ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Antonio Rodríguez Huéscar o el sistematismo posible

Presentación de **Juan Padilla**
ORCID: 0000-0001-7466-5193

La constelación de los discípulos de Ortega ha sido numerosa y variopinta –extendiéndose, a veces de manera casi exclusiva, por espacios no propiamente filosóficos. Y Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) no ha sido en ella ni el más brillante ni el más productivo ni probablemente el más original, quizá ni siquiera el más fiel. Pero creo que ninguno ha sido más discípulo que él. Nadie como él ha hecho consistir tan esencialmente su labor filosófica en entender, asimilar, repensar y desarrollar la doctrina de su maestro; y esto no de una manera inerte, sino viva, radical; esforzándose por detectar y resolver problemas (y estos fundamentales) que la doctrina misma plantea; con una mente excelentemente dotada para ello; y con una dedicación casi exclusiva. En una palabra: el discípulo que a todo maestro le gustaría tener.

Ya en 1966 su tesis doctoral, titulada *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, inició la colección de "Estudios Orteguianos" de la Revista de Occidente; y ahora se inicia con otro texto suyo esta nueva sección de "La Escuela de Ortega" en la Revista de Estudios Orteguianos. Sin embargo, la figura y la obra de Rodríguez Huéscar es, triste y preciso es reconocerlo, poco conocida. Es verdad que sus escritos no son muy numerosos: apenas seis libros de filosofía, una novela y unos cuantos artículos dispersos[1]; y la mayor parte, poco

[1] He aquí su bibliografía esencial: *Vida con una diosa*. Madrid: Ediciones Puerta del Sol, 1955; *Del amor platónico a la libertad*. Madrid: Ediciones Puerta del Sol, 1957; *Con Ortega y otros escritos*.

Cómo citar este artículo:
Padilla, J. (2003). Antonio Rodríguez Huéscar o el sistematismo posible. *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 201-218.
https://doi.org/10.63487/reo.735

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de Estudios Orteguianos
Nº 6. 2003
mayo-octubre

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

o nada accesibles. Las razones de esto son complejas, pero tienen parte importante en ello las graves perturbaciones de la vida intelectual que siguieron a la guerra civil española, que impidieron la incorporación de Huéscar a la cátedra universitaria a la que sin duda estaba destinado y que hicieron de él un "exiliado" dentro y fuera de España. A pesar de lo cual su obra es imprescindible y esencial.

Y porque es esencial resulta difícil, no obstante su relativa brevedad, dar idea cabal en pocas líneas del verdadero alcance de su obra. Rodríguez Huéscar no intenta –ni lo piensa siquiera– hacer una sistematización de toda la filosofía orteguiana. Se limita a temas contados –dos o tres a lo sumo–. El que más desarrolla y le interesa sin duda es el tema de la verdad, en relación con el cual extrae de las obras de Ortega una insospechada cantidad de "notas", "instancias de complejidad", "órdenes de problemas"..., descubriendo un gran número de conexiones entre las ideas aparentemente dispersas e inconexas de su maestro (¡cuánto le habría complacido a Ortega –no sé si también sorprendido– leer esta obra!). Hasta el punto de que *Perspectiva y verdad* puede utilizarse como manual de introducción a la teoría del conocimiento. Hoy, me atrevo a afirmar, no se puede entender a fondo la doctrina de Ortega acerca de la verdad sin leer y pensar esta obra de su discípulo.

Descubre además toda una vertiente del problema de la verdad, que únicamente aparece apuntada en Ortega y que a Huéscar le parece decisiva: la de la verdad como "coincidencia del hombre consigo mismo", es decir como autenticidad vital. Tomándose absolutamente en serio la afirmación de Ortega de que este es el sentido originario y más radical de la verdad, que condiciona por tanto el sentido "lógico", habitual de la misma, trata de establecer las bases para la elaboración de una "lógica del pensar ético", es decir, una lógica que asuma todas las implicaciones de dicha afirmación. Es el proyecto de *Éthos y lógos*, anunciado ya en su tesis doctoral –que es en realidad una obra preparatoria para él–, que le ocupa gran parte de su vida y que, sin embargo, queda incompleto[2].

Hay en Rodríguez Huéscar, por otro lado, una interesante faceta que podríamos denominar de "ensayista" filosófico (la de *Del amor platónico a la libertad* y *Con Ortega y otros escritos*), que despliega reflexionando sobre temas de historia

---

Madrid: Taurus, 1964; *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966 (2ª. ed. de 1985); *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982 (2ª. ed. de 2002); *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos-Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994; *Éthos y lógos*. Madrid: UNED, 1996.

[2] Póstumamente José Lasaga ha publicado con este título los trabajos, de muy dispar elaboración, dejados por Huéscar a su muerte, entre los que se encuentran análisis sumamente interesantes sobre la realidad radical como *complicatio omnium* y las "categorías de la vida"; véase la nota 1.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

de la filosofía, sobre la novela (y en particular la relación entre novela y realidad), sobre el origen de la actitud teorética, sobre la relación entre la filosofía y la vida personal, etc., siempre con un estilo elegante, noble y preciso. Son escritos llenos de ideas iluminadoras, profundas, no siempre originales (novedosas) pero, en todo caso, seriamente pensadas.

Su labor filosófica, sobre todo la llevada a cabo en *Perspectiva y verdad* y *La innovación metafísica de Ortega*, tiene un triple carácter ejemplar: a) en cuanto que muestra *lo que se puede hacer* con la obra de Ortega (desde su publicación no cabe ya seguir dudando del sistematismo conceptual –al menos potencial– de la doctrina orteguiana; con esta obra zanja la cuestión); b) en cuanto que señala *lo que se debe hacer* con la filosofía de Ortega (deber reclamado internamente por la misma filosofía de Ortega y por exigencia de la filosofía sin más); y c) en cuanto que indica *el modo concreto de hacerlo*, estableciendo los principios metodológicos exigidos por una obra tan peculiar como la suya.

Además de filósofo y ensayista, Rodríguez Huéscar es novelista –como Ferrater Mora–. Salvo algún cuento y muchas páginas sin publicar, sólo tenemos de él una novela: *Vida con una diosa*. Por diversas circunstancias, es una obra casi completamente desconocida. Sin embargo es excelente, y muy original. Fue finalista del Premio Nadal el año 1948. Y no tengo reparo ninguno en decir que es una novela que está por descubrir, esperando una reedición que sería en realidad, como con algunas otras de sus obras, primera edición.

Toda la obra filosófica de Antonio Rodríguez Huéscar tiene, además del valioso carácter ejemplar que antes he señalado, un notable interés como modelo de apropiación de una filosofía ajena, asumida con toda honestidad, inteligencia y radicalidad: en primer lugar, porque es la situación en la que de hecho se encuentran innumerables personas que cultivan la filosofía; y, en segundo lugar, porque, sea cual sea la situación a la que se llegue –aunque esta fuera la creación de un genial sistema original–, no hay más remedio que recorrer antes, apropiándosela, la historia entera de la filosofía. En este sentido tiene Huéscar muchas lecciones que dar.

Desde otro punto de vista es también necesaria la labor de Huéscar como discípulo. "Muchas veces me han preguntado personas que se interesaban por Ortega –alumnos, colegas, amigos– y que no lo conocieron: «¿Cómo era Ortega?»", dice en una ocasión[3]. Esto sólo Huéscar, y otros que como él lo trataron, pueden decirlo. La figura de Ortega es de tal envergadura en la historia cultural, por lo menos española, que este testimonio no carece de importancia. Huéscar no falta a su deber, y escribe muchas páginas sobre *cómo era* Ortega; y nos lo pinta, desde la admiración y el agradecimiento, con rasgos veraces. La

[3] *Semblanza de Ortega*, ob. cit., p. 17.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

genialidad es en su cuadro la nota dominante y sostenida; una genialidad matizada en múltiples facetas, con sus luces y sombras, pero siempre presente como un brillo de fondo. Nos pinta a un Ortega tan vocado al pensamiento, a la escritura y a la educación como reacio a la política. Pero quizá, más que la acentuación de este o aquel rasgo, lo interesante de la semblanza que hace de Ortega, lo que la hace, en mi opinión, imprescindible, es precisamente su riqueza y densidad, fruto natural de su larga e inteligente convivencia, trato y amistad. Es el suyo, en definitiva, hasta donde es posible, un testimonio de Ortega desde dentro. Y esto es muy importante para quien no piense, como Bergson, que la vida del filósofo es irrelevante para la comprensión de su filosofía.

Rodríguez Huéscar reaccionó en diversas ocasiones –y esta reacción forma buena parte de su obra publicada– frente a lo que consideraba encubrimientos y deformaciones de la figura de Ortega, denunciando con particular insistencia y pasión las tergiversaciones consistentes en, si se me permite la expresión, "tomar el nombre de Ortega en vano", es decir, en usar su figura como un comodín inerte, ensalzándolo ritualmente como un "clásico" y esforzándose al mismo tiempo por desvirtuar lo que había sido su obra efectiva. Y denunció esta situación con especial dolor por haberle afectado personalmente, primero por la persecución orquestada desde la enseñanza oficial frente a todo lo orteguiano, y después por ese vacuo ensalzamiento de Ortega, compatible con una actitud de desvío y silencio, cuando no franca hostilidad, hacia sus discípulos.

Huéscar no reclama, ni para él ni para los demás discípulos, ningún tipo de monopolio de la figura de Ortega; ni se hace abanderado de ninguna ortodoxia. Lo que reclama es algo previo; porque, como él dice, "para ser de verdad *heterodoxo*, lo primero que hace falta es ser *doxo*, es decir, haber digerido y asimilado la doctrina de la que se disiente"[4]. Se puede estar o no de acuerdo con Ortega; pero para ambas cosas es necesario, previamente, haberlo entendido. Este es el requisito mínimo.

Más aún, Huéscar asegura que esta necesidad de entender a Ortega no es sólo para los que quieren de algún modo tomar postura ante él, sino que se impone a todo el que quiera hoy hacer filosofía. "Nuestra salida natural hacia el Universo intelectual", dice parafraseando a su maestro, "se abre por el pensamiento de Ortega... Ortega es, pues, nuestra más próxima, y máxima, circunstancia –nuestro Guadarrama o nuestro Ontígola– intelectual. Y el «destino concreto» de todo intelectual español, por lo menos de todo intelectual vocado a la filosofía, es entonces sin duda, muy primordialmente, la *reabsorción* de Ortega"[5]. Y también: "Todos los meridianos intelectuales de nuestra hora pasan

[4] "¿Diálogo con Ortega?", en *El País*, 16 de noviembre de 1985, p. 28.
[5] *Semblanza de Ortega*, ob. cit., p. 182.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

por Ortega"[6]. Es esta una de sus convicciones más arraigadas: el que quiera hoy hacer filosofía no puede *desentenderse* de Ortega, en este doble sentido.

Y entender significa para él algo muy preciso: "establecer la perspectiva adecuada". Es accidental que Huéscar destaque en su visión de Ortega tales o cuales notas; no pretende ser exhaustivo ni excluyente. Lo que sí exige es que estas visiones cumplan las normas ópticas del perspectivismo que con tanta minuciosidad analiza. Según ellas, "cuanto más se multipliquen los puntos de vista sobre él, tanto más se irá enriqueciendo su comprensión y vigencia". Siempre que se cumplan además otras exigencias: 1) "que la realidad vista sea *la misma*", es decir, que se trate realmente de Ortega, y no de una suplantación o caricatura; 2) que no se trastoquen ni confundan los planos, que se sea fiel a "su real ordenación y jerarquía"; y 3) que no se suprima ninguno de los planos, "mutilando" la perspectiva[7].

El texto que aquí editamos corresponde a una conferencia pronunciada por Rodríguez Huéscar el 28 de mayo de 1981 en el Instituto de España con el título: *Modos de acceso a la realidad. En torno a la metafísica de Ortega*, según el "resumen para la prensa" que se encuentra junto al original. Dicho original, mecanografiado y con correcciones a mano, conservado en su archivo personal, ha servido de base parar la trascripción. Por su contenido, este texto inédito ha parecido óptimo, no sólo para dar idea de la posición y significado de Rodríguez Huéscar como discípulo de Ortega, sino también para iniciar esta nueva sección. Damos sinceramente las gracias a la familia de Rodríguez Huéscar por permitir su publicación.

[6] *Semblanza de Ortega,* ob. cit., p. 53.
[7] Cf. *Semblanza de Ortega*, ob. cit., p. 179.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega

No podría iniciar esta charla sin una previa evocación personal. El azar –o lo que sea– ha querido que venga a hablar hoy de Ortega precisamente a esta vieja y venerable casa, es decir, al lugar donde lo conocí e inicié con él mi relación discipular, una relación que había de durar toda la vida, hace ahora casi justamente medio siglo. Es ya un tópico decir que la filosofía es intrínsecamente histórica, y, como todo tópico, cuando se usa, no se entiende ya la verdad profunda que encierra. Menos tópico sería decir que la filosofía *es* historia, entendiendo la expresión en el sentido de *vida efectiva*, es decir, de algo que hicieron o que les pasó a unos determinados hombres en su concretísimo vivir, y la filosofía de que hoy vamos a ocuparnos aquí –algunos aspectos de la de Ortega, o de la recepción de los mismos por quien ahora les habla– es, en efecto, historia muy inmediata y vida real y efectiva, vida personal inclusive, del propio Ortega y de quienes tuvimos el excepcional privilegio de recibir directamente su palabra y su pensamiento, como él solía decir, en *status nascens*, asistiendo a su mismo manar y "viendo", literalmente, cómo se iba organizando, articulando, a medida que surgía, adquiriendo arquitectura lógica, al par que eficacísima y elegante envoltura expresiva. Todos los discípulos directos de Ortega, así como sus amigos y contertulios habituales, hemos dado alguna vez –o repetidas veces– testimonio abundante y, con unas u otras matizaciones personales, unánime, de este efecto como taumatúrgico (término que

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 6. 2003
mayo-octubre

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

viene de *thaumázein*, asombrarse, pasmarse, maravillarse) que la palabra de Ortega (voz, entonación, gesto, mirada, ceñidísimos a la prodigiosa fluencia de ideas en que consistía) suscitaba siempre en sus oyentes. Por lo que a mí respecta, debo añadir que si Ortega ejerció sobre mí tan profundo y decisivo influjo fue porque encontré que su pensamiento interpretaba con precisión las más hondas motivaciones que me llevaban a la filosofía y se situaba como ningún otro en abierta actitud de encarar las para mí más ineludibles e irrenunciables interrogantes. O, lo que vale lo mismo, por su esencial significado y valor metafísico –y esta misma experiencia se repite en cada uno de sus discípulos filosóficos, al menos en los más próximos–. Esa condición, si no formal sí intencionalmente metafísica de todo el pensamiento orteguiano, entendiendo el término "metafísico" en la forma innovadora e inédita que caracteriza a su filosofía y a su estilo intelectual entero –y que espero que se vaya haciendo, en algún grado, visible a lo largo de mi disertación– era la que nos producía aquella contundente impresión de hallarnos ante un asombroso acontecimiento: el de la verdad misma *ejecutándose*. La impresión era, en efecto, la de "abrírsenos" la realidad, el gran "sésamo" de la realidad, al conjuro de su palabra. Casi, casi la puesta en escena o puesta en obra de la definición de la verdad como *alétheia* –desvelamiento, des-cubrimiento, "revelación"– que él fue uno de los primeros, o el primero en aportar a la filosofía de nuestro siglo. Esta virtud desveladora de la palabra de Ortega se halla también en sus escritos, por supuesto, pero no con la misma fuerza dramática, con la inmediatez con que actuaba en su decir espontáneo, y hasta incluso en sus "elocuentes" silencios, en los que la actividad interna de aquella poderosa máquina pensante se reflejaba y concentraba toda en la mirada. Digo, pues, que la palabra de Ortega nos daba acceso inmediato a la realidad *misma*, hacía presa en ella, y que en ese poder se fundaba el aura de "autoridad" que desde muy joven emanaba de su persona, y que hizo de él, desde esa su mocedad, un "jefe espiritual" –según la expresión de Francisco Romero–. Pero, repito, si el mensaje metafísico que Ortega nos comunicaba producía en nosotros, sus jóvenes y desorientados discípulos, tan fuerte y certero impacto era, sin duda, porque brotaba de "una nueva manera de entender la metafísica, que exigía esencialmente el entender lo que a ella nos lleva y, por tanto, el sentido último de la justificación que pueda tener o no tener el hacerla o dejar de hacerla". Se trataba, pues, en última instancia, de una filosofía que lograba instalarse en el centro mismo de nuestra vida personal y darle a ésta *sentido* o, por lo menos, orientarla decisivamente hacia la búsqueda del mismo. De ahí la sensación, casi "traumática", que producía siempre la palabra de Ortega de argumentar *ad hominem*, sin perder por ello –antes al contrario, extrayendo de ello, justamente– su tremenda "objetividad". Uno se encontraba inmediatamente implicado, casi como aludido personalmente, en tal

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

pensamiento y palabra. (Es, como veremos, uno de los rasgos definitorios del "pensar circunstancial"). Yo he dedicado bastantes años de mi vida a pensar sobre este nuevo sentido, esta nueva idea de la verdad filosófica que Ortega trae y pone por obra en su meditar y en su vivir: en su vida meditativa o "teorética", que es lo que su vida radicalmente fue.

Que la filosofía sea un modo de vida, además, o a la vez, que un modo de teoría, es algo que siempre han sabido y practicado los filósofos, por pertenecer a la esencia misma de la filosofía; pero la conciencia clara y expresa de que en esa "vida teorética" –en la que el viejo Aristóteles, con optimismo matutino, hacía consistir la forma plenaria de la felicidad– aquello sobre lo que la teoría debía recaer fuese precisamente la "vida misma", esa evidencia, digo, aunque presentida más o menos oscuramente en diversos "momentos estelares" de la historia de la filosofía (señalemos los de Sócrates, San Agustín, el Descartes ético, el Kant de la "antropología" y del "primado de la razón práctica", Fichte, Nietzsche –y desde luego, ya muy próximamente, Dilthey) estaba reservada a nuestro tiempo; y no podía ser de otro modo, porque su alumbramiento requería –"dialécticamente"– la previa consumación de una larga serie de experiencias intelectuales, de tipo, precisamente, metafísico. (Ortega, como es sabido –y lo veremos con detalle en este estudio–, intentó resumir esa totalidad de experiencias filosóficas en dos largos tramos de pensamiento, que van: el primero, desde el siglo V a.d.C., con Parménides –es decir desde los orígenes mismos de la filosofía–, hasta el s. XVII, con Descartes; el segundo, desde esta fecha hasta comienzos del s. XX; y los caracterizó, respectivamente, como "realismo" e "idealismo", interpretando su significado más genuino por medio de sus famosas "dos grandes metáforas"). Según esta interpretación, nos encontramos –es decir se encontraba ya la mente europea en 1914, fecha de la primera maduración de su gran idea metafísica– en el tramo final del idealismo (cuyo canto de cisne estaba representado por Husserl y su fenomenología) y en sazón de "superarlo"; una sazón que constituía una urgente necesidad histórica, por lo que Ortega no vaciló en identificarla con el "tema de nuestro tiempo". (Algún día no lejano habrá que tomar en serio la tarea de precisar cuidadosamente las muchas cosas, los muchos errores históricos e intelectuales a corregir comprendidos en esa expresión: "superación del idealismo"; errores que afectan a cuestiones vitalísimas y nada académicas, de cuya acertada solución va a depender nuestro incierto futuro; errores cuya perduración en nuestro tiempo, en nuestro hoy, cuando debieron haber sido eliminados –"superados"–, con Ortega, hace más de medio siglo, podría explicar muchos de los inverosímiles, de los estupefacientes y absurdos fenómenos que constituyen nuestra desnortada y caótica actualidad. Digo, pues, que en el primer tercio de nuestro siglo se hace sensible, en amplios ámbitos del pensamiento fi-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

losófico, la necesidad de esa "superación". Se manifiesta tanto en las filosofías llamadas "de la vida" (Bergson, Dilthey, Simmel) como en las llamadas "existenciales" (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre), e incluso en las llamadas "del espíritu" (Le Senne, Lavelle), así como en otras secuelas de la fenomenología (Scheler, Hartmann, etc.), y en el propio último Husserl (el del *Lebenswelt*). Es un nuevo clima metafísico el que se respira en todo este movimiento, pese a sus amplias diferencias de orientación. Un clima, por cierto, bastante caliginoso, deprimente, o, con la expresión que entonces se puso de moda, "angustioso". Ortega ironizó sobre los "aficionados a la angustia" de aquel período, y opuso al temple sombrío que lo caracterizaba, el temple "jovial" o, también, el temple "ataráxico" o "alciónico" –sobre el que Marías ha escrito sugerentes y depuradas páginas–. Pero la verdad es que no todo era simple "afición" y que algunos de los más relevantes representantes filosóficos de aquel período aportaron profundos testimonios que habrán de ser tenidos siempre muy en cuenta, que serán imprescindibles para entender aquel momento histórico. Hoy está de moda el desdén, y hasta la mofa, ante aquellas filosofías, en nombre de otras presuntamente nuevas y presuntamente "científicas" –analitismos, empirio-logicismos, dialecticismos, estructuralismos, y otros "ismos" menores–, pero cuyos supuestos metafísicos (porque no hay filosofía que pueda eludirlos) son de un anacronismo, por lo menos, decimonónico. La verdad es que en las décadas que van de 1920 a 1960, aproximadamente, lo problematizado por todas esas filosofía de nueva inspiración metafísica era nada más y nada menos que el ser del hombre, su destino histórico, el sentido o sinsentido de su vida, que se había tornado opaca en la procela de la crisis –es también la época de proliferación de las filosofías y literaturas del "absurdo"–, y que de los hombres que encarnaron aquel temple filosófico –una *Stimmung* incluso en el sentido heideggeriano de la palabra, aunque no sólo en él, quizá exagerada, quizá desviada, y que podrá no ser compartida, a los efectos concretos de la elaboración de una filosofía–, de aquellos hombres, repito, no se podrá decir sin mendacidad o sin supina ignorancia de lo que representaron, que no respondieran *con su actitud* a una profunda exigencia de su tiempo. La reacción de Ortega ante aquella situación fue, sin embargo, más compleja y, a la vez, más serena –y, por ello, más eficaz–: supo evitar los despeñamientos irracionalistas, o los retrocesos a un inviable "ontologismo", de aquellas filosofías, y encontró la clave para "salvar" –intelectualmente hablando– los fueros de la vida y de la historia, sin renunciar a la razón. Por eso, nadie como él ha precisado los verdaderos términos de esa "superación", cuya necesidad era sentida, o presentida, por todos, pero cuya efectiva realización sólo en él se consuma, alcanzando con ello un nuevo nivel metafísico, es decir, una nueva ruta viable para la filosofía. Y hay que decir –yo al menos así lo pienso– que ello aconte-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ce, no sólo, quizá, por su genio personal, sino también por la peculiarísima "circunstancia" en que este tuvo que desenvolverse. Quizá Ortega no hubiera llegado en su visión metafísica hasta donde avanzó, si hubiera nacido y vivido en Alemania o en Francia –y no digamos en Inglaterra–; quizá el descubrimiento plenario de la vida humana como "realidad radical", el nuevo principio de la filosofía en que cristaliza –repito, en forma expresa y con total lucidez– la superación del idealismo, no podía haber sido llevado a cabo sino precisamente por un español, es decir, por un europeo, pero en una circunstancia como la española, en un medio carente de una fuerte tradición filosófica –lo que le permitía una libertad de pensamiento y de reacción de que carecían los otros filósofos europeos, inmersos en las suyas propias y muy condicionados por ellas– y, además, claro está, por un hombre de las especialísimas dotes y rasgos personales de Ortega –entre ellas, muy esencialmente, las que le condujeron a asumir como *misión* de su vida, precisamente, la "salvación" de su circunstancia española (requerida por la suya propia) por el pensamiento, o lo que es igual, la implantación de la filosofía en España en los únicos términos en que entonces era posible: *habent sua fata philosophiae*.

La hazaña metafísica de Ortega ha consistido, en efecto, en haber caído en la cuenta –y ello muy tempranamente– de que la verdad, y, por tanto, la realidad que el filósofo busca, es decir, la realidad *misma*, "en persona", como decía Husserl, no podrá hallarla ni *fuera* ni *dentro* de sí mismo, que es justamente lo que la filosofía ha venido pretendiendo hacer –y en este orden– desde Grecia, pues cualquiera de estos dos intentos –y no ha habido otros, salvo el de declarar imposible la empresa– incurre en una ingente "abstracción" –en el doble sentido que los escolásticos daban a esta palabra: primero, y muy especialmente, en una abstracción "precisiva", porque, en efecto, se "prescindía" de uno de los grandes "componentes" de la realidad en beneficio del otro; después, en una abstracción "generalizadora", que culminaba en la noción de *ser*. Ahora bien, Ortega advierte que este uso "abstractivo" del pensamiento es un error de origen de la filosofía, y como todos los de este linaje, muy difícil de extirpar o corregir: se trata, en efecto, de la más pesada y persistente herencia griega –en definitiva, la herencia eleática–, a la que la filosofía hasta hoy no acertó a renunciar. Ortega se percata entonces de que hay que instaurar una nueva manera de pensar o, como él dice también, proceder a una "reforma de la inteligencia" o a un nuevo "uso" de la razón. En ese nuevo uso, la razón deberá funcionar a la vez como instrumento de "análisis" –función que, ésta sí, es para ella irrenunciable– y como órgano de "concretación", es decir, de toma de contacto directo y constante con la realidad *misma*. Y es en esta segunda función de la razón en la que radica esencialmente la condición de *"vital"* –"razón vital"– que Ortega le atribuye, frente a la "razón pura" o "abstracta". Pe-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ro si Ortega postula este nuevo tipo de razón es porque ha descubierto que la verdadera realidad originaria o, como él dice, "radical" que la metafísica siempre ha buscado, es la de mi propio *vivir*, *mi vida*, una realidad que de puro sernos próxima y transparente nunca hemos acertado a *ver*, y que, cuando salíamos en su busca, siempre dejábamos ya a la espalda. Y esta realidad de perenne *presencia* y máxima *transparencia* nos implica a mí y a mi circunstancia o mundo en inescindible, dinámica y mutual unidad: a *mi vida* pertenecemos por igual, sin preeminencia ni prioridad de uno u otro término, mi circunstancia y yo, donde yo soy, no una "cosa pensante" o "espíritu" o "conciencia", sino simplemente quien se encuentra en un determinado mundo y con unas determinadas cosas, teniendo que *hacer* algo precisamente en él y con ellas, *hic et nunc*, y donde esa mi circunstancia y esas llamadas "cosas" tampoco son nada *en sí*, sino algo *para mí*, concretamente, instancias o funciones posibilitantes de ese mi hacer ("posibilidades"), que lo facilitan o lo dificultan ("prágmata" –dirá Ortega–, facilidades o dificultades, servicialidades o lo contrario). Esa realidad, pues, originariamente dual y mutual, esa originaria y activa interdependencia, no está, por tanto, *fuera* ni *dentro* de mí; los términos "inmanencia" y "trascendencia" han cambiado totalmente de sentido (como casi todos los términos de la vieja ontología, aunque sigamos empleándolos por la inercia del uso): mundo y yo nos "transcendemos" mutuamente, pero ambos somos "inmanentes" a *mi vida*. Esta extraña realidad, mi vida, resulta, pues, que no es *ser*, ni *substancia*, ni siquiera *existencia*, sino el *absoluto acontecimiento* –expresión de Ortega– de ese encontrarme viviendo, es decir, teniendo, quiera o no, que hacer algo con y en mi circunstancia concreta de cada instante, para poder seguir viviendo en el instante siguiente. Pero resulta, además, que ese ineludible hacer mío no me está "dado" o fijado de antemano, sino que tengo que decidirlo yo, y para esa decisión necesito un cierto saber –que Ortega llama "saber a qué atenerme"– sobre esas posibilidades que mi circunstancia me ofrece –o me veda–, y también un cierto saber de mí mismo; esto es: un saber lo que *puedo* hacer con las cosas ("plano del universo" lo llama Ortega) y un saber lo que *quiero* hacer de mí mismo ("proyecto de vida", que yo he de "inventar", en alguna medida, mayor o menor, pero también inexorablemente). Esta brevísima y elemental descripción de esa realidad llamada *mi vida* bastará, espero, para entrever ya hasta qué punto difiere de todos los modelos ontológicos hasta ahora propuestos. Nos muestra, para empezar, que este que Ortega llama el "dato radical" y el "hecho de todos los hechos" resulta ser un *dato* que no está "dado" –salvo como problema– y un "hecho" que no está hecho (*factum*), sino "por hacer", algo que "hay que hacer" (*faciendum*). Y de ahí en adelante. Se comprenderá fácilmente que para pensar semejante realidad queden invalidadas todas las categorías de la metafísica más o menos tradicional y haya que

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

sustituirlas por otras aptas para aprehender y traducir las estructuras básicas de esa nueva –y a la vez la más vieja, dice Ortega– realidad. Pero claro está que, al cambiar tan drásticamente la idea de la realidad, deberá cambiar también, no sólo el contenido de las categorías, sino el sentido mismo de lo *categorial*, es decir, no sólo los conceptos, sino su función.

Hay "para estos efectos" –dice Ortega– "una diferencia radical entre la realidad «mi vida» y la realidad «ser» de la filosofía usada. «Ser» es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general *–on he on–* pero «mi vida», aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la vez «general» e «individual». La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio" (*¿Qué es filosofía?*, pp. 249-250[1]). Esta diferencia que Ortega señala –y toda la serie de complejas implicaciones que lleva consigo– abre, pues, un nuevo panorama categorial y, con ello, nuevas posibilidades lógicas aún casi inéditas. Se podría tematizar este campo de investigación con la expresión "El *logos* de la vida". No podemos ni asomarnos ahora, como es obvio, a este vasto tema. Pero sí indicaré que tales conceptos, a diferencia de los de la metafísica tradicional, u "ontológica", son, en cuanto constituyentes de la "teoría analítica de la vida humana", *sintéticos y ambivalentes* –además de ser "ocasionales", "escalares" y "polivalentes", en cuanto a su uso o aplicación concretos, es decir, como "instrumentos de *impleción*" o de "concretación"–. Son sintéticos en el sentido de lo que he llamado alguna vez las "síntesis originarias", porque no el resultado de operación alguna "sintetizadora", sino que, por el contrario, muestran su originario carácter sintético cuando se les somete a un "análisis", necesario a efectos de la teoría, pero siempre, en alguna medida, deformante, y que por ello hay que ir constantemente rectificando (es el conocido *modus ponendo tollens* del método orteguiano). Y son ambivalentes porque su contenido significativo se escinde siempre, por lo pronto, en la doble dimensión –o "dirección"– de esa dualidad primitiva y dinámica constitutiva de la realidad que intentan describir o "trasumir" –la *vida humana*–. Son, pues, conceptos que designan, no "cosas" o "entes", ni siquiera "modos de ser", sino funciones referenciales, en la doble dirección del yo viviente referido a las "instancias" de su mundo o circunstancia, y proyectándose en ellas, o de estas "instancias" mismas referidas al yo en y para cuyo vivir operan como

[1] [Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, tomo VII, pp. 427-428. Nota del editor: todo añadido que no corresponda a la mano de Rodríguez Huéscar se pondrá entre corchetes. Para la cita de las *Obras Completas* de Ortega se sigue el esquema utilizado habitualmente en la revista con el tomo en números romanos y los números de página en arábigos, v. gr., VII, 427-428].

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tales. Y, en fin, tales conceptos, por referirse a una realidad superlativamente compleja (*complicatio omnium*, precisamente una de sus "primalidades") y superlativamente dinámica –siempre *in via*–, encierran, además, una potencialidad de desarrollo siempre abierta a nuevos niveles de intelección. Ortega lo señala de pasada al referirse a algunos de ellos que intentan desplegar la noción de "hacer": "Cada una de estas palabras –dice– es una categoría, y como tal, su análisis sería inagotable" (*Op. cit.*, 253[2]).

Con estos instrumentos conceptuales, que son los de una nueva óptica intelectual, consigue Ortega el nuevo nivel de acceso a la realidad representado por su metafísica. Pero ese nivel, al menos en su fase inicial, requería precisamente, el tipo de pensamiento y de obra que Ortega realizó, con toda su llamada dispersión temática –y subrayo este carácter, que tanto le han reprochado los que jamás le entendieron–, y que no es sino una serie de "variaciones" sobre el mismo tema, sobre el único tema que Ortega se pasó su vida entera escrutando: el tema de la vida. Ya previó él este destino intelectual suyo en su primer artículo, "*Glosas*", a sus 19 años, cuando dice: "No es posible salirse de la vida". Luego vendrán *ex abundantia* los sucesivos testimonios corroborativos y justificativos, a medida que su pensamiento madura: los *modi res considerandi* o "posibles maneras nuevas de mirar las cosas" de las *Meditaciones*, con toda su secuela "perspectivista" –las "innumerables reverberaciones", la atención a las cosas humildes, inmediatas, pequeñas, como condición para la visión de las grandes o sublimes, la función conexiva y totalizadora del amor intelectual, y, en suma, la "salvación de la circunstancia"–; la declaración de *El Espectador*: "Lo que *El Espectador* quiere ver es la vida, según fluye ante él" (1916). Etc., etc. Son, en una palabra, los requisitos del pensar "perspectivista" y circunstancial, del pensar *sub specie instantis*, que sustituye al tradicional pensar *sub specie aeternitatis*, y del que el propio Ortega dice en el *Prólogo* a la primera edición de sus *Obras* (1932), refiriéndose a su famoso principio "Yo soy yo y mi circunstancia": "Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es por esencia y presencia circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente". Renuncio al comentario de estas expresiones, que nos sumergiría de inmediato en el enorme tema orteguiano del esencial condicionamiento ético de la verdad –un piélago apenas navegado todavía–, pero al que todavía habré de referirme, aunque levemente, después.

Contra una opinión muy difundida, yo creo –y lo he repetido una y otra vez– que el pensamiento de Ortega es de una complejidad y de una dificultad sólo

[2] [VII, 430].

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

equiparables con sus proverbiales "claridad y diafanidad". Son estas ciertamente muy reales y efectivas, como lo son la claridad y diafanidad de la vida misma, de la que la teoría pretende en Ortega ser trasunto fiel; pero, como las de la vida, se ostentan sobre un trasfondo de complejidad máxima, a cuyo desentrañamiento nos invitan, en sucesivas y cada vez más laboriosas inmersiones. No pretendo sugerir con esto que el pensamiento de Ortega sea más ni menos "profundo" que otros del mismo rango filosófico. Sólo trato de señalar una característica suya derivada de su propia idea de la realidad. Es más: se me podría argüir con el testimonio del propio Ortega cuando define la filosofía como un afán de superficialidades, es decir, como una especie de inagotable sed de patencia y claridad (recuérdense sus conocidas expresiones: "la claridad es la cortesía del filósofo"; o, con los versos de Goethe: "Yo me declaro del linaje de esos / que de los oscuro aspiran a lo claro"; etc.). Sí, todo esto es muy cierto, pero hay que entenderlo desde la genial visión que de la superficie y la profundidad nos da el propio Ortega en ese libro impar, tantas veces citado, las *Meditaciones*, al que hay que volver siempre, porque en él están las principales claves interpretativas de su pensamiento. Y, en efecto, esa espléndida teoría resulta ser una de esas claves, pues en ella parece estar describiendo Ortega, no sólo lo que va a ser su idea básica de la realidad, sino también, a la par, lo que será un acusadísimo rasgo esencial de su "modo de pensar". En la enorme selva de ideas que es la obra de Ortega, como en el bosque del Escorial que allí nos describe, "los árboles no dejan ver el bosque". No hay una sola idea, un solo texto de Ortega –un solo árbol o grupo de ellos– que no tenga detrás, confiriéndole plenitud de sentido, el poderoso "escorzo" del bosque entero, es decir, la totalidad de su pensamiento. Y, para seguir un poco más con la certera metáfora forestal (que hay que agregar a la de los "icebergs" de Marías, la de la "cordillera de ideas" de Ferrater, o la de la visión averroísta de los textos alcoránicos, que yo mismo suelo usar), hay que añadir que esa totalidad latente que es el bosque –en la traslación metafórica, el pensamiento entero de Ortega– es una posibilidad de sucesivas emersiones y apariciones, de sucesivas "presencias", en las que ese pensamiento se va desplegando, "perspectivamente" y "circunstancialmente", a lo largo de toda su vida. Y este es el contexto real de toda idea, de todo escrito de Ortega: no el sistema cerrado y abstracto de una razón divorciada de la vida, sino el sistema "abierto" de una razón viviente, de una razón que es vida ella misma: una vida transfundida en pensamiento; un pensamiento que se "entreteje" tupidamente "con toda una trayectoria vital" –son palabras de Ortega–, pero que no por ello deja de ser rigurosamente *razón*. Y de ahí procede, justamente, la dificultad hermenéutica aneja a toda lectura de Ortega que quiera ser estrictamente filosófica –caben otras, naturalmente–. Ortega lo sabía, claro es, mejor que nadie, y aceptó impertérrito su

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

destino por puro servicio a la verdad. En 1932 da a la luz un grave texto, con ocasión de la edición de sus *Obras*: el ya citado *Prólogo*, al que pertenecen estas palabras: "No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elusiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane de verdad en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menor faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal". (Dos años después –1934– reitera estas ideas en otro *Prólogo* famoso: *Prólogo para alemanes*. Ambos escritos son absolutamente esenciales, leídos y meditados línea a línea, si se quiere entender el sentido de su obra: son dos valiosísimas, y también rarísimas, perlas de autobiografía intelectual). Se trata, pues, de conocer la situación concreta –el momento de esa "trayectoria vital"– a que cada idea suya es una respuesta: la que ese momento justamente requiere. Y este principio lo eleva Ortega a exigencia metódica fundamental del nuevo modo de acceso intelectual a la realidad que representa su metafísica: la vida hay que verla en marcha; viviéndola y pensándola simultáneamente, porque es pura actualidad transeúnte, pura perspectiva dinámica en la que cada momento, cada situación, se constituye en centro "desde" el cual hay que verla. Cada hora trae su afán y, en función de él, su verdad. "Verdad es lo que ahora es verdad" –dice Ortega. Esto es: verdad es la verdad *debida*, la que ahora se necesita, la del pensamiento que ahora hay que pensar. Pero si la verdad queda de este modo ligada, vital y lógicamente, a la situación, ello implica que su alumbramiento requiere un determinado *temple*, pues este es un ingrediente esencial de aquella. La vida se compone de situaciones, y en cada situación *nos encontramos* en un temple determinado. Más aún, el temple puede identificarse –como lo hace Heidegger– con el mismo *encontrarse* (*sich befinden, Befindlichkeit*). Ya antes me referí de pasada a esta idea, importantísima en la antropología filosófica de nuestro tiempo, y de la que existen diversas versiones, tanto en autores existenciales como en otros que no lo son (por ejemplo, Scheler y el propio Ortega). En España se ha ocupado también de él Aranguren, bajo la expresión "talante", y Marías, que le dedica un capítulo (el XXIV) de su *Antropología metafísica*, relacionándolo con su concepto de "instalación", que hace posible el "encontrarse" –concretamente, define el temple como "modulación de la instalación" y asigna la variedad de esas modulaciones a la "estructura empírica de la vida humana" (su conocida y valiosa aportación doctrinal al desarrollo de la idea orteguiana)–. Pues bien, en todas o casi todas estas versiones tiene el temple la nota común de ser un modo fontanal, o quizá *el* modo fontanal, de

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

acceso a la realidad. (Yo mismo dediqué la mayor parte de un curso universitario –1968-1969– en la Universidad de Puerto Rico, al estudio de este concepto, orientándolo en este sentido del temple como un fundamental modo de acceso a la realidad). Naturalmente, no es ya posible entrar en este asunto, pero sí quisiera, por lo menos, señalar la importancia de este concepto en Ortega –y para la interpretación de Ortega–. Aparece en él bajo diversas especies, y siempre tiene también el valor de un originario modo de acceso a la realidad. Ya en las *Meditaciones* se refiere a él toda la doctrina de la función descubridora y sistematizadora del *amor*, temple filosófico por excelencia. Otras veces queda remitido a los términos "alma" o "corazón" –perspectiva "cordial" o "estimativa", "las raíces de la cabeza están en el corazón", "el corazón reparte los acentos" en la "modulación del paisaje", etc.–. Hay, en efecto, en Ortega una clara –y muy temprana– idea de una especie de "sentir intencional" (aunque con distinto significado del que esta expresión tiene en Scheler), del valor de la vida afectiva para el conocimiento de la realidad, o, al menos, para ciertos insustituibles accesos a ella. Pero hay, sobre todo, en Ortega algo que podríamos llamar, con ese adjetivo tan suyo, el temple "radical", que pertenece a toda vida humana como una "primalidad" suya, que es, en efecto, la "raíz" de la que brota, o el fundamento sobre el que se constituye todo temple concreto en cada situación, y que resulta ser precisamente "*metafísico*". Ortega lo describe así[3]:

> [Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: lo que pudiera, llamarse «sentimiento metafísico», o sea, la *impresión* radical, última, básica, que tenemos del Universo.
> Sirve esta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean. Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, quereres, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montada en ella. Precisamente el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué o en qué tiene puesta su vida el prójimo. Y esto es lo que interesa más averiguar: no anécdotas de su existencia, sino la carta a que juega su vida. Todos nos damos alguna cuenta de que en zonas de nuestro ser más profundas que aquellas donde la voluntad actúa está ya decidido a qué tipo de vida quedamos adscritos (*La elección en amor* –1927–, V, 603)].

[3] [En el original mecanografiado que ha servido de base para esta publicación falta la cita, ausencia que, por sí misma, parece indicar cierta extensión en el texto. Hay no obstante razones para pensar que se trata del aquí propuesto, recogido íntegramente por el mismo Rodríguez Huéscar en *El temple como acceso a la realidad* (cf. *Homenaje a Julián Marías*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 616, y *Éthos y lógos*. Madrid: UNED, 1996, p. 165)].

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

En fin, habría que entrar a fondo –y con esto termino (y termino proponiendo otro posible estudio orteguiano)– en la cuestión de cuál fue el temple fundamental, y los temples concretos sobre él modulados a lo largo de su vida, de que surgió la filosofía de Ortega, o que la hizo posible, sin conformarnos con las denominaciones genéricas de "temple jovial", "alciónico", "deportivo", "amoroso", etc. No es tarea imposible, pero sí laboriosa y difícil, pues exigiría un minucioso examen de la obra íntegra de ortega, realizado desde este punto de vista –y por cierto con ese "temple" de *generosidad* y afán "comprensivo" que Ortega siempre echó de menos en su circunstancia humana–. Yo aventuraría, sin embargo, otra denominación –y por lo pronto sólo eso, aunque con fundamento *in re*, como decían los escolásticos– para ese temple orteguiano fundamental: el temple ético y raigal de la *autenticidad*.

Pero, sea cual fuere el resultado de esa promisora exploración, una cosa es cierta: que lo que de ese temple brotó: el pensamiento de Ortega, constituye el pórtico histórico que abre plenamente el acceso intelectual a ese nuevo territorio metafísico que es la realidad llamada "*vida humana*". Y que por eso mismo, esto es, porque hasta ahora –en virtud de circunstancias históricas excepcionalmente desfavorables– sólo se ha hecho, en esa ruta metafísica, poco más que ese gran gesto apertorio –el de Ortega mismo, complementado por algunos, muy pocos, de sus discípulos directos–, podemos decir que el pensamiento de Ortega está hoy totalmente vivo y henchido de futuro.

© Herederos de Antonio Rodríguez Huéscar, 2003