

CRISIS, LIBERTAD, SALVACIÓN Y VIDA: LA FILOSOFÍA DE ORTEGA PARA ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR*

José Emilio Esteban Enguita

Universidad Autónoma de Madrid

Quiero comenzar esta exposición sobre la interpretación que hace Antonio Rodríguez Huéscar del pensamiento de Ortega citándole: “*La perspectiva filosófica de Ortega consiste en ser una perspectiva y saber que lo es*”¹. Las palabras de Huéscar nos introducen de una forma directa en el núcleo de dicha interpretación, a saber: el carácter central del concepto de perspectiva y de perspectivismo en la filosofía de Ortega. Sobre este punto de partida que nos ofrece Huéscar, se pueden apuntar tres consideraciones no exentas de problemas, tanto de su interpretación del pensamiento de Ortega como de la manera en que también sitúa el perspectivismo en el corazón de su posición filosófica.

En primer lugar, el carácter aparentemente aporético de la asunción del perspectivismo y, a su vez, la defensa irrenunciable de la verdad, de un concepto de verdad que no rechaza o posterga su *intentio* metafísica. Quizá la paradoja se debilite, incluso se disuelva, si se coloca el perspectivismo de Ortega pasado por el tamiz de la lectura de Huéscar en un punto equidistante entre los perspectivismos de Leibniz y de Nietzsche. Ni un extremo ni el otro: un punto medio problemático que asume el carácter trascendente y objetivo de la verdad desde la limitación de un perspectivismo que renuncia tanto a la teodicea de Leibniz (Dios como la perspectiva que integra, componiéndolas, las infinitas perspectivas que forman el mundo) como al denominado ficcionalismo de Nietzsche, quien no acepta en absoluto un concepto metafísico de verdad.

En segundo lugar, el significado metafísico tanto del concepto de perspectiva como del perspectivismo. Ambos conceptos no constituyen un aspecto más entre otros del pensamiento de Ortega, ni se reducen a lo que se puede considerar la gnoseología o la teoría del conocimiento, sino que su dimensión determinante es metafísica: si la vida

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

humana, mi vida, es la realidad radical, la perspectiva es un rasgo esencial de dicha realidad. Huéscar lo dice así:

He dicho que la idea orteguiana de "perspectiva" es muy compleja, y creo que se puede dar desde ahora la razón de esa complejidad, a saber: que dicha idea en Ortega es inseparable de la de la vida humana, cuya estructura elemental (yo-circunstancia) traduce (...). El hombre es, en efecto, inseparable de su circunstancia: yo y circunstancia se necesitan, existen solo como funciones mutuas y complementarias de la realidad radical 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 éste–.²

En tercer lugar, Huéscar propone la idea de perspectiva como la tercera gran metáfora –en lugar de los Dióscuros o *dii consentes*, que es la señalada por Ortega– que dialéctica e históricamente acoge la pretensión de superar el idealismo, cuya metáfora es la de "continente-contenido", el cual, a su vez, superó al realismo con su tropo característico ("sello-cera"). Ambos, el realismo y el idealismo, son las figuras paradigmáticas con las que Ortega y también Huéscar interpretan la historia de la filosofía.

Siendo éste el punto de partida o, mejor, el punto de vista desde el que afrontar la filosofía de Ortega, Huéscar señala tres ideas para llevar a cabo una caracterización general de la perspectiva filosófica de su maestro: crisis, libertad y salvación. La filosofía de Ortega es "*una filosofía de y para la crisis*", una filosofía "*de y para la libertad*" y una filosofía "*de y para la salvación*". Y estas tres ideas determinantes del pensamiento de Ortega pueden reunirse bajo el horizonte marcado por la *Lebensphilosophie*, pues las tres "*podrían quedar absorbidas en un enunciado, que sería: Una filosofía de y para la vida*"³.

Crisis. De ella y de Ortega nos dice Huéscar lo que sigue:

La verdad es que en las décadas que van de 1900 a 1968, aproximadamente, lo problematizado por todas esas filosofías de nueva inspiración metafísica era nada más y nada menos que el ser del hombre, su sentido histórico, el sentido o sinsentido de su vida, que se tornaba opaca en la procela de la crisis –es también la época de proliferación de filosofías y

¹ A. Rodríguez Huéscar, "Una cala filosófica en la obra de Ortega", en *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994, p.231.

² A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 99-100.

³ A. Rodríguez Huéscar, "Una cala filosófica en la obra de Ortega", en *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994, p. 238.

literaturas del “absurdo”, de floración de los irracionalismos–, y que de los hombres que encarnaron aquel temple filosófico (...), de aquellos hombres, repito, no se podrá decir sin mendacidad o sin supina ignorancia de lo que representaron, que no respondieron 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 por ello 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 consume suficientemente, alcanzando con ello un nuevo nivel metafísico, es decir, una nueva ruta viable para la filosofía, si por filosofía seguimos entendiendo el intento radical de encontrar el sentido del mundo y de la vida “dando razón” de ellos.⁴

Se puede considerar la crisis como un rasgo que acompaña a la modernidad desde su aparición, que cobra toda su fuerza en la llamada “modernidad tardía” o época contemporánea (siglos XIX y XX), y que también se encuentra en el corazón de nuestro tiempo, seguramente una época de transición. Pero, ¿cómo se le aparece la crisis a Ortega, especialmente la crisis de la primera mitad del XX, según interpreta Huéscar? En primer lugar, hay que señalar que es una crisis general que afecta a todas las instancias y dimensiones del hombre europeo y occidental, de modo parecido al diagnóstico realizado por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas* y en su célebre conferencia impartida en Viena, en 1935, y publicada con el título *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. En segundo lugar, y también como Husserl, es fundamentalmente una crisis de la filosofía, cuyo contenido nuclear es lo significado por la expresión “crisis de la razón”. Aunque también podemos referirnos a Adorno en relación con este asunto, a su temprano texto *La actualidad de la filosofía* (1931), en el que se pregunta por el lugar y la posibilidad de la filosofía después del desplome de la filosofía idealista y del mundo burgués que la sostenía, considerando, como Huéscar, a la fenomenología de Husserl como el canto del cisne de dicha filosofía, un epígono, ilustre, sí, pero epígono al fin y al cabo. Como muy bien sabemos, la crisis del idealismo es el tema de nuestro tiempo para Ortega y su discípulo.

De acuerdo con esta concepción específica de la crisis (crisis de la filosofía o de la razón), Huéscar señala el carácter distintivo y prometedor desde el punto de vista filosófico de la propuesta orteguiana en tanto en cuanto se presenta como una propuesta superadora y genuinamente filosófica, es decir, metafísica: ni cae del lado del “irracionalismo” ni cae del lado de los “nuevos ontologismos”, ni cae del lado, añadiría, yendo más allá del texto citado más arriba, de propuestas rehabilitadoras o

⁴ A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*,

fundacionalistas de la filosofía como la de Husserl. Y no cae del lado de los “irracionalismos” (entiéndase lo que se entienda por esto) porque la “filosofía de y para la vida” de Ortega tiene como límite y horizonte insuperable los conceptos normativos de razón y de verdad, mostrando de este modo una distancia insuperable con un filósofo como Nietzsche. Ni del lado de los “nuevos ontologismos”, como el de Heidegger de *Ser y tiempo*, quien, en su analítica existencial, entendida como propedéutica para “repetir” de nuevo, sacándola del olvido y de la pereza del pensar, la pregunta por el sentido del ser, termina por diluir en la abstracción la facticidad radical del *Dasein*, o, en términos orteguianos, de la vida humana. Ni tampoco, por último, la filosofía fundacionalista contenida en la fenomenología trascendental de Husserl, que incurriría, estando en esto Ortega de acuerdo con Heidegger, en las insuficiencias contenidas en los términos “racionalismo”, “intelectualismo” e “idealismo”. ¿De qué lado cae, entonces, la posición de Ortega? Si la crisis es radical, la tentativa superadora también lo ha de ser, ha de ir a la raíz de las cosas mismas, y éste es el cometido y el sentido histórico de la filosofía, no pudiendo estar en ningún caso una posible solución a la crisis en la renuncia a dicho cometido, como la que lleva a cabo todo lo incluido bajo las etiquetas de “analiticismos lingüísticos”, de “empiriologicismos”, de “estructuralismos”, etc. Para Ortega, según Huéscar, y para el mismo Huéscar, la superación de la crisis ha de ser *metafísica*. Y aquí topamos, inevitablemente, con el “problema de la metafísica”. Entre otras cosas, por la deriva del propio Ortega, cuyos planteamientos de los últimos años pueden considerarse próximos o afines a esos pensamientos calificados de “postmetafísicos” y “postmodernos”. Y, por añadidura, por el carácter ubicuo, polimorfo y proteico de la metafísica, que parece que resucita una y otra vez en las posiciones de muchos de aquellos que la declaran “muerta” o “superada”. No puedo abundar más, ahora, en esta capital y decisiva cuestión, tan sólo aventar dos preguntas que comprometen no sólo al pensamiento de Ortega y Huéscar, sino al de todos los que se llaman “filósofos”, signifique lo que signifique hoy día esa seña de identidad: ¿por qué la tentativa de superación de la “crisis de la razón” ha de ser metafísica, y no sin más filosófica? ¿No es posible, acaso, una filosofía o un modo de quehacer filosófico que no sea metafísico?

Libertad. Una filosofía de y para la libertad es la de Ortega, y para Huéscar esto significa lo que sigue:

Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 21-22.

En Sobre la razón histórica, Ortega nos recuerda, a propósito del carácter “deportivo”, de la “teoría” o “filosofía” –su lado “jovial”–, que Platón (y en ello le sigue Aristóteles) “define formalmente” la filosofía como “la ciencia de los espíritus libres”, y que ése es el “estado de espíritu” –es decir, el temple– con que hay que tratar las ideas y la teoría. Este mismo tema resurge en el Leibniz, donde nos repite que ese temple filosófico (...) es el de la “libertad de espíritu”. Se trata, una vez más, del “lado jovial” de la filosofía (...). Este es un primer sentido de la relación “filosofía-libertad”: para el juego serio que es la filosofía se requiere, pues, ese temple “alciónico” de la plena libertad de espíritu. (...). Un segundo sentido lo encontramos en la concepción esencial de la filosofía como anábasis, regreso, “retirada” y, a la vez, “descenso” o “bajada”. Porque ese movimiento –esencial, repito– de la filosofía tiene el sentido de un “regresar” siempre a los orígenes, de un “descender” por debajo de las opiniones y principios ya establecidos a otros propios y más firmes o radicales...⁵

En su conexión constitutiva con la filosofía, “libertad” ha de entenderse aquí en dos sentidos. El primero, quizá, el más evidente: no hay filosofía sin “libertad de espíritu”, es decir, sin ese peculiar *ethos* del filósofo que, al menos, como *petitio principii*, rechaza el espíritu dogmático, perezoso o, simplemente, acomodaticio y oportunista. El filósofo, si algo es, es o debe ser un “espíritu libre”, un “libertino” en el sentido de librepensador. Términos utilizados como el de “jovialidad” o “alcionismo” nos remiten, no por casualidad, a la figura del espíritu libre y a la ciencia jovial de Nietzsche, que es fácil de entrever entre estas líneas, además de Platón, Leibniz y otros. Sin la asunción de la libertad del pensamiento y del valor que dicha libertad exige, no parece que se puedan dar las condiciones para que crezca esa planta llamada filosofía. El segundo es más fundamental, pues señala el carácter autónomo y radical de la filosofía: radical porque, en definitiva, esa libertad consiste, según Huéscar, en un movimiento descendente, en un ir más abajo, en un poner en cuestión creencias, opiniones, principios o prejuicios dominantes. La filosofía, como crítica, es una actividad que opera en los trasfondos, en el subsuelo, y el filósofo, como la figura del topo en el Prólogo de *Aurora* de Nietzsche, tiene la obligación de horadar la superficie, es decir, poner en cuestión todo lo hasta ahora aceptado, asumiendo, en palabras de Huéscar, que “*la filosofía es así un estar comenzando de nuevo*”⁶. Y no sólo radical, también autónomo, porque la filosofía ha de estar libre de toda servidumbre. De toda, sí, menos de una para Ortega y su discípulo, si la filosofía logra ser auténtica: la servidumbre, mejor dicho, el servicio a la vida a través de la verdad.

Salvación. De tal aspecto de la filosofía de Ortega, Huéscar apunta lo siguiente:

La “salvación” aparece ya, liminarmente, en el primer libro de Ortega –las Meditaciones del Quijote– en la famosa fórmula que él mismo ha llamado también “el primer principio de mi filosofía, que

⁵ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 251-252.

⁶ *Ibidem.*

condensa en volumen todo mi pensamiento: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. *De esta frase se suele citar sólo la primera proposición, sin advertir que tan esencial como ella es la segunda. Descubrir que la realidad primaria o radical es esa infrangible unidad dual –valga la paradoja– de yo y mi circunstancia no es un descubrimiento completo –es más, no es un descubrimiento posible– si simultáneamente no se descubre, como primer atributo de esa realidad, la interna necesidad de salvación que la constituye, y que será el rasgo que más esencialmente la diferencia de la tradicional concepción del ser, que se caracterizaba por su suficiencia y sustancialidad (...). Pero, teniendo en cuenta que yo no soy nada sin mi circunstancia concreta –ni, viceversa, ésta es nada sin mí–, es evidente que esa salvación de la vida tendrá que ser estricta y esencialmente solidaria: si no salvo mi circunstancia, no puedo salvarme yo.*⁷

La caracterización de la filosofía de Ortega por parte de Huéscar como una filosofía de la salvación muestra un aspecto de la misma no usual y muy poco conocido. Quizá sea tan pertinente como relevante reflexionar sobre el rasgo sotérico o soteriológico de la perspectiva filosófica del maestro, así como su más que probable carácter novedoso o, al menos, en consonancia con algunos planteamientos críticos del proyecto moderno; incluso, yendo más lejos, a pesar de correr el riesgo de la exageración simplificadora, de cierta constante, modulada de manera distinta, en los diferentes momentos históricos del pensamiento filosófico occidental. Me refiero al hecho de que cuando la característica sotérica de una filosofía o de un filósofo ocupa un lugar destacado dentro de ella o en su pensamiento, la salvación siempre se ha referido principalmente al alma, al “yo”, a la “persona”, a mi “singular interioridad”, a mi “individualidad”. Desde la gnosis hasta el subjetivismo moderno, pasando naturalmente por el cristianismo, la salvación no se ha dirigido al “mundo”, sino que ha tenido al alma como único y privativo objeto, entendida, naturalmente, en un sentido lato que contiene el significado de palabras como las anteriormente entrecomilladas. No así en cambio Ortega, como agudamente señala Huéscar, pues en su caso la salvación se refiere de forma privilegiada y prioritaria a la “circunstancia”, al “mundo”, en definitiva, a la “vida”, que trasciende en todo momento y de una manera determinante mi yo, que no puede ser en ningún caso sino como lo otro o, mejor dicho, entregándose a lo otro, la circunstancia, que le acompaña como el sentir a la vida. Ciertamente es que esa salvación de la circunstancia se inscribe para Ortega y Huéscar bajo una férrea perspectiva metafísica, en la medida en que para ambos hay que ubicar cada cosa, cada realidad concreta, en su conexión universal y en el plano jerárquico que le corresponde dentro de un conjunto ilimitado, cuando no infinito, de relaciones. No es necesario compartir esta perspectiva metafísica (universal) en la que se enraíza la salvación del

⁷ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 255-256.

mundo para enfatizar y valorar el modo con que la filosofía de Ortega, como sotérica, pretende precisamente salvar la circunstancia (mundo) en su peculiar modo de hacer suyo el lema fenomenológico de ir a las cosas mismas. No sólo no es pensable nuestro yo sin el mundo-circunstancia que le es correlativo, sino que la salvación de mi yo pasa primero y de un modo ineludible por salvar el mundo en que se encuentra.

Crisis, libertad, salvación y vida-perspectiva son, para Huéscar, las piezas fundamentales que participan en el juego filosófico de Ortega. Y Ortega es, de principio a final y por encima de cualquier otra consideración, un filósofo a quien hay que tomar en serio. La perspectiva metafísica es aquel punto de vista privilegiado desde el que hay que articular cualquier interpretación del maestro, porque para Huéscar tal es la instancia que, como motivo decisivo, articula su pensamiento y conduce el despliegue de toda su obra. Y en esto, la lectura que hace de Ortega es tan inflexible como coherente. Respecto a esta última valoración y como punto y final, citemos las palabras de un buen conocedor del trabajo de Antonio Rodríguez Huéscar:

En cualquier caso, la vida está hecha de oportunidades aprovechadas junto a otras perdidas. Huéscar decidió perder algunas de las mundanas cuando eligió para su vida el lema “contra lo que se puede hacer y decir en nombre de lo que hay que hacer y decir”. Y lo que había que, primero, pensar y luego decir era la metafísica de la razón vital o histórica. Porque en su condición de filósofo auténtico, dando al término el sentido que tiene en el pensamiento orteguiano, era consciente de la razón que asistía a Hegel cuando escribió esto que Huéscar gustaba citar: “Tan extraño como un pueblo para quien se hubieran hecho inservibles su derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su metafísica.”⁸

⁸ José Lasaga Medina, “Introducción”, en A. Rodríguez Huescar, *Del amor platónico a la libertad [Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 34-35.