría y esperanza, con lo cual creo que ha cumplido plenamente su finalidad primordial.

Es muy generoso por su parte –y de todo corazón le quedo agradecido por ello– el tratar de ahuyentar de mi mente la penosa preocupación del tiempo perdido, y no solo es generoso, sino que además es verdad lo que usted me dice sobre los «falsos cánones del tiempo». No obstante, no puedo eliminar un último residuo de duda sobre que esta verdad general sea aplicable a mi caso particular y concreto. Tenga en cuenta que el marasmo intelectual en que he vivido estos años azarosos es más grave y completo de lo que usted quizá imagina. No es que en ellos haya «leído, pensado y escrito poco, menos que si hubiesen sido razones consuetudinarias», sino que lo he hecho en proporciones tan mínimas que casi pueden considerarse como nulas. Y en cuanto a mis posibilidades de «fertilizar y

//

aprovechar» ahora y en el futuro «ese tiempo que aparentemente se perdió», también me cabe algún escepticismo, ya que mis experiencias, mis vivencias, de ese tiempo tienen poco de aprovechable, puesto que son, en cuanto puedo recordar, muy desproporcionadas a la realidad histórica que estos años han sido; son, un poco, vivencias patológicas, a causa de mi desarreglo nervioso; de ahí que sienta este trozo de mi vida más bien como un vacío. Y ¿cómo será posible aprovechar el vacío, fertilizar el desierto, como si dijéramos? De todos modos, mi actitud es, después de recibida su carta, mucho más optimista que antes.

Sobre la necesidad de crearse «una calma» dentro de la inquietud de la hora, veo con toda claridad que, en efecto, no hay otro medio de hacer nada de provecho. Pero para ello «hay que empezar –como usted muy bien dice– por organizarse un respiro económico, un trabajo que permita existir y no absorba demasiado nuestro día». Y esto es lo difícil, poder compaginar estas dos cosas. Sobre este punto, antes de generalizar, convendrá que le refiera mi propia experiencia. El primer curso, después de la guerra, me fui a Madrid con muy buenas intenciones, pero pronto hube de chocar con la realidad. Para obtener menos de lo que necesitaba para subsistir estrictamente tuve que entregarme a un trabajo desatentado²⁵ de clases absurdas que me ocupaba todo el día, fatigándome además. Así pasé todo el curso. Cansado de esta vida, y no vislumbrando ninguna perspectiva de mejoramiento, acepté venirme a Tomelloso, donde me ofrecían 8.500 pesetas

//

por cuatro horas diarias de clases. Pensé que, en principio, había resuelto el problema del «tiempo libre». Después, sobre el terreno, pude comprobar que esas cuatro horas, por la índole de las clases, llevaban anejas otras tareas y obligaciones que casi las duplicaban. A esto hay que añadir un complejo concurso de circunstancias que sería ahora largo y enojoso analizar, pero que, en una palabra, ha hecho que mi tiempo de Tomelloso sea tan estéril como

²⁵ Aunque se trate de un vocablo en desuso, la Academia lo recoge con el significado de «excesivo, desordenado; «que obra fuera de razón, sin tino ni concierto».

el de Madrid. Llevo ya tres cursos en Tomelloso –yo me vine con intención de estar solo uno, para probar; pero después he sido víctima de una especie de ley de inercia acentuada por el aumento de mi familia y el gasto que supone ahora un traslado sin perspectivas económicas fijas, o, mejor dicho, con perspectivas sumamente problemáticas e inseguras–; en estos tres cursos no he conseguido más que un pequeño mejoramiento material de mi vida; en este último en que aún estamos, mi trabajo sigue siendo el mismo y mi sueldo ha aumentado en unas cinco mil pesetas. Este mejoramiento material no compensa, ni con mucho, del aislamiento casi absoluto en que aquí se vive ni del ambiente extremadamente grosero y cerril que hay que respirar. Mi capacidad de resistencia creo que ha llegado al límite y estoy dispuesto a hacer todo lo posible por volverme a Madrid el curso próximo²⁶. No soy optimista, después de mis experiencias y las de otros amigos y compañeros, respecto a las posibilidades de vida que en Madrid pueda encontrar, pero, con tal que pueda resolver las bases mínimas de la subsistencia, estoy dispuesto a marcharme a todo evento.

Me he extendido tanto contándole estos detalles

//

porque usted así me lo pide en su carta, aunque temo resultarle pesado.

«El otro punto urgente –me dice usted– es reconstituir un mínimo mundo de relaciones». Claro está que esto no es posible más que viviendo en Madrid o pudiendo ir allí con mucha frecuencia. En cuanto esté allí intentaré hacerlo y trataré de que, en efecto, podamos reunirnos regularmente un grupo escogido de amigos.

Por último, voy a contestarle a la cuestión más importante para mí de cuantas me plantea en su carta, a saber: la reanudación de mi trabajo personal y mis preferencias para la tesis doctoral²⁷. Después de meditarlo mucho he llegado a una conclusión sobre este asunto y es que no me siento particularmente atraído por ninguna figura de la historia de la filosofía y, en cambio, sí se me aparece como urgente la necesidad de ahondar sobre su propia filosofía. Este carácter de urgencia procede del hecho de no poder ponerme a meditar sobre ningún problema filosófico sin que al poco tiempo me encuentre con ideas a las que me parece haber llegado por mí mismo y que, sin embargo, pronto advierto que no son mías sino de usted. Es algo, por consiguiente, de vital importancia para mí el tratar, de una manera seria y definitiva, de ponerme en claro con su pensamiento, tanto más cuanto que estoy casi seguro de que la meditación, el estudio a fondo de su filosofía es algo que yo no he hecho todavía y que, en general, está por hacer. Si a esto añade usted

//

que no me limite tiempo para esta tarea y que estoy persuadido de que ella me ha de obligar a estudiar toda la historia de la filosofía, tendrá un resumen esquemático de mis motivos. En este proyecto mío no se trata tanto, por lo pronto, de dar al público una exposición de su filosofía como de llevar a cabo una labor que considero primordialmente como valiosa y hasta inexcusable para mí mismo, para mi propia formación. Si después este trabajo resultara interesante desde otros puntos de vista, tanto mejor. De antemano veo algunas posibles objeciones a este proyecto. En primer lugar, que tal vez no valga para una tesis doctoral un trabajo de esta índole. Esto se me aparece más bien como una sospecha, pues, en el fondo, no

²⁶ Huéscar consiguió regresar a Madrid en el curso 1945-1946, contratado como profesor de Filosofía del Colegio Estudio, que dirigía Jimena Menéndez Pidal.

²⁷ Huéscar defendería su tesis doctoral, titulada finalmente *Perspectiva y verdad* y dirigida formalmente por José L. López Aranguren, en la Universidad Complutense de Madrid.

Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset: tres cartas

veo ninguna razón decisiva para pensarlo así. Por otra parte, puede objetarse que el mejor expositor de su filosofía es usted mismo y que, por lo tanto, mi propósito encierra una pretensión desmedida e inútil. Esta segunda objeción no lo es si se tiene en cuenta que esto mismo ha ocurrido con todos los filósofos del mundo, y, sin embargo, nunca ha dejado de ser necesario el estudiarlos y el exponerlos, y aun el juzgarlos. Con mucha mayor razón, en las circunstancias especiales que rodean nuestro caso, sobre todo, la de ser usted mi maestro. Todavía se me ocurren otras posibles objeciones, de las que no hablo por no ser demasiado prolijo y porque todas ellas

//

vienen a deshacerse contra el hecho original que me mueve, y es que veo esta labor como la más auténtica a que hoy puedo entregarme, como aquello a que me siento llamado con más fuerza y como la base previa para mi ulterior vida intelectual.

Naturalmente, más que para nada necesitaré para esto de su orientación y dirección, las cuales desde ahora mismo le pido, si es que aprueba usted que encauce la reanudación de mis actividades intelectuales inmediatas en este sentido.

En breve resumen, esto es lo que puedo contestar a la pregunta que me hacía en su carta sobre tal punto. Creo que usted suplirá y completará con facilidad lo que no va dicho pero sí presupuesto o implicado en mis razones.

Me preguntaba usted también de qué idiomas puedo traducir. Puedo hacerlo del francés y del alemán. Nunca he traducido un libro —para su publicación, se entiende— pero creo que las dificultades que al principio se me habrían de ofrecer —sobre todo en el alemán— podría superarlas y hacerlas desaparecer progresivamente con el ejercicio mismo.

Ya sé que está en vías de fundar —o tal vez ha fundado ya— una nueva

//

editorial, filial de la «Rev[ista] de Occ[idente]», en Lisboa. Su hijo me dijo que había pensado nombrarla «Azar»²⁸. Deseo que este signo tornadizo del azar traiga fortuna y prosperidad a su nueva fundación (¡con cuanta frecuencia —y melancolía— recuerdo ahora su reciente artículo «El intelectual y el otro»²⁹!).

Espero con impaciencia su respuesta, que tiene para mí el excepcional interés que fácilmente supondrá.

Y termino, porque temo haber abusado ya de su generosa invitación a escribirle «con abundancia y sin preocupaciones».

*Devotamente suyo,
Antonio R Huéscar*

²⁸ Se trata de un proyecto muy querido por Ortega, que ya había intentado poner en marcha en Argentina pero que se torció por diversos motivos, entre otros por falta de financiación.

²⁹ Último artículo que publicó Ortega en el diario *La Nación* de Buenos Aires el 29 de diciembre de 1940. Se incorporó más tarde a *Esquema de la crisis y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1942, pp. 141-156. Cfr. OC, V, pp. 623-630.

Testimonio: «Cuando Antonio Rodríguez Huéscar, mi padre...»

Testimony: «When Antonio Rodríguez Huéscar, my Father...»

Eva RODRÍGUEZ HALFFTER

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

Cuando Antonio Rodríguez Huéscar, mi padre, escribió estas cartas yo no había nacido. No fui, por tanto, testigo del malestar, que es casi desesperación, que se advierte en ellas. Pero reconozco ese estado de ánimo porque ni mucho menos cesó cuando nos trasladamos, toda la familia, de Tomelloso a Madrid en 1945.

Los años duros de la posguerra, mi primera infancia, fueron para Antonio de desazón, desorientación, desasosiego y profundo desaliento, años de crisis profunda y dispersión vocacional. La inseguridad que expresa en una de las cartas sobre su vocación filosófica debió perdurar, porque ensayó otros caminos: la literatura, el cine. El arte y la literatura fueron siempre, mucho más que aficiones, auténticos focos de interés en su vida: era un lector apasionado de literatura y su gusto por la pintura fue para él fuente constante de satisfacción y bienestar. En ambas cosas probó suerte, con resultados bastante notables en las dos (su novela *Vida con una diosa* fue finalista del Premio Nadal). El cine, por otra parte, actuó en él como una verdadera seducción (fue esta una afición que compartió siempre con Julián Marías y que dio pie a largas conversaciones entre ellos). En 1949-1950 se matriculó en la escuela de cine, el llamado Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas, creado en 1947, y posteriormente formó parte de un grupo de alumnos y profesores de esta escuela, entre los que figuraban Bardem, Berlanga y Antonio del Amo, que fundó la productora Altamira, participando Rodríguez Huéscar en dos de sus películas: *Día tras día* (1951, dirigida por Antonio del Amo) y *Esa pareja feliz* (1953, ópera prima de José Luis García Berlanga y Juan Antonio Bardem, sus directores). No hace mucho tiempo, revisando papeles del archivo de Rodríguez Huéscar, encontramos una lista de posibles guiones para películas, así como el guión completo de una prueba para su segundo curso en la escuela de cine (1950-1951), un corto titulado *Un drama*, «adaptación muy libre» del cuento de Chéjov del mismo título, que rodó con algunos compañeros en el madrileño Parque del Oeste. Pero, no obstante su evidente interés en todo esto, «la órbita de las vivencias estéticas», como lo expresa él en su carta, no abandonó la filosofía, y mucho menos su vínculo con su maestro, con Ortega. Porque la filosofía, eso que él llama en una de las cartas «practicar, por encima de todo, el heroísmo de pensar» era, al fin, y no obstante

Testimonio: «Cuando Antonio Rodríguez Huéscar, mi padre...»

sus dudas, su auténtica vocación. Volvió a ella, a la filosofía, quizá todavía desazonado pero con la certidumbre de que ahí estaba su vida. Y por insistir, a riesgo de cansar, en la metáfora del naufrago, Ortega fue su faro, su salvavidas y su puerto. Toda su vida, siempre.

Siempre. Ortega fue guía, modelo de vida deseable, maestro. El despacho de Huéscar en el pequeño piso de Argüelles donde pronto vivimos en Madrid estaba presidido por una foto grande, tamaño retrato, de Ortega hecha por el fotógrafo Nicolás Muller. Había además, colgadas en la pared, otras dos fotos de Ortega más pequeñas, montadas con marco: una entre sus libros, y otra que era ampliación de una foto tomada durante una excursión universitaria a Zorita de los Canes (Guadalajara), en la que se ve a Ortega sentado en el suelo rodeado de un grupo de alumnos (entre los que no está Antonio, aunque sí aparece en otras fotos de esa misma excursión), uno de los cuales es indudablemente Julián Marías. Estas fotos estuvieron siempre junto a mi padre, en todas nuestras casas de Madrid y en las de Puerto Rico, porque cruzaron el Atlántico con nosotros cuando, irremediabilmente, emigramos. No se separó jamás de ellas. Eran nuestros dioses manes (o mejor dicho, los suyos): velaban por su vida, por su quehacer, por su integridad.

Antonio tuvo varias ofertas para marchar a América. No aceptó ninguna hasta después de la muerte de Ortega, y yo estoy segura de que este hecho, la desaparición de su maestro, fue una de las razones por las que al fin aceptó marchar en 1956, acaso la razón principal. Bien es verdad que esta última oferta de trabajo, la de Puerto Rico, provenía de una universidad cuyo programa de estudios para el campus de Río Piedras había sido concebido sobre principios orteguianos por Jaime Benítez, su rector desde 1942. Era un verdadero modelo de universidad donde impartieron cursos algunos de los intelectuales más distinguidos de entonces de Europa y América, y, desde luego, gran parte del exilio español (Pedro Salinas, Marías, Gaos, Américo Castro, Sánchez Albornoz, García Pelayo, Francisco Ayala, Jorge Guillén...). Atrajo asimismo a figuras de la talla de Juan Ramón Jiménez y Pablo Casals. Sin duda este hecho, el que la oferta proviniera de esta institución, fue también importante para su decisión.

He leído y releído estas cartas entre Antonio y Ortega y Gasset. Al fin, después de tomar conciencia, quizá por primera vez, de la profunda angustia que reflejan, otro aspecto empieza a dibujarse. Es el discípulo que, de algún modo, «pide cuentas» al maestro: le pide ayuda con desesperación, sí, pero también le pide que vuelva, que dé testimonio de su valía, que se afirme. Y lo pide con una fuerza, con una seguridad, que a mi juicio parecen indicar auténtica cercanía. No sé si Antonio era correspondido por Ortega en este sentimiento de cercanía; probablemente el interés de Ortega fuera más genérico, un interés en sus discípulos en general. Pero a mí me sorprende el tono, sobre todo el de la primera carta, que es a veces hasta conminatorio. Y modifica en cierto modo mi imagen de mi padre con respecto a Ortega. Antonio, en principio, se dirige a Ortega como un «áncora de salvación», que no es poco. Pero también le dice: «quiero salirme de mi papel de discípulo» y dirigirse a él como «hombre concreto»; busca asimismo encontrar en Ortega «al hombre más bien que al profesor o al maestro», lo cual se atreve a hacer, dice Antonio, por su gran necesidad de orientación y «por mi fe inalterable en Vd.».

Quiere también, casi exige, que el maestro confirme aquella esperanza que antaño había expresado sobre la generación de Antonio, quiere saber si sus palabras eran simple «estrategia pedagógica». Es decir, necesita saber si su maestro cree en él en alguna medida, aunque dice sentirse «indigno de su confianza». Y añade más adelante: «Estas cosas que le estoy diciendo tal vez le parezcan impertinencias, tal vez lo sean...»: Antonio sabía que estaba traspasando las líneas de una relación puramente discipular. Y resume así el sentido de su apelación:

«D. José... le necesitamos y vivimos de la esperanza de volverle a tener cerca –con todo lo que implica este hecho de su cercanía–». Esto es: tiene Vd. que volver, es necesario para nuestra vida.

Otra cuestión que en aquellos años preocupaba a Antonio de modo acuciante era el volver al trabajo intelectual. Por ello –escribe en su carta– busca un tema para su tesis doctoral (que no haría hasta los años de Puerto Rico), y dice: «me he acostumbrado a pensar la tesis doctoral como algo distinto de lo que suele ser en España, a saber: algo formulario, muerto...». Desea que su tesis verse sobre el pensamiento de Ortega, no entiende por qué un doctorando español no puede hacerlo, no puede trabajar sobre Ortega (yo tampoco, porque han cambiado mucho las cosas) y añade: «Esto se me antoja casi una ridiculez, o... tal vez peor...». Y más adelante: «Es posible que sea hasta indelicado que yo le hable a Vd. en estos términos... ¿Qué importa que no haya hecho Vd. todavía su “gran exposición sistemática”?». Estas son ya palabras mayores. Entiendo que Antonio, al aludir en esos términos a la obra de Ortega, estaba repitiendo algo que se había dicho sobre ella y por eso escribe la frase entrecomillada. Aun así: ¿no parece un atrevimiento excesivo por parte de un discípulo?

Los años de guerra habían trastocado de forma brutal la vida de Antonio, como la de tantas personas, y la necesidad de volver a algún remedo de normalidad le impulsó a buscar ayuda allí donde tenía la profunda convicción de que podía encontrarla: en Ortega. Pero la necesidad era imperiosa, no dejaba lugar para fórmulas de cortesía o de compromiso porque Antonio vivía entonces el «vértigo» (palabra suya) de una verdadera crisis (y de eso sí tengo yo algunos recuerdos infantiles). Quizá Ortega lo entendiera así y su respuesta no decepcionó a Antonio, que en la segunda carta se muestra visiblemente más sereno y, cómo no, muy agradecido.





METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA

METAPHYSICS OF HUMAN LIFE





La metafísica orteguiana y su desarrollo en la obra de Antonio Rodríguez Huéscar

Ortega's Metaphysics and its Development in the Work of Antonio Rodríguez Huéscar

Jorge GARCÍA-GÓMEZ

Profesor emérito de Filosofía Long Island University (Nueva York)

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

Resumen:

El texto reflexiona sobre el sentido nuevo de un nombre viejo, que en algunos siglos ha servido para caracterizar a la filosofía: *metafísica*. Y lo hace presentando la indagación filosófica que Antonio Rodríguez Huéscar llevó a cabo en sus últimas obras como *La innovación metafísica de Ortega* y *Ethos y logos*, a partir de la intuición orteguiana de «la vida humana como realidad radical».

Palabras clave: metafísica, ejecutividad, actualidad, instancia, Ortega y Gasset.

Abstract:

This text reflects on the new sense of an old name, which in some centuries has served to characterise philosophy: metaphysics. And it does so by presenting the philosophical inquiry that Antonio Rodríguez Huéscar held in his last works, such as *La innovación metafísica de Ortega* (*Ortega's Metaphysical Innovation*), and *Ethos y logos* (*Ethos and Logos*), from Ortega's intuition of «human life as radical reality».

Keywords: metaphysics, enforceability, present, instance, Ortega y Gasset.

Demos comienzo con una reflexión sobre el sentido de la metafísica. Pese a que el análisis propio de esta disciplina, tanto en su fase greco-medieval como en la moderna, es de índole conceptual, no quiere ello decir que se trate de lo mismo en todos los periodos. Claramente lo que se busca en cualquier caso es identificar el nivel fundamental de la realidad, a fin de intentar su comprensión filosófica sistemática, pero hasta Ortega se quería describir esencialmente lo que resultó constituir un estrato ya interpretado de la realidad, a saber: en la Antigüedad, el del ser, o en palabras de Aristóteles, «el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo»¹, o, en la época moderna, el de la conciencia en cuanto medio universal de acceso a lo que hay². No es así, sin embargo, en el caso del filósofo español, quien afirma partir en su examen racional de lo que se da sin mediación alguna, a saber: de su propia vida tal y como se presenta originariamente en su propia experiencia vital. En otras palabras, no se trata en él de la metafísica entendida ni como «ciencia primera [o *prote philosophia*]» ni como «ciencia del ente», sino como «saber de la realidad radical», para formular la posición de Ortega en palabras de Ferrater Mora³.

En esto se trata, precisamente, de lo que Ortega caracterizara de *ser ejecutivo o presencia ejecutiva* de la vida de cada quien a sí misma⁴, ser o presencia que es, como apuntara Antonio Rodríguez Huéscar, un acto o actualidad que «transcurre en un plano metafísico previo al del ser»⁵. A lo que se aspira, pues, en la metafísica de Ortega es justo esa forma última que puede alcanzar el pensar *sensu stricto*, ya que en ella se quiere establecer un saber de «los últimos fundamentos»⁶, como el mismo Ortega nos lo dijera y para asegurar lo cual, según él, el esfuerzo del pensar debe transitar la esfera de la duda y «llevar[la] hasta el infinito»⁷.

Puede entonces decirse que la «respuesta última» a la pregunta y al indagar metafísicos, cuando funcionan a nivel radical, «nunca puede ser un ente», para ponerlo negativamente en palabras de Jan Patočka, o, afirmativamente, al aseverar este que la «*estructura del aparecer debe descansar sobre sí misma*»⁸. O de modo equivalente: la metafísica es lo que resulta del esfuerzo por conceptualizar la estructura del aparecer de la vida a sí misma, si por esta se entiende el *encuentro actuoso*⁹ de las dos dimensiones correlativas en que ella (o la experiencia vital) consiste, a saber: lo que ya expresara Ortega en principio en 1914 mediante el célebre filosofema, «yo soy yo y mi circunstancia»¹⁰. A la base de la metafísica de Ortega, se halla,

¹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003 a 21-22 en *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, 2ª ed. rev., Madrid: Gredos, 1982, p. 150.

² Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y M. García-Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. ii.

³ Ferrater Mora, J., «Metafísica», en *Diccionario de Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, III, p. 2201.

⁴ Cfr. García-Gómez, J., *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 346 [en lo sucesivo me referiré a esta obra como *Caminos*] y Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, 2ª ed. de J. García-Gómez, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, ii, §§ 4-5 [en lo sucesivo me referiré a esta obra como *Innovación*].

⁵ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas* [en adelante *OC*], III, pp. 17-18, «Ensayo de estética a manera de prólogo», §§ 2-3, *OC*, I, pp. 667 y ss., especialmente la p. 664, y «Problemas», § 4, *OC*, VIII, pp. 197-198.

⁶ Ortega y Gasset, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, en *OC*, VII, p. 568.

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 577 e *Innovación*, pp. 149, 167 y ss. y 177-178; Antonio Rodríguez Huéscar, *Ethos y logos*, ed. de J. Lasaga (Madrid: UNED, 1996), pp. 115, 138-139 y 142-143 (en adelante me referiré a esta obra como *EL*); y *Caminos, passim*.

⁸ Patočka, J., *Platón y Europa*, iii, trad. M. A. Galmarini, Barcelona: Ediciones Península, 1991, p. 43.

⁹ Cfr. *Innovación*, ii, § 2.

¹⁰ Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, en *OC*, I, p. 757. Cfr. *ibid.*, III, pp. 422, 424-425, 430 y 431-432.

entonces, la experiencia vital del mundo, y en ella la de sí propio, lo cual culminaría, como nos lo aclara él de inmediato, en la salvación de mi circunstancia, por lo pronto la inmediata, mediante su potenciación conceptual, ya que, como añade Ortega a continuación, «si no la salvo [...] no me salvo yo».

Propongamos ahora, por consiguiente, una caracterización provisional de la metafísica según Ortega, y digamos que es el fruto del esfuerzo intelectual por reconstituir categorialmente la experiencia vital inmediata del mundo. La metafísica sería, en otras palabras, la disciplina conceptual que va en pos de una «doctrina descriptivo-esencial de la vida humana [individual] *en cuanto aparecer*»¹¹, lo cual no es otra cosa que el análisis categorial de la reciprocidad o mutualidad actuosa del vivir¹². Es a esta noción y *praxis* a la que Rodríguez Huéscar se ha referido como la «innovación metafísica de Ortega» en su libro del mismo título, y justo porque mediante ella buscara identificar, con Ortega, el *fundamentum inconcussum* sobre el cual re-edificar filosóficamente el universo. Ahora bien, para que tanto el acceso a tal nivel de la experiencia vital como el desarrollo conceptual en cuestión sean posibles, es menester, como Ortega indicara, que mi vida se me dé intuitivamente, o sin mediación alguna, y que lo haga ya y por lo mismo de modo articulado¹³. En una investigación metafísica al estilo orteguiano¹⁴, se desea por tanto evitar a toda costa «todo proceso de construcción»¹⁵, y ello porque lo que se busca es hacer patente eso en que consiste el ejercicio mismo del vivir o la vida de cada quien *in actu exercito*, es decir, lo que Rodríguez Huéscar llamara «el acto de vivir»¹⁶, en el cual se practica, como ya se dijo, la mutualidad o reciprocidad actuosa entre mi yo y mi circunstancia, por la que «me encuentro natural pero necesariamente “ocupado” con el entorno»¹⁷, para ponerlo en las propias palabras de Ortega. Dicho acto no es pues un acontecimiento que afecte la vida aquí o allá, o sea, en terminología tradicional, que ocurra *accidentalmente*, o, quizá, que precise de un acto especial de reflexión para que tenga lugar. Antes bien, se trata del *acto de presencia* de la vida a sí misma, «acto completo, unitario, total»¹⁸ en que, a cada momento, mi vida consiste, pues, por él, y a la vez, hace acto de presencia el mundo y, por complicación, mi acto de vivirlo.

El contraste entre el análisis categorial clásico y moderno y el de la metafísica de Ortega no puede ser mayor. El concepto de ser en la doctrina categorial clásica, por ejemplo, se caracteriza por su universalidad irrestricta y, por consiguiente, por su índole abstracta; por el contrario, el concepto de vida, en cuanto unidad descriptivo-esencial que sirve de punto de partida a la metafísica orteguiana, nos presenta una realidad actual y contingente cuya universalidad no es abstracta sino concreta, ya que consiste en *extenderse* a toda cosa y a todo acontecimiento al funcionar necesariamente como *locus* de su aparición y, por tanto, de la actualidad de todo cuanto haya para el sujeto del vivir¹⁹. Como nos dijera Ortega, al dar expre-

¹¹ Cfr. *Caminos*, p. 347. Cfr. J. Ortega y Gasset, «Problemas», § 8, en *OC*, VIII, p. 199 e *Innovación*, p. 132: «el *aparecer* funda el *ser*». El modo inmediato de aparecer de la vida es «una presencia por “transparencia”» (*ibid.*, p. 133).

¹² Cfr. *Caminos*, p. 252.

¹³ Cfr. *idem*.

¹⁴ Cfr. Ortega y Gasset, «Historia como sistema», en *OC*, V, p. 64; *¿Qué es Filosofía?*, en *OC*, *Innovación*, p. 132: «el *aparecer* funda el *ser*». El modo inmediato de aparecer de la vida es «una presencia por “transparencia”» (*ibid.*, p. 133).

¹⁵ Cfr. Ortega y Gasset, «Sensación, construcción e intuición», en *OC*, I.

¹⁶ Cfr. *EL*, p. 123, n. 161.

¹⁷ *¿Qué es conocimiento?*, iii, en *OC*, VIII, pp. 424-425.

¹⁸ *EL*, p. 33.

¹⁹ Cfr. *Caminos*, pp. 289-290.

sión a su posición *sui generis* en la historia de la metafísica, «el carácter primero del “ente” es “ser concreto”», por lo cual la ontología ha tenido que «volverse del revés» al reconocer que el «ente es ante todo y sobre todo “concreción”». ²⁰ No es este, sin embargo, el único ajuste que aquella debe sufrir, por lo pronto, en lo que se refiere al papel que juega su concepto básico, pues lejos de ser como la noción de sustancia una categoría de lo inmóvil, debe hacer justicia a la movilidad de la vida ²¹, pues la vida, no aquí y allá sino en todo nexo, nos da «mucho que hacer», al tener que «hacérsola nosotros mismos» ²². Cabría pues afirmar que la vida es *vis activa*, si utilizamos el concepto de Leibniz, o *reine Agilität*, si nos valemos del de Fichte, con tal de que les restemos su aspecto sustancial ²³.

El análisis categorial de la vida

Contemplemos ahora el análisis categorial de la vida en su totalidad. Esto se puede hacer desde dos puntos de vista complementarios. Si optamos por un análisis *material*, o sea, por una consideración de los ingredientes que han de tener por resultado la analítica de la vida, diremos que toda categoría debe cumplir varios requisitos de ingreso, o sea, que se ha de proceder según un orden que permita que el resultado del análisis sea *completo* ²⁴, para lo cual es menester que vayamos de los atributos externos de la vida a los internos, o de los más superficiales a los más profundos. Debemos además asegurarnos de que los resultados a obtener estén sistemáticamente conectados, lo cual no quiere decir que los vínculos entre ellos se den intuitivamente, sino mediante «una serie de definiciones de la vida [,] cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes» ²⁵. Ahora bien, el peligro de abordar el análisis categorial de esta manera reside en que ello redundaría simplemente en una arquitectura de formas de índole puramente abstracta y que, por tanto, sería inoperante en cada vida efectiva ²⁶, que es la única que se nos da. Esto puede ser corregido sin duda si se mantiene uno atento a la *complejidad* que la vida muestra siempre por ser, en cada caso individual, una complicación actuosa determinada del yo y la circunstancia que esta involucra y con la que interactúa, o sea, la *complicatio omnium* de todo lo que se presenta actualmente en mi vida en un momento particular ²⁷.

Ortega nos propone que veamos las categorías de la vida como lo que de hecho son, es decir, como conceptos ocasionales, según Husserl entendía el término, a saber: como «un grupo conceptualmente unitario de posibles significaciones» (v.g. yo, aquí, etc.), «de tal suerte que le es esencial el orientar su significación actual, en cada caso, por la ocasión y por la persona que habla y la situación de esta» ²⁸. La noción en cuestión exige, al aplicarse y adecuarse

²⁰ Ortega y Gasset, «Notas de trabajo de la carpeta *Muerte y nada*», ed. Isabel Ferreiro Lavedán, *Revista de estudios orteguianos*, Nº 24 (2012), p. 19. Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, en *OC*, VIII, pp. 427-428: «“ser” es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual [. . .] Pero “mi vida” es un concepto que desde luego implica lo individual». Cfr. José Lasaga, «Introducción del editor» a *EL*, p. ix.

²¹ *Caminos*, cap. 7, §§ 1-2 y p. 424.

²² Ortega y Gasset, «Misión del bibliotecario», en *OC*, V, pp. 330-331.

²³ Cfr. Ortega y Gasset, «De Europa meditatio quaedam» en *OC*, IX, pp. 278-279; G. W. Leibniz, «De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae», en *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlín: Halle, 1875-1890, IV y *Caminos*, p. 260.

²⁴ Cfr. *Caminos*, p. 186.

²⁵ Cfr. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, en *OC*, VIII, p. 570.

²⁶ Cfr. *¿Qué es Filosofía?*, en *OC*, VIII, pp. 364-366 e «Historia como sistema», en *OC*, VI, p. 64.

²⁷ Cfr. *Innovación*, p. 135.

²⁸ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, i, cap. 3, § 26, Madrid: Revista de Occidente, 1984.

a la vida de cada quien en su circunstancia particular, que se comprenda no solo dinámicamente (o en función de la acción que se proponga uno en el nexa vital dado), sino también históricamente (o según el carácter proyectivo de dicha vida²⁹).

Aparte de estos requisitos principales a los que las categorías de la vida se hallan sujetas *simpliciter, ut sic* o en cuanto tales, cabe subrayar, por su importancia decisiva, los axiomas que gobiernan las relaciones que se observan entre ellas. Uno es el *principio de concreción*, al que ya hube de referirme³⁰; el otro es el de *dinamismo*. En cuanto al primero, diré que modifica la propia complejidad que afecta cada aspecto de la vida, pues la densidad de referencias que se dan en cada categoría con respecto a todas las otras no permite describirlas esencialmente como si fueran elementos aislados e independientes de la vida, sino como constitutivos de una configuración estructural, de una *Gestalt* o unidad de sentido que se consolida en sí misma y se distingue a sí propia en el seno de la vida de que se trate³¹. Con este fundamento categorial cabe, pues, esperar que la analítica de la vida redunde en un producto estructural de sentido y que conste a su vez de otras estructuras resultantes de nexos intercategoriales. Mas si esto es así, habría que afirmar que la vida de cada cual presenta el carácter de una estructura de estructuras, o de una *Gestalt der Gestalten*, lo cual parece estar reñido, a primera vista, con la «naturaleza» móvil o ágil de toda vida. Queda bien claro, pues, que toda estructura categorial, o categoría, de la vida, ha de tomarse no como si fuera una mera determinación *abstracta* de sentido en la vida de cada cual, sino como actualización de una vida determinada en su efectividad³². Esto se logra al considerar toda determinación estructural o categorial de la vida a la luz del *segundo principio*, o sea, el de dinamismo, lo cual nos lleva, necesariamente, a tomarlo, a una, como principio constitutivo y regulador de la vida. Aunque el principio de dinamismo sea, nocionalmente, o por su definición, diverso del de concreción, no le es sin embargo ajeno, puesto que, como nos dice el mismo Rodríguez Huéscar, el «gran *contexto universal* que es la vida es [ya] un contexto dinámico en el que todo entra» —o sea, alcanza derecho de sociedad o se hace dinámico solo— «“funcionando”, es decir, desempeñando o “jugando” un papel en ella, en el *drama* originario en que ella consiste»³³. Por consiguiente, y en síntesis, habremos de decir, con Rodríguez Huéscar, que esa «*compleción*», o intrincamiento dinámico de «todas las “cosas”», la «conflictiva, dramática unidad estructural total[izante], omnicompreensiva, de su *acto de presencia*, es lo que siempre se ha llamado *mundo* o *universo*» y que «nosotros llamamos *vida*»³⁴.

Instar/instancia

Pasemos ahora a examinar brevemente la categoría de instancia y la correspondiente forma de instar, a fin de demostrar con un ejemplo el sabor del análisis categorial llevado a cabo por Rodríguez Huéscar³⁵ desde el punto de vista de las bases de la experiencia vital, en cuanto nos vienen dadas *in actu exercito*. Señalemos, por lo pronto, que esta categoría *se funda* en el

²⁹ Cfr. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, en *OC*, VIII, p. 358; J. Lasaga, *loc. cit.*; y *Caminos*, p. 189.

³⁰ Cfr. *supra*, n. 22.

³¹ Cfr. Gurwitsch, A., *El campo de la conciencia*, trad. J. García-Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1979, ii, n.º 8 b.

³² Cfr. *supra*, pp. 4-5 y *EL*, p. 10, n. 9; *ibid.*, iv, § 6.

³³ *Innovación*, p. 136; cfr. *EL*, p. 123, n. 161.

³⁴ *Ibid.*, p. 129.

³⁵ Cfr. *EL*, I, § 3.

concepto de *circunstancia*, tal y como se entiende en el ya citado filosofema clave de Ortega, a saber: «yo soy yo y mi circunstancia»³⁶. Es aquel un concepto descriptivo-esencial que se refiere, como nos dice el mismo Rodríguez Huéscar, a «todo lo que me rodea»³⁷, o sea, a todo «con lo que *me encuentro*»³⁸, a todo con lo que me encuentro *ocupado* de una u otra manera. Puede decirse, entonces, que la denotación del término abarca el mundo corpóreo (y mi cuerpo inclusive), el mundo psíquico (y mi alma inclusive), el mundo social y cultural (y los otros hombres inclusive) y todo lo social y cultural (v. g., creencias, ideas, instituciones, etc). A partir de esta somera inspección, se ve que la circunstancia es multiforme y a la vez una totalidad estructurada, y, por tanto, que es el resultado de la aplicación del principio de *concreción* a todo *hic et nunc* de la experiencia vital³⁹, así como que lo es también del principio de *dinamismo*, como puede ya colegirse del hecho de que, originariamente, nuestras relaciones con la circunstancia se establecen en la *vita activa*.

Vista dinámicamente, la categoría de circunstancia da paso —o se reorganiza— como la de *instancia*, y lo hace de por sí y no por manipulación del sujeto de la experiencia vital. Así, cuando tomo noticia de una cosa o acontecimiento, lo que hago no es simplemente darme cuenta de que algo está ahí, sino de la «presión» positiva o negativa que tal cosa o acontecimiento ejerce sobre mi vida. En otras palabras, la primera noticia que tengo de tal cosa o acontecimiento no es la de una mera cosa o acontecimiento, sino ya la de una instancia⁴⁰. Como nos dice Rodríguez Huéscar, las cosas y los acontecimientos «son así *instancias* que me fuerzan —diría yo, que me urgen— a atenderlas, a contar con ellas, a *ocuparme* (y preocuparme) de ellas y, en suma, a *actuar en vista de ellas*». Y es precisamente aquí donde se halla la justificación trascendental de los principios de concreción y de dinamismo, pues las cosas y los acontecimientos no se encuentran simplemente a mi alrededor, sino, siempre y por lo pronto, actuando sobre mi vida, o, como afirma Rodríguez Huéscar, «el *estar* es máxima abstracción; el *instar* es, por el contrario, máxima concreción», que equivale a decir realidad.

Originariamente, las cosas o los acontecimientos no son, sino que *instan*; no poseen ser (o esencia), sino que «nos *hace[n] ser*», nos «*hace[n] que hagamos* [...] nuestro ser (y, por supuesto, el de las cosas)»⁴¹, de donde puede surgir la esencia. Como se ve, la categoría de instancia resulta de interpretar el concepto orteguiano de circunstancia según los indicios que se viven de inmediato en la experiencia vital. La tesis de Rodríguez Huéscar es, por tanto, que el significado pleno de la circunstancia no ha de tomarse ya como equivalente a «un contorno de cosas [o acontecimientos] que *están* ahí [...] en torno mío [...]», sino, como bien apuntara aquél, «como un verdadero *cercó* (o “asedio”)» que ejerce su instancia sobre mí. Las cosas y los acontecimientos no son, primordialmente hablando, sino que instan, y su «“instar” es la forma originaria del “acto de presencia”, [su] modo real, *efectivo* [o sea,] lo que produce *efectos*». Y esto es lo propio de todo verdadero «actuar», «que es lo que se llama «lo ejecutivo» en el lenguaje de Ortega⁴².

Rodríguez Huéscar afirma, en consecuencia, que la *instancia*, y no la *esencia* o ser, es lo puramente presente, lo cual resulta de la demostración *in vivo* de la antiquísima doctrina de

³⁶ Cfr. *supra*, n. 10.

³⁷ *Innovación*, p. 160; ver también la p. 143.

³⁸ *Idem.*; cfr. también pp. 127-128.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 161.

⁴⁰ *EL*, p. 37.

⁴¹ *Ibid.*, p. 39. Cfr. *Innovación*, pp. 142 y ss.

⁴² *EL*, p. 41.

la ocultación o la latencia del ser o esencia. Es justo aquí donde radica la diferencia máxima entre el instar y el ser: el instar es lo que *tenemos* al ajustarnos a lo que se da de inmediato en la experiencia vital; el instar «no es», sin embargo, «un estático o sustantivo “aparecer”», sino, como nos enseña Rodríguez Huéscar, el «dinámico *acto* de la presencia [de las cosas y los acontecimientos]» que consiste en *instar*, y que, como tal, ejerce una presente presión sobre mí y hacia el futuro, hacia lo que tenemos que hacer para hacernos nosotros mismos. En otras palabras, al instar de la instancia corresponde, de mi parte, «un no estar en mi mano eludir o ignorar» la presión que ello representa, como nos dice Rodríguez Huéscar al ponerlo negativamente, y, también, para expresarlo afirmativamente esta vez, que me veo forzado a *resistir* lo que «con suma frecuencia [y] primariamente» se vive, ya no meramente como presión que las cosas y los acontecimientos ejercen sobre mí, sino «contra mí». La *instancia* es así, y por añadidura, *resistencia*, más y antes que mera *existencia* o mera *objetividad*.

Para concluir, digamos con Rodríguez Huéscar que el «*aparecer* [de las cosas y los acontecimientos] no es puramente *ostensivo* [o contemplativo], sino ya originariamente *conflictivo*». El aparecer es, entonces y por lo pronto, *polémico*, y el *ser* es la interpretación a la que llegamos en nuestro esfuerzo por *reducir* el riesgo o peligro que el indómito aparecer de las cosas y los acontecimientos me representa de inmediato y siempre. En este sentido, pues, la instancia, en su persistente instar, es la concreción máxima de lo que vivimos, mientras que el ser, por el contrario, es la simplificación que resulta *por abstracción* o reducción del instar a la luz de nuestros planes en la *vita activa*.



La crítica de Antonio Rodríguez Huéscar al idealismo de Husserl¹

The Criticism of Antonio Rodríguez Huéscar to Husserl's Idealism

Javier SAN MARTÍN

Universidad Nacional de Educación a Distancia

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

Resumen:

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

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

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

Abstract:

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

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

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

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

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

1. La refutación del idealismo en Ortega y Gasset

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Ver este punto en la traducción de Gaos de *Ideas I* (Husserl, 1962: 116). Sobre este punto, ver J. San Martín, 1994: 293. En la nueva traducción de *Ideas I* (Husserl, 2013: 191) de Antonio Ziri6n se corrige este error.

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

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

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

2. La crítica del idealismo

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

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

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

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

La crítica de Antonio Rodríguez Huéscar al idealismo de Husserl

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

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

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

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

3. La crítica del idealismo fenomenológico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Puntualizaciones sobre la crítica

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

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

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

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

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

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

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

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

La crítica de Antonio Rodríguez Huéscar al idealismo de Husserl

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

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

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

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

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

5. Bibliografía citada

- Cerezo, Pedro (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gaos, José (1999): *Obras completas*, Tomo X. De Husserl, Heidegger y Ortega, Prólogo de Laura Mues de Schrenk. Edición coordinada por Antonio Ziri6n Q. M6xico DF: UNAM.
- García-G6mez, Jorge (2002): «Estudio preliminar», en Rodr6guez Hu6scar, 2002, pp. 19-33.
- Husserl, Edmund, (1962): *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica*. Libro primero. Introducci6n general a la fenomenolog6a pura. Trad. de Jos6 Gaos. M6xico DF: FCE.
- (2013): *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica*. Libro primero. Introducci6n general a la fenomenolog6a pura. Nueva edici6n y refundici6n integral de la traducci6n de Jos6 Gaos por Antonio Ziri6n Quijano. M6xico DF: UNAM-FCE.
- Ortega y Gasset, Jos6 (1941): «Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia», en *Ortega* (2004-2010), Tomo VI, pp. 1-29.
- (2004-2010): *Obras completas*, Diez tomos, Madrid: Fundaci6n Ortega y Gasset-Gregorio Mara66n.
- Rodr6guez Hu6scar, Antonio (1982): *La innovaci6n metaf6sica de Ortega*. Cr6tica y superaci6n del idealismo, Madrid: Ministerio de Educaci6n y Ciencia. Pr6logo de Juli6n Mari6s.
- (2002): *La innovaci6n metaf6sica de Ortega*. Cr6tica y superaci6n del idealismo, 2^a edici6n, Pr6logo de Javier Muguerza. Estudio Preliminar de J. Garc6a G6mez, Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Mart6n, Javier (2012): *La fenomenolog6a de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013a): «Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties», en *Investigaciones fenomenol6gicas*, Vol. Monogr6fico 4/I (2013): *Raz6n y vida*, pp. 297-312.
- (2013b): «La recepci6n de la fenomenolog6a y su filosof6a en torno a *El tema de nuestro tiempo*». En *Gu6a Comares de Ortega y Gasset*, ed. de J. Zamora Bonilla, Granada: Comares, pp. 47-68.
- Zubiri, Xavier (1963): *Cinco lecciones de filosof6a*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.



La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

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

Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

Universidad Autónoma de Madrid

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

Resumen:

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

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

Abstract:

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

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

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

La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

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

1. La metafísica de Ortega: la razón vital

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ *Ibid.*, p. 68.

La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

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

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

3.1. *Convergencias*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *Ibid.*, p. 37.

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

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

La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 598.

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

3.2. Divergencias

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

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

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

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

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

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

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

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

La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

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

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

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

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

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

¹⁷ *Idem*.

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

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

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



«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar¹

«World» in the Ethological Analysis of Antonio Rodriguez Huéscar

Gerardo BOLADO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

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

Resumen:

El artículo distingue las cuatro acepciones generales de «mundo» que aparecen en las principales obras de Antonio Rodríguez Huéscar, y se detiene en la concepción de «mundo» que desarrolla en su análisis *ethológico* de la vida dentro de *Ethos y logos*. El artículo concluye que el término «mundo», operativo en dicho análisis ethológico, es un término bifronte de procedencia orteguiana, constituido por el par de acepciones correlativas mundo-perspectiva y mundo-circunstancia. Ese par correlativo corresponde, tal vez, a su búsqueda de una vía media entre el idealismo y el realismo a la hora de concebir la «presencia» de las cosas del mundo como «instancias» en la vida o realidad radical.

Palabras clave: vida humana, mundo, categorías, logicidad, análisis *ethológico*.

Abstract:

The article distinguishes the four general meanings of «world» that appear in major works of Antonio Rodríguez Huéscar, and also analyzes the concept of «world» that he develops in his *ethológico* analysis of life within *Ethos and logos*. The article concludes that the term «world», operating in that *ethológico* analysis, is a double meaning term, formed by the pair of correlative meanings «world-perspective» and «world-circumstance», certainly a term that comes from Ortega's ontology. That correlative pair corresponds, perhaps, to his search for a middle way between idealism and realism when conceiving the «presence» of the things of the world as «requests» in the life or fundamental reality.

Keywords: human life, world, categories, logicity, ethological analysis.

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación Fundamental *La «escuela de madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, Referencia FFI 2009-11707, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar

En el contexto de las lecciones² en que desarrolla su ontología de la vida entre 1929 y 1933, Ortega pone de manifiesto la condición ejecutiva y lógica de esta realidad radical. La vida no es una cosa que se pueda definir con categorías, sino el quehacer de un ser que se proyecta a sí mismo y se cuida de llegar a ser el que es. Así que al decidirse por un proyecto vital, el ser ejecutivo da sentido y orden al continuo quehacer en qué consiste su vivir. Los componentes de la estructura ontológica de la vida son, por eso, las condiciones hermenéuticas que supone la realización histórica de su ser ejecutivo, a los que conviene el nombre de atributos mejor que el de categorías o determinantes esenciales. Las aproximaciones de Ortega a la analítica de esos atributos de la vida en las lecciones aludidas, en cambio, son provisionales y cambiantes.

El maestro de la Escuela de Madrid no llegó a desarrollar una exposición definitiva, completa y sistemática de esas condiciones hermenéuticas o atributos constitutivos de la realidad radical en una Ontología fundamental, como hizo por ejemplo Heidegger con los existencialistas de su *Dasein* en *Ser y tiempo*. Pero sí consignó y desarrolló algunos atributos fundamentales, *verbi gratia* «encontrarse en el mundo», que seguirán operativos en otros desarrollos teóricos de su obra como el de *Historia como sistema* y sus lecciones *Sobre la razón histórica*, o el de *El hombre y la gente* y la reforma de las Humanidades.

Los discípulos³ y seguidores del pensamiento de Ortega se posicionaron de manera diferenciada ante la necesidad y viabilidad del proyecto de una ontología de la vida entendida

² Recordaré algunas lecciones en que se tematizan los atributos de la vida: «Vida como ejecución (El ser ejecutivo)» (Curso: 1929-1930), VIII, 197-232. Se caracteriza a la vida como ejecución, como quehacer, no como cosa, y aparece el primer atributo de la vida, la reflexividad: «mi vida, realidad primordial y absoluta, tiene un ser ejecutivo y no objetivo, y esa su ejecutividad tiene una dimensión constante de presenciarse a sí misma, de reflexividad». Se detiene en el acto prenoético correspondiente a la creencia, el «contar con» (*Ibidem*, 226-229)

Lección IX de *¿Qué es filosofía?* (Curso: 1928-1929): VIII, 352-358. Se hace una aproximación a los atributos de la vida, en la que se distinguen el ser evidencial o darse cuenta, el ser mundano, el ser ejecutivo y el ser temporal.

Lección VI de *¿Qué es la vida?* (Curso: 1930-1931), VIII, 413-463. Se habla del «yo», del «ser-en», del «universo», de «útiles y objetos». La lección VII habla del yo que es futuro, proyecto, vocación.

La conferencia conmemorativa del Ateneo de Gijón, titulada «El hombre y su circunstancia», VIII, 499-512, es una reexposición de la lección IX de *¿Qué es filosofía?*

Principios de Metafísica según la razón vital (Curso: 1932-1933), VIII, 555-659. Encontramos una exposición más completa de los atributos de la vida. En la lección II encontramos una nueva exposición sin avances. En la lección III: 1º La vida se entera de sí misma, 2º la vida se hace a sí misma, 3º la vida se decide a sí misma, 4º «la vida es perplejidad». En la lección IV encontramos un análisis del ser-en-el-mundo. La lección VI habla de futuro, decidirse y perplejidad.

Encontramos desarrollos de esta temática en otros textos de este período, como las conferencias sobre Vives, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), etc.

Ortega no dejó ningún texto con un desarrollo acabado, completo y sistemático, de la analítica de los atributos de la vida. Pero los desarrollos parciales obtenidos fueron aprovechados en la lección *Sobre la razón histórica*, apartado IV (Buenos Aires, 1940), o la lección *Sobre la razón histórica* (Lisboa, 1944). En *El hombre y la gente*, c. II. «La vida personal», vuelve al tema de los atributos de la vida, dice que son innumerables y no pretende su exposición completa, y aprovecha sus desarrollos del atributo «encontrarse en el mundo».

³ Uno de los rasgos que diferencia la segunda generación de discípulos de Ortega que integraron su primera escuela (1923-1936), y la tercera generación que formó parte de la segunda escuela (1945-1955), es precisamente la posición ante la analítica orteguiana de la vida. Aquellos o no le prestaron atención, v. g. Zubiri, o Zambrano, o no la apreciaron por considerarla deudora de *Ser y tiempo* y carente de desarrollo sistemático, como fue el caso de Gao en su revisión de *La idea de principio en Leibniz* («La ontología de Ortega según su Leibniz», *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. VII, (1961) 278-304), y en su revisión de *¿Qué es filosofía?* («Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?», *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. VIII, núm. 8, (1962) 263-302). Los discípulos de la segunda escuela, en cambio, se aplicaron a ponerla en valor, completándola e intentando conferirle sistematicidad, tal es el caso de Manuel Granell, por ejemplo en su *Lógica* o en la recopilación de estudios *Ortega y su filosofía*, o de Rodríguez Huéscar en *La innovación metafísica de Ortega* o en *Ethos y logos*.

como análisis de los atributos constitutivos de la misma. Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) fue tal vez el discípulo de Ortega que contribuyó de manera más decidida al desarrollo temático de esa analítica de la vida.

Miembro capital de la segunda Escuela de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) no fue un ensayista, ni un divulgador de prosa fácil, sino el más académico de la tercera generación de discípulos y, por lo mismo, el más escolar. Tal vez por eso la violencia de la Guerra civil, la atmósfera nacional-católica y la marginación institucional de su Escuela en la posguerra, entorpecieron el desarrollo de su obra filosófica que sólo pudo substanciarse de manera tardía como una elaboración de la filosofía de su maestro.

La obra filosófica de Huéscar es un intento de conferir desarrollo sistemático a las concepciones ontológicas y epistemológicas que se encuentran *in statu nascendi* en la obra de Ortega y Gasset, o de llevar a plenitud alguna de sus múltiples sugerencias y posibilidades. En *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega* (1966) que es una versión revisada y ampliada de la tesis doctoral que defendió con éxito en la Universidad de Madrid en 1961, encontramos su elaboración de la epistemología perspectivista. Sus desarrollos temáticos de la ontología orteguiana de la vida, se encuentran principalmente en *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo* (1982) –investigación con la que ganó el primer premio del concurso del Ministerio de Educación y Ciencia en 1980, «Don José Ortega y Gasset: veinticinco años después de su muerte», en la categoría individual de profesores–, y en su escrito póstumo *Ethos y logos* (1996), en el que trabajó hasta su muerte según nos dice el editor de esta obra, José Lasaga (Huéscar: 1996, VII).

2. El análisis ethológico de la vida en Rodríguez Huéscar

2.1. El análisis de los atributos de la vida

En su escrito *La innovación metafísica de Ortega* (1982), Huéscar parece defender que la innovación filosófica de Ortega es una metafísica que supera el idealismo, convirtiéndose en una ontología concreta que sistematiza los componentes esenciales de la estructura de la vida. En la segunda parte de esta obra, titulada «Superación del idealismo: Las categorías de la vida», ensaya la exposición de algunos de esos componentes esenciales que no llegó a desarrollar el propio Ortega; labor que parece requerir una discusión crítica de los diversos textos del maestro sobre este asunto, por ejemplo los que aparecen en el tomo VIII de sus *Obras Completas* (Ortega: 2008). Su manera de proceder en este ensayo, sin embargo, no es la de un comentarista que parte de un análisis y exposición ordenada de los elementos contenidos en los textos orteguianos, sino la de un discípulo iniciado que aspira a «una exposición, e incluso una interpretación, de estos conceptos libre y atendida, no sólo a los textos aquí examinados, sino a mi lectura y estudio de toda la obra de Ortega –que ha sido labor de toda mi vida– y a mi reflexión personal sobre ella» (Huéscar, 1982: 124). Rodríguez Huéscar parece afrontar esta temática, de manera análoga a como Manuel Granell abordó el desarrollo de la lógica de la razón vital. Afronta una tarea que va más allá del comentario de los textos del maestro, incluso de su complementación, y requiere nuevos desarrollos, incluso un estilo distinto, más terminológico.

La exposición de los atributos de la vida que hace Rodríguez Huéscar en la «Superación del idealismo: Las categorías de la vida» (Huéscar, 1982: 125-181), es sin duda una primera versión del análisis de los mismos que nos presentará de manera más elaborada en *Ethos y*

«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar

Logos. La intuición que le llevará a elaborar las categorías de la vida de manera más detenida y desde la perspectiva ethológica en esta obra, aparece precisamente en *La innovación metafísica de Ortega*, en su tratamiento de la presencia como instancia necesitada de resolución lógica y de resolución ética, al convencerse de que hay una mutua dependencia entre estas dos resoluciones elementales del ser ejecutivo: «Sólo diré que en esa estructura básica de la instancia están las que he llamado “raíces metafísicas de la mutualidad o reciprocación del ethos y el logos”, o el carácter *ético* de la verdad –un tema orteguiano de primera magnitud» (Huéscar: 1982, 150). Aunque ya había tematizado este punto de vista ethológico en el curso «Ethos y Logos: las bases ethológicas de su mutualidad» (2º semestre, 1967-1968), impartido en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico (Huéscar, 1996: xiv, xx).

2.2. La aproximación en Ethos y logos

La exposición de los atributos de la vida que hace Huéscar en *Ethos y logos*, sigue un estilo terminológico específico y un método reductivo que devuelve sus caracteres esenciales a la concreción de la realidad radical, a fin de que en ella recobren su sentido.

Nuestra tarea en este estudio va a consistir en su mayor parte –prácticamente en su totalidad– en sucesivas aproximaciones o diversos aspectos de ella [realidad radical] (los que vayan siendo exigidos por el orden de nuestra indagación y exposición). La esencia misma de nuestro método está en el intento de entender cualquier *hecho* no solo *aprehendiéndolo*, sino *comprendiéndolo*, y esto quiere decir *reduciéndolo* –esto es, llevándolo de nuevo– al ámbito plenario de realidad que, por virtud del acto de «aprehensión», ha sido *extraído* («abstraído»). Sólo dentro de este *integrum* cobrará pleno sentido. Nuestra «reducción», pues, es un «re-integración» (Huéscar, 1996: 17-18).

En la obra se van a estudiar el «Ethos», el «Logos» y su relación de dependencia mutua, no desde el punto de vista de la lógica formal o informal, ni tampoco desde la perspectiva ética de una teoría del bien y de la justicia, sino más bien desde el punto de vista de la metafísica orteguiana, es decir de su lugar y función en el ser ejecutivo de la vida. El «logos» es la cualidad esencial que hace posible el sentido y el «ethos» la cualidad esencial que hace posible la libertad, y se trata de «buscar su radicación, significado y funciones dentro del gran contexto que venimos llamando “realidad radical” o vida humana» (ibidem, 19). Huéscar considera que su procedimiento devuelve el «logos» y el «ethos» desde el plano analítico y abstracto de la Lógica y de la Ética, hasta el plano concreto y originario de la vida, obligando así a afrontar esta «complicatio omnium» y «el gran hecho de su complejidad» (ibidem, 19).

Haré una presentación simplificadora de este enfoque de lo ético, de lo lógico, y de su complicación mutua (Huéscar, 1996: 44-45, 123-125), sin otra pretensión que introducirnos en el tema que ocupa en este trabajo. El ser ejecutivo de la vida supone sentido y decisión libre. El logos resuelve el sentido de las cosas que hacen acto de presencia en la vida, siendo el mundo como perspectiva el horizonte del sentido. Al identificar el concepto de logos con la estructura de sentido de nuestra vida, se dice por analogía que la estructura de sentido de nuestra vida es su estructura lógica y que el mundo es el horizonte de la logicidad. Ahora bien, esa estructura es la de una realidad dinámica, la de un ser ejecutivo cuyo esencia es la libertad y que decide su quehacer en un proyecto. El ethos resuelve la decisión libre en vista del sentido, siendo el proyecto vital el estado de decidido en que se inscribe.

¿Por qué se da esa dependencia mutua entre ethos y logos? Sin logos no hay sentido, y sin sentido no cabe resolución ética, no es posible la decisión libre. Sin ethos no hay decisión, ni contexto proyectivo, sin los cuales tampoco puede haber sentido. Ethos y logos no sólo son inseparables, defiende Huéscar, sino indiscernibles, revistiendo gran complejidad las estructuras de su mutua dependencia:

- El logos se mueve y actúa en una estructura ética, más aún, pertenece intrínseca y esencialmente a esa estructura, pues supone la resolución ética fundamental o decisión que establece el proyecto vital.
- El ethos implica e incluye en su dinámica estructura la necesidad del logos que produce el sentido, a la vez que condiciona esencialmente el cumplimiento pleno del mismo, lo que Huéscar llama verdad.
- El logos pertenece a la estructura del ethos y el ethos a la del logos. Esta copertenencia determina funciones y estructuras respectivas que son «mutuales», e. d. que se complementan y completan, más aun, se posibilitan mutuamente. Por lo que complican en una estructura común que se identifica con el acto mismo de vivir.

Así que lo lógico y lo ético están en mutua dependencia como estructuras metafísicas elementales del ser ejecutivo. El análisis metafísico de la vida se convierte por eso ante todo en un análisis ethológico. Huéscar mantiene el término «ethológico» con «h», que permite distinguirlo de «etológico» sin «h» que se refiere al estudio del comportamiento animal. Yo en esta presentación me limitaré a identificar y precisar el concepto de mundo con el que opera Huéscar en su análisis ethológico de la vida.

3. «Mundo» en el análisis ethológico de la vida de Rodríguez Huéscar

Empezaré mi análisis diferenciando cuatro acepciones de «mundo» que aparecen en las obras de Huéscar que me parecen especialmente significativas en la cuestión que nos ocupa: *Perspectiva y verdad* (1966), *La innovación metafísica de Ortega* (1982) y *Ethos y logos* (1996).

3.1. Algunas acepciones de «mundo» presentes en la obra de Huéscar

En la segunda parte de *Perspectiva y verdad*, titulada «Verdad y perspectiva», dentro del apartado II, «Rango, función y estructura de la perspectiva intelectual», en el epígrafe 4, «Estructura de la ‘perspectiva intelectual’. Perspectiva y mundo», encontramos la aproximación temática al concepto de Mundo de un comentarista que expone el pensamiento de Ortega conforme a lo que dicen sus textos. En este contexto aparece una acepción orteguiana de mundo como categoría de sentido que bien podemos considerar hermenéutica (Heidegger: 1984): el mundo como perspectiva de la realidad radical⁴. Este mundo-perspectiva es una construcción

⁴ «Habremos de preguntarnos entonces qué es lo que propiamente llamamos “mundo” cuando esta palabra se refiere a la “perspectiva intelectual”. Y hallamos entonces que nuestro mundo, o simplemente el mundo, no es nunca sólo el de nuestras creencias ni, menos aún, sólo el de nuestras ideas, sino que en la constitución de él entran siempre unas y otras; pero no sólo ellas sino, además también nuestros *problemas*. En efecto, lo que llamamos mundo, en el sentido vivo y usual de la palabra, es decir, el llamado mundo *real*, se compone ante todo de *creencias*, o sea de “cosas” cuya realidad nos es indubitable, por lo que, “de puro estar seguros de que existen” y son así, ni se nos *ocurre* hacernos cuestión de ellas. Nadie se hace cuestión de la solidez del suelo en que pisa, a cada paso que da

«Mundo» en la analítica etiológica de Antonio Rodríguez Huéscar

intelectual humana, o, con palabras de Ortega citadas por Huéscar, una «arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno interpretándolo» (Huéscar: 1996, 122). Más en concreto, este mundo-perspectiva es una totalidad articulada de creencias e ideas, pero porosa, e. d. con partes problemáticas de las que no tenemos ni idea, y menos aún la certeza de la creencia. La concepción de campo pragmático o sub-mundo de sentido remite, como una parte a su todo, a esta acepción de mundo-perspectiva⁵.

Huéscar tendrá buen cuidado de no reducir de manera idealista esta acepción hermenéutica de mundo y procura pensarla siempre vinculada a la acepción de mundo-circunstancia como contorno de las cosas reales que hacen acto de presencia en nuestra vida, instándonos a la acción.

Lejos de ser las cosas *proyecciones* de «mi conciencia»... son pues primariamente instancias que me fuerzan a atenderlas, a contar –quiera o no- con ellas, a ocuparme y preocuparme de ellas, y, en suma, a actuar en vista de ellas y de su instar... Las «cosas», en efecto, primitivamente, ni *son* ni *están*, si no que *in-stan*. Y ese instar es la forma originaria del «acto de presencia», el modo real y *efectivo* –es decir, que produce *efectos*– que es lo propio de todo verdadero «actuar», lo «ejecutivo», en lenguaje de Ortega –como los «algos» o «cosas» se me ofrecen o presentan antes de cualquier manipulación interpretativa mía sobre ellos... Por eso si se quiere hoy seguir hablando de cosas... habrá que entenderlas como «prágmata», «asuntos», o «importancias», «servicialidades», «facilidades» (Huéscar: 1982, 143).

En *La innovación metafísica de Ortega*, y dentro del análisis de la categoría de circunstancia, aparece una segunda acepción de mundo⁶. En este sentido, mundo es circunstancia, todo lo otro que no soy yo, donde me encuentro con todo lo que me rodea y en lo que me pro-

sobre él, ni de que el aire es respirable, a cada movimiento respiratorio, ni de que *podamos* desplazarnos en el espacio, etc. Simplemente “contamos con” todo ello y con otras serie o repertorio enorme de semejantes convicciones radicales, que van supuestas en el menor de nuestros movimientos y sin las cuales *no se podría vivir*... Ese conjunto de creencias en que estamos, sobre que descansamos, forma lo que llamamos el mundo, y eso es estar en el mundo» (Huéscar: 1985, 127-128).

⁵ «Esas grandes “arquitecturas de la servicialidad” [los campos pragmáticos] como las llama su autor [Ortega] –que constituyen la organización real de la visión del viviente, y que forman como mundos menores o sub-mundos dentro de ella y del mundo sin más (así la caza, la guerra, la fiesta, la universidad, el arte, la política, el deporte, los “negocios”, etc.), y dentro de los cuales encuentra su concreta y dinámica articulación toda “cosa” (pudiendo una misma cosa articularse a la vez en varios de ellos...)» (Huéscar: 1996, 181).

⁶ «Circunstancia, en su más amplio sentido –en el de la consagrada frase de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia”–, es *todo* lo que me rodea o con lo que *me encuentro*: el mundo corpóreo o “físico” (incluido mi propio cuerpo y sus peculiaridades); el “mundo” psíquico (incluida mi propia “alma” y sus características individuales –yo no soy, en efecto, ni mi cuerpo, ni mi alma, sino que *me encuentro* con ellos, si bien sean la parte de mi circunstancia que más constantemente me acompaña-); el mundo social y cultural (los demás seres humanos, así como todo lo que englobamos bajo los términos “sociedad y cultura”: opiniones, creencias, ideas, instituciones, artefactos, instrumentos, etc.; en suma: todo lo que encontramos como producto de haceres o actividades humanas, todo lo *social e histórico* en que, como en un vasto océano, me hallo inmerso); en fin, Ortega agrega también (especialmente en el amplio despliegue descriptivo de *El hombre y la gente* –que complementa el primerizo, pero genial, *Meditaciones del Quijote*–) lo que él llama “trasmundo” y el “plano de las ultimidades”. En una palabra: todo lo que *hay* –en tanto en cuanto con ello “me encuentro”–, *menos yo mismo*. Pero el llamar a todo eso «circunstancia» significa que lo encuentro “organizado” en torno a un *centro* que soy yo, y en una ordenación de “planos” –o, si se quiere, de “círculos”– que van desde los inmediatos a mí hasta los más lejanos (“ultimidades”); es decir que si llamamos a todo eso –*latissimo sensu* y para abreviar– “el mundo”, este “mundo” tiene la estructura de una *perspectiva* como ya decía Ortega –y repite después en mil formas a lo largo de toda su obra en las *Meditaciones*: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que *el ser definitivo del mundo* no es materia, ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una *perspectiva*?» (Huéscar: 1985, 160).

yecto. El mundo-circunstancia o contorno de las cosas que hacen acto de presencia en mi vida, es uno y diverso: es el mundo físico de mi cuerpo, el mundo psíquico de mi alma, el mundo social de la gente y el trasmundo de mi vida. Este orteguiano mundo-circunstancia es inseparable del mundo-perspectiva que lo ilumina y llena de sentido.

En *Ethos y logos*, este mundo-circunstancia es la totalidad o complexión de las cosas que me rodean como lo otro de mi yo. En este sentido habla de las «cosas» y de «su complexión o mundo» dentro de su análisis de la «presencia del mundo» (Huéscar: 1996, 36). Esta totalidad es una estructura dinámica y contingente de instancias⁷ que hace acto de presencia en la realidad radical precisamente con «el conjunto de sus “instancias” y “subinstancias” [de los “algos” que pueblan la presencia]...».

El límite entre la zona inmediata y mediata de mi mundo-circunstancia es fluido, pues más allá de lo percibido, está lo perceptible (percepturable en términos de Huéscar), a lo que puedo acceder si me desplazo y modifico el horizonte de mi circunstancia⁸. Estos límites percepturibles son variables, dependiendo de las posibilidades y velocidades de mi desplazamiento. Todavía más allá de lo perceptible está lo no perceptible en absoluto, el «trasmundo». La mayor parte de lo perceptible y el «trasmundo» son algo con lo que contamos en ese estado de «sub-conciencia» que caracteriza a las creencias en sentido orteguiano⁹.

También en su escrito *La innovación metafísica de Ortega*, y en relación a la categoría «actualidad», encontramos una tercera acepción de mundo, así mismo orteguiana, que parece antitética de la primera acepción hermenéutica de mundo-perspectiva, y que tal vez se pueda denominar mundo-universo. Mundo no es aquí, obviamente, el sistema poroso de creencias e ideas que me sostiene y orienta; sino más bien un contorno absolutamente problemático, e. d. un lugar en el que la vida no encuentra sostén ni orientación: «El encontrarme tiene lugar ya: me encuentro ya (aquí y ahora) de antemano sumergido en el pavoroso “mundo”, sin saber cómo, sin haber sido consultado previamente, y, en suma, perdido en él, o como prefiere decir Ortega, “náufrago” en él, y por ello no teniendo más remedio que “bracear” para sostenerme a flote» (Huéscar: 1985, 128).

En fin, en *La innovación metafísica de Ortega*, y dentro del análisis de la categoría «complejidad», aparece una cuarta acepción de mundo, entroncada en la psicología de la Gestalt, y que parece fenomenológica, husserliana (Husserl: 1913): «mundo» es el horizonte universal de la percepción¹⁰. Este mundo horizonte de todos los horizontes es el único límite de la con-

⁷ «Y como en él entra la complexión dinámica de todas las cosas, la dinamo-estructura totalitaria que llamamos “mundo”, podemos decir que este es el primer sentido en que se nos ofrece la contingencia: el de la “contingencia mundi”» (Huéscar: 1996, 143).

⁸ «Más allá de esa zona perceptible [del horizonte] hay otra enorme, que no es perceptible desde aquí, pero que lo sería si yo me fuese desplazando en sucesivos y adecuados emplazamientos futuros. A ese enorme *Hinterland* vamos a llamarlo (aprovechándonos del expresivo término leibniziano “percepturito”) zona percepturable del mundo-circunstancia.» (Huéscar: 1996, 93)

⁹ «(Por supuesto, de la inmensamente mayor parte de lo percepturable y del trasmundo sólo tenemos usual y normalmente ese peculiar modo de “conciencia” –o, más bien, sub-conciencia- que Ortega ha llamado “contar con”, a diferencia del “reparar en”, y que es el modo de conciencia característico de las creencias)» (Huéscar: 1996, 93).

¹⁰ «La unidad de complicación de la vida se manifiesta efectivamente en cualquiera de nuestras relaciones con el “mundo” o “circunstancia”. Si tomamos por ejemplo la elemental relación percatatoria que llamamos percepción e intentamos una descripción fiel de la misma, hallaremos que nunca «percibimos» cosas aisladas, sino que percibimos siempre el mundo. Lo que hace tiempo descubrió la psicología con respecto a las “sensaciones” –y luego han corroborado en otro plano teórico filósofos como Sartre, Merleau-Ponty y otros– a saber: que propiamente no las hay, salvo como “abstractos” de la percepción; eso mismo, digo, sucede también –en otro grado de abstracción– con la percepción misma, es decir, que tampoco ella es otra cosa que parte de un “acto” más “complejo”. Decimos, por

«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar

ciencia horizontal (*Horizontbewusstsein*) que es el espacio de juego de la experiencia posible. La posición natural tiende a considerar real este receptáculo de todos los contenidos de conciencia. «Toda percepción tiene un “objeto”, y sólo uno, que es el mundo, del cual, en cada caso, destaca como “centro perceptivo” esta o aquella “parte”, la que solemos decir que ahora nos es “presente”» (Huéscar: 1985, 139). Esta acepción de mundo horizonte universal de la percepción se inserta de alguna manera en la noción de mundo-circunstancia.

3.2. La acepción de «mundo» con que opera el análisis ethológico de la vida

En este apartado central de mi trabajo, analizaré los pasajes de *Ethos y logos* en los que aparecen citas explícitas del término «mundo», a fin de diferenciar en qué contexto teórico opera el término «mundo» y de qué acepción del mismo se trata.

Dentro del epígrafe 2 de *Ethos y logos*, titulado «La realidad radical, “complicatio omnium”». Doble sentido de la complicatio», mientras tematiza la «presencia de las cosas» y la «presencia del mundo» en la realidad radical, es decir al explicar el modo como aparecen las cosas en mi vida, opera la acepción de mundo como horizonte universal de la percepción. De hecho encontramos reelaborado el texto de *La innovación metafísica de Ortega* que hemos utilizado para presentar esta acepción, aunque ligeramente modificado y libre de referentes:

La *complexión* dinámica o *contexto de todas* las «cosas», la conflictiva, dramática unidad estructural totalitaria, omnicomprendiva, de su *acto de presencia*, es lo que llamamos mundo o universo, y en este sentido concreto decimos que el sistema de relaciones en que todas las «cosas» se inscriben es *universal*. En efecto, no percibimos nunca *cosas aisladas* (ni menos claro está cualidades, propiedades, relaciones, etc.), sino que percibimos siempre *el mundo* (Huéscar: 1996, 29).

Sin embargo, el concepto de mundo como horizonte universal de la percepción forma parte de la acepción orteguiana de mundo-circunstancia –inseparable de la de mundo-perspectiva- que será la realmente operativa en este lugar. El mundo aparece como horizonte universal de la percepción cuando abstraemos a ésta de la vida. El mundo del acto concreto de vivir, del que forma parte la percepción, es el mundo-circunstancia¹¹. El mundo horizonte universal de la percepción queda reducido en el análisis de Huéscar al mundo-circunstancia, como el acto de percibir al acto de vivir, como lo abstracto a lo concreto¹².

ejemplo, que percibimos *esta mesa*; pero en verdad no podemos percibirla sin percibir a la vez el *lugar del espacio* o “parte del mundo” en que está, su contorno físico –por ejemplo, esta habitación-; pero tampoco podemos percibir esta sin co-percibir a la vez el «mundo» al que como «parte» pertenece. (La psicología “*gestaltista*” advirtió ya, casi desde principios del siglo XX, este hecho, y lo tradujo a su terreno teórico con sus “leyes de totalización” –la de “figura-fondo”, “buena forma”, “constancia”, etc.–, y con el concepto básico de “campo perceptivo”). Cuando digo, pues, que tengo la percepción de la mesa, lo que en realidad tengo es una percepción de la *mesa en el mundo*, o, para hablar con más propiedad, una *percepción del mundo* organizada –eso sí, en torno a un “centro perceptivo” que es ahora la mesa. Y este generalizable para cada percepción» (Huéscar: 1985, 138).

¹¹ «Decíamos que ese carácter “perceptivo” o “percatatorio” del “ahora” es el modo (o uno de los modos fundamentales) de nuestra participación en el “acto de presencia” de los “alcos” que entran en su “poblamiento”, en esa concreta forma de “entrar” que es el “surgimiento” o “insurgencia” de cada “instante” –el conjunto de sus «instancias» y “subinstancias” que llamamos también “mundo”» (Huéscar: 1996, 125).

¹² «Al decir “el mundo” estamos haciendo una concesión al modo de pensar establecido, según el cual, toda percepción tiene su objeto (en este caso el gran objeto de la percepción sería siempre *el mundo*, toda percepción sería *múndica*). Pero afinando más la expresión, y hablando con el debido rigor, habría que decir: primero que el mundo no es un objeto, sino el ámbito de toda “objetivación” (u “objetualidad”); y en segundo lugar que toda “percepción”

La acepción de mundo-circunstancia opera cuando defiende frente a la concepción realista y frente a la concepción idealista del presente del mundo que «la *actualidad*, la *presencia* –es decir, la actualidad del “*acto*” de *presencia*–, el presente del mundo, coinciden enteramente con los míos, con los de *mi* vivir –que es *mi vivirlo*... [es un hecho rudimentario y elemental que] el presente del mundo coincida siempre y absolutamente con el *mío* (entendido siempre ese “mío” como concepto ocasional)» (Huéscar: 1996, 33). Nos detendremos brevemente en esta discusión que tiene interés en nuestra cuestión, pues la búsqueda de una vía media entre la interpretación realista del presente del mundo como algo independiente de mi presencia, y la interpretación idealista que lo reduce a la presencia de mis ideas, bien podría ser el margen teórico que le lleva a operar con una concepción dual de mundo que se compone de las dos acepciones complementarias de mundo-perspectiva y mundo-circunstancia.

Huéscar se opone a la manera realista de pensar el presente del mundo, como algo del receptáculo último del que yo formo parte, y también a la vía idealista que lo reduce a la presencia de alguna representación o idea mía. Frente al realismo defiende que no puede haber un presente del mundo al margen de su presencia en la realidad radical en la que se hace presente simultáneamente el yo viviente, pues el mundo es la circunstancia del yo en la medida en que es algo para él, y es algo para él si hace acto de presencia en su vida, lo que implica que su presente coincide con su presencia en la vida del yo viviente y, por lo mismo, con la misma presencia del yo viviente en ella¹³.

Así que, a fin de superar los inconvenientes del realismo, parece necesario tomar en consideración que el mundo «presenta un aspecto lógico» y complementar la acepción de mundo-circunstancia con una acepción hermenéutica de mundo como categoría de sentido, la que hemos denominado mundo-perspectiva:

El «mundo» así en cuanto «presencia» total o sistema complejo de «instancias», presenta un *aspecto* «lógico», entendiendo el término en su significación genérica, es decir, tanto positiva como negativa; así pues, «lógico» vale aquí tanto para lo *lógico* [tomado] como *inteligible*, razonable o dotado de *sentido*, cuanto para lo *ilógico*, *absurdo* o *privado* de sentido –pero, juntamente, por ello, exigiéndolo (Huéscar: 1996, 35).

Por otra parte, Huéscar entiende que el idealismo sacrifica la primera nota formal de mundo, es decir su «exterioridad» a mí, su «otredad» respecto del yo y su perspectiva. En el idealismo, el mundo es la complejión de mis ideas, no de las cosas que hacen acto de presencia en mí y me instan; por lo que «no hay *coincidencia de presentes*; lo que hace acto presencia no es el mundo, no son las “cosas”, sino *mis ideas* (o las ideas de Dios –para el caso es lo mismo– en mí). Pero claro está en rigor es imposible, pues las ideas –cuando funcionan sólo

complica al percipiente y no sólo como tal, sino de modo mucho más amplio y complejo como viviente. Por tanto, en toda percepción percibimos el mundo, pero no in abstracto, sino en el preciso escorzo en que se da *ante mí* en cada momento concreto de mi vivir; en consecuencia, lo que percibimos es el mundo *ante mí*, conmigo, y a mí con el mundo, haciendo algo en él y con él, es decir percibimos mi vida ahora» (Huéscar: 1996, 29).

¹³ «Un mundo ajeno a toda vida consciente es obvio que no puede ofrecer o “presentar” –a-presentar– ningún «aspecto» (es una especie de quimérica y super-kantiana “cosa en sí”). En efecto, un *aspecto* es, por definición, lo que se ofrece a una mirada, el término de un mirar. O, antes todavía, un “aspecto” es *algo*, algo de que *se puede hablar*, y ya sabemos que la condición indispensable, la condición absoluta para poder hablar de *algo* (el primer supuesto de todo *lógos*) es que ese *algo* de que se habla haya hecho, o mejor, “esté haciendo”, *acto de presencia* en mi vida –esto es, en la vida del hablante que en cada caso dice “mi vida” (y que *ahora* soy precisamente *yo mismo*)» (Huéscar: 1996, 34-35).

«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar

como tales, y no como “realidades” efectivas— son por definición inertes; no «actúan», sino que siempre son actuadas. Cuando decimos que las “cosas” —su complejión o mundo— “hacen” acto de presencia no estamos hablando en sentido figurado, metafórico o analógicamente, sino en sentido directo y realísimo: son *ellas mismas*, las cosas, las que actúan al actualizarse...» (Huéscar: 1996, 36). La acepción de mundo-circunstancia tal vez opera como un correlato de la acepción de mundo-perspectiva, y mediante el cual se corrige la deriva idealista a que podría conducir un concepto hermenéutico exclusivo de mundo-perspectiva.

Este par de acepciones correlativas, mundo-circunstancia y mundo-perspectiva, operan efectivamente en su análisis de la presencia de las cosas como instancias. El mundo con el que me comunica originalmente mi cuerpo, es desde esas acepciones la complejión de instancias que son «prágmata, asuntos, servicialidades, facilidades y dificultades, etc»¹⁴. Y estas acepciones correlativas de mundo-perspectiva y mundo-circunstancia operan también en la exposición del atributo «situación», constituida por el aquí¹⁵ y el ahora¹⁶ de la vida que son «múndicos» y dependen así mismo de la posición de mi cuerpo:

La instancia insta así, por lo pronto, a mi «voluntad», a mi *querer*, a mí en cuanto *volente*. La *instancia* del mundo es ineludible. Yo puedo cerrar los ojos y los oídos a ella (al mundo) pero no puedo cerrar mi *cuerpo* entero —mi cuerpo comunica esencialmente con el mundo... He ahí el primitivo, el radical conflicto dramático, el *drama perenne* en que e inscriben y actúan todas las «cosas» —y que todo otro «confligir» supone: el de la perenne *instancia* que es el «mundo», en el sentido más deliberadamente lato de la palabra (es decir, todo lo que no soy yo, lo que me rodea, lo que me circunda, lo que me cerca y constriñe; por tanto, mi *circunstancia*, que, vista bajo este aspecto de lo instante apremiante, funciona como circunstricción) (Huéscar: 1996, 47-48).

En el análisis del ahora aparece un texto que me interesa resaltar porque pone de manifiesto de manera inequívoca el carácter hermenéutico de la acepción de mundo-perspectiva. En ese pasaje, Huéscar relaciona el ahora con la presencia y la instancia: para que una presencia sea instancia ha de tener sentido, lo que requiere una resolución lógica de la misma, lo cual solo puede acontecer en el «horizonte de la logicidad» que es el mundo-perspectiva. Así pues en esa realidad radical y ejecutiva que es la vida, cualquier otra realidad hace acto de presencia como instancia, lo cual supone sentido, logos y el horizonte de la logicidad que es el mundo-perspectiva:

La «presencia» (el carácter *aperceptivo-trascendente*) y la «instancia» (el carácter *ejecutivo*, [o sea] la «notidad» y la «urgencia») suponen —como ya sabemos— o exigen o *complican*, el *lógos* o «sentido». Todo «ahora», en la medida en que en él —en su «poblamiento»— aparecen «algos» (hacen «acto de presencia»), tiene, pues, una estructura lógica o «logoide»: por lo pronto y por lo menos en este sentido «incoativo» según el cual todo «algo» emerge en mi vida como una «posibilidad lógica»; de todo «algo», decíamos, *se puede hablar* (o eventualmente «callar»); pero, además, porque

¹⁴ Ver el texto de la cita 3.

¹⁵ «El aquí humano y real está siempre concretamente cualificado y, por así decirlo, “distendido” en un *contorno* o *mundo*, del que es vivido como *centro*. La conciencia del *aquí* es siempre “múndica” —y esto quiere decir que complica todo un complejo *perceptivo, imaginativo* y *proyectivo*. El *aquí* es vivido *como*, o más precisamente, “en función de” mi *circunstancia inmediata*. Pero ésta, a su vez, se halla circuida o «envuelta» (y conexas y articuladas) por la *mediata*, es decir, por el gran convoluto del *mundo*» (Huéscar: 1996, 92).

¹⁶ «En todo “ahora” coincide absolutamente —ya aludimos a ello— mi presente con el presente del mundo, en la síntesis unitaria o “simultaneidad” perfecta —en rigor, en la identidad— del “acto de presencia” y el “acto de vivir”...» (Huéscar: 1996, 113).

el surgimiento de «algo» como «tal» o «cual» (es decir, de una «talidad») lo inserta necesariamente en una red de *relaciones lógicas*, esto es, lo convierte en término («objeto») potencial de un *lógos* (decir, pensar, hablar, etc.). Nuestra fórmula era; «en toda presencia se incoa un *lógos*», o bien: «en toda «instancia» hay un «momento» lógico». (Es decir: «toda ‘instancia’ insta –entre otras cosas- a ser «expresada», pensada, conocida, dicha...»). Todo «ahora», todo «presente», «presenta» (y en ese «presentar» se funden los caracteres de la «presencia» y de la «presentidad»). «Presenta», digo, un «aspecto lógico» (positiva o negativamente) y el mundo, en cuanto «acto de presencia» totalizante, y en cuanto *contraposto* de mi «actuar», «hacer» percatatorio, constituye, así, el «horizonte de la logicidad» (Huéscar: 1996, 129-130).

En el análisis de la contingencia de la situación que es ante todo contingencia de la realidad radical y en ella «contingencia mundi», opera también el par correlativo mundo-perspectiva / mundo-circunstancia. La contingencia, como cualquier carácter esencial de la realidad, es originalmente de la realidad radical, de «la vida humana en su indisoluble integridad», y, por eso mismo, del mundo en cuanto que es lo otro del yo viviente¹⁷.

En fin, al argumentar la importancia del temple en la apertura del mundo, frente a la posición que pretende su nivelación en orden a conseguir conocimiento objetivo, introduce el concepto de vivencia a fin de contraponer el mundo real de la vivencia –que remite al par mundo-perspectiva y mundo-circunstancia– y el mundo abstracto de la percepción¹⁸. En relación a la importancia y el valor del temple como modo de aproximación a la realidad, opera la concepción de los campos pragmáticos o sub-mundos circunstancia (así la caza, la guerra, la fiesta, la universidad, el arte, la política, el deporte, los negocios, etc.). Los campos pragmáticos se relacionan directamente con el temple, en cuanto que «ellos mismos representan o determinan grandes “matrices sápidas” de orden *temperal* en toda vida» (Huéscar: 1996, 181).

¹⁷ «Lo que si se puede, más aún, lo que se debe de hacer es considerar tales atributos, propiedades o aspectos básicos de la realidad –y, así, en nuestro caso, la contingencia–, desde el punto de vista perfectamente “circunstancial” o, diríamos, mündico (desde el punto de vista de lo-otro-que-yo, de lo que no soy yo) o desde uno preferentemente “personal” o “yoico” (es decir desde mi mismo, o desde mi-hacer-con-lo-otro). Entonces, según tomemos uno u otro punto de vista, en la contingencia se destacará principalmente su carácter de *surgente* o *insurgente*, es decir, “aconteciente” o “instancial” –carácter referido siempre propiamente a lo otro, puesto que el “surgimiento” lo es *ante mi*–; o bien si el punto de vista es el de mi “hacer-con-lo-otro”, se destacarán los caracteres aproximadamente contrarios: los del *in-venire*, que apunta al originario *encontrarse*-con las cosas, especialmente en lo que el *in-surgir* de estas tiene de problemático, y, como consecuencia inexorable de este primario encuentro, apunta también a un segundo “encontrar” que es respuesta al primero, a saber, el “encontrar” soluciones, el cual en su forma radical implica el *in-ventar* la vida» (Huéscar: 1996, 150).

¹⁸ «... si hay que denominarlo [al “acto de vivir”] con un nombre apropiado, el mejor sería “vivencia”, y lo que “objetivamente” le corresponde, su “correlato” por parte de la realidad “mündica” o de “lo otro que yo”, no es solo un “aspecto”, “percepto”, etc., de ello, sino también un complejo objetivo en el que entran en peculiar trabazón aspectos, resistencias (o lo contrario), “sabores”, valores y otra infinidad de *datos cualitativos*. La resultante unitaria de todo ello –el correlato del “acto de vivir”, de la “vivencia” de cada instante– no tiene nombre adecuado... A falta de otro término mejor, por el momento, nos conformaremos con esa floja expresión de “lo vivido”... lo vivido sería entonces el *complexum* de realidad que en cada momento se abre a la *vivencia*, y abarcaría los “aspectos”, “coloraciones”, “sabores”, “dimensiones”, “instancias” (incluso «promesas», “proyecciones”, “expectativas” –todo estos términos son bifrontes y pueden tomarse por el lado de la vivencia o por el de *lo vivido*–), “esencias” (más “materiales” que “formales”) y “configuraciones” del mundo y de mi relación con él –es decir, de mi vida– en cada momento» (Huéscar: 1996, 179).

«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar

4. En conclusión

En el análisis ethológico de la vida que desarrolla Antonio Rodríguez Huéscar en *Ethos y logos*, «mundo» es un término bifronte constituido por las acepciones correlativas mundo-perspectiva y mundo-circunstancia. Mundo-perspectiva es el sistema poroso de creencias e ideas que constituye el horizonte de sentido de la totalidad dinámica de las cosas que rodea a la vida. Esta acepción de «mundo» hace referencia al yo viviente, y a la logicidad y el sentido que hacen posible el acto de presencia de las cosas reales como instancias en la realidad radical. Por su parte, «Mundo-circunstancia» piensa la totalidad dinámica de las cosas reales que componen el contorno de la vida. Esta acepción de «mundo» hace referencia a todo lo otro que no es el yo viviente, y que hace acto de presencia como instancia en la realidad radical, merced a una resolución lógica que lo llena de sentido.

El término «mundo» que aparece en el análisis ethológico de la vida, es pues un término bifronte de procedencia orteguiana, constituido por el par de acepciones correlativas mundo-perspectiva y mundo-circunstancia. Ese par correlativo corresponde, tal vez, a la búsqueda de una vía media entre el idealismo y el realismo a la hora de concebir la «presencia» de las cosas del mundo como «instancias» en la realidad radical. La acepción de mundo como horizonte universal de la percepción parece incluida en el par de conceptos anteriores como lo abstracto en lo concreto, como el acto de percibir en el acto de vivir o vivencia. En *Ethos y logos* no he encontrado referencias a la acepción de mundo que hemos denominado mundo-universo, que tal vez podría pensarse como el mundo-circunstancia privado del sentido y la orientación con que le constituye el mundo-perspectiva.

Referencias bibliográficas

- Esteban Enguita, José Emilio (2011): «El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar». En *Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid*. Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura. Manuel Mindán, nº 6, pp. 121-128.
- García Gómez, Jorge (2009): *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en el contexto de la escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 15 edición, 2ª impresión de 1984. Drittes Kapitel. «Die Weltlichkeit der Welt», pp. 63-88.
- Husserl, Edmund (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer. Erstes Buch: «Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie». Zweiter Abschnitt: «Die phänomenologische Fundamentalebetrachtung». Erstes Kapitel: «Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung», pp. 48-57.
- Lasaga Medina, José (2011): «Antonio Rodríguez Huéscar: el momento “Escolar” de una filosofía». En *Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid*. Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura. Manuel Mindán, nº 6, págs. 107-120.
- Ortega Y Gasset, José (2008): *Obras Completas*, Tomo VIII, 1926/1932, *Obra póstuma*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1996): *Ethos y logos*. Edición de José Lasaga Medina. Madrid: UNED.
- (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Edición de Jorge García-Gómez (2002). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1966): *Perspectiva y verdad*. Madrid (1985): Alianza Universidad.



METAFÍSICA, CULTURA, POLÍTICA

METAPHYSICS, CULTURE, POLITICS





Antonio Rodríguez Huéscar: una metafísica del acontecimiento¹

Antonio Rodríguez Huéscar: Metaphysics of Event

Lucia PARENTE

Università dell'Aquila, Italia

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

Resumen:

En el presente trabajo indagamos sobre la atención de Ortega a la vida y al análisis de la palabra, en su dimensión metafísica, en tanto que interés capital de la reflexión de Huéscar. El discípulo de Ortega vive la potencial fecundidad de la vocación de su maestro como una responsabilidad personal, creando con honestidad, inteligencia y profesionalidad un trabajo cuidadoso y preciso sobre su obra; un modelo de apropiación de una filosofía que bien puede ser entendida como una verdadera «metafísica» del acontecimiento. La finalidad de este artículo es reflexionar sobre el pensamiento de Huéscar para recordar la verdad de su vida y su lección de vida filosófica.

Palabras clave: Huéscar, Ortega, acontecimiento, palabra.

Abstract:

In this article we reflect on the attention of Ortega to the life and the analysis of the word, in the metaphysical dimension, which is the principal interest in study of Huéscar. The Ortega's disciple lives the potential fertility of the teacher's vocation as a personal responsibility; and creates, with every honesty, intelligence and professionalism, an excellent investigation on the teacher, that defined "metaphysics of the event". The objective of this article is to reflect on the Huéscar's philosophy to remember its lesson of philosophical life.

Keywords: Huéscar, Ortega, event, word.

¹ El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación, «*La Escuela de Madrid*» y *la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707). Ha sido elaborado como contribución a las Jornadas de Filosofía sobre Antonio Rodríguez Huéscar celebradas en la UNED (Madrid) el 28-29 de septiembre de 2012 bajo el título: *La palabra en el acontecimiento vital del pensamiento de Antonio Rodríguez Huéscar*. Se ha modificado en algunas de sus partes. La traducción es de Magdalena León Gómez y la revisión del texto en castellano es de Jesús Díaz Álvarez, a quien agradezco con todo mi corazón su profesionalidad y amabilidad infinita.

Antonio Rodríguez Huéscar: una metafísica del acontecimiento

¿Tengo que elegirte?, preguntó el poeta
A la palabra que se proponía
Quédate con las otras Candidatas
Hasta que haga un intento más delicado—

El poeta escudriño en la Filología
Y cuando estaba a punto de llamar
A la suspensa Candidata
Irrumpió sin ser convocada—

Esta parte de la Visión
Que la palabra ansiaba colmar
No en la nominación
Se revela el Querubín—²

La pregunta *¿Tengo que elegirte?*, que cada ser humano hace siempre a la palabra, es, a menudo, la fuente de inspiración de muchos poetas —y no solamente de versos dickinsonianos—, pero, al mismo tiempo, es la pregunta frecuente que incluso el filósofo plantea en su trabajo reflexivo de atención constante a la vida y al análisis de la raíz de las palabras que mejor hablan de ella a través del mensaje que se desea comunicar. Se trata de la complejidad vital del hombre en sintonía con el patrimonio lingüístico del cuerpo, cuya fenomenología ofrece siempre innumerables matices simplemente porque «la palabra es el hombre mismo»³, como dice Octavio Paz.

La atención del *alma*, el atenerse a la *vocación*, el aguantar silencioso, esperando el emerger de la palabra para que ella pueda *afirmar* su existencia, hace entender al poeta el tesoro que sale de lo inconsciente, si se quiere utilizar la interpretación junguiana, o permite trazar el recorrido de lo que intuye y constituye la fuerza inspiradora de su verdadera existencia, si se considera en clave teórica. Sin duda, el hombre es el único entre los seres vivientes que tiene la capacidad para representar simbólicamente la propia realidad con sus circunstancias.

En el caso de Ortega, como recuerda Antonio Rodríguez Huéscar, la palabra hablada de su maestro —que es lo mismo que decir de su itinerario vital— «fluía en armónica concordancia con su mirada, su gesto y ademán»⁴, cuya tensión siempre se dirige a las *entrañas*, o sea a la dimensión más profunda del ser humano, para llegar a ser y *al* ser en el hacerse receptivo del pensamiento, que revela su vocación.

De hecho, Huéscar siente ante todo la potencial fecundidad de la vocación de su maestro como una responsabilidad personal, porque, en efecto,

² «Shall I take thee, the Poet said / To the propounded word? / Be stationed with the Candidates / Till I have finer tried - // The Poet searched Philology / And when about to ring / For the suspended Candidate / There came unsummoned in - // That portion of the Vision / The Word applied to fill / Not unto nomination / The Cherubin reveal», *cfr.* Dickinson, E., «Poesía 1126», *Tutte le poesie*, tr. it. de N. Campana, C. Campo, M. Guidacci, Milano, Mondadori, 1997, pp. 1162-1163. La cuestión eterna, claro, de las traducciones, se hace todavía más espinosa cuando se habla de poesía; pero me he permitido de traducir estos versos en lengua española, porque los ritmos del lenguaje dickinsoniano corresponden a los ritmos de mi *vitalidad*, *alma* y *espíritu*.

³ Paz, O., *El arco y la lira*, México, FCE, 1993, p. 30.

⁴ *Cfr.* Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, edición de José Lasaga, Barcelona, Editorial Anthropos, 1994, p. 40. Para profundizar en el tema del magisterio orteguiano en torno a Huéscar, *cfr.* el excelente estudio de Padilla Moreno, J., *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Si su palabra era «interpelante», la mirada tenía una acuidad, un poder penetrativo, que calaba hondo en la intimidad de su interlocutor, y así este se sentía personalmente implicado, o mejor, «visto» por dentro, en su mirar –creo que fue María Zambrano a la que la oí decir más de una vez: «Tiene mirada de rayos X»–. Pero, era una mirada tan clara y franca, y su fuerza reveladora –en perfecto acorde con la de su palabra– se manifestaba con tal espontaneidad, que no se la sentía en absoluto como una violación de la intimidad, sino que, por el contrario, suscitaba la confortante sensación de un profundo respeto por ella.⁵

Las palabras de Ortega logran captar la atención de Huéscar, y no solo de él, por supuesto, y crear así el deseo de analizarlas en su dicción más adecuada, en sus similitudes y/o disonancias con las imágenes y los sonidos que acompañan el tejido del pensamiento de cada ser humano.

A partir de esta emoción filosófica por excelencia, vivida plenamente, nació en el estudiante Antonio⁶ un trabajo cuidadoso y preciso sobre la obra de su maestro para *desentrañar a la par* su pensamiento, usando el poder prodigioso (típicamente socrático) de las palabras oídas más que meditadas en el ejercicio de la lectura. Porque solo aquellos oídos, en la musicalidad de la entonación expresivo-lingüística, permiten llegar directamente con su misma alma meditativa al alma de quien las acoge.

En este sentido, Huéscar recuerda el «genio y la palabra» de su maestro en 1983:

Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me di cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente importante, a saber: de la filosofía misma, *en vivo*, y en una de sus versiones histórica plenarias. Esta percatación no hizo sino irse afirmando, haciéndose más profunda y consciente, a medida que avanzaba en mis estudios [...]. La palabra de Ortega tenía un poder de nudificación de la realidad, una virtud penetrativa y manifestativa de sus zonas básicas, inmediatas y literalmente asombrosos. Pero esa función de desnudar la realidad, de llegar a sus estratos radicales y ocultos a través de la hojarasca de lo aparential, es lo que propiamente se llama verdad –*Aletheia*– y el asombrado ha sido siempre la emoción filosófica por excelencia⁷.

El don, o arte de la palabra, no es ofrecido por el maestro Ortega mediante el uso de retórica sofista clásica de engaño o virtuosismo lingüístico y efímero, sino que cuidadosamente se procesa para extraer de la palabra misma el «sentido etimológico» que puede (re)llamar la atención del interlocutor a un análisis profundo de la escritura de la realidad. Y quizás este tipo de escritura puede ser entendida como lo hizo Paul Celan, es decir, la «Escritura menuda entre las paredes / inaccesible- auténtica / Subir (Ascender) y Volver / en el Futuro dar luz al corazón»⁸, y no para acceder a la posesión de una verdad fijada y establecida *sub specie aeternitatis*, sino para «salvar» el pasado, adaptándolo a las exigencias del presente, un presente transitado por el futuro.

De este modo nace el respeto por la palabra en la investigación etimológica de Huéscar, que se *propone* a los seres humanos –podríamos decir– convirtiéndose en el medio para aclarar los conceptos de los filósofos, y convirtiéndose, al mismo tiempo, en la palabra creativa de

⁵ Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, op. cit., p. 40.

⁶ En efecto, Huéscar escribe: «Desde luego, su esplendente estilo y la fuerza y claridad del pensamiento que lo animaba me cautivaron inmediatamente», en «Ortega: genio y palabra», *Revista de Occidente*, nº 24-25, 1983, pp. 214-241, cit. en p. 217.

⁷ *Idem*.

⁸ «Dieses / schmal zwischen Mauern geschriebene / unwegsam-wahre / Hinauf und Zurück / in die herzhelle Zukunft», Celan, P., «Anabasis», *Poesie*, tr. it. de G. Bevilacqua, Milano, I Meridiani, Mondadori, 2008, pp. 438-439.

Antonio Rodríguez Huéscar: una metafísica del acontecimiento

los poetas que expresan la relación entre lo visible y la distancia, entre el aquí y el allí, como vicarios del infinito mismo irrepresentable, análogo a los indefinidos leopardianos.

De hecho, utilizando los magníficos versos de Alda Merini, los «poetas, en su silencio / hacen mucho más ruido / que una cúpula dorada de estrellas»⁹, pues los poetas mismos evocan el poder creativo de la palabra que se renueva y enriquece cuando ella es enunciada, siempre renovando y enriqueciendo, a su vez, a quien pronuncia la palabra misma; los filósofos, en cambio, utilizan un lenguaje preciso y «medido» para indicar la exacta correlación entre términos y conceptos a través de la claridad, precisión y distinción etimológica que merecen: el ideal –necesario– de la inteligibilidad científica y, sin duda, de la claridad filosófica.

Naturalmente, inspirados por el pensamiento zambraniano, siempre nos gusta actualizar el debate entre la palabra poética y la filosófica, cuya distinción puede resumirse en la síntesis del pensamiento panikeriano: «la palabra es un símbolo, el término es un signo».¹⁰ La palabra creativa evoca significados poéticos contenidos en los símbolos, mientras que la precisión terminológica, utilizada con cuidado y precaución interpretativa por el filósofo, presenta la claridad del análisis conceptual en el acontecimiento de las experiencias humanas, justamente aquellas que son objeto de interés principal para Huéscar. En este tipo de acontecimiento se expresa un concepto determinado por signos que conforman ese preciso término y que, a su vez, se refieren a las cosas y al contenido de la experiencia en sí misma, siguiendo una lógica racional nunca separada de «la expectativa de lo inesperado»¹¹ que anhela el ser humano.

Por supuesto, aquí se entiende por experiencia tanto *lo sensible* (las cosas que se tocan, se gustan, se ven...) como *lo intelectual* (las cosas entendidas a través de la interpretación personal) y, por fin, *lo espiritual* (todo lo que se refiere al misterio cósmico físico y metafísico). En este sentido, sin duda, la vida del hombre constituye una nueva idea de metafísica, según Rodríguez Huéscar, es decir, la idea de que la vida humana puede ser entendida como *realidad radical*, hecho que implícitamente lleva dentro de sí una nueva idea de la razón, inseparable de la razón vital orteguiana o histórica de eco diltheyana. Claro que Huéscar dedica su vida al estudio de nuevas categorías vitales, también recordadas durante su exposición en la semana conmemorativa del 25 aniversario de la muerte de Ortega. Son algunas categorías nuevas que hacen patente la crítica del idealismo: dualidad funcional y dinámica, ser único en la circunstancia (yo, circunstancia), presencia (inmediatez, transparencia, temporeidad), ejecutividad (hacer y hacerse, libertad forzosa), absoluto acontecimiento (pasar o pasarnos, actualidad, contingencia), etc., subrayando por fin el fuerte sistemismo peculiar del pensamiento orteguiano impuesto por la propia realidad cuya estructura pretende traducir.

Se puede decir que esta categoría de la estructura analítica de la vida de cada ser humano puede ser considerada de primordial importancia, ya que constituye el fundamento o «lo que

⁹ Véase también en el bien conocido *Testamento* de Alda Merini donde ella escribe: «Los poetas trabajan de noche / cuando el tiempo no les urge, / cuando se calla el ruido de la multitud / y termina el linchamiento de las horas. // Los poetas trabajan en la oscuridad / como halcones nocturnos o ruiseñores / de canto dulcísimo / y temen ofender a Dios. // Pero los poetas, en su silencio, / hacen mucho más ruido / que una dorada cúpula de estrellas» [«I poeti lavorano di notte / quando il tempo non urge su di loro, / quando tace il rumore della folla / e termina il linciaggio delle ore. // I poeti lavorano nel buio / come falchi notturni od usignoli / dal dolcissimo canto / e temono di offendere Iddio. // Ma i poeti, nel loro silenzio / fanno ben più rumore / di una dorata cupola di stelle»], cfr. Ead, *Testamento (1947-1988)*, ed. de G. Raboni, Milano, Crocetti Editore, 2002, p. 67.

¹⁰ Panikkar, R., *Lo spirito della parola*, ed. de G. Jiso Forzani, tr. it. de M. Carrara Pavan, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 9.

¹¹ Es una cita de Huéscar que José Ortega Spottorno recuerda en un artículo publicado en *El País* (3.5.1990) para conmemorar la muerte de su querido y fraterno amigo.

hay», a través de la cual puede llegar a las categorías más complejas como la contingencia y el tiempo. En esta visión, Huéscar presenta la vida del hombre *único, intransferible, irrepetible*, como ámbito de manifestación de lo que aún existe en constitutiva contradicción en la criatura humana en su forma de sentir y vivir, donde la *perspectiva* es siempre un rasgo esencial de la misma realidad.

Como ha sido señalado apropiadamente por Huéscar:

El hombre es, en efecto, inseparable de su circunstancia: yo y circunstancia se necesitan, existen solo como funciones mutuas y complementarias de la realidad única que es la vida humana. Ahora bien, la estructura de esa realidad dúplice resulta ser, en uno de sus aspectos fundamentales, la de una *perspectiva*. Al describir la perspectiva describimos, pues, estructuras elementales de la realidad radical, y siendo esta la realidad compleja por excelencia –ya que en principio lo *complica* todo– es forzoso que tal complicación se proyecte sobre el concepto de perspectiva –y por consiguiente, sobre el de «verdad», tan íntimamente vinculado a éste¹².

Es una auténtica unión entre la perspectiva de la vida y la realidad radical. Tanto la realidad radical como la razón asumen la perspectiva de una reforma profunda de la concepción de la racionalidad y de la realidad que se complementan recíprocamente y permiten a la filosofía realizar un viaje teórico nuevo en continua comparación crítica con el pasado idealista¹³ y racionalista por excelencia. Aquí aparece con creciente evidencia en el pensamiento de Huéscar el recuerdo de palabras habladas por Ortega, cuya filosofía «es así un estar comenzando de nuevo» en una condición tan radical como autónoma, pues la única *servidumbre* de la filosofía puede (y debe) estar solo al servicio de la vida por medio de la «claridad» que caracteriza la *autenticidad* del hombre y la *virtud* del filósofo.

Con respecto a esta última valoración, se citan de nuevo las palabras de Huéscar:

Solo cuando la vida toma posesión de sí misma en la autenticidad, solo cuando adquiere transparencia ética, puede hacerse también transparente el pensamiento en su función de recibir la revelación de la realidad. Y la verdad de este enunciado, a su vez, solo ha podido ser plenamente descubierta cuando la realidad revelada al pensamiento ha sido la vida misma, esto es, dentro de una genuina filosofía de la vida...¹⁴

Su propuesta es entonces: la vía para realzar una filosofía auténtica de la vida es gracias a la atención particular y meticulosa del empleo de las palabras. Así el pensamiento del filósofo orteguiano tiene como principal objetivo sistematizar la palabra misma del «acontecimiento vital» o «acto de presencia» de la vida humana individual –no adhiriéndose a la antigua categoría del ser parmenídeo (aunque reexaminada en clave histórico-filosófica)– para resaltar el cambio radical teórico del análisis radical de la realidad concebida como «ser» y reflexionar sobre la misma como «acontecer». Como José Lasaga Medina sintetiza en su preciosa intro-

¹² Rodríguez Huéscar, A., «Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega», *Revista de Occidente*, 1966, pp. 99-100.

¹³ «Como muy bien sabemos, la crisis del idealismo es el tema de nuestro tiempo para Ortega y su discípulo», cfr. Esteban Enguita, E. J., «Crisis, libertad, salvación y vida: la filosofía de Ortega para Antonio Rodríguez Huéscar», en: <http://apps.carleton.edu/proyecto/>, p. 3. Del mismo autor se señala asimismo el interesante artículo «Vida, perspectiva y metafísica: Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset», *Bajo palabra. Revista de filosofía*, II Época, nº 7, 2012, pp. 455-467.

¹⁴ Rodríguez Huéscar, A., «La verdad como liberación del hombre hacia si mismo (un intento de interpretación del concepto orteguiano de “verdad”», en *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1964, p. 88.

Antonio Rodríguez Huéscar: una metafísica del acontecimiento

ducción a la obra *Ethos y logos* de Huéscar, se trata de pasar «de una metafísica que no tiene que dar cuenta del tiempo a otra que asume la “temporeidad” como su consistencia más íntima»¹⁵. Por lo tanto, el miembro de la llamada «Escuela de Madrid» profundiza el análisis sobre el ser que él define como un «ya-ahora», o sea, pura «movilidad, inestabilidad o transitoriedad»¹⁶, consistente con «el haber sido» o con «el haber-de-ser» en la nueva visión de la *instancia*¹⁷, entendida como «dinámico acto de la presencia».¹⁸ Teniendo eso presente, la palabra filosófica puede ser considerada en su valor material, corporal, más allá de lo ideal y espiritual y le permite a Huéscar analizar los acontecimientos humanos lo mejor posible, creando una real metafísica del acontecimiento y ofreciéndonos hoy aquella oportuna «familiaridad» de la palabra que se forma en su mente a través del análisis etimológico y también del ritmo, el tono y los coloridos fónicos del tejido silábico, en una armonía constante con la posibilidad de la respuesta a la misteriosa musicalidad del sentimiento, del impulso o del despliegue emotivo, si se quiere considerarlo en clave zambraniana.

Quizás, se podría decir que el ser mismo que busca la palabra en el humano existir es como ya lo expresó Aristóteles en las *Categorías*. Aquí la palabra es el verdadero traslado ontológico del ser a la existencia que se caracteriza por las experiencias de vida, porque la función del hablar es ante todo una función que desvela, y solo por este motivo puede asumir luego una función comunicativa. En este sentido, la palabra debe preocuparse por la verdad que puede liberar el hombre hacia sí mismo.

En todo caso, como dice Jorge Luis Borges, «larga repercusión tienen las palabras»¹⁹ en los seres humanos. El hombre siempre vive singularmente su destino siendo signo dentro un universo indescifrable donde la palabra puede ser una condena, pero también una salvación, o sea, como instrumento de poder que puede condicionar y engañar o como medio de conocimiento y apertura mental.

¿Quién sabe si la palabra es una forma de «hacer un pacto» con la conflictividad, la ambigüedad humana y la complejidad del mundo?... No existe respuesta definitiva y absoluta, solamente posibles perspectivas de resolución.

Y volviendo al discurso filosófico de Huéscar, una posible perspectiva es «la función de desnudar la realidad»²⁰, en sintonía con su interioridad (él se lo reconocía a Ortega como gran valor). Porque es esta una modalidad que trata también de poner en evidencia los lados más oscuros de estas experiencias humanas, no para confundir o eliminarlas, sino por (re)proponer al hombre mismo con la claridad conceptual necesaria aquello que le permite explorar sus numerosas posibilidades.

El mérito de Ortega ha sido precisamente el de haber sabido crear en el oyente atento y sensible (y en nosotros hoy) los movimientos del ánimo, inmersos en la circunstancia, de aquella palabra vital que se revelará accesible a Huéscar a través de la argumentación racional

¹⁵ Lasaga Medina, J., «Introducción del Editor», en A. Rodríguez Huéscar, *Ethos y logos*, Madrid, UNED, 1996, pp. XVIII-XIX.

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷ El dinamismo de la vida caracteriza el *instante*, según el razonamiento de Huéscar. Esto es *no-estante*, si se considera en negativo, o sea, inestable, fugitivo, fluido frente al ontologismo, al sustancialismo; mientras en la acepción del verbo que implica tal término, como lo que es considerado *insta*, o sea, lo que se reclama, que llama, que convoca o provoca, típico de la actitud poética o mística, a nuestro parecer.

¹⁸ Lasaga Medina, J., «Introducción del Editor», *op. cit.*, p. 41.

¹⁹ Borges, J. L., «El arte narrativo y la magia», en *Obras Completas 1975-1988*, Vol. I, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 231.

²⁰ Rodríguez Huéscar, A., *Ortega: genio y palabra*, *op. cit.*, p. 281.

y la búsqueda técnica de los efectos expresivos. Como testimonia también Ana Esther Velázquez Fernández, la cual conoció el filósofo siete años antes de su muerte con ocasión de una jornada conmemorativa dedicada al maestro, Ortega lograba «extraer el sentido etimológico de las palabras y aun inventar aquellas que hicieran más patente lo que deseaba expresar, porque solo una fuerte llamada de atención puede mostrarnos lo sorprendente de cada instante vivido».²¹

Sin duda, esta es una forma reflexiva ampliamente compartida por todos los alumnos de Ortega, incluso aquellos que demostrarán diferencias evidentes con respecto a algunas de sus concepciones teóricas, como en el caso de María Zambrano, por ejemplo, pues las palabras orteguianas en la «discípula infiel»²² caracterizan la inspiración para su camino filosófico, que más tarde sería incluso poético, en cuanto que moverán enérgicamente sus ideas con una fuerza parecida a la que derriba un dique, una fuerza que se dirige hacia un vacío que colmar, lanzando así la idea –muy delicada y ardua– de razón poética como modo de investigar nuevos caminos. Si se prefiere decir de otro modo, la razón zambraniana une la atención del alma poética, que desciende en la oscuridad para luego elevarse a la pureza, al atenerse a la vocación filosófica que elabora la vida misma en categorías.

Naturalmente, el debate sobre la potencialidad y originalidad de las aportaciones de este camino es una cuestión que ocupa ya a las nuevas generaciones y un problema en el que ahora no profundizaremos. Nos limitaremos a decir que tanto en el caso de María Zambrano como en el de Huéscar ambos se atrevieron a pensar con Ortega más allá de Ortega, reconociendo el mérito a Huéscar de ser considerado –como decía Ferrater Mora– el discípulo que con mayor profundidad teórica ha entrado en la interpretación de la filosofía orteguiana²³ cuando ser su discípulo era más problemático. Pero todavía en ambos casos la vida siempre es considerada como un darse cuenta ejecutivo, lo que implica inevitablemente una esfera tridimensional: la esfera del *pathos*, del *ethos* y del *logos*²⁴ vividos en el sentimiento o movimiento original del acontecimiento vital. Está claro que los años de formación en la prestigiosa Facultad de Filosofía y Letras madrileña, que tuvo como decano a Manuel García Morente, dio la oportunidad a Huéscar, y a todos los discípulos orteguianos, de respirar constantemente una cultura filosófica de gran altura científica y serenidad dialógica, «ensayando múltiples “salvaciones”» o «practicando más bien una suerte de “ensimismamiento” filosófico»²⁵.

Sin duda, no se puede dejar de evidenciar en Huéscar cierta originalidad o, mejor dicho, como lo define Lasaga, un «*heroísmo intelectual*»²⁶ que recorre toda su investigación de la obra orteguiana. Porque Ortega tuvo su propio y particular modo de hacer filosofía, siempre dictado por la urgencia profesional de escribir mucho y cotidianamente, sin –quizá por este

²¹ Velázquez Fernández, A. E., «El perfil intelectual de Rodríguez Huéscar», *El País*, 31.5.1990.

²² En este sentido, también vienen a la mente las palabras de Rosa Chacel cuando dice que «ser discípulo de Ortega significa ser uno mismo. El que imite a Ortega no es discípulo de Ortega (como ya lo ha dicho Julián Marías); solo lo es el que sepa ser *él mismo y su circunstancia*», Chacel, R., «Ortega a otra distancia», *Obra Completa*, Vol. III, Centro de Creación y Estudios Jorge Guillén, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 1993, pp. 397-398.

²³ Para profundizar en el camino de Ortega y su Escuela, cfr. AA.VV. de la Fundación Ortega y Gasset, «El legado de Ortega», en F. H. Llano Alonso, A. Castro Sáenz (Ed.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, p. 24; y, en el mismo libro, cfr. J. Zamora Bonilla, «Semblanza histórica», pp. 35-51.

²⁴ Al respecto, cfr. Cerezo Galán, P., «Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)», *Revista de Occidente*, n° 24 (Mayo), 2012, pp. 85-107.

²⁵ Cfr. Padilla, J., «Marías y Rodríguez Huéscar: vidas paralelas», *Cuenta y Razón*, n° 144, p. 6.

²⁶ Lasaga Medina, J., «Antonio Rodríguez Huéscar. El momento “Escolar” de la filosofía», en *Boletín de estudios de filosofía y cultura*, n° VI, Barcelona, Fundación Mindán Manero, 2011, p. 108.

Antonio Rodríguez Huéscar: una metafísica del acontecimiento

motivo— poder profundizar en la elaboración de algunas temáticas de relieve teórico mayor, que Huéscar —o el mejor conocedor de Ortega— en cambio busca sistematizar como categorías de la vida que estructuran la existencia, como ya se ha dicho, en dualidad funcional y dinámica, en presencia, en ser ejecutivo y, por fin, en «*absoluto acontecimiento*» o en el acto unitario de vivir: o sea, en la unión entre el *acto de presencia* y el *acto de la vida misma*²⁷, por decirlo con las palabras de Ortega bien evidenciadas en el análisis fenomenológico de Javier San Martín.

Además, es pertinente recordar que Huéscar ha sabido transmitir las ideas del maestro en un tiempo de declarada hostilidad por parte de los intelectuales del régimen de la época hacia todas las tesis orteguianas, consideradas a-católicas y peligrosas para los jóvenes. Pero contra viento y marea, compartiendo la reflexión de Lasaga Medina, «Huéscar conocía muy bien la historia de la filosofía y estaba convencido de que la “escuela orteguiana” habría tenido una oportunidad de competir con las otras escuelas “nacionales” en filosofía que se habían ido constituyendo a lo largo de la modernidad»²⁸.

Y la modernidad de ayer se ha vuelto nuestra contemporaneidad, que solicita «establecer la perspectiva adecuada para la visión de esa gran realidad española y humana que es Ortega... en esencial conexión con el descubrimiento de la vida. Según esa normativa, cuanto más se multipliquen los puntos de vista sobre él, tanto más se irá enriqueciendo su comprensión y vigencia»²⁹... Pero siempre e inexorablemente gracias a la palabra que se manifiesta en el acontecimiento absoluto de cada criatura humana que en cada instante de su existencia se dirige a ella preguntándole: *¿Tengo que elegirte?*

²⁷ Al respeto, cfr. San Martín, J., «La relación de Ortega con la fenomenología como la caja de los truenos de las interpretaciones», *Boletín de estudios de filosofía y cultura*, nº VI, *op. cit.*, pp. 11-35, p. 19.

²⁸ Lasaga Medina, J., «Antonio Rodríguez Huéscar. El momento “Escolar” de la filosofía», *op. cit.*, p. 116.

²⁹ Rodríguez Huéscar, A., «Presencia y latencia de Ortega», en *Semblanza de Ortega*, *op. cit.*, p. 179.

Bases metafísicas de una teoría de la cultura en la obra de Antonio Rodríguez Huéscar

Metaphysical Bases for a Theory of Culture in Antonio Rodríguez Huescar's Works

Juan Manuel MONFORT PRADES*

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

Resumen:

En este ensayo se propone el autor ofrecer una breve panorámica de las bases metafísicas de una teoría de la cultura a partir de los trabajos de Rodríguez Huéscar y Ortega y Gasset. El artículo se divide en dos grandes partes. En primer lugar se ofrece un breve resumen del significado del concepto de cultura en Ortega y la visión que de este tiene Rodríguez Huéscar. Por otra parte se analizan ciertos conceptos que podrían considerarse las bases metafísicas de la teoría de la cultura expuesta. En esta segunda parte destaca el análisis del concepto de posibilidad así como el de circunstancia, vocación, proyecto y situación.

Palabras clave: cultura, vida, posibilidad, circunstancia, vocación, etc.

Abstract:

In this essay the author provides an overview of the metaphysical bases of a theory of culture inspired by Rodriguez Huescar's and Ortega y Gasset's ideas. This article is divided in two parts. On the one hand, the first one focuses on what «culture» means in Ortega's works and how is understood by Huescar. On the second hand, the reader will find an analysis of some interesting concepts like possibility, situation, vocation and some others which could be considered as metaphysical bases of the theory of culture shown before.

Keywords: culture, life, possibility, circumstance, vocation, etc.

* Profesor de enseñanza secundaria y de la Universidad UCH-CEU de Castellón. Doctor en Filosofía por la UNED, idjmal@hotmail.com.

Hablar de Antonio Rodríguez Huéscar y de sus trabajos filosóficos es una tarea difícilmente comprensible si no se lleva a cabo en el contexto del pensamiento de Ortega y Gasset, y es que si a este miembro de la Escuela de Madrid puede dársele un título que recoja la esencia de su trayectoria intelectual es el de orteguiano en sentido pleno.

Son bien conocidos los trabajos que Rodríguez Huéscar, a lo largo de su trayectoria intelectual, compuso en torno a su maestro o buscando una filosofía personal en la órbita de este. Son obras de diferente contenido y formato. Citando algunas tendríamos, por un lado, recopilaciones de artículos como *Con Ortega y otros escritos* y *Semblanza de Ortega*; por otro, profundas disertaciones filosóficas como *La innovación metafísica de Ortega, Ethos y logos* o su trabajo de tesis doctoral *Perspectiva y verdad*.

La influencia de Ortega sobre Rodríguez Huéscar es muy notable. El fundador de la Escuela de Madrid es mucho más que un profesor para él. Recurriendo a sus palabras: «En Ortega –en su pensamiento y en su múltiple acción personal– llegué a encontrar, al fin, después de años de desorientación, algo a lo que valía la pena poner la vida»¹.

La obra de Ortega no es para Rodríguez Huéscar solo una filosofía, es algo mucho más profundo, es el *quid* de su existencia lo que está en juego en la apropiación del pensamiento del maestro. Rodríguez Huéscar y Julián Marías son considerados los grandes intérpretes autorizados del maestro madrileño, aunque no los únicos, y, como bien indica Juan Padilla, si Marías fue capaz de realizar una interpretación extrovertida de Ortega, el manchego realizó una interpretación introvertida de la misma. La primera está volcada hacia las urgencias del mundo; la segunda hace un gran esfuerzo por conectar de forma sistemática ideas y problemas². De ahí que, en otras palabras, se considere al manchego el más metafísico de los discípulos de Ortega y a la vez aquel que ha puesto todo su empeño en poner orden en el interior de los trabajos de su maestro³.

Si se tiene bien en cuenta lo dicho hasta el momento, no resultará llamativo que los siguientes compases de este breve texto se dediquen a la recepción de un tema orteguiano por parte de Huéscar y del personal desarrollo que este le imprime en sus reflexiones. El tema elegido es la filosofía de la cultura de Ortega y el concepto de cultura que el madrileño desarrolló a lo largo de sus escritos, un tema que, aunque puede resultar amplio y vago, es a mi entender un concepto de gran calado en su pensamiento y permite de alguna manera poner orden en una obra aparentemente poco sistemática como la de Ortega.

No puede negarse la actualidad y el peso que ha adquirido con el tiempo en la sociedad actual una idea como la de cultura. Es un término talismán que está de moda y mucho más aquellos derivados, como interculturalidad, multiculturalidad, etc. En su nombre pueden justificarse logros científicos pero también atrocidades y, en general, tantas son las repercusiones y tan graves derivadas de este concepto que, por ejemplo, Gustavo Bueno en *El mito de la cultura* llega a tildar a las «culturas nacionales» como el nuevo opio del pueblo⁴.

¹ Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 57.

² Ver Padilla Moreno, J., *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 342.

³ «Los horizontes abiertos en casi todos los órdenes de la realidad por la clara mente de Ortega eran tan incitadores, que casi todos sus discípulos se lanzaron a su explotación y conquista. Huéscar, en cambio, prefirió quedarse a poner orden en la casa. Decidió someter el frondoso bosque de las ideas orteguianas a un régimen de rigurosa arquitectura», Padilla Moreno, J., *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 146.

⁴ Bueno, G., *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 2004, pp. 233 y ss.

¿Cómo recibió Rodríguez Huéscar la filosofía de la cultura de Ortega? ¿Qué puede hallarse de original sobre este asunto en sus trabajos más allá de los planteamientos del maestro? En definitiva, se trata de, a propósito de un concepto que es protagonista al menos en una gran parte de la obra orteguiana, hacer una breve incursión en los trabajos de Rodríguez Huéscar para destacar la profundidad de sus investigaciones.

1. Precisiones y distinciones en el concepto de cultura. De Ortega a Rodríguez Huéscar

No es fácil recoger en breves líneas el sentido de un concepto tan complejo como el de cultura en la obra de Ortega, pero es necesario distinguir sus diferentes vertientes y realizar algunas precisiones para poder más tarde observar cómo Huéscar recoge el testigo del maestro. Se presentarán a continuación unos textos clave de la obra de Ortega en los que pueda condensarse el núcleo de su doctrina sobre este concepto.

En primer lugar, el artículo «Sobre los estudios clásicos» de 1907, a propósito de la diferencia entre civilización y cultura y el olvido de la segunda que se daba en la España de la época. Dice:

Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación de la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, solo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable. Pues habremos de reconocer que la civilización no es más que el conjunto de las técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales⁵.

La cultura humanizante o verdadera cultura sería, frente a la mera técnica, la ciencia, la moral y el arte, grandes universales que introducen un orden normativo en la praxis humana. Esta significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano entre la barbarie y la nobleza a través de la asimilación de unas leyes y de un orden objetivo que permite al ser humano saber a qué atenerse.

Otro rasgo clave de la cultura lo podemos ver en *Meditaciones del Quijote*:

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho [...] Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*⁶.

Entiende Ortega que la cultura es el acto creador de sentido por el que la vida espontánea recibe unidad y claridad, con ella nos apropiamos de lo inmediato y ganamos en seguridad existencial. Esta es la forma de salvar la circunstancia a la que se refiere en la frase: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo»⁷. La empresa de toda cultura no es otra que buscar el sentido de lo que nos rodea, equiparando sentido a plenitud, es decir,

⁵ OC, I, p. 117.

⁶ OC, I, p. 755.

⁷ OC, I, p. 757.

buscando que todo lo que nos rodea alcance la plenitud de su significado alcanzando así su realización completa⁸.

En tercer lugar, *El tema de nuestro tiempo* supone una apertura de nuevas perspectivas:

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. [...] En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura solo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse⁹.

Si la cultura y la vida no están unidas, la primera pierde su capacidad de conducir al ser humano hacia su plenitud, se deshumaniza. Sócrates y Don Juan son para Ortega dos grandes ejemplos para resaltar la importancia de un imperativo o de otro. Si Sócrates intenta desalojar la vida espontánea para sustituirla por la pura razón, Don Juan apuesta por la vida frente a la cultura y se revuelve contra aquella que no cuente con la plenitud vital como norma principal. La vida no debe estar el servicio de la cultura, sino que hay que conseguir que la cultura sea vital. Tal es el tema de nuestro tiempo. En uno de los apéndices a la obra resume Ortega lo dicho con estas palabras: «Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que “el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado”»¹⁰.

En 1932, y en cuarto lugar, escribió Ortega *Pidiendo un Goethe desde dentro*, magistral ensayo que analiza la vida humana y la vocación. En relación a estos temas es como hace acto de presencia el concepto de cultura:

La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura –un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente¹¹.

⁸ José Lasaga, comentando la teoría de la cultura de *Meditaciones del Quijote*, destaca la novedad que esta implica al no renunciar al carácter de seguridad y claridad de la cultura pero tampoco a su condición de espejismo. Ver Lasaga Medina, J., «Cultura y reflexión en torno a *Meditaciones del Quijote*», *El Basilisco*, 2ª Época, nº 22, 1996, p. 82.

⁹ *OC*, III, pp. 587-588. En relación con estas palabras de Ortega pueden verse también estas extraídas de «Oknos el soguero» en *Espíritu de la letra*: «El sepulcro es tal vez el primogénito de la cultura: “A la piedra –dice Bachofen– que indica el lugar del enterramiento está adherido el culto más antiguo; a la construcción sepulcral, al más antiguo edificio religioso; al adorno de la tumba, el origen del arte y la ornamentación”. Por ser la obra más vieja, es también la más tenaz. Cuando las ideas y los sentimientos han desaparecido del resto de la vida, perduran agarrados a las paredes de las tumbas en forma de símbolos graves y misteriosos». En *OC*, IV, p. 190.

¹⁰ *OC*, III, p. 630.

¹¹ *OC*, V, p. 122.

Para finalizar, de *En torno a Galileo* (1933-1934) es inevitable hacer referencia a una de las definiciones de cultura más logradas de la obra de Ortega por su simplicidad y por su profundidad:

La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales. Creadas aquellas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho que emanan sinceramente del fondo radical del hombre¹².

¿Qué notas podemos destacar del concepto de cultura que presenta Ortega y en qué medida se pueden tender lazos con las reflexiones de Huéscar?

El concepto de cultura en Ortega sufre una notable evolución en consonancia con los puntos de inflexión del conjunto de su filosofía. Hasta finales de los años veinte puede hablarse de un periodo neokantiano, un periodo fenomenológico y una etapa más antropológica. A través de estos momentos Ortega cincela con maestría un concepto que puede decirse sin reparos quedó bien asentado en *Meditaciones del Quijote*. Sin lugar a dudas es un concepto muy recurrente en Ortega, al menos hasta principios de los años treinta; después pierde protagonismo en favor de otros como ideas, creencias, usos, mundos interiores, la técnica, etc. Ahora bien, en cierto modo, estos últimos no son más que desarrollos o precisiones del primero, por lo que la temática cultural atraviesa toda su trayectoria filosófica.

Este giro alrededor de los años treinta ha provocado que en ocasiones se distinga en la trayectoria de Ortega un momento dedicado a la filosofía de la cultura y un momento dedicado a la metafísica de la vida humana. No puede negarse que ambas etapas están fuertemente imbricadas. Las preocupaciones sobre la cultura española y europea son la razón que mueven a Ortega a emprender las investigaciones filosóficas sobre la vida humana como realidad radical y todo lo que conlleva. Algo que quedó plasmado con la fuerte vinculación existente entre dos de las grandes obras del madrileño: *La rebelión de las masas* y *¿Qué es filosofía?* Si en la primera destacan los análisis sobre la cultura, en la segunda es la vida como realidad radical la protagonista, pero ambas son aguas de un mismo tejado.

De esta forma, si el movimiento natural que por su circunstancia Ortega sigue es ir de la cultura a la vida, también puede invertirse el camino y descubrir tras la metafísica de la vida humana una filosofía de la cultura. Este movimiento es el que se va a realizar de la mano de Rodríguez Huéscar; puesto que el manchego es un gran estudioso de su metafísica, se intentará buscar a través de sus obras los trazos de una filosofía de la cultura o las bases metafísicas de la misma.

La cultura es una labor personal. Lo que está en juego es la salvación o no de la vida de cada uno. Ahora bien, ello no es óbice para que existan formas de abordar las diferentes existencias personales de forma comunitaria; así se forma, utilizando el término de Max Scheler, una «persona colectiva cultural»¹³. Compartir una circunstancia parecida suele implicar compartir en cierto sentido esa serie de soluciones o creaciones que implica la cultura, de ahí que pueda hablarse de cultura a nivel individual o de cultura a nivel comunitario. En definitiva, el cultivo de mi propia existencia o la cultura española, europea, mediterránea, etc. Podría pensarse que

¹² OC, V, p. 77.

¹³ Scheler, M., *Ética*, Ed. Caparrós, Madrid, 2001, p. 700.

Ortega presta mucha más atención a la cultura individual que a la cultura comunitaria, pero son conocidos sus trabajos sobre las Atlántidas o sus análisis de las culturas mediterráneas frente a la germana. Además, puesto que la cultura comunitaria puede tratarse como una suma de individuales, puede decirse de estas todo aquello que se refiere a la cultura individual.

Teniendo en cuenta que la obra de Huéscar es muy metafísica en su vertiente filosófica, en ella encontraremos los fundamentos de una teoría de la cultura en su vertiente más individual, aunque por extensión se pueden aplicar a su versión comunitaria.

Una distinción muy utilizada por los antropólogos que puede ser útil a propósito del concepto de cultura es aquella que permite diferenciar entre una cultura subjetiva y una cultura objetiva. Si bien en Ortega la distinción no se aprecia de forma explícita, sí puede decirse que aparece de forma implícita y, además, arroja mucha luz sobre su teoría de la cultura.

La cultura es la respuesta a una necesidad irrenunciable: vivir, hacer la vida de cada uno, es creación, y ello implica un sujeto creador que se curte en el ejercicio y un objeto creado que ocupa el mundo; es siempre una jugada a dos bandas. Tiene pues dos grandes dimensiones: una subjetiva y otra objetiva, ambas emanadas de la realidad radical que es vivir. La vida de cada cual es un proyecto a realizar y el punto de partida de la cultura, pues si todo proyecto tiene un contenido, también todo proyecto debe evaluarse y ver si consigue sus objetivos.

La cultura objetiva se presenta como el conjunto de creaciones humanas que busca completar un proyecto vital personal o comunitario. Estas producciones pueden ser de naturaleza material (una máquina) o espiritual (una prescripción moral). En esta vertiente de la cultura pueden situarse los mundos interiores (como son la ciencia, la moral o el arte), la técnica y los usos. Cada uno responde a un escenario distinto según hacia dónde se oriente la acción humana: si es hacia el yo surgen los mundos interiores, si es hacia la circunstancia o mundo exterior surge la técnica, y si es hacia los otros o mundo social surgen los usos sociales.

Pero además de esta vertiente objetiva, en la que Ortega no escatima en la utilización de conceptos complejos y precisos, existe otra vertiente, la subjetiva. La cultura subjetiva tiene directamente que ver con el logro o no de lo esperado en el proyecto de vida que se materializa en las acciones del hombre. Desde su juventud, Ortega habla del fondo insobornable, y más tarde de la vocación, a los cuales apela cuando llama a una persona o grupo a vivir auténticamente, es decir, a vivir en plenitud. No cabe olvidar que Ortega asentaba su proyecto de *Meditaciones* en querer llevar cada objeto de la realidad, incluido el ser humano, a la plenitud de su significado. ¿Cómo llega el ser humano a su salvación? El medio que Ortega describe es la cultura, pero no cualquiera; solo la auténtica cultura edifica verdaderamente al ser humano, una cultura que responda a su vocación personal. Esta cultura auténtica es la que representa la cultura subjetiva, por lo que está muy vinculada con la moral, con las figuras de vida buena o de vida vulgar.

Rodríguez Huéscar concentra su atención en la cultura subjetiva y no tanto en la objetiva. Para el manchego uno de los temas orteguianos por excelencia es el de la moral o, en otras palabras, el de la autenticidad de la vida humana. Su obra *Ethos y logos*, por ejemplo, tiene como objetivo establecer los fundamentos de una ética orteguiana y por lo tanto son unas lecciones sobre el aspecto más subjetivo de la cultura.

Ortega muestra una fuerte inquietud por la dinámica que se da entre las personas y la cultura en cuanto creaciones que conforman nuestro mundo. El hombre necesita hacer cultura para poder cumplir con su vocación, mejor dicho, todo lo que hace el hombre para cumplir con su proyecto vital es cultura. Ahora bien, a la vez, la cultura necesita ser vital, debe responder correctamente a las pretensiones humanas. ¿Qué sucede si no lo hace?

Ortega advierte del colapso que en ocasiones puede provocar la cultura ya creada. Recurriendo a la metáfora del naufragio, puede llegar un momento en que no sirva para mantenernos a flote y, lo que es peor, puede ser un estorbo para poder agitar los brazos. Estas situaciones exigen nuevos esfuerzos creativos de gran calibre para sobreponerse. La cultura es auténtica en la medida que sirve a la vida, a la plenitud del ser humano, alabarla a ella por sí misma o endiosarla no lleva más que a una beatería que acaba con la vitalidad de las personas. De la misma manera que un crecimiento desmesurado de la cultura sin tener en cuenta la vida que le da sentido, no provoca más que la asfixia de los seres humanos inmersos en ella, su deificación acaba con el manantial de humanidad que brota de cada vida, convirtiéndose estas al secarse en una sombra del proyecto que están llamadas a realizar, en una vida servil como la que Ortega describía en *La rebelión de las masas*¹⁴.

Las bases metafísicas de la vida humana que Rodríguez Huéscar analiza con detenimiento a lo largo de sus trabajos permiten reforzar la pretensión de Ortega de destacar la importancia de la realización de la vocación personal frente a las creaciones culturales.

2. Los planteamientos de Rodríguez Huéscar como base de una teoría de la cultura

Cuando uno se coloca frente a los trabajos de Huéscar, puede percatarse inmediatamente de que un concepto como el de cultura no es, ni mucho menos, uno de los protagonistas. Entre sus escritos no se encuentran referencias explícitas a este concepto, tan solo el capítulo dedicado a Renan de *Perspectiva y verdad* es la excepción. Más allá de este, la obra en su conjunto parece apuntar hacia temas que en principio no parecen estar relacionados con la cultura, pero se puede afirmar que en ella Rodríguez Huéscar dejó suficientes trazos de la filosofía de la cultura orteguiana, especialmente en forma de fundamentos o bases metafísicas de la misma. Estudiaremos esta a través de dos momentos:

- Debido a la importancia que tiene entre sus trabajos la obra *Perspectiva y verdad*, por su novedad, por su profundidad y por la relación directa que tiene el tema de la verdad con el de la cultura, como se verá, debemos estudiar en primer lugar qué líneas marca este trabajo respecto al tema de la cultura.
- En un segundo momento el protagonismo recaerá sobre otros conceptos más propios de *La innovación metafísica de Ortega* y, especialmente, de *Ethos y logos*. En ellas, más allá del tema de la verdad, se concentra la atención en la descripción de la vida humana, piedra angular sobre la que se construye cualquier teoría de la cultura.

2.1. De la verdad a la cultura en *Perspectiva y verdad*

Este libro es un estudio del concepto de verdad y perspectiva en la obra de Ortega. En primer lugar realiza un estudio de los ensayos «Renan» y «Adán en el paraíso», así como del libro *Meditaciones del Quijote*. Tras ello, presenta el autor una reflexión sistemática sobre los

¹⁴ En esta obra de Ortega se lee, por ejemplo: «Las nuevas masas se encuentran con un paisaje lleno de posibilidades y además seguro, y todo ello presto, a su disposición, sin depender de su previo esfuerzo, como hallamos el sol en lo alto sin que nosotros lo hayamos subido al hombro. Ningún ser humano agradece a otro el aire que respira, porque el aire no ha sido fabricado por nadie: pertenece al conjunto de lo que “está ahí”, de lo que decimos «es natural», porque no falta. Estas masas mimadas son lo bastante poco inteligentes para creer que esa organización material y social, puesta a su disposición como el aire, es de su mismo origen, ya que tampoco falla, al parecer, y es casi tan perfecta como la natural». *OC*, IV, p. 408.

conceptos que dan título a la obra, a lo que suma un anexo con diversos comentarios a textos del resto de escritos de Ortega relacionados con la perspectiva. La atención se concentrará en los comentarios a los dos artículos de Ortega y a su primer libro. A ellos dedico las siguientes líneas.

Parece obligatorio, antes de ir al contenido de *Perspectiva y verdad*, hacer referencia y justificar con palabras del mismo Ortega por qué tras un análisis sobre la verdad se esconde también una reflexión sobre la cultura. Veamos este texto de *El tema de nuestro tiempo*:

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es solo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que solo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo¹⁵.

Sin duda estas palabras de Ortega permiten situarnos ante el trabajo de Rodríguez Huéscar con esperanzas de hallar respuestas sobre el tema propuesto.

Una vez explorados los comentarios de Antonio Rodríguez Huéscar a las tres obras de Ortega, ¿cómo podrían sintetizarse sus aportaciones al tema de la cultura? Para ello se pueden enumerar las siguientes conclusiones.

En primer lugar, en la obra de Rodríguez Huéscar, *el concepto de cultura está íntimamente ligado al de verdad*. El primero solo puede comprenderse en función del segundo. Además, puesto que en su análisis no va más allá de 1914, puede decirse que el concepto de cultura explícito, si ya no parecía muy relevante en los primeros escritos de Ortega (pues no merece ni un solo comentario particular), a partir de esa fecha se vuelve completamente irrelevante para Huéscar.

En «Renan» la verdad se vincula con la objetividad y con las cosas, pero es precisamente la profundización en estas últimas lo que nos conduce a la cultura. Cuando Ortega habla de cosas, puede entenderse como algo material (carente de significado) o como realidades universales (llenas de valor significativo e irradiantes de un sentido universal). La segunda opción será siempre preferencial para Ortega y es precisamente en su formulación cuando entra en escena el concepto sobre el que versa este estudio. Si distinguimos entre mundo físico y mundo cultural, a propósito de la distinción realizada sobre las cosas, la cultura será ese conjunto de cosas en cuanto realidades universales o llenas de significado, las cuales conforman un mundo, el mundo cultural. ¿Cuál es el origen de la cultura? Ni más ni menos que los actos humanos. Los genios serán aquellos que son capaces de crear realidades universales, son aquellas personas que concentran en sí una cierta energía cultural.

En segundo lugar, frente a esta realidad universal que representa el orden y la ley superior a nosotros, el hombre debe identificarse con ella, debe asimilarla y amarla, el yo con su voluntad debe abstenerse, pues representa la arbitrariedad. La cultura es un conjunto de normas y leyes ante las que el ser humano, que representa el capricho y el desorden del corazón, actúa reflexivamente para asimilarlas.

¹⁵ OC, III, pp. 578-579.

Siguiendo con «Renan» y a propósito de la distinción entre lo aparente y lo latente referido a la verdad, se puede inferir que si el mundo meramente físico oculta un mundo cultural, es decir de significados, el primero es un mundo meramente aparente, mientras que el segundo es el mundo objetivo, el mundo de lo verdadero, aunque más exactamente habrá que decir de lo verosímil.

Un tercer punto clave es que el mundo de la cultura como mundo de condensaciones del espíritu, nos separa de los animales. El mundo de la cultura es un mundo convencional, lo que no contradice que sea el mundo de la verdad y objetividad, pues es precisamente el reconocimiento común, el consenso y aceptación de la comunidad lo que le da ese carácter. La cultura es por ello el lugar geométrico del consenso de las personas, de la unidad del espíritu. Convencional no significa arbitrario, aunque sí está relacionado con la ficción. Las culturas son sistemas normativos no arbitrarios, sino bien fundados a lo largo de la solidaridad histórica (la historia entra en la esencia del mundo cultural como uno de sus elementos fundamentales). Las culturas, como sistemas normativos, se configuran en torno a tres subsistemas: la lógica, la ética y la estética. Tres elementos que reflejan la influencia neokantiana que Ortega recibe en su juventud.

En cuarto lugar, el mundo cultural es un mundo lleno de sentido, y eso significa que es un mundo-para-el-hombre, fruto del espíritu. Las cosas (en cuanto cosas culturales) son unidades de sentido emparentadas, son condensaciones del espíritu. Pese a los tintes objetivistas y neokantianos que se pueden observar en el concepto de cultura de «Renan», resulta muy relevante la aparición en el comentario de Huéscar de características que más tarde resultarán claves, como su relación con la historia.

«Adán en el paraíso» resulta ser un pequeño avance en el asunto. Puesto que la idea de verdad y la de cultura, que es el mundo de lo verdadero, están unidas, si se modifica la primera, también cabe esperar que la segunda sufra algún cambio. La tendencia objetivista de Ortega varía hacia nuevos horizontes, ya no recurre al concepto de ser para interpretar las cosas sino al de relación. Lo importante de la cosa es su relación con las demás, es decir, su significado, su valor, su conexión. Las cosas son lo que son para un hombre determinado, están constituidas por un complejo de relaciones entre ellas, pero especialmente por la relación que la une a una persona, a una perspectiva. Cada perspectiva interpreta y ordena las cosas, es decir, el mundo o cultura, ese conjunto de cosas que ahora se entiende fundamentalmente desde la relación. Es una perspectiva.

En *Meditaciones del Quijote* encontramos ya una distancia considerable respecto a la propuesta de «Renan». En primer lugar el mundo de las cosas, es decir, el ámbito de la cultura, se concentra en aquello más próximo entre lo que me rodea, cuando Ortega habla de cosas ya no se refiere a todos los objetos, sino a los más próximos. Tales objetos se hacen merecedores del amor intelectual de un yo, pues de su salvación (comprensión y potenciación) depende la salvación de ese yo.

El concepto es el instrumento para salvar las cosas, nos da las conexiones de las cosas, su sentido, su lugar ideal. Este dominio de las cosas por parte del pensamiento es la cultura, la cual será más perfecta o menos en función de los logros conseguidos en la tarea de salvación de las cosas. Esta posesión de las cosas es una interpretación de las mismas, pero no solo eso porque en esa tarea también me interpreto a mí, y al hacerlo interpreto mi vida, de hecho este acto será el acto principal del vivir.

Cultura es lo fijo y lo claro, una seguridad que se gana con el concepto. Hasta tal punto es así que hacer cultura es conceptuar, cultura es concepto. La cultura es la vuelta hacia lo

inmediato, hacia mi vida que soy yo y mi circunstancia. El concepto o cultura es la abstracción de cada acto concreto que cada hombre realiza, es lo que queda de esos actos, un residuo que la vida va acumulando y dejando a disponibilidad del hombre. Cultura es toda la obra del espíritu, espejismos que se producen en la materia, una respuesta a la radical problematidad que es la vida. En la raíz de la cultura se encuentra la necesidad y libertad humanas actuando inseparablemente.

Por último podemos decir que son tres los movimientos intelectuales de Ortega que se pueden apreciar en la exposición de Rodríguez Huéscar:

De la cultura como un conjunto de cosas bajo las formas de ciencia, moral o arte, a la cultura como un acto humano que se concreta en la capacidad de crear conceptos. Si al principio tienen prioridad la relación de los elementos culturales entre sí, más tarde tienen mayor relevancia la relación entre las personas y los frutos de los actos culturales. Si al principio el peso del concepto está en las cosas, después recae en la actuación humana, en su capacidad de conceptualizar.

De la cultura como obra de los genios pasamos a la cultura como obra de cada uno para su salvación, como tarea individual e ineludible de todas las personas en su vivir.

De la cultura como mundo separado que hay que asimilar e imitar a una comprensión de la cultura como fruto de la necesidad y la libertad humana, lo que indica el final de su objetivismo y el nacimiento del raciovitalismo.

2.2. Las «posibilidades» y las «limitaciones» del yo como cauce del hacer cultural

«Un hombre es ante todo un sistema de posibilidades e imposibilidades»¹⁶, afirmaba Ortega en cierta ocasión. A continuación se analizarán diferentes aspectos de la obra de Huéscar a partir de los cuales se pueden establecer los fundamentos de una teoría de la cultura de inspiración orteguiana. Para ello deberemos atender tanto a las posibilidades como a las imposibilidades o limitaciones que configuran la realidad humana. Es necesario tener en cuenta que la cultura, al menos en la etapa de madurez de Ortega, es todo el esfuerzo que las personas hacemos para sostenernos en la circunstancia que nos envuelve, es la reacción del ser humano ante la desorientación radical que implica vivir. En 1933, en el texto «Sobre ensimismarse y alterarse», afirma Ortega:

La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar necesidades. Entiéndase bajo este vocablo lo mismo las de orden material que las llamadas espirituales. Creadas estas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho, que emanan sinceramente del fondo radical del hombre, según éste era de verdad en aquel momento inicial de una cultura¹⁷.

Esta concepción puede servir de marco a los análisis que se desarrollan a continuación.

¹⁶ OC, IX, p. 766.

¹⁷ OC, V, p. 258.

2.2.1. Un mundo de posibilidades, primer cauce de la cultura

Una de las nociones de la metafísica orteguiana analizadas por Huéscar es la de posibilidad. Es tratada en *La innovación metafísica de Ortega*, en *Ethos y logos* y especialmente en un artículo publicado en *Revista de Occidente* llamado «Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega», fruto de sus lecciones universitarias en Puerto Rico.

«Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibilidades», decía Ortega en *¿Qué es filosofía?* Son las posibilidades un ingrediente básico e insustituible de la realidad radical que es la vida de cada cual. Las posibilidades vitales son una condición imprescindible para que aparezca aquello que llamamos cultura. La vida es quehacer, es ocuparse de una circunstancia compuesta por personas y por cosas; ante ella el yo decide lo que va a ser, ya que no nos es dada hecha. La cultura es precisamente ese trabajo constante y propio del ser humano con el que la vida se construye al elegir entre las diferentes posibilidades que la circunstancia le brinda. Puesto que las creaciones culturales dependen siempre de la elección que la persona hace entre las diferentes posibilidades, se aprecia la correlación entre ambos conceptos. ¿Qué análisis presenta Huéscar sobre el concepto de posibilidad? ¿Qué reflexiones sobre la idea de cultura pueden desvelarse a partir de los mismos? A partir de las ideas principales del texto, que se presentan a continuación, se intentará reflexionar sobre una teoría de la cultura subyacente.

Lo posible es lo más inmediato y real que cabe pensar. Con ello destaca el manchego la novedad del concepto orteguiano frente a desarrollos anteriores. Sostiene Huéscar un concepto de posibilidad que no se relaciona principalmente con el ser sino con el hacer, pues las posibilidades son para él, ante todo, posibilidades de acción. Es un concepto de posibilidad dinamizado que supera la oposición aristotélica entre posibilidad y actualidad en función de una respectividad: «La misma realidad funciona a la vez como actualidad y como posibilidad, puesto que en rigor no hay más genuina actualidad que la de lo posible»¹⁸.

Si la realidad radical es la vida, las posibilidades no pueden entenderse si no es en referencia a una u otra vida humana, es decir, a una u otra circunstancia o situación: «No hay más posibilidades efectivas que las capaces de producir efectos, y estas son siempre posibilidades “actuales” de acción o de elección; “actuales” implica aquí que han de actuar o funcionar precisamente como *instancias* y que han de hacerlo “circunstancialmente”, esto es, dentro de una vida concreta y real, *hic et nunc*»¹⁹.

La vida es un campo concreto y finito de posibilidades, por ello conviene llamar a ese conjunto «horizonte de posibilidades», pues enfatiza sus cualidades de presencia y limitación. Si por un lado es cierto que las posibilidades existen, no es más cierto que son limitadas, como se verá en el siguiente apartado.

Afirma Huéscar que las cosas que llenan mi circunstancia y con las que me encuentro funcionan en la vida como posibilidades y puede decirse que hasta el mismo yo es posibilidad en la intimidad de su ser. Las cosas tienen un ser pragmático o instante, es decir, me sirven o no, me facilitan o no una tarea y, a la vez, las cosas son posibilidades de interpretación pues vivir es tratar con las cosas y este trato es interpretativo. Así pues, las cosas, en cuanto posibilidades,

¹⁸ Rodríguez Huéscar, A., «Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega», *Revista de Occidente*, nº 140, Madrid, 1974, p. 199.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 198.

tienen dos caracteres complementarios entre sí: uno pragmático (ser-para) y otro interpretativo (son-como).

Estas dos características son complementarias e inseparables, pues el descubrimiento de las cosas como facilidades o dificultades es un trabajo de interpretación de aquello con lo que me encuentro. Estas acciones que destaca Huéscar son precisamente el núcleo de la acción cultural que Ortega describe en *Meditaciones del Quijote*. Decía Ortega: «toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación»²⁰.

Las cosas que me encuentro al vivir esperan que yo las interprete, esperan que yo haga cultura con el material que me ofrecen (mujer que despide al héroe con una mirada que fuerza a la acción suavemente). Aún más, no tanto esperan como que me instan a hacer algo con ellas. La realidad que encuentro no es pasiva sino activa, me busca y me sugiere posibles acciones que le den claridad y profundidad.

La circunstancia u horizonte de posibilidades no es otra cosa que «el “cerco” de “instancias” que en cada momento me rodea»²¹, dice Huéscar. Instancia es la posibilidad concreta de cada momento en cuanto me insta a hacer algo en vista de su contexto completo, lo que incluye el conjunto entero de posibilidades y mi proyecto con ellas. Como ese hacer no está fijado sino que hemos de resolverlo nosotros, la posibilidad destaca por su carácter elegible o disposicional. La cultura aparece del encuentro entre unas posibilidades que instan al ser humano y la elección de este entre las posibilidades que la vida le brinda. De esta forma, si bien la cultura es una acción fruto de la libertad humana, también es cierto que no depende al completo del yo, pues este debe elegir entre las posibilidades que se le brindan, las cuales son limitadas y en ocasiones lo pueden ser tanto que asfixian la libertad humana. En este sentido Ortega presenta épocas de colapso cultural en las cuales la misma cultura que el hombre ha desarrollado cristaliza en usos faltos de vitalidad que se convierten, en lugar de abrir nuevas posibilidades, en estorbos que pueden incluso oscurecer la capacidad creativa del hombre.

Ese trabajo es una acción constante que la humanidad ha ido haciendo a lo largo de la historia, teniendo diferentes circunstancias como punto de partida. Si las interpretaciones se suceden a lo largo de la vida de una persona y de la historia, puede, como dice Huéscar, que se sedimenten y ordenen en capas. Utilizado sus palabras: «lo que en nuestras lenguas occidentales llamamos cosas –o los vocablos equivalentes– no son sino esas formaciones sedimentarias o estratificaciones interpretativas, que posibilitan otras nuevas e historizan radicalmente el mundo. Pues no hay interpretaciones definitivas, fijadas de una vez para siempre, sino que cada una –o cada capa– abre la posibilidad de otra u otras, constituyéndose en fundamento o base suya»²².

Las cosas o construcciones culturales, que son meras interpretaciones de aquello que nos encontramos al vivir, tienen pues una doble función: por una parte, posibilitar nuevas interpretaciones nunca definitivas; por otra, dar densidad histórica al mundo que nos rodea a

²⁰ *OC*, I, p. 788.

²¹ Rodríguez Huéscar, A., «Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega», *Revista de Occidente*, nº 140, Madrid, 1974, p. 200.

²² *Idem*.

través de las diferentes interpretaciones sedimentadas poco a poco con el tiempo sobre cada cosa.

Rodríguez Huéscar propone la existencia de dos tipos de posibilidades: las concretas o disponibilidades y las permanentes o abstractas.

A las posibilidades concretas o disponibilidades, por los efectos que pueden producir, se las califica como «instantes»; también se llaman transeúntes por la posibilidad que tienen de variar de una situación a otra. Son las posibilidades en el sentido más común de la palabra y Huéscar enuncia hasta ocho leyes sobre el comportamiento de las mismas, aunque parece razonable simplificarlas en función de los intereses que persigue este estudio:

Ley del campo: las posibilidades se ofrecen siempre constituyendo un campo u horizonte y ello significa que las posibilidades tienen que ser varias pero limitadas. Por una parte, el campo de posibilidades de cada momento se configura a través de diversas formas de conexión y articulación con las grandes arquitecturas de servicialidad que Ortega llamó campos pragmáticos; por otra, estos campos se presentan estructurados en función de una perspectiva que les da orden y jerarquía.

Pese a que el concepto de campo pragmático es tardío en los trabajos de Ortega, parece recoger los frutos de muchos estudios anteriores de forma que su contenido no es extraño a los intérpretes de Ortega. ¿Qué son para Ortega?

Rodríguez Huéscar no dedica a este concepto orteguiano más que varias referencias de soslayo: una en el artículo sobre la teoría de las posibilidades que estamos analizando, la otra se encuentra al final de *Ethos y logos*, donde lo pone en relación con el temple. Precisamente es en esta segunda cita en la que Huéscar afirma que los campos pragmáticos son como submundos en el mundo que nos rodea «dentro de los cuales encuentra su concreta y dinámica articulación toda “cosa”»²³.

Según las indicaciones de Ortega, su teoría de los campos pragmáticos debía haber sido expuesta en su libro *Comentario al Banquete de Platón*²⁴. De esta obra no publicada solo se puede leer «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón», publicado en el tomo IX de las *Obras Completas*, y en ellos la atención recae sobre los campos verbales más que sobre los campos pragmáticos. Es en el curso de 1949-1950 sobre *El hombre y la gente* donde Ortega aborda esta idea que Rodríguez Huéscar considera de gran importancia para comprender conceptos de la metafísica orteguiana como «posibilidad» y «temple». Precisamente es un concepto también crucial en la teoría de la cultura orteguiana, pues da razón de las diferentes parcelas que se incluyen en el campo de la cultura. ¿Qué son los campos pragmáticos según la lección cuarta de *El hombre y la gente*?

Según Ortega, el ser de las cosas se manifiesta principalmente como *pragmata*, es decir, como impedimentos o facilidades para aquello que queremos hacer. Cada cosa sirve para otra y esta para una tercera y así sucesivamente, formando una cadena de servicialidades que no buscan más que cumplir una finalidad marcada por el hombre.

Las cosas «en cuanto servicios positivos o negativos se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad –como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo, como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etcétera, como hay en el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de

²³ Rodríguez Huéscar, A., *Ethos y logos*, UNED, Madrid, 1996, p. 181.

²⁴ En *La idea de principio en Leibniz* anuncia Ortega en una nota que será en su libro *Comentario al Banquete de Platón* donde expondrá su teoría de los campos pragmáticos y los campos verbales. *OC*, IX, p. 1030.

la ciencia. Yo les llamo “campos pragmáticos”. Y esta es, por ahora, la última ley estructural del mundo que enuncio, a saber: nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en “campos pragmáticos”. Cada cosa pertenece a alguno o algunos de esos campos donde se articula su ser para con el de otros, y así sucesivamente»²⁵.

En los primeros años de su carrera, especialmente en su época neokantiana, insiste Ortega en citar la ciencia, la moral y el arte como aquellos ámbitos de la cultura que llevan las potencias del ser humano a su máximo esplendor; ahora bien, tras la influencia de la fenomenología, no solo son esos tres ámbitos de la alta cultura los que permiten la realización humana, sino todas las cosas que nos rodean, incluso las insignificantes. Este giro en su teoría de la cultura no provoca un abandono por parte de Ortega de la división del mundo en parcelas o submundos, sino que más bien la amplía. No solo es cultura la ciencia, la moral y el arte, sino también la religión, los negocios, la política, la caza, la fiesta y tantos otros. Todos permiten que el ser humano puede llegar a la plenitud de su significado. Si los campos pragmáticos son aquellas parcelas del mundo que nos rodea en las que podemos incluir todas las cosas, también puede decirse, en definitiva, que son parcelas de cultura o ámbitos culturales.

Ley de la apertura y obturación: las posibilidades realizadas abren a otras posibilidades y al mismo tiempo cierran o eliminan a otras. Ahora bien, a medida que los años pasan y se acerca la muerte el campo de posibilidades se va estrechando gradualmente. Las posibilidades elegidas por una persona se configuran en forma de trayectorias, pues podría decirse que posibilidades y trayectorias no son más que dos caras de una misma moneda. En las trayectorias, como dice Julián Marías, «se despliega y realiza la vida, entre la circunstancia impuesta y la vocación propuesta»²⁶. Así se realiza la vida, eligiendo entre las posibilidades que quedan delimitadas por la circunstancia y la vocación. Puede arrojar luz sobre esta ley de la apertura y obturación un texto del mismo Marías en el que describe la dinámica de las trayectorias: a cada vida pertenece una pluralidad de trayectorias, con desiguales grados de realización: algunas, en efecto, son meramente imaginadas o anticipadas; otras son incoadas y abandonadas; ciertas trayectorias se bifurcan, y tal vez la preterida tiene una realización residual; algunas chocan con un muro de imposibilidad y se cortan abruptamente (la bailarina a la que se amputa una pierna, el pintor que pierde la vista); algunas, finalmente, se realizan, es decir, son seguidas con mayor o menor continuidad. No se olvide que puede haber “retrocesos”: una trayectoria abandonada puede ser continuada más adelante, volviendo a ella: se puede cultivar profesionalmente una afición de juventud; se pueden reanudar amores pretéritos; se puede recuperar la fe perdida, e iniciarse una trayectoria religiosa que había quedado interrumpida.

»Esto muestra que la trayectoria, tomada en su efectividad, no es una *línea*, sino una *arborescencia*, a veces sumamente intrincada y con muy diversos grados de continuidad, intensidad y autenticidad.

»Todo estudio de una vida tendría que tener esto en cuenta: lo cual quiere decir la introducción de *la posibilidad como un ingrediente de la realidad humana*»²⁷.

Estas palabras de Marías permiten descubrir, tras la descripción de las trayectorias, lo que sucede con las posibilidades a medida que las personas toman decisiones. El término

²⁵ OC, X, p. 187.

²⁶ Marías, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 24.

²⁷ *Ibid.*, p. 25.

arborescencia permite construir una idea clara, cada elección es como tomar una carretera que te permite tomar otros destinos, aunque su elección implique no tomar otras. El campo está en continua transformación, se ensancha y se estrecha en diferentes aspectos según nuestros proyectos, de forma que las posibilidades del hombre son amplias aunque no siempre las mismas.

Ley de la respectividad o concreción: las disponibilidades implican una libertad, una capacidad de elección y de decisión de una persona concreta. Toda posibilidad exige a alguien que es movido por ella para elegirla o rechazarla, un momento concreto en que actuar; una situación determinada, un campo concreto en el que se relaciona con otras. Con esta ley nos adentramos ya no tanto en la estructura del mundo de posibilidades que nos rodea como en el necesario protagonista que es el yo y su papel, pues es este quien provoca que lo que nos rodea tenga un carácter de mundo concreto dándole una perspectiva sin la cual se hace inconcebible.

El segundo grupo de posibilidades son las permanentes o abstractas: son posibilidades de posibilidades. Designan grandes primalidades de la vida humana y no son disponibilidades sino algo que puede suceder con las disponibilidades. Como indica Huéscar, todas ellas tienen un carácter formal y genérico y pueden reducirse a dos: la posibilidad permanente del logro o malogro de la vida²⁹. La presencia de polaridad implica que estamos ante unos contenidos de valor que nos llevan a hablar de los límites de las posibilidades.

2.2.2. *Las limitaciones de la vida, segundo cauce de la cultura*

El dato radical para la filosofía es mi vida misma, encontrarme viviendo aquí y ahora, y su característica principal es que no nos es dada hecha sino que tengo que hacerla yo. Se me da un gran repertorio de posibilidades entre las que puedo y tengo que elegir, ninguna se impone, todas se ofrecen y me instan a actuar. Necesitamos hacer y necesitamos elegir, estas son las dos necesidades que flanquean todas las posibilidades. Cada uno debe decidir siempre lo que va a hacer, y esa capacidad de decidir condiciona todas las demás posibilidades, es la posibilidad permanente o abstracta más representativa, la cual es en realidad una necesidad radical, la necesidad de la libertad. Dice Huéscar: «la libertad es por eso la única necesidad absoluta»²⁹ y expresa la más radical estructura metafísica de la vida humana.

Junto con esta forzosidad de la libertad se encuentra también la de la limitación de la libertad. En otras palabras, tenemos una pluralidad de posibilidades y a la vez una limitación de las mismas. Tras haber analizado las posibilidades que se abren ante el ser humano veamos ahora las limitaciones de las mismas que Rodríguez Huéscar concentra en cuatro factores fundamentales en *La innovación metafísica de Ortega*³⁰: circunstancia, situación, vocación y proyecto.

Frente a la propuesta de Marías en la que ciñéndose más al maestro anuncia como límites la circunstancia y la vocación, Huéscar sorprende apuntando dos conceptos más como son situación y proyecto. Si bien se puede notar que la situación es un desarrollo personal del concepto de circunstancia y el de proyecto lo es del de vocación, no impide este hecho destacar

²⁸ Rodríguez Huéscar, A., «Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega», *Revista de Occidente*, nº 140, Madrid, 1974, p. 201.

²⁹ Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, p. 148.

³⁰ *Idem*.

la profundización que Huéscar realiza a título propio de la doctrina del maestro. Especialmente en aquellas notas de la situación más destacadas como son la *hicciudad* y la *nuncciedad*.

Si la cultura se construye a partir de las posibilidades, también lo hace a partir de las limitaciones que la vida misma establece, pues las posibilidades son, como se ha dicho, limitadas. Circunstancia, vocación, situación y proyecto acotan el horizonte de posibilidades en que vivo, ante el desafío que supone estamos obligados a hacer algo con ellas, proyectar y elegir, decidir el contenido de mi vida, ese es el acto cultural por excelencia.

Comencemos por comentar la circunstancia y la situación. Circunstancia es todo lo que me rodea o todo aquello con lo que me encuentro: el mundo físico, el mundo psíquico, el mundo social y cultural, etc. Es, en definitiva, todo lo que hay menos yo mismo. También tiene la circunstancia la estructura de una perspectiva, lo que implica que hace referencia a una situación concreta desde la cual se aprecia un orden en el mundo.

Ese carácter concretísimo e inevitable se aprecia, por ejemplo, cuando al intentar modificar mi circunstancia no tengo más opción que contar con la circunstancia que me rodea aquí y ahora para hacer el cambio desde ella. ¿Puede profundizarse en la presentación de esa situación concreta que implica toda circunstancia? Sin duda, los análisis de Huéscar sobre el aquí y el ahora intentan ir más allá de las propuestas de su maestro.

La situación se refiere en primer lugar a la localización de la vida humana, siempre vivimos en un aquí y, en segundo lugar, se refiere también al hecho de que vivimos también en un ahora. *Hicciudad* y *nuncciedad* son los dos grandes e inseparables rasgos de la situación.

El aquí es consecuencia de la corporeidad, estamos clavados en él, pero es un concepto diferente para cada uno en cada momento, por lo que puede considerarse una abstracción. El aquí está siempre poblado y cualificado, ambas características le dan concreción. Poblamiento es la circunstancia inmediata, las cosas o instancias con que me encuentro en cada momento, mientras que la cualificación se refiere no tanto a las cosas como a su aspecto funcional, es decir, a las posibilidades que estas me ofrecen o me niegan, en ellas se define el ahora sin dejar de pertenecer al aquí.

Cuando la persona al vivir decide entre las posibilidades que el mundo le brinda y se construye a sí misma, la materia prima que son las posibilidades se las brinda la circunstancia. Puede decirse, en definitiva, que no se puede vivir al margen de la circunstancia y si el ser humano quiere alcanzar su salvación tiene que partir y contar con ella. «Si no la salvo a ella no me salvo yo», decía Ortega. Ahora bien, en ocasiones la circunstancia está poblada, o mejor, saturada de un gran material cultural que ha sido fruto del trabajo de nuestros predecesores y que se encuentra desconectado del flujo vital que motivó su existencia.

La circunstancia, en lugar de aparecer ante nosotros como un oasis de posibilidades, se muestra como un cúmulo de soluciones dadas y listas para usar sin necesidad de que el hombre se pregunte por ellas, dando lugar a una acción mecánica y sin vitalidad. La cultura, que es fruto de la gama de posibilidades que el mundo nos ofrece y que necesariamente debemos poner en marcha para vivir, es capaz también de asfixiar nuestra libertad y de estrechar el cauce de posibilidades sin las que no es posible una conducta humana. Refleja este riesgo la idea de Simmel en su artículo «El concepto y la tragedia de la cultura» de 1911, cuando describe la tragedia que implica que el ser humano necesita hacer cultura para poder salvarse y a la vez percibe que la cultura hecha puede ser un impedimento para su desarrollo³¹. Más

³¹ Ver Simmel, G., «El concepto y la tragedia de la cultura», *Revista de Occidente*, Vol. XLII, nº 124, Madrid, 1933.

ilustrativo resulta P. Berguer cuando compara la cultura con un castillo, el cual es una creación necesaria para proteger la vida del hombre, pero a la vez le encierra y le aísla del mundo que queda fuera de él. Las crisis históricas de las que Ortega habla en *En torno a Galileo* son los momentos precisos para tomar conciencia de la situación descrita:

La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo culto, convencional, social. Toda cultura o grande etapa de ella termina por la socialización del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica³².

Estas palabras de Ortega nos sirven de puente para abordar el segundo par de conceptos referidos a la limitación de las posibilidades. El yo auténtico queda ahogado por su yo culto, dice Ortega, y ante ello el ser humano debe liberarse ya que la autenticidad hay que ganarla³³, decía Huéscar en «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo». Esto nos lleva a plantearnos el problema de la autenticidad del yo y por lo tanto de su vocación.

Dediquemos también unos párrafos a presentar tanto la vocación como el proyecto vital de acuerdo con la propuesta de Rodríguez Huéscar. Las cosas nos solicitan o urgen a que hagamos algo con ellas; este reclamo o llamada es sentido por nosotros como una vocación. Ni la circunstancia ni la vocación son optadas por el hombre, ahora bien, tienen un carácter distinto. La vocación la encontramos no como encontramos la circunstancia, sino como aquello más íntimo de nuestro ser, que Ortega llama fondo insobornable y que comprendemos como aquello para lo que se ha nacido. La vocación es «ese para a que nuestra vida parece “consignada” misteriosamente y “ya de antemano”; esa especie de cardinal “orientación” que guía los pasos de nuestro vivir»³⁴.

Sin vulnerar nuestra libertad, la vocación no se impone sino que se propone, en ocasiones la aceptamos, otras chocamos con ella o luchamos contra ella, pero todo nuestro hacer favorece o contradice nuestra vocación. Según lo que hagamos con la vocación se desarrollan nuestras posibilidades permanentes: plenitud o vacío, felicidad o desdicha, autenticidad o falsificación, salvación o perdición... Se pone en juego el misterio último de la existencia humana.

¿Cómo se manifiesta la vocación? El escenario en el que se revela es el vivir mismo de las personas, el cual, como ya se ha indicado, está marcado por las posibilidades que se me brindan ante las que yo respondo con decisiones. Las decisiones que cada uno realiza en su vivir conforman su proyecto de vida y es precisamente en esa tarea donde la vocación se manifiesta.

La vida hay que hacerla, pero se hace siempre desde un proyecto o programa de haceres. La vida consiste en eso: «en que alguien (yo) esté en un mundo o circum-instancia proyectándose y realizándose en función de él y de su propia “pre-tensión”. Ahora bien, tanto el proyectarse como el realizarse son haceres –o se imbrican constantemente en todo hacer– en esencial dependencia, o interdependencia: por lo pronto, el “proyectar” se subordina al realizar, pero éste depende de la “función proyectiva”»³⁵. El ejercicio de proyección es clave

³² *En torno a Galileo*, OC, VI, p. 429.

³³ Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 205.

³⁴ Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, p. 160.

³⁵ *Op. cit.*, p. 161.

para la vida humana, la capacidad de imaginar, fantasear y desde luego ilusionarse por llevar a cumplimiento aquello que pretendemos que sea nuestra vida es una tarea irrenunciable y previa a toda realización.

Este trabajo de invención o elaboración, que es previo a la puesta en práctica, implica una valoración de todas las posibilidades que desemboca en nuestra inclinación por aquel programa que mejor cumple con nuestras expectativas³⁶. No cabe duda de que es la decisión más importante de la vida.

En el siguiente texto de *En torno a Galileo* insiste Ortega en la importancia de la imaginación para la invención de un proyecto de vida y, en definitiva, de la cultura:

Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico del imaginar, el hombre no sería hombre. La piedra para ser no necesita construir con su fantasía lo que va a ser –pero el hombre sí. Todos sabemos muy bien que nos hemos forjado diversos programas de vida entre los cuales oscilamos realizando ahora uno y luego otro. En una de sus dimensiones esenciales la vida humana es, pues, una obra de imaginación. El hombre se construye a sí mismo, quiera o no –de aquí la honda expresión de San Pablo, el *oikodomein*, la exigencia de que el hombre sea edificante. Nos construimos exactamente, en principio como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético.

Pero aquí viene lo más importante: esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás³⁷.

La elección del proyecto debe pues ir acorde con ese fondo insobornable o vocación. Ahora bien, una llamada tiene al menos cuatro elementos: el que llama, el contenido de la llamada, el que recibe la llamada y el canal a través del cual llega el mensaje. El canal sería la puesta en marcha del proyecto elegido, los receptores somos cada uno de nosotros en su intimidad y el contenido coincide con el proyecto de vida que nos satisface y que se nos revela. Ahora bien, cuál es el origen de la vocación, el primer elemento, nunca es definido ni aclarado por Ortega, de forma que es un aspecto que queda en el aire. ¿Se ve en Rodríguez Huéscar un atisbo de respuesta? Es posible que en los análisis que dedica a la «instancia» en sus diferentes obras permitan aventurar que la raíz de la vocación está en la misma realidad que me circunda, en las cosas de mi alrededor, a partir de ellas se gesta el proyecto que me reclama. El proceso de gestación del mismo no resulta abordado ni por nuestro autor ni por su maestro.

Si la circunstancia se me impone como límite a mis posibilidades de inventiva del proyecto, también debe tenerse en cuenta la vocación a la que se es llamado³⁸. Ese proyecto que me reclama no lo inventamos, sino que es anterior. Como dice Huéscar siguiendo el *Goethe desde dentro* de Ortega, el proyecto que constituye mi vocación ni está formulado,

³⁶ En *¿Qué es filosofía?* afirma Ortega: «Todo hacer es ocuparse en algo para algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito –en virtud de un para y de lo que vulgarmente se llama una finalidad. Ese para en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor». *OC*, VIII, p. 367.

³⁷ *En torno a Galileo*, *OC*, VI, p. 482.

³⁸ Dice Huéscar en «Crítica y superación del idealismo en Ortega»: «Circunstancia y vocación son los dos ingredientes básicos de nuestro *destino*, y, en su concreción “situacional”, son las “primalidades” limitantes –pero también “apertorias”, no lo olvidemos– del campo de las posibilidades en cada “ahora”. En Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 228.

pero al elegir uno sentimos que su trazado va coincidiendo o divergiendo con él, por lo que puede decirse que se va proponiendo, se va revelando³⁹.

Mientras que la circunstancia es un límite impuesto, la vocación es un límite propuesto que no puedo cambiar pero que sí puedo obviar aunque la salvación de la persona esté en juego.

3. Conclusión

En estas páginas se ha intentado realizar un acercamiento introductorio a lo que podría ser un análisis de las bases metafísicas de una teoría de la cultura de Ortega. Aquello que comúnmente se llama cultura adquiere en la filosofía de Ortega una gran relevancia y posee una profundidad de la que simplemente hemos ofrecido unas pinceladas.

Dicha labor cultural no puede entenderse si no atendemos a un marco de conceptos que Huéscar presentó principalmente en *La innovación metafísica de Ortega*. El concepto de posibilidad es un ejemplo de ellos, quizá el menos estudiado, del cual Huéscar nos ofrece, como se ha visto, análisis precisos que abren puertas a futuras investigaciones. No podemos olvidar tampoco los de circunstancia y vocación, a cuyo desarrollo también contribuyó Julián Marías.

³⁹ Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, p. 70.



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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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, avecindará 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, avecindará 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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, «Πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 desmesura 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-

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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-* in 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, “trasparece” 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 intransferibles, 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 variante 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 mesura 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 mesura, 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, mesura-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 afinado 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 querremos 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 “compleción” *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».

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 acápito 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-armoriendi* 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 πέρας (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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 desdenosamente 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-Huéscar²⁶, 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 afin 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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, impercedero 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 acercarse, 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 *Enlightenment'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 avocindan 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).

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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, si, 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 este 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 avvicina 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 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 reciente 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 alcanzaría 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 incommensurables 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 incommensurabilidad 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.

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio...

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 Garagarri). 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): «Misericordia 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 demiúrgia», 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.



Metafísica y novela. Dos pre-ocupaciones de Antonio Rodríguez Huéscar¹

Metaphysics and Novel. Two Pre-Occupations of Antonio
Rodríguez Huéscar

José LASAGA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

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

Resumen:

Tratamos de mostrar los puntos de coincidencia entre la filosofía, entendida como comprensión de lo real, y la novela moderna, la que surge con Cervantes, como ficción que aspira a captar realidad, a partir del análisis de la novela que propone Antonio R. Huéscar. Dicho análisis es deudor de las categorías de la vida que él mismo contribuyó a establecer en sus ensayos críticos sobre la metafísica de la vida humana como «realidad radical» elaborada por José Ortega y Gasset a partir de los años treinta del siglo pasado. La narración es el instrumento esencial de que se sirven metafísica y novela para captar lo real, es decir, lo que acontece en las vidas de los hombres y mujeres que pueblan la tierra.

Palabras clave: metafísica, novela, Ortega y Gasset, razón narrativa, yo, mundo.

Abstract:

This text will try to show the points of convergence between philosophy, seen as an understanding of reality, and modern novel, which is inaugurated by Cervantes, as fiction that

¹ Este trabajo fue presentado en el encuentro académico *La razón vital o histórica como proyecto metafísico en torno a don Antonio Rodríguez Huéscar*, organizado por el Proyecto de Investigación FI 2009-11707 «La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía a la altura de los tiempos».

Metafísica y novela. Dos pre-ocupaciones de Antonio Rodríguez Huéscar

aims to capture reality, from the analysis of the novel proposed by Antonio R. Huéscar. Such analysis is indebted to the categories of life which he helped establish in his critical essays about the metaphysics of human life as «radical reality», produced by José Ortega y Gasset from the thirties of the last century. Narration is the essential instrument used in metaphysics and novel to capture reality, that is, what happens in the lives of men and women who populate the earth.

Keywords: metaphysics, novel, Ortega y Gasset, narrative reason, I, world.

...el núcleo de los anteriores pensamientos sobre la novela es en mí casi tan viejo como mi propia vida intelectual. Antonio R. Huéscar.

Donde todo se sabe no hay narración posible. Cormac McCarthy

1. Hacia una metafísica de la «razón vital-histórica»

1.- *La filosofía es esencialmente metafísica.* Este es el punto de partida de Antonio Rodríguez Huéscar (Fuenllana, Ciudad Real, 1912-Madrid 1990) en un ensayo titulado precisamente «Mirada a la metafísica» que apareció en 1975 en la efímera tercera época de la *Revista de Occidente*.

Esa mirada que Rodríguez Huéscar (RH) proponía echar sobre la metafísica se hacía en el momento menos propicio, cuando el mundo académico occidental, con los departamentos españoles de filosofía a la cola, se había apresurado, con escasas excepciones, a declarar muerta la metafísica, bien de consunción histórica –neopositivismo, marxismo–, bien de desvío y despiste por la senda del *ente*, al olvidarse de preguntar, como es debido, por el *Ser*.

En el mencionado artículo, escrito desde la conciencia de crisis que atravesaba la filosofía occidental y de la que daban fe los mencionados movimientos filosóficos, RH reivindicó una filosofía metafísica afirmando su identidad: la filosofía debe asumir como programa fundamental de sus indagaciones el conocimiento, descubrimiento, en fin, comprensión de *lo real*. Pues este y no otro significado prekantiano es el que RH le confiere al término en cuestión.

Huéscar no ignoraba el fracaso de la metafísica cosmo-teológica, ni el fallo kantiano –en el sentido jurídico de la expresión– acerca de su imposibilidad. Ya en Kant, escribe Rodríguez Huéscar, se dan ejemplarmente representados los supuestos y la aporética esencial de toda la crisis moderna de la metafísica. Pero Kant no buscaba liquidar o abandonar la metafísica como tal, sino una determinada forma² de entenderla que había resultado incompatible con los logros y exigencias epistemológicas planteadas por la razón moderna, gracias a los éxitos de la ciencia natural. Según RH, Kant pone las bases para una nueva metafísica «... en la que por primera vez se abre la posibilidad de una “derivación” del concepto de ser mediante el intento de pensarlo en función del hombre» (*idem*). Tan solo después de que a comienzos del siglo xx comience la reacción antipositivista, se alcanzaría a descubrir «el nuevo Kant meta-

² «Por eso, en su pensamiento [de Kant], si se sigue hasta sus últimas implicaciones, encontraremos ejemplarmente representados los supuestos y la aporética esencial de toda crisis moderna de la metafísica: los condicionamientos profundos y la constelación de problemas que definen filosóficamente la misma». «Mirada a la metafísica», *Revista de Occidente*, 3ª época, Madrid, nº 1, noviembre de 1975, p. 65.

físico mencionado, recogiendo, es verdad, su honda intuición de la primacía del problema del hombre» (*op. cit.*, p. 66). Ahora bien, a juicio de Huéscar, esa vuelta a la metafísica fue más intuitiva y voluntarista que suficientemente justificada, hasta que se consiguió mostrar su «necesidad interna», cosa que solo se consiguió «a la luz de una exposición suficiente del nuevo nivel de radicalidad en que la metafísica se sitúa [...] cuando la metafísica ha llegado a entenderse como *teoría de la vida humana*, y esta como la “*realidad radical*”» (*idem*). Por tanto, la dirección de la nueva ruta que Kant abría a la metafísica no avanzaba hacia una ontología sino hacia una «filosofía primera» involucrada en la tarea de aprehender la realidad misma.

La situación actual en la que la metafísica se encuentra parte, pues, del nivel histórico de complejidad que había quedado establecido por las críticas kantianas. La dialéctica trascendental, la famosa tercera parte de la *Crítica de la razón pura* establecía de manera irreversible la imposibilidad de seguir haciendo descripciones metafísicas con validez racional del mundo como totalidad, del alma humana y de Dios. Es verdad que el idealismo post-kantiano buscó una fórmula para hacer metafísica. Y de alguna forma, el proyecto orteguiano se reclama de lo que podría entenderse como el legado de una «metafísica antropológica kantiano-fichteano», que evita conscientemente la tentación hegeliana de postular un proceso de determinaciones que culmina en el saber absoluto. Como es sabido, terminó en el descrédito absoluto de la filosofía, con las múltiples «superaciones» que los propios discípulos de Hegel fueron los primeros en proponer y defender.

Uno de los filósofos que se hace cargo de ese nivel de problematicidad en que habita la filosofía desde la muerte de Hegel en 1831, es, a juicio de ARH, Ortega, cuando en *¿Qué es filosofía* (1929) vuelve a reclamar, a pesar de las críticas que los positivismos de diversa inspiración venían haciendo a tal empeño, un terreno propio para el saber filosófico, basado en los tradicionales principios de *autonomía* y radicalidad del saber filosófico, como saber sin supuestos y el de *pantonomía* o saber del universo, entendido como «todo cuanto hay»³. Esa reivindicación era posible gracias al método fenomenológico que permitía un modo de acceso a lo real no-abstracto, apegado a la aparición de las cosas mismas en el ámbito de «mi vida» como realidad radical. Justificar ahora, en detalle, esta idea de metafísica que RH asume de Ortega y en qué sentido es, a un tiempo, herencia y superación del legado kantiano consumiría un espacio del que nos disponemos. Además es innecesario. Basta con recordar que ya lo hizo el propio RH en un ensayo tan breve como esclarecedor. Me refiero a *La innovación metafísica de Ortega*, y más concretamente a su primera parte dedicada a la superación del idealismo, emprendida por su maestro desde *Meditaciones del Quijote* (1914). Entonces no llegaríamos a hablar de la novela y a desplegar algunas reflexiones menores sobre el elemento común que anudan entre sí los dos asuntos mencionados en el título: la comprensión de lo real sería una tarea compartida por la metafísica y por la novela moderna en todo aquello que afectara a la vida humana en sus múltiples dimensiones. Es más, de creer a Milan Kundera, la novela ya estaría ocupándose de asuntos a los que la filosofía solo llegó cuando se orientó hacia los problemas de la «existencia».

2.- Nadie discutirá que la realidad, entendida como lo que está ahí, nos atañe y nos resiste, es objeto de reflexión, interpretación, investigación y conocimiento de las ciencias, por un lado, y de la filosofía por otro. Y cuando la filosofía se compromete en su preguntar con las

³ Cfr. la lección IV del curso citado, *Obras Completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VIII, pp. 278 y ss. En lo sucesivo citaremos a Ortega por esta edición dando a continuación de la cita el volumen en número romano y la página en árabe.

raíces mismas de lo real, cuando aspira a revelar la «realidad radical» de lo que hay, entonces, eso es, desde Aristóteles, la ciencia que busca un nombre y que, por buena o mala ventura, terminó encontrando el de metafísica.

La novela, al menos la gran novela occidental, escrita en la estela de lo que llamó Kundera con melancólica precisión «la desprestigiada herencia de Cervantes», se ocupa también de revelar aspectos de lo real en un sentido diferente pero análogo al de la metafísica. El vínculo de la metafísica con la realidad en el marco de la filosofía orteguiana es patente desde la doctrina de «la vida humana como realidad radical» formulada por primera vez en el curso de 1929, *¿Qué es filosofía?* Lo es menos que, de pronto, se declare que la novela tenga que ver con lo real porque novela es un objeto que pertenece al mundo del arte, de la ficción, y en cuanto tal sería lo opuesto a la realidad que le ocupa a la metafísica. Pero esta es la tesis que sostiene RH en su denso y a mi juicio acertado artículo «Problemática de la novela» (1959).

Me propongo en lo que sigue, justamente, mostrar que para RH metafísica y novela son dos modos de «acceso a la realidad», para usar su precisa fórmula: diferentes pero complementarias maneras de planificar el contacto con la realidad –pues la percepción es solo una y no necesariamente la que más conocimiento aporta–.

El primer modo de acceso, el metafísico, le ocupó prácticamente toda su vida intelectual, que se deja resumir en la enumeración de sus tres obras mayores:

*Perspectiva y verdad*⁴, magnífica presentación de la metafísica o filosofía primera orteguiana sistematizada en torno al concepto de perspectiva –metáfora que a su juicio reflejaría con mayor precisión que otras, como los *dii consentes* o *dioses unánimes*–, la verdadera innovación que Ortega habría llevado a cabo en la historia de la filosofía, abandonando una visión subjetivista de lo real por otra en la que lo real mismo se organiza como perspectiva, uno de cuyos ingredientes es el yo –ingrediente subjetivo– en co-existencia con el polo objetivo o cósmico o pragmático del paisaje, circunstancia o mundo en el que uno se encuentra. El paso de una metafísica del ser a otra del acontecer es un dato relevante para interpretar la convergencia que hallamos en obra de ARH entre reflexión metafísica y novelesca, y esta última no solo en teoría⁵. No se termina de comprender la «innovación» metafísica orteguiana si no se tiene en cuenta que se procura una interpretación «cósmica» de lo real. Solo lo que acontece entre un yo y su mundo o circunstancia es real por vivido, lo que significa a su vez que «yo» y «mundo» no son ya realidades sino abstracciones, entificaciones que practica la razón en el mudo devenir sobre el que el humano tiene que reobrar para «humanizar» precisamente su vida, es decir para trascender la mecánica biológica que la soporta, creando interpretaciones que le donen un *sentido*. La poesía y el mito serían así necesidades universales, ahistóricas,

⁴ Madrid, Revista de Occidente, 1965. Una segunda edición en Madrid, Alianza ed. 1985.

⁵ El interés de RH por la escritura de creación es temprana según refiere en una entrevista a Jaime de Salas (*Revista de Occidente*, Madrid, nº 60, 105-133). En 1954 publica *Vida con una diosa*, novela que quedó finalista del premio Nadal. Se trata de una novela compleja, con muchos planos y narradores, como quiere la tradición cervantina. Para un comentario perspicaz de la novela véase Helio Carpintero, «Antonio Rodríguez Huéscar: filosofía y novela», *Revista de Occidente*, Madrid, mayo 1999, nº 216, pp 35-53.

La relación entre filosofía y novela siguió ocupando a Huéscar hasta el final de su vida como prueba la correspondencia que sobre ese tema mantuvo en los últimos años con Ferrater Mora, quien publicó tardíamente algunas novelas. También Ferrater fue finalista del Premio Nadal de novela, en 1987. Fueron los intercambios de opinión sobre las novelas del profesor catalán lo que provocó la correspondencia entre ambos filósofos, centrada en todo momento en el tema «filosofía y narración». Las cartas fueron publicadas. Véase «Correspondencia José Ferrater Mora-Antonio Rodríguez Huéscar», *Boletín de la Institución libre de Enseñanza*, Madrid, primera parte, nº 16, abril 1993, pp. 7-34; y segunda parte, nº 17, agosto de 1993, pp. 7-32. Edición de José Lasaga.

vinculadas al hecho de que la vida humana animal se trasciende a vida humana «reflexionada»⁶. La filosofía y la novela, por el contrario serían formas históricas de resolver el problema del sentido de nuestra vida, ambas específicamente occidentales, vinculadas a determinados avatares de nuestro pasado. El ensayo de Montaigne, la filosofía metódica de Descartes y la novela según la forma que Cervantes le confiere en el *Quijote*⁷ son casi coetáneos y, lo que es más decisivo, fruto de una misma crisis histórica en la que se modifica radicalmente el equilibrio entre el hombre, Dios (o dioses) y naturaleza. En esa modificación, que algunos han llamado «humanismo», sin duda por un exceso de optimismo, la novela moderna, que nada tiene que ver con la épica antigua y con cierto tipo de narraciones a las que también se denominan novelas (novela griega, bizantina, etc.) experimenta los mismos cambios y alteraciones que la filosofía y que la historia en general. No es casualidad que Huéscar eligiera como tema para su tesis el análisis de la noción de perspectiva y que su novela refleje precisamente una multiplicidad de perspectivas en las que parecen oscilar los hechos que se narran en una ambigüedad «real» como la vida misma⁸.

La segunda obra es *La innovación metafísica de Ortega*⁹. En su primera parte, titulada «La crítica del idealismo en los textos de Ortega» se reconstruye, como su nombre indica, la trayectoria de su crítica al «modo de conocimiento» propio del idealismo, desde sus orígenes en el cartesianismo hasta el cuestionamiento de la última forma histórica que el idealismo adoptó, la fenomenología de Husserl. La segunda parte trata de «La superación del idealismo: las categorías de la vida» y merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que por primera vez se presentaba una «sistemática» de las categorías de la vida humana, que Ortega nunca llevó a cabo —no tuvo ni tiempo ni temperamento—. No solo se «censaban» y se ponía orden en ellas, sino que se daba de las mismas definiciones rigurosas, se mostraban sus nexos y relaciones internas y se establecían genealogías y justificaciones, trazando un plano de complejidad categorial que aun no ha sido mejorado por estudios posteriores.

Y en tercer lugar, nos encontramos con *Ethos y logos*¹⁰, obra póstuma que contiene la propuesta metafísica del propio RH, esto es, su visión de lo real desde su propia interpretación de la razón viviente. Su tesis sobre la realidad está bien resumida en un largo párrafo que ya he citado en otras ocasiones:

...el *logos*, en rigor y en verdad, es decir, en concreto, tal y como funciona en la vida espontánea e inmediata, sin «abstracciones» ni manipulaciones «separatistas» operadas sobre él, más o menos

⁶ Si se me permite la expresión. Quiero decir con el término que en un momento dado el existir humano se descubre viviendo a sí mismo a partir de un instante de ensimismamiento en donde precisamente se produce el desdoblamiento yo-mundo, que es lo que la tradición occidental identifica como conciencia o subjetividad. Ortega ha descrito esta dimensión «esencial» de la vida humana en varios lugares, por ejemplo al tratar de la transparencia de la vida para sí misma en la lección X de *¿Qué es filosofía?* (1929) (VIII, 359 y ss.) y, sobre todo, en «Ensimismamiento y alteración» (1939) (V, pp. 529 y ss.).

⁷ Para la relación entre modernidad y novela siguen siendo insuperables la tercera parte de *Meditaciones del Quijote* (1914), la llamada «Meditación primera: breve tratado sobre la novela» y el *Teoría de la novela* (1920) de Lukács.

⁸ En el estudio que dedica Helio Carpintero a la novela, subraya esta dimensión «orteguiana» de la novela: «Hay una continua tensión a lo largo de todas estas páginas, que imponen al lector una evidencia: que la realidad es lo que es siempre para alguien determinado desde una determinada posición o punto de vista». («Antonio R. Huéscar: filosofía y novela», *op. cit.*, p. 44).

⁹ Madrid, Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación, 1983. Una segunda edición al cuidado de Jorge García-Gómez en Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

¹⁰ Madrid, UNED, 1996. Edición de José Lasaga.

con fines de «conocimiento», surge, se mueve y actúa dentro de una estructura ética, más aún: pertenece intrínseca y esencialmente a esa estructura. Y el llamado *éthos*, por su parte, en su acepción primaria, e.d., en cuanto cualidad esencial y, si se quiere, *estructura metafísica* del hacer o quehacer en que la vida consiste —que no es otra que cosa que la de la condición metafísica raigal de la libertad forzosa, de la libertad como destino inexorable—, por tanto de su carácter inalienablemente decisorio y, por tanto, responsable; ese *éthos*, digo [...], no solo incluye o implica en su dinámica estructura la necesidad del *logos*, sino que condiciona esencialmente el cumplimiento pleno del mismo que llamamos *verdad*; o lo que es igual: que si *éthos* pertenece internamente a, o es parte de, la estructura del *logos*, éste, a su vez, en otro sentido, pertenece intrínsecamente a, o es parte de, la estructura de *éthos*¹¹.

RH resume su propuesta y descubrimiento entendidos como la clave de la metafísica según la razón vital o histórica, a saber, que racionalidad lógica o teórica (*logos*) y racionalidad práctica (*ethos*) son dos aspectos de una única experiencia de razón inscrita en un quehacer vital —si se me permite la expresión—. Dicho de otro modo, que los usos de la razón hunden sus raíces en un estrato metafísico que no viene determinado por lo racional sino por lo vital. Quiere decirse: si el contexto de interpretación de la acción humana en su dimensión teórica y práctica es la razón, surge la falacia naturalista. Si es la vida humana, pensar es un quehacer más que tiene raíces y consecuencias éticas. Y al contrario: las decisiones morales tienen implicaciones en el campo de la verdad teórica (doctrina de la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo).

2. Novela y metafísica

3.- Según ARH una novela es algo que un humano hace y otro lee, quehaceres vitales. También la filosofía. Ambos son, de suyo, históricos. Por tanto sus relaciones solo pueden ser comprendidas a partir de las fechas en que tienen lugar.

«Problemática de la novela» está fechado en 1959¹². Se trata de un año significativo. Quizá estamos en el parte-aguas de la segunda mitad del XX. Termina la postguerra, empiezan los sesenta: cambio y renovación en muchos los órdenes de la existencia. En lo que respecta a la narración, se está en pleno proceso de recepción de la gran novelística del primer tercio del siglo XX y como consecuencia de ello se mantiene la tendencia, iniciada en el periodo de entre-guerras, de romper con el modelo clásico de la novela realista. Durante la segunda mitad del siglo XX los Proust, Faulkner, Joyce o Kafka, para citar los nombres que menciona RH con más insistencia, serán los que definan el «nivel de los tiempos» en lo que a creatividad respecta en el campo de la novela.

Es más, la crisis filosófica y civilizatoria que se impone como resultado de las dos guerras mundiales que han asolado Europa y el resto del mundo, es inevitable como horizonte que el escritor no puede ignorar, pero Huéscar no cree que la crisis de valores implique necesariamente a la novela. Podía ocurrir lo contrario y resultar una buena sazón para que ésta ensayara nuevas formas, otras perspectivas de acceso a la realidad. En resumen que la novela podía continuar su camino de inquietud, búsqueda e innovación.

Alcanza a vislumbrar los experimentos del *Nouveau Roman* de Robbe-Grillet y Nathalie Sarraute o la novela existencial de un Graham Greene. Pero ya no llega —se entiende en el en-

¹¹ *Ethos y logos*, pp. 44-45, nota 56.

¹² «Problemática de la novela», seguida de un «Apéndice justificativo», en *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 231-294. Citaremos en lo sucesivo por las siglas *PN*, seguidas del número de página.

sayo que comentamos— a Samuel Beckett ni a Gombrowicz ni a la gran eclosión de la novela americana, tanto la escrita en español como la escrita en inglés, o a los escritores centroeuropeos (editados bien entrados los sesenta, Robert Musil, Hermann Broch, Friedrich Dürrenmatt), ni, en España, a *Tiempo de silencio* de Luis Martín-Santos¹³, aparecida a comienzos de los sesenta o, un poco más tarde, las novelas experimentales de Juan Goytisolo como *Señas de identidad* o *La reivindicación del Conde don Julián*. Tampoco debió conocer *El túnel* de Ernesto Sábato, publicada en 1948¹⁴, obra que le habría interesado por sus implicaciones filosóficas, aunque, presumo, que no entusiasmado.

4.- El ensayo de RH está escrito sobre el paisaje de la gran novela occidental, europea y americana, con más presencia de la primera. El punto de partida de su reflexión es naturalmente el *Quijote*. Para ser exactos, dos «Quijotes»: el de Cervantes y el de las *Meditaciones orteguianas*¹⁵.

En lo que respecta al segundo son varias las referencias que considero fundamentales. En la «Meditación primera» que no por casualidad se titula «Breve tratado de la novela», al hablar Ortega de los géneros literarios afirma lo siguiente:

Los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género (I, 796).

Yo establecería aquí, antes que en los ensayos sobre Baroja¹⁶ o Proust¹⁷, o incluso el «Ensayo sobre la novela»¹⁸ (1925) que RH cita con admiración, la inspiración orteguiana que le mueve, entre otras cosas porque el género de la modernidad es la novela y Huéscar sitúa sus reflexiones sobre el telón de fondo de la crisis de esa misma modernidad, crisis de raíz metafísica¹⁹, para cuya superación esperaba ayuda de la novela.

¹³ A pesar de la feroz caricatura que hace de Ortega, que habría dolido a RH, éste no habría podido por menos que reconocer la espléndida novela que es, entre otras cosas, gracias a los postulados estéticos que la escuela orteguiana había puesto en circulación. Véase «Carcajadas y silogismos: Ortega y Gasset en *Tiempo de silencio*» de Rafael Fuentes Mollá, *Revista de Occidente*, mayo 2009, pp 13-35. La tesis de Fuentes es que a pesar del tratamiento que recibe el «personaje histórico» de Ortega, la novela responde a los postulados estéticos que aquél había formulado. *Passim* el apartado «La sólida presencia subterránea de Ortega», pp. 17 y ss.

¹⁴ No es de extrañar porque Sábato solo fue conocido fuera de Argentina después del éxito de *Sobre héroes y tumbas*, libro publicado en Argentina en 1961 pero que se editó en España hacia finales de los sesenta.

¹⁵ Me refiero a *Meditaciones del Quijote (MQ)* (1914), la obra programática de Ortega, en la que la novela de Cervantes ocupa un lugar prominente, como el libro «profundo» que no tuvo la modernidad española.

¹⁶ Ortega redactó un largo ensayo sobre Baroja que nunca se ha publicado entero. La parte más extensa del mismo fue incluida en el primer número de *El Espectador* (1916) «Ideas sobre Baroja».

¹⁷ «Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust». Publicado originalmente en francés en un monográfico dedicado al autor de la *Recherche* por la *Nouvel Revue Française* en 1923 y más tarde en *El Espectador VIII* (1934).

¹⁸ Aparecido en 1925 como la segunda parte de *La deshumanización del arte*. Poco después apareció un breve ensayo titulado «Cuestiones novelescas» (IV, 165).

¹⁹ En toda crisis profunda lo primero que se descompone son las referencias cardinales de la vida humana, vale decir: los principios a partir de los cuales reconocemos la realidad y los valores que nos ayudan a juzgar las situaciones que cada cual se va encontrando en su vida y que los antiguos resumían como los principios relativos a la verdad, el bien, la belleza, la justicia, la libertad, el amor, etc.. Lo que la generación finisecular europea había puesto en claro es que la interpretación «idealista» de la Ilustración que luego degenera en el mundo burgués durante la segunda mitad del XIX, entra en crisis, entre otras razones, por los embates certeros de los filósofos «de la sospecha», Marx, Nietzsche y Freud. Cada uno destruyó un pilar decisivo de la cultura europea; pero, curiosamente, al menos dos de

En el § 9 de *MQ*, «El retablo de Maese Pedro», describe Ortega la situación peculiar en que vive el «lector de patrañas», los lectores de novelas, por tanto, dispuestos siempre a caerse en el interior de cualquier «orbe fantástico» que las palabras le presenten, abandonando entonces la mera existencia con sus afanes, tropiezos, riesgos y dolores. La lógica vital del lector de patrañas involucra la lógica general de la cultura occidental, al menos desde Platón: hay dos mundos, el de las cosas «reales» con las que nos ocupamos en nuestra vida cotidiana, con sus quehaceres, y el mundo heroico de los entes ideales, de los valores absolutos como el Bien, la Belleza o la Justicia, pero también de los «mundos interiores» de los objetos matemáticos, de las construcciones teóricas de las ciencias naturales y de los mundos de ficción y los personajes que los habitan: La Mancha y don Quijote; el Combray del Narrador de *La recherche*.

En la metafísica de la vida humana, ya incoada en *MQ*, Ortega describió esos dos planos como articulaciones de la «realidad radical»: el de la ficción y el de la realidad convencional, el plano de la materialidad y el de las interpretaciones o «realidades virtuales»: «las cosas tienen dos vertientes. Es una el «sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la «materialidad» de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación» (I, 812). Y más adelante: «Mas la realidad es un simple y pavoroso «estar ahí». Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad» (I, 814).

Ortega reelaborará esta dualidad, que tiene aún aroma kantiano, de diversas maneras, siendo quizá la última y más relevante, la oposición entre el plano de creencias, apoyado sobre la realidad enigmática, y el de los «mundos interiores»²⁰. Pero ahora lo que importa es hacernos cargo de que, gracias a la novela de Cervantes, Ortega interpretó el fondo de la cultura europea como un diálogo interminable entre lo fantástico y lo real-material, diálogo que Cervantes había conseguido re-crear en su clave moderna mediante el mecanismo de la ironía²¹. Es esta ironía cervantina la que según RH debemos encontrar en el corazón de toda novela que merezca el nombre.

5.- En efecto, su punto de partida está en el asombro que le produce a RH la lógica interna del «lector de patrañas», que, por supuesto, involucra la del escritor de las mismas. Dicho asombro le lleva a preguntarse, primero, «¿por qué y para qué se escriben y se leen novelas?»; cuestión que remitirá necesariamente a una segunda: «¿qué es una novela y cuáles son sus relaciones con la realidad?» (*PN*, 240).

La primera parte de la primera pregunta la responde RH por el expediente de preguntar a los novelistas. Y la respuesta es extrañamente unánime: porque se ven urgidos a ello, porque no tienen más remedio: «el novelista es el hombre que se cree investido de una misión reveladora. *Novelar es revelar*». Si añadimos a esta contundente y sorprendente respuesta la acla-

ellos compartían la interpretación más simple pero más resistente de la modernidad: la fe en la ciencia. Nietzsche, hasta cierto punto también; pero el radicalismo de su búsqueda le hace desestimar el valor de la ciencia. Eso le convierte en el filósofo más influyente del siglo XX, llamado a sobrevivir a Marx y a Freud. Para una valoración de la crisis de la modernidad y su posible salida en la razón narrativa orteguiana, véase de nuestro autor, sobre todo «Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega», donde caracteriza la filosofía de Ortega como «una filosofía de y para la crisis». Cfr. *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Biblioteca de Autores Manchegos, Anthropos, 1994, pp. 231-257.

²⁰ Más adelante Huéscar se sirve de esta expresión que tiene un sentido muy preciso en la razón histórica de Ortega. «Mundo interior» designa en el lenguaje de la metafísica orteguiana los conjuntos y sistemas de invenciones que el hombre ha ido creando a lo largo de su historia, cuya integración forma lo que llamamos «cultura». La poesía y el mito constituyen el más genuino y originario «mundo interior», pero también la ciencia moderna, la «sabiduría moral» y sus códigos éticos, el arte en sus múltiples manifestaciones, etc. La tradición de la novela moderna podría tener «consistencia» de «mundo interior», pues, al igual que el filósofo tiene que comenzar por responder a la pregunta qué es filosofía, el novelista también tiene que dialogar permanentemente con su pasado para configurar la forma de su novela.

²¹ Véase más atrás la nota 16.

ración que solicita —revelar, ¿qué?, nos encontramos con que RH adelanta su tesis central sobre la novela. Pues, a su juicio, se trata de revelar nada menos que la realidad misma:

En la novela quedaría así reflejada la conciencia de una época; sus afanes, ilusiones y desilusiones; sus angustias, dudas, exaltaciones y depresiones, esperanzas y desesperanzas; en suma, el sabor múltiple del mundo y de la vida para los hombres de un tiempo y de un ámbito histórico determinados (PN, 241).

La segunda parte de la primera pregunta es más difícil de responder: ¿por qué se leen novelas? RH es consciente de que caben respuestas para todos los gustos. Pero, más importante que esas posibles respuestas, es lo que descubre como la condición de posibilidad de que un hombre o una mujer dediquen algunas horas de su existencia a la actividad improbable de leer novelas. A saber: «que deje de interesarnos nuestro mundo habitual, la figura inmediata, cotidiana, “efectiva”, de nuestra vida y que nos interesen en cambio, el mundo y la vida ficticios de la fábula» (PN, 251). Se leen novelas o se va al cine o al teatro para descargarse de lo real, de la «materialidad» de las cosas, gracias a la ligereza que presentan por definición las «realidades virtuales». La evasión es una necesidad como comer o dormir.

Leer una novela es, según Huéscar, una operación vital que consiste en «desrealizar», cosa que ocurre cuando abrimos un libro y suspendemos la vida ejecutiva de nuestros sentidos. Hemos desrealizado nuestro mundo entorno y nos hemos trasladado a un mundo interior: «El mundo en que estamos cuando miramos sin ver es un mundo interior, la realidad en que estamos es una realidad íntima, ajena a la realidad exterior de los sentidos corporales. Es la actitud característica del hombre ensimismado» (PN, 248-249). Desrealizar es «aniquilar virtualmente» nuestro mundo, el mundo real, entendiéndolo por «real» el aquí y ahora en que acontecen o se despliega nuestro «sistema de instancias y urgencias vitales» (PN, 249).

Pero, ¿por qué queríamos desrealizar nuestra vida?

Primero, ya se ha dicho, porque permite descansar de las presiones del vivir, de las urgencias triviales de la cotidianidad; pero, segundo, porque desrealizar ayuda muchas veces a interpretar, a buscar un sentido a nuestra existencia y eso también podemos hacerlo leyendo novelas, acto correlativo al de «escribir» novelas. Pues todos fabulamos, todos inventamos, todos añadimos a nuestra vida porciones de elementos fantásticos que nos ayudan a vivir, a conllevar el peso de la existencia, y que, al mismo tiempo, aunque no siempre ni automáticamente, nos ayudan a comprendernos a nosotros mismos. De ahí la tesis del hombre como «novelista de sí mismo»²² que RH tiene presente como fondo de su argumentación (cfr. PN, 238).

Es claro, entonces, que no solo se leen novelas para evadirse, sino también para comprender: «el motor fundamental de la lectura de novelas [...] su profundo sentido humano es el constitutivo afán de ensanchar [...] nuestra posesión de la realidad» (PN, 253). No leemos porque la novela se parece o nos recuerda determinadas experiencias sino porque nos pone en contacto con auténticas realidades de las que no tendríamos noticia de otro modo.

Y llegamos a la segunda pregunta casi exigidos por la conclusión paradójica que acabamos de establecer: las ficciones nos dan la realidad... nos evadimos para hallarnos a nosotros mis-

²² Ortega la refiere en varios lugares. Quizá el más claro sea al final del tercer capítulo de *Meditación de la técnica* (1933): «¿Cómo? La vida humana, ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones...?» (V, 567).

mos... ¿Cómo, pues, una invención que se desentiende de la realidad ayuda a comprender esa misma realidad? ¿Qué es una novela, qué relación guarda con la realidad mundana?

La respuesta cabe en dos palabras: ironía y perspectiva. La ironía afecta a la relación *interna* entre novela (ficción) y realidad: *la realidad en la ficción*; la perspectiva, a lo que llama RH *la realidad a través de la ficción* o, para decirlo más contundentemente, como llega la novela a «revelar»-nos la realidad.

a) La ironía se relaciona con la función interna que tiene que cumplir la realidad dentro de la ficción. La narración tiene que parecer real, verosímil. La historia puede ser absolutamente fantástica pero la novela exige que los detalles sean «reales». Basta con evocar nombres como Kafka, Chesterton o Borges para que se entienda lo que quiere decirnos Huéscar. Una novela es una estructura bien articulada de dos dimensiones: de realidad y de ficción. En el límite, la obra de pura ficción no existe. Tampoco el realismo absoluto²³.

Vemos funcionar con más claridad la ironía cervantina en el hecho de que la novela, que de suyo es ficción, establece una relación irónica con la realidad: algo que no es real (el relato) se presenta como real y exige ser comprendido como tal, aún a sabiendas de que es una ficción²⁴. La novela incorpora en una única dimensión los dos mundos en que se enreda «el lector de patrañas», el de la materialidad (o realidad desnuda, sin interpretaciones) y el los mundos interiores. Lector y autor comparten un sobreentendido. El autor inventa libre subjetivamente, pero no a su capricho. Por ejemplo, las situaciones que se describen obedecen a la consistencia interna de las cosas mundanas y sus personajes en ocasiones se inventan a sí mismos²⁵; y, del

²³ De ahí la extrañeza que produce las técnicas hiperrealistas tanto en pintura, donde el efecto «fantástico» es más perceptible, como en literatura.

²⁴ La novela que funda la modernidad narrativa es la que contiene el mejor ejemplo de la función irónica en la novela. En el capítulo LXII de la segunda parte del *Quijote*, el caballero andante visita una imprenta en Barcelona. Allí encuentra, curioseando entre los cajones, un libro que están corrigiendo. Pregunta por el título: «de respondieron que se llamaba la *Segunda parte del Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, compuesto por un tal, vecino de Tordesillas.

—Ya yo tengo noticia de este libro —dijo don Quijote—, y en verdad y en mi conciencia que pensé que ya estaba quemado y hecho polvos, por impertinente; pero su San Martín ya le llegará, como a cada puerco; que las historias fingidas tanto tienen de buenas y de deleitables cuanto se llegan a la verdad o a la semejanza della, y las verdaderas, tanto son mejores cuanto son más verdaderas» (Miguel de Cervantes, *op. cit.*, ed. de Martín de Riquer, Barcelona, Planeta, 1980, pp. 1065-1066).

La obra de ficción, pues, puede aspirar a una verdad superior. Exagerando un poco, podría decirse que Cervantes adelanta ya la concepción «existencial» de la verdad como autenticidad. Por lo demás, es difícil superar la deliciosa ironía que hay en el hecho de que un personaje de ficción denuncie a otro personaje de ficción, falso el segundo por no haber salido de la pluma del autor del primero.

Milan Kundera escribe en «Sesenta y siete palabras»: «... por definición, la novela es un arte irónico: su “verdad” permanece oculta, no pronunciada, no-pronunciable. [...] La ironía irrita. No porque se burle o ataque, sino porque nos priva de certezas revelando el mundo como ambigüedad.» *La herencia de Cervantes*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 147. RH insistiría un poco más en que esa ambigüedad es parte de un proceso que ayuda a revelar lo real.

²⁵ Aunque esto puede sonar exagerado y hay novelistas que se burlan de los personajes y de su supuesta autonomía, podemos mostrar la verdad de nuestro aserto recurriendo a declaraciones de autores contemporáneos como Saul Bellow o Don DeLillo. El primero dedicó el discurso de recepción del Premio Nobel, concedido en 1976, a reivindicar las novelas con personajes. Y aunque sabe que ellos se encuentran «en el fondo de nosotros mismos», no duda en citar a Elizabeth Bowen: «Los personajes [...] no son creación de los escritores. Existen con anterioridad y han de ser descubiertos». *Todo cuenta*, Barcelona, Galaxia, 2005, p. 120. En una entrevista a Don DeLillo (*Babelia*, 1/9/2012) su entrevistador, el también novelista Eduardo Lago, le pregunta: ¿Cómo se relaciona con sus personajes? Y éste contesta: «Hago lo que puedo por intentar entenderlos, y creo que hay un momento en la fase de su desarrollo en que empiezan a hablarme, de modo que por fin consigo entenderlos y me resulta fácil verlos, sentir cómo son, qué es lo que piensan, qué es lo que dicen. Los escucho, oigo lo que dicen, eso es tan importante como intentar modelarlos. Son ellos quienes me explican cómo son. Llega un momento en que el personaje empieza a hablar y yo apenas soy consciente de que le hago decir cosas.»

mismo modo, el lector tiene que entrar dentro de la novela olvidando o ignorando que *es* una ficción. Lo que aparece no *es* real pero sí lo que *tras-parece* (o *tras-a-parece*).

Pero, al mismo tiempo, como insiste RH, es esencial a la novela, a cualquier tipo de novela, el tener en todo momento lo que llama «carácter de realidad». Así como la ironía socrática contribuye a establecer la verdad, la ironía novelesca hace que lo real oculto llegue al lector ocultando la ocultación de las apariencias. Dicho «carácter de realidad» se advierte ya en la exigencia de verosimilitud, producir una «ilusión de realidad»; pero además tienen que tener «fuerza de realidad» que se consigue cuando se configura un mundo diferente del fáctico pero con todos sus ingredientes, impecablemente verosímil: un espacio de sentido al que el lector pueda trasladarse y habitar.

b) La perspectiva, como dijimos, es el otro ingrediente esencial de la novela. Según RH, la auténtica novela es capaz de descubrir y aprehender la realidad precisamente mediante sus construcciones ficcionales:

... cuando la ficción novelesca alcanza su cualidad genuina, traduce siempre, a través de esa «apariencia de realidad» [...] *esencias y configuraciones del mundo y de la vida rigurosamente reales* –quiero decir, *con realidad primaria, originaria y no ficticia– indóciles a cualquier otro medio de aprehensión y de expresión, literario o no (PN, 262).*

Y es que:

... al vivir la ficción, estamos «transviviendo» en ella, o mediante ella, o al fondo de ella, la realidad misma; cualidades, esencias, aspectos, nexos, estructuras, funciones, posibilidades, «sabores» de la realidad misma, que integran el contexto vital de la novela (PN, 262).

Por tanto, cuando leemos una novela «articulamos las estructuras lógico-estéticas de la ficción con las estructuras primarias de nuestro existir» (PN, 263). En consecuencia, y partiendo de la tesis central de la metafísica orteguiana, que RH asume, puesto que la realidad es una perspectiva, podría decirse que la novela es una perspectiva sobre la perspectiva de lo real que tiene el privilegio de entretejer sus ingredientes con ésta, aunque solo irónicamente (en un «como si» que, aunque no se oculta a la inteligencia del lector, éste no toma en cuenta.)

Ello explica, por ejemplo, un rasgo muy interesante de la novela: «que no acepte cánones rígidos», que su única regla sea la libertad absoluta de creación junto con la exigencia de tener que ser el novelista fiel a su propio e intransferible punto de vista; en resumen, que la novela sea tan ilimitada en sus formas como lo es por definición la vida misma.

Antes de llegar al motivo central de este complejo artículo, definir el objeto virtual «novela», RH analiza otras características de la misma que a nuestros propósitos son menos importantes, lo que nos autoriza a enumerarlas sin más comentarios: Narratividad, densidad y amplitud, complejidad y construcción, novedad, poeticidad²⁶.

Finalmente se atreve a dar al lector una definición de una cosa que de suyo no se atiende a ningún patrón, norma o método. A mí, lector de novelas desde que tengo uso de razón, me parece ejemplar y salvo por algún matiz menor, no falsada por la evolución que el género experimentó después de la remota fecha de 1959 en que fue escrita. La definición reza así:

²⁶ Véase el comentario que dedica RH a cada una de las características: «La forma narrativa», PN pp. 265-268; «densidad y amplitud», pp. 268-270; «complejidad y construcción», pp. 270-272; «novedad, pp. 272-274; «poesía», pp. 274-281.

Novela significa creación de un mundo o espacio de vida ficticio, cerrado, complejo y denso, por medio de técnicas narrativas, con suficientes virtualidades poéticas para descubrirnos perspectivas nuevas, facetas y estructuras inéditas del mundo y de la vida reales, inasequibles a cualquier otro medio de conocimiento y de expresión (PN, 275).

Si la comparamos con otras definiciones de la novela que se han dado después, por ejemplo, la que ofrece Sábato en «Atributos de la novela»²⁷, la de RH ofrece una precisión y un rigor notables. Sábato coincide en subrayar que una novela es una «historia» que entrevera ficción y realidad, que posee un punto de vista propio, diferenciado de la filosofía y de la ciencia, y que no «prueba» sino que muestra, esto es, repara en el componente de «revelación» al que tanta importancia confiere RH.

6.- Concluye el ensayo con una observación sobre la tendencia que se dejaba adivinar en la creación novelística. Predecía que la novela se iría como responsabilizando de la situación de crisis espiritual que atravesaba Occidente y que, en consecuencia, se orientaría hacia su «vocación de conocimiento» hacia una determinación por lo verdadero y auténtico que colaborara a desentrañar la realidad histórica.

No le faltó razón si juzgamos por los muchos ejemplos que cabe aducir. Es más, RH lo presintió al observar que la crisis de la cultura occidental sería un gran tema que los novelistas no desdeñarían explorar desde su propia perspectiva.

Sábato y Kundera son, pienso, los más cercanos a las tesis de Huéscar, no solo por sus novelas sino por las teorizaciones que ellos mismos han escrito²⁸.

De Sábato nos quedamos con su encendida defensa de la novela, capaz de asumir todos los órdenes de cuestiones que genera la vida humana y, aún más, de su imprescindible enfoque metafísico:

...una novela profunda no puede no ser metafísica, pues por debajo de los problemas familiares, económicos, sociales y políticos en que los hombres se debaten están, siempre, los problemas últimos de la existencia: la angustia, el deseo de poder, la perplejidad y el temor a la muerte, el anhelo de absoluto y de eternidad, la rebeldía ante el absurdo de la existencia. Si la novela fuera una novela de cosas, si fuera posible escribir una historia ficticia con simples relojes, puertas y piedras, entonces sí sería posible una novela exenta de metafísica; pero toda novela es una novela de hombres, y el hombre es un animal metafísico²⁹.

También coincide en relacionar la sazón de crisis que atravesaba Occidente con el hecho de que ello supondría una revitalización de la novela³⁰.

Por lo que respecta a Milan Kundera ha sido la Historia con mayúsculas, la Filosofía de la Historia convertida en destino de la humanidad, su gran tema metafísico y crítico. Basta

²⁷ *El escritor y sus fantasmas*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, p. 104. La edición original es de 1963.

²⁸ También han teorizado sobre la novela y en una dirección tampoco alejada de las tesis de RH, Camus, Musil, Broch, entre otros.

²⁹ «La novela, rescate de la unidad primigenia», en *El escritor y sus fantasmas*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, pp. 205-206.

³⁰ En «La novela de la crisis», otra de las entradas de *El escritor...*, después de rechazar el juicio de T. S. Eliot, según el cual la novela se había agotado después de Flaubert y Henry James, escribe: «La novela del siglo XX no solo da cuenta de una realidad más compleja y verdadera que la del siglo pasado, sino que ha adquirido una dimensión metafísica que no tenía. La soledad, el absurdo y la muerte, la esperanza y la desesperación, son temas perennes de toda gran literatura. Pero es evidente que se ha necesitado esta crisis general de la civilización para que adquieran su terrible vigencia...» (*op. cit.*, p. 95).

con recordar las luminosas reflexiones sobre la oposición levedad/peso en lo que respecta al tiempo de la vida humana y sus aconteceres, con que abre su novela más famosa, *La insoponible levedad del ser*.

Pero Kundera nos ha dejado una teorización sobre su quehacer de novelista en *El arte de la novela*. Al comienzo de su primera parte titulada «La desprestigiada herencia de Cervantes» escribe: «Todos los grandes temas existenciales que Heidegger analiza en *Ser y tiempo*, y que a su juicio han sido dejados de lado por toda la filosofía europea anterior, fueron revelados, expuestos, iluminados por cuatro siglos de novela»³¹. Si Huéscar alcanzó a leer esto³², habría asentido, por un lado, pero corregido al autor en un diálogo imaginario: mucho más exacto sería atribuir a Ortega el enfoque de la filosofía como presentación y desarrollo de los grandes temas existenciales que habían ocupado a la novela europea desde Cervantes. Es más, mientras que Heidegger busca su inspiración en la poesía (Trakl, Hölderlin) Ortega lo hace en la novela y concluye postulando una superación de la razón cartesiana en términos de «razón narrativa».

En general, las reflexiones sobre la novela de Kundera coinciden con las expuestas en el ensayo de RH. Señalemos la importancia que concede el novelista checo a la novela como instrumento de conocimiento de las cosas humanas. Citando a otro novelista, Hermann Broch, «descubrir lo que solo una novela puede descubrir es la única razón de ser de la novela». Y más adelante concibe el espíritu de la novela como «el espíritu de la complejidad»³³. En efecto si la novela es la estructura estética más cercana a la vida humana y si ésta es, según la rigurosa definición metafísica de RH, la *complicatio omnium* o la instancia de complejidad máxima que podemos concebir³⁴, tendrá que ser la novela esa forma capaz de reflejar la complejidad de la vida. Complejidad, ambigüedad (saber de lo incierto, denomina Kundera al de la novela desde Cervantes), incertidumbre porque la materia prima del novelista es el yo de sus personajes y las situaciones «reales» o «experimentales», siempre «verosímiles» a que el autor les compromete. La manera en que la realidad colabora con la ficción explica el poder iluminador que tiene la novela. El novelista da vida a lo abstracto de un hecho histórico, como un escenógrafo que diseña una escena³⁵. De entre las circunstancias históricas, retener «aquellas que crean para mis personajes una situación existencialmente reveladora» (*idem*). Aunque no es el momento de desarrollar un tema tan complejo, la raíz común que explica la convergencia entre la metafísica de la vida humana de Ortega y los vislumbres sobre el arte de la novela según RH y Kundera reside en la concepción de la vida humana como radical libertad y el universo de la historia como algo de suyo incierto, imprevisible, inabarcable por la ciencia y, por supuesto, por las teologías de la historia, lo sean de la Providencia o del Progreso.

El texto de Kundera del que hemos extraído la mayor parte de las citas es una conferencia que dictó en algún lugar de los Estados Unidos en 1983, en donde la influencia de nuestro novelista y de sus postulados estéticos se ha hecho sentir³⁶. De ahí que la mejor confirmación de que la novela como género que no reniega de su pasado sigue viva y que es aún una novela muy semejante a la que concibió RH en su definición, la hallemos en la gran novela nortea-

³¹ *El arte de la novela*, p. 15.

³² Murió en la primavera de 1990 y la edición castellana del libro de Kundera es de 1987.

³³ *El arte de la novela*, pp. 16 y 19 respectivamente.

³⁴ Cfr. *Ethos y logos*, «La realidad radical. *Complicatio omnium*», pp. 21 y ss.

³⁵ *Loc. cit.*, p. 47.

³⁶ Véase como indicio «Conversación en Londres y Connecticut con Milan Kundera» de Philip Roth, en *El oficio. Un escritor, sus colegas y sus obras*, Barcelona, Mondadori, 2011, pp. 125 y ss. (La edición original es de 1994.)

mericana de postguerra, la de autores como Saul Bellow, Philip Roth, Cormac McCarthy, Don DeLillo y algunos otros, junto con el sudafricano y premio Nobel, J. M. Coetzee.

La realidad histórica norteamericana es muy compleja, llena de tensiones y paradojas, por ejemplo entre la libertad individual y las desigualdades que aquella introduce en una estructura social demasiado condicionada por el dinero. USA es, al mismo tiempo, una república de hombres libres y un imperio, primera potencia mundial y un Estado frágil, característica de sociedades abiertas, que hizo posible el 11S. Las tensiones materiales y espirituales de una civilización compleja entre, por ejemplo, el orden y la anarquía, la religiosidad y la desesperación existencial, la búsqueda de la felicidad y la soledad, el entusiasmo ante las oportunidades de un mundo abierto y las crónicas de desesperación, sinsentido y fracaso, son examinadas por sus novelistas, preocupados por las relaciones entre lo público y lo privado, con capacidad para criticar sin contemplaciones la sociedad en la que viven y, al mismo tiempo, des-velar conexiones ocultas en la paradójica superficie de la vida americana³⁷.

Quizá en USA, donde no existe apenas la figura del «intelectual» europeo tan visible en el siglo pasado, y en donde los grandes profesores viven una vida del espíritu más cercana a la de los monjes medievales, en el retiro de sus autosuficientes *campus*, aunque quizá el *ora et labora* haya sido sustituido por el más acorde a los tiempos de *labora cum delectatio* (trabaja a fondo en lo tuyo pero diviértete), sea el novelista quien asume más directamente el «compromiso» de dirigirse al gran público para explicar, comentar, intentar comprender lo que le ocurre al país³⁸. Ello se traduce en obras narrativas de gran calado político y moral, pero que, al mismo tiempo, no renuncian a mantener un elevado nivel de exigencia estética, probando formas nuevas, evitando el uso de recetas efectistas, como si el fondo de los problemas y de las preguntas sin respuesta, solicitara una forma de complejidad no menor.

Muchos de ellos se mueven en los límites de la realidad y la ficción, quizá más conscientes que en otras partes, por vivir en el corazón de las innovaciones tecnológicas, de que la *realidad* se está «virtualizando» muy de prisa y que, en consecuencia, los límites, marcas, balizas que señalan la diferente densidad de los territorios de lo real y de lo imaginario desaparecen y se vuelven confusos: flexibilización de los géneros narrativos, cosa que a la novela le sienta muy bien.

Un ejemplo de ello sería el uso de sujetos históricos que se incorporan a la narración y son re-creados como un personaje más de la novela; a veces se aparece el propio autor como otro personaje en la estructura de ficción. A pesar de la crisis del autor omnisciente y de la crisis del personaje, ya denunciada por los teóricos del *nouveau-roman*, recuperados en parte por la corriente «post-moderna», la vuelta a la creación de personajes es un saludable hecho en la novela americana. Se ha inventado con una profundidad y una audacia que ha permitido no caer en el realismo psicológico anterior a Proust o a Kafka... La libertad que un Nabokov

³⁷ Ejemplos evidentes serían la trilogía de Philip Roth *Pastoral americana* o el retrato de la alta burguesía de Chicago en los ochenta que traza Bellow en *Son más lo que mueren de desamor*. En un largo comentario que Martin Amis dedicó a la novela, afirma que «*Son más lo que mueren de desamor* es como un rumor de guerra contra América». Y cita como prueba, entre otros, el siguiente fragmento: «Los Estados Unidos, esa tremenda empresa poshistórica que lleva nuestros destinos, también perdía impulso, se aflojaba, se ablandaba. Entonces se abría paso en mi mente la horrible sospecha de que el coste de su dinamismo era mayor de lo que yo había supuesto... El precio era infinitamente mayor de lo que daban a entender las fáciles suposiciones de una sociedad abierta... Parece existir una enorme fuerza que avanza y empuja, y ese propulsor aumenta su potencia restando valor a la vida personal y preparándonos para su colosal propósito. Exige la abolición de cosas como el amor y el arte...». «Son más lo que mueren de desamor», en *Visitando a Mrs. Nabokov y otras excursiones*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 162-163.

³⁸ Ya en la *Lost Generation*, figuras como Hemingway o Dos Passos asumían muy explícitamente esa condición.

introdujo en las técnicas novelísticas desde finales de los cincuenta –pensemos en *Pálido fuego*– ha contribuido a ello.

Estas son algunas razones que convierten a esta novelística en la continuadora de la gran tradición de la novela clásica, rusa y europea, en una concepción teórica de la novela sorprendentemente coherente con la descripción que nos ofreció Huéscar en su ensayo.

Termino ofreciendo algunos ejemplos que sirvan para ilustrar y, si fuera el caso, confirmar las observaciones anteriores.

En *Submundo*, su extensa –más de ochocientas páginas en la edición española– y ambiciosa obra, crónica de la vida norte-americana a lo largo de cuatro décadas, desde los cincuenta hasta comienzos de los noventa, DeLillo logra transcribir lo esencial del gran río de la vida colectiva y de las conciencias individuales de su país. La capacidad para reflejar lo real oculto, eso que según Huéscar solo una novela puede revelar, lo hallamos en la siguiente descripción de cómo trabajan los ejecutivos de una corporación norteamericana: *En el rascacielos de bronce nos servíamos de la retórica de las minorías oprimidas para evitar legislaciones que pudieran perjudicar nuestros negocios*. Y más adelante, el narrador, uno de los personajes centrales de la novela llamado Nick, que trabaja en la empresa, cuenta que su director opinaba que:

Los sentimientos auténticos ascienden flotando de la calle, abiertamente accesibles a su adaptación corporativa. Aprendíamos como protestar, como apropiarnos del lenguaje de las víctimas. Arthur escuchaba gangsta rap todas las mañanas en la radio del coche. Canciones de ira y sexo y venganza, de apropiarnos de lo que nos pertenece aún por métodos violentos, si es que ello es necesario. Opinaba que aquella era la única forma de apelación que lograba un eco en Washington.

Cabe preguntarse, ¿dónde se aprende más sobre el mundo de los negocios y su *ethos* latente, en la América de los noventa, cuando se comenzaba a preparar la crisis de la década siguiente, leyendo el *Financial Times* o reparando en estas y otras observaciones análogas de sus novelistas?³⁹

Y por lo que respecta a la dimensión metafísica de la novela, no solo la encontramos en su capacidad reveladora sino que, a través de sus personajes, DeLillo, como un siglo antes Balzac, no rehúye las grandes cuestiones de la condición humana. Un personaje llamado Albert, profesor de ciencias en un *college* del Bronx, reflexiona en torno a las «segundas oportunidades» y los compromisos que trae la vida consigo:

Y, de todos modos, al final no dependemos del tiempo. Existe un equilibrio, una especie de punto muerto entre el continuum del tiempo y el ser humano, nuestra frágil amalgama de cuerpo y psique. Terminamos por sucumbir al tiempo, cierto, pero el tiempo depende de nosotros. Lo llevamos en nuestros músculos y en nuestros genes, lo transmitimos a la siguiente generación de criaturas fabricantes de tiempo, a nuestras hijas de ojos castaños y a nuestros hijos con orejas de soplillo, cómo podría marchar el mundo si no. Olvidaos de los teóricos del tiempo [...]. Pensaba él que éramos los únicos relojes cruciales, nuestras mentes y nuestros cuerpos, apeaderos para la distribución del tiempo (*op. cit.*, p. 260).

³⁹ DeLillo, D., *Submundo (Underworld)*, 1997). Tr. de Gian Castelli Gair, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, p. 142 (ambas citas). Véanse también las reflexiones sobre la metafísica del dinero en *El rey pálido*, la novela inconclusa de Foster Wallace, cuyo protagonista es un joven contable que entra a trabajar en una oficina de impuestos de la Agencia Tributaria norteamericana.

Relacionése con el prólogo de la novela titulado «El triunfo de la muerte»⁴⁰. Uno de los personajes –en este caso trasladado de la historia a la ficción–, John Edgar Hoover, el legendario fundador del FBI, que contempla desde un palco el partido de beisbol con que arranca la narración, recoge trozos de papel de una revista que tiran los aficionados situados en las gradas superiores. Cuando recompone los fragmentos, lo que aparece es el cuadro de Brueghel el viejo, *El triunfo de la muerte*. ¿Una imagen barroca de la muerte es el mejor instrumento para inducir al lector de patrañas a reflexionar sobre la relación oculta entre el estilo de vida americano y las agencias de seguridad? El hilo oculto que convierte esta novela en un poderoso reflejo dinámico de la sociedad americana en los últimos años de la guerra fría, es justamente, la muerte.

Aún un último ejemplo. En *Las ciudades de la llanura*, Cormac McCarthy, añade un epílogo en el que uno de sus protagonistas, Billy, inicia un viaje, en el que solo está claro el punto de partida, semejante al que emprenden antes o después muchos otros personajes de su universo de ficción. Pasó mucho, mucho tiempo... y él siguió cabalgando. Por los días del mundo. Los años del mundo. Hasta que se hizo viejo⁴¹. En un momento de su incansable deambular, se encuentra con otro caminante y tiene lugar un extenso diálogo en el que éste le cuenta un sueño. Cuando el sueño termina, su narrador añade:

Estos sueños revelan también el mundo... Despertamos recordando los acontecimientos de que se componen, mientras que la narración suele ser elusiva y difícil de recordar. Sin embargo es la narración lo que constituye la vida del sueño en tanto que los acontecimientos son a menudo intercambiables. Los acontecimientos del mundo de la vigilia, por el contrario, nos son impuestos y la narración es el eje insospechado a lo largo del cual se extienden. Nos compete a nosotros sopesar y clasificar y ordenar estos acontecimientos. Somos nosotros quienes los reunimos en la historia que es nosotros. Cada hombre es el bardo de su propia existencia. De este modo está unido al mundo. Pues escapar del sueño que el mundo tiene de él es a la vez su castigo y su recompensa (*op. cit.*, p. 266).

¿Estamos ante la «poética» de McCarthy? Es difícil saberlo. El sueño y la creación literaria son «mundos interiores» que se comunican. El personaje comprende su propia vida a través del sueño. Aunque para ser más exactos, lo que llega a comprender es que tiene que interpretar el sentido de las imágenes del sueño, que permanece oculto en la *narración*. Así ocurre con nuestra vida de vigilia: los acontecimientos nos llegan de la circunstancia con un cierto aroma de fatalidad que no suspende nuestra responsabilidad; por eso volvemos sobre ellos, porque somos conscientes de que podría haber sido de otra manera; es decir, que hemos de *comprender* su razón; y para descubrirla tenemos que construir relatos. Esta visión presenta cierta notable afinidad con la doctrina del yo-vocación a que nos hemos referido antes y que Huéscar asume de Ortega: el sueño-novela revela el mundo, no a través de los hechos o acontecimientos meramente referidos, sino por medio de una narración capaz de extraer su sentido. También en el mundo real. Los acontecimientos se imponen pero cada cual tiene que, «novelista de sí mismo», interpretarlos, construir una narración, esto es, descubrir la coherencia, el sentido –o la ausencia de ellos– que les subyacen. Eso nos convierte, concluye el narrador, en lo que somos. Nuestra identidad no descansa en un código genético o en una «naturaleza» compartida con el resto de los mamíferos de nuestra especie, sino en la historia que revela la trama de nuestra vida.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 25-79.

⁴¹ *Ciudades de la llanura*, Barcelona, Mondadori, 2009, p. 248. *Cities of Plain* (1998). Tr. de Luis Murillo Fort.

José LASAGA

Por eso, inevitablemente, y como descubre el personaje de McCarthy, somos «el bardo de nuestra existencia».

Constituye este de la identidad-vocación, que yace oculta en algún sótano profundo de nuestra existencia, uno de los lazos más conspicuos que unen metafísica y novela, no solo en la obra de Rodríguez Huéscar sino en la realidad misma, es decir, en nuestras vidas, tan llenas de sentidos que desbrozar como de misterios que nunca alcanzaremos a desentrañar, aunque sea parcialmente, si no es con el auxilio de una buena novela.



NORMAS DE PUBLICACIÓN

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 20 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las reseñas entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas («»). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, «Capítulo», *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., «Lo que dijo a Goethe un capitán», *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

- 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
- 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: Ibid., p. 15.
- 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: Ídem.
- 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:

revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:

www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de Noviembre de cada año. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

PUBLICATION PROCEDURES

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 20 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

5. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in comas («»). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, «Chapter», *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., «Lo que dijo a Goethe un capitán», *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.

6.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say «Idem».

6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].

Originals should be sent by email to:

revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in order to receive instructions by e-mail:

www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of November of each year.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.



PETICIÓN DE INTERCAMBIO

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es



EXCHANGE REQUEST:

*This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

*In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):*

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es