

VIDA, PERSPECTIVA Y METAFÍSICA: ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR Y JOSÉ ORTEGA Y GASSET

José Emilio Esteban Enguita
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

La finalidad de este artículo es exponer, a modo de introducción general de su filosofía, la relación de la vida y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar con José Ortega y Gasset. Para alcanzar este objetivo, expondremos, en primer lugar, algunos aspectos de la biografía de Huéscar; en segundo lugar, su interpretación metafísica de la filosofía de Ortega.

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

Abstract:

The main aim of this article is to expose, by way of general introduction of his philosophy, the connection of Antonio Rodríguez Huéscar's live and work with José Ortega y Gasset. For to achieve this goal, we will expose, first, some aspects of Huescar's biography, and second, his metaphysical interpretation of Ortega's philosophy.

Keywords: Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset, biography, philosophy.

¿Quién es Antonio Rodríguez Huescar? ¿Cuáles son para él los rasgos generales de la filosofía de Ortega y Gasset? ¿Cómo nos la presenta? Responder a estas preguntas es el objeto de este artículo. Y presentar el pensamiento y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar la finalidad que persigue. No se trata aquí de entrar en demasiadas honduras, sino más bien de dar a conocer, en una primera aproximación, su trabajo filosófico y la obra resultante, inseparables de la de Ortega, su maestro, respecto al cual, con la sinceridad y humildad intelectual que mostraba en todo momento, reconoce una deuda

· Este artículo es resultado de mi investigación llevada a cabo dentro del Proyecto “La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos ” (FF12009-11707).

tan enorme como difícil de liquidar en su totalidad¹. Consideramos que esta presentación es una especie de acto de reconocimiento intelectual con el discípulo de Ortega menos conocido, prácticamente un desconocido incluso en los pagos filosóficos, que hubiera cumplido en el 2012, el 13 de abril, los cien años.

1. Antonio Rodríguez Huéscar, discípulo de Ortega

Si desde el punto de vista de la filosofía de Ortega, como no puede ser de otra manera en este caso, nos preguntamos por el “quién” de alguien, por su biografía, por la urdimbre propia y diferenciada de su vida, objeto de un relato elaborado por una razón narrativa, ha de cobrar protagonismo el término “vocación”, siempre adherido a la “circunstancia” y, no en menor medida, al “azar”. La “vocación” de Huéscar, esa fuerza inspiradora que condiciona de forma capital lo que uno es y hace, es la filosófica y, como filosófica, se concreta en la adscripción a una filosofía, la de su maestro Ortega. Por filósofo, Huéscar se nos aparece como necesariamente orteguiano, un discípulo “fiel” en tanto en cuanto toda su reflexión filosófica pasa, aunque no acaba, por la absorción completa de la perspectiva filosófica de Ortega y Gasset: fue, porque así lo decidió, *“filósofo y orteguiano en una España condicionada por su guerra civil (1936-1939) y por las secuelas políticas y culturales, en suma, históricas, que de ésta se siguieron”*². Por ello ni las circunstancias ni el azar, los otros elementos de la biografía, le fueron propicios, excepto aquéllos que para él eran los fundamentales, los que tenían que ver con su relación con Ortega, que le marcó la vida. Su proyecto vital, signado en todo momento por una misión discipular plenamente asumida, le abocó inevitablemente a ser *“una vida contracorriente”*³, contra viento y marea, contra fuerzas que le arrojaron a la soledad y aislamiento intelectual durante décadas en España.

Su primer encuentro personal con Ortega, ya ingresado en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, acontece en un aula del pabellón Valdecilla del caserón de San Bernardo en 1931. En él no sólo se le revela el genio, sino que tal experiencia, corroborada de modo continuo en los años siguientes, marcará para siempre toda su vida, pues tenía *“la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y*

¹ *“Enorme es nuestra deuda con Ortega. La mía, concretamente, me parece abrumadora, y toda mi vida me ha desazonado la conciencia de no haber hecho todo lo que podía para pagarla”* A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 43.

² J. Lasaga Medina, “Introducción”, en A. Rodríguez Huescar, *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 16.

de que en él estaba la clave de nuestro destino.”⁴. Mas no sólo fue el encuentro con Ortega, sino que también afectará las honduras de su espíritu la fortuna de disfrutar de la docencia de un grupo de profesores excepcionales, bajo un plan de estudios renovador de manos de García Morente, decano a la sazón de la Facultad de Filosofía y Letras, entre los que se encontraban, además de Ortega y Morente, Xavier Zubiri y José Gaos entre otros. Y un grupo de compañeros y condiscípulos de Ortega extraordinarios, como María Zambrano, Julián Marías, Manuel Granell y Paulino Garagorri. La sección de Filosofía de la citada Facultad terminó por ser el núcleo “*de la primera escuela propiamente española de filosofía: la que después habría de llamarse la Escuela de Madrid*”⁵.

Pronto, demasiado pronto, por desgracia, la Escuela de Madrid dejó de ser de Madrid (y se podría decir que también Escuela). La guerra civil española destruía, además de vidas, la convivencia nacional y la República, el futuro de la filosofía española en la medida en que ese porvenir se estaba gestando, sin olvidar al grupo catalán en torno a la Universidad de Barcelona (Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, etc.), en aquella Facultad y en la denominada Escuela. Ruina, exilio filosófico, interior y exterior, y nacional-catolicismo dominarían hasta los años 60 del siglo pasado el panorama filosófico. Las “antípodas”, como las bautizaría Julián Marías, curas, frailes y palmeros mostrencos que como jauría se arrojaron contra la figura de Ortega y sus seguidores, y el régimen que los apoyó, convertían en irrespirable la atmósfera a los discípulos del maestro que en España se quedaron.

Huéscar, por su condición de liberal y republicano, perdía la guerra y ganaba el ostracismo público. Además, el ser discípulo de Ortega, algo que no ocultaba y lucía con orgullo, no mejoraba en absoluto su situación, sino todo lo contrario. Se le reconoce el título de Licenciado obtenido en 1936, pero no el curso-oposición para profesor de instituto de enseñanza secundaria que supera en ese mismo año con brillantez. Se le cierra todo acceso a la enseñanza pública en cualquiera de sus niveles. Por ello, ha de ganarse la vida en la privada, destacando su labor docente en el Colegio Estudio (1945-1955), una sorprendente isla de educación laica y liberal en Madrid, heredera de los

³ J. Lasaga Medina, *op. cit.*, p. 15.

⁴ A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p. 57.

⁵ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p.77. Entre 1931 y 1936, la única promoción de licenciados en Filosofía de ese proyecto institucional barrido por la guerra civil y lo que vino después, se dio, para Huéscar, un hecho excepcional en el mundo universitario: “*La presencia casi súbita de una filosofía de*

principios de la Institución Libre de Enseñanza, que fue tolerada de forma poco comprensible por el régimen de Franco en los años duros de posguerra⁶. Desde 1956, su condición de exiliado cambia y pasa de ser interior a exterior: avalado por Julián Marías y el propio Ortega ante Jaime Benítez, rector de la Universidad de Puerto Rico y entusiasta seguidor del pensamiento de Ortega (hasta el punto de que pretendió realizar en su Universidad las ideas de Ortega en *Misión de la Universidad*)⁷, ocupa una cátedra en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de dicha Universidad desde ese año hasta, con algunas interrupciones de su actividad académica, 1971, fecha en que regresaría a España para no abandonarla ya hasta su muerte en 1990. A su vuelta, se le reconoció su plaza de profesor de instituto de bachillerato, y después, por concurso de méritos, es nombrado catedrático numerario en 1978, ejerciendo su magisterio hasta la jubilación en 1982.

Muerto Ortega, deja Huéscar España y se concentra por completo en el trabajo filosófico, organizado de acuerdo a dos metas que regirán su esfuerzo teórico hasta el fin de sus días: la primera, consistente en la exposición sistemática de la filosofía de Ortega y en la defensa de su figura como “gran filósofo”; la segunda, en la exploración de un territorio avistado por el maestro pero no hollado por él, que no es otra cosa que el proyecto de elaborar una lógica del pensar ético. En relación con la interpretación y la “salvación” del pensamiento de Ortega, cabe destacar las siguientes obras de Huéscar: *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega* (1966), *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (1982) y *Semblanza de Ortega* (1994). *Perspectiva y verdad*, publicada en la editorial de la Revista de Occidente, es la versión modificada y ampliada de su tesis doctoral, dirigida por José Luis Aranguren y

gran estilo ‘a la altura de los tiempos’ y en forma de escuela, en un país casi desprovisto de tradición filosófica.” (Op. cit., p. 84).

⁶ Entre otros, tuvo como alumno a Javier Muguerza, quien nos da este cálido testimonio de Huéscar como docente de filosofía: “*Tal como lo recuerdo, era un profesor sobrio y poco dado a apostolados ni proselitismos, con conciencia sin duda del absurdo de ‘enseñar filosofía’ y un tanto escéptico acerca de la buena disposición de sus estudiantes para ‘aprender a filosofar’.* En consecuencia, se limitaba a mostrar honestamente lo que era para él el ‘ejercicio’ de la filosofía y, a partir de ahí, dejaba en absoluta libertad a su auditorio. Pero dado que ni lo uno ni lo otro era demasiado común en la enseñanza de filosofía de aquellos años, el impacto de una actitud como la de Rodríguez Huéscar podía llegar a ser muy grande. En mi caso lo fue sin duda alguna, cosa que me complace reconocer una vez más, pues no es, desde luego, la primera en que tengo ocasión de hacerlo.” (J. Muguerza, “Prólogo”, en A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 12).

⁷ Sobre el rector Jaime Benítez y la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, cfr. Juan Padilla Moreno, *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004, pp. 55-57.

titulada *El problema de la verdad en Ortega (Verdad y perspectiva)*⁸. *La innovación metafísica de Ortega*, que sale a la luz pública en 1982 en el Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación Ciencia con un prólogo no muy afortunado de Julián Marías, tiene su motivo externo en la convocatoria de un concurso del MEC en el vigesimoquinto aniversario de la muerte de Ortega. Huéscar presenta este texto y obtiene el primer premio en la modalidad de trabajos individuales de profesores⁹. *Semblanza de Ortega* se publica, ya fallecido Huéscar, en 1994, en co-edición de la Editorial Anthropos y la Biblioteca de Autores y Temas Manchegos (Diputación Provincial de Ciudad Real). En palabras de Huéscar, el libro reúne “una serie de escritos –artículos y conferencias– que tienen como tema común la figura de Ortega, como ocasión también común la de distintas conmemoraciones orteguianas, desde la muerte del maestro hasta la celebración del centenario de su nacimiento en el pasado año (1984), y, en fin, como rasgo igualmente común, el carácter testimonial de todos ellos”¹⁰. Aunque lo intenta, llevando el manuscrito de editorial en editorial, Huéscar no consigue su publicación, signo inequívoco de la falta de interés en la década de los ochenta del siglo pasado, salvo contadas excepciones, por el pensamiento de Ortega¹¹. Respecto a la aportación más original de su reflexión filosófica, centrada en la exploración del substrato ético de la verdad, tenemos su libro *Éthos y lógos* (1996), que ya queda formulado como proyecto en la “Introducción” de *Perspectiva y verdad*¹²,

⁸ Se defiende la tesis en 1961, recibiendo la calificación de “sobresaliente con opción a premio extraordinario” por un tribunal formado por Lucio Gil Fagoaga (presidente), Leopoldo E. Palacios, Ángel González Álvarez, Adolfo Muñoz Alonso y José Luis L. Aranguren.

⁹ Acertada es, a nuestro juicio, la estimación de quien afirma que “*La obra de Rodríguez Huéscar se fue fraguando en buena medida a golpe de aniversario; de aniversario de Ortega, se entiende.*” (Juan Padilla Moreno, *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004, p. 71). Posteriormente, sería reeditada la obra por Biblioteca Nueva (2002), una edición a cargo de Jorge García-Gómez, discípulo de Huéscar y profesor de Filosofía de la Universidad de Long Island (New York), con introducción suya y prólogo de Javier Muguerza, sin la introducción de Marías. Este discípulo, además, lo traduce al inglés y publica el libro: *José Ortega y Gasset’s Metaphysical Innovation. A Critique and Overcoming of Idealism*, New York, State University of New York Press, 1995.

¹⁰ A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Madrid, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p.11.

¹¹ Con palabras tan ácidas como justificadas, el editor de esta obra, José Lasaga Medina, enjuicia, en otro lugar, este triste peregrinaje: “*Debe quedar constancia de que en un tiempo de expansión editorial sin precedentes, tanto en el sector privado como en el público, en el que las editoriales se permitían el lujo de sacar colecciones enteras que quedarían relegadas en los almacenes o serían saldadas a los pocos años, y en que hasta el último ‘parvenu’ de la Universidad hallaba dinero público para publicar su investigación, Rodríguez Huéscar no pudo editar su libro, por más que lo intentara reiteradamente. El manuscrito dormitó en los despachos de algunas editoriales –no es el caso mencionadas– y sólo ha podido ser publicado póstumamente, gracias a una ayuda oficial*” (“Introducción”, en *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996, pp. xi-xii).

¹² Cfr. *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 14-16.

que, como prueban los cursos de filosofía que imparte en la Universidad de Puerto Rico¹³, ocupa un lugar central en su reflexión, y que la muerte impediría, por desgracia, su completa terminación¹⁴. Y si de ser exhaustivo se trata, además de una veintena de artículos en periódicos y revistas especializadas¹⁵, publica tres libros más, dos de filosofía y una novela: los filosóficos son *Del amor platónico a la libertad* (1957)¹⁶ y *Con Ortega y otros escritos* (1964)¹⁷, la novela lleva por título *Vida con una diosa* (1955)¹⁸.

Como filósofo, Antonio Rodríguez Huéscar se concibe a sí mismo como discípulo de Ortega, como “seguidor” de la escuela filosófica que funda el maestro, lo que significa básicamente el reconocimiento de la filosofía de Ortega como “verdadera” y la consideración de su territorio como el pertinente para el trabajo de investigación y transmisión¹⁹. Ortega fue, ante todo, un gran filósofo porque había sido capaz de elaborar una filosofía innovadora (metafísica, gustaba de decir Huéscar) a la altura de los tiempos, y por ello del mismo nivel que la de otras figuras eminentes de la primera mitad del siglo XX, como Heidegger o Husserl. Si los alemanes tenían a Kant, los franceses a Descartes y los ingleses a Hume, nosotros, los españoles, que carecíamos de tradición filosófica, teníamos ahora a Ortega (y también a Unamuno) como un promisorio comienzo para una tradición que estaba por hacer; comenzar a hacerla, pues, era el primer deber, la principal misión y la máxima responsabilidad del verdadero discípulo de Ortega. Y en esto consistía la “salvación” de Ortega para Huéscar, nota

¹³ En este sentido, destacan “Dimensiones ético-metafísicas del problema de la verdad (1961-62, primer semestre) y “*Éthos y lógos*: las bases metafísicas de su mutualidad” (1967-68). El propio Huéscar enumera los títulos de algunos de ellos en la nota introductoria de su artículo “Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega” (*Revista de Occidente*, 140, nov. 1974).

¹⁴ La cuidada y escrupulosa edición está a cargo de José Lasaga Medina, saliendo a la luz en el Servicio de Publicaciones de la UNED en 1996. En la “Introducción” el editor señala que el texto estaba prácticamente terminado por parte de Huéscar y destaca, con razón, la centralidad y “originalidad” del mismo en la obra del filósofo manchego.

¹⁵ Una bibliografía completa se encuentra en el trabajo monográfico sobre Huéscar de Juan Padilla Moreno: cfr. *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004, pp. 361-364.

¹⁶ Esta obra, publicada por primera vez en Madrid, en la modestísima Editorial Puerta del Sol, muestra otra faceta de Huéscar, la de historiador de la filosofía, pues recoge los prólogos que escribió para algunos de los textos (trece), clásicos de la filosofía, de la colección “Biblioteca de Iniciación Filosófica” de la Editorial Aguilar. Se reedita en 2009, en Biblioteca Nueva, siendo su editor José Lasaga Medina.

¹⁷ Se publica en Madrid, en la Editorial Taurus.

¹⁸ Esta novela se presenta al Premio Nadal del año 1948 y logra ser finalista. Huéscar la publica en Madrid, en Ediciones Puerta del Sol. La actividad filosófica de Huéscar no es la única, teniendo que contar con su vertiente artística, como novelista y pintor.

¹⁹ Sobre la condición discipular de Huéscar, cfr. José Lasaga Medina, “Antonio Rodríguez Huéscar: el momento ‘Escolar’ de la filosofía”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI, 2011, pp. 107-120.

esencial de su condición discipular: *“Salvar a Ortega: tratar de ponerlo en su verdad, de hacer que sea lo que en verdad es. Es decir, tratar de repensar su obra, de ahondar en ella y, a ser posible, de continuarla, desplegando algunas de sus múltiples potencialidades; promover, en suma, y en la medida de las fuerzas de cada uno, la germinación y fructificación de sus riquezas seminales. No otra cosa pretendemos”*²⁰. Lo opuesto a su salvación era perderlo, es decir, considerarlo como una pieza de museo, un objeto suntuario, alguien que pertenece a un pasado que no tiene ya nada que decir al pensamiento presente, ni que lo estimula o vivifica en modo alguno, un “clásico” en el peor sentido de la palabra, en el de alguien irremisiblemente afincado en un tiempo pretérito, enterrado en el panteón de los grandes filósofos, con todos los honores que le corresponde, ciertamente, pero con el estigma de la inactualidad e ineffectividad, de haber quedado irremisiblemente atrás como ilustre y ejemplar curiosidad histórica²¹, como una cabeza muerta. Y ésta era, en opinión de Huéscar, la forma que había adoptado el antiorteguismo, apoyado por algunos “sedicentes orteguianos”, a partir de los años 60 del siglo pasado, una actitud que afloraba con toda su insidia y daño, pero de forma manifiesta y sin velos, en las conmemoraciones y centenarios que se brindaban al “gran filósofo español”. Ya no se le insultaba y vejaba por los asilvestrados clérigos y sus corifeos de los años 40 y 50, ni se le consideraba un buen escritor, un literato con estilo y un brillante periodista, pero un filósofo superficial, sino simplemente alguien que tuvo un destacado mérito filosófico, mas alguien a quien se le había pasado su hora. Su filosofía había quedado definitivamente “superada” por las corrientes filosóficas pujantes en esos años (marxismo y filosofía analítica principalmente). De ahí que, como señala con diagnóstico preciso Huéscar, el objetivo no sea ya Ortega, sino su escuela, sus discípulos, afirmando de ellos que están generando una “escolástica”, calificándoles de “orteguianos serviles”, de “ortodoxos” de estricta observancia, meros repetidores de las ideas del maestro, de forjadores de una “hermenéutica venerativa” tan estéril como acrítica. Proceder de tal manera, separando entre los “buenos orteguianos” (es decir, aquéllos que ya no lo son) y los “malos orteguianos”, es, realizado de un modo consciente o inconsciente, el mejor modo de impedir que crezcan y se desarrollen las ideas de Ortega, y que sean “superadas”, si fuera menester, pero desde su efectividad hermenéutica y su actualidad viviente y

²⁰ Antonio Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/ Diputación provincial de Ciudad Real, 1994, p. 145.

²¹ Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 153-155.

operativa. Por todo ello, ya en la *Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega* (1965), Huéscar, reconociéndose como uno de esos supuestos “escolásticos”, asumiendo sin complejos su servidumbre a Ortega, le señala a su amigo que, entre otras razones, no le envía el artículo que le pide para la conmemoración de los diez años de la muerte de su maestro por el “*miedo a que le tachen a uno de orteguiano*”²². Es cierto que el sentirse en un estado de permanente sitio, dentro de una ciudadela amenazada por muchos y por todos los lados, así como un exceso de deferencia intelectual motivada por la profundísima impresión que causó Ortega en su persona y vida, y no sólo en la dimensión intelectual, produce en Huéscar “aberraciones ópticas” evidentes, alterando la “adecuada perspectiva” en la que cifraba la verdad y la corrección del juicio. Sin embargo, obviar o ignorar su capacidad filosófica y la fuerza de su pensamiento, incardinados en su veracidad como filósofo, tildándolo de “escolástico”, “ortodoxo” o con epítetos similares, es no hacer justicia a la obra de este singular discípulo de Ortega.

El deber, como discípulo, de “salvar” al maestro, supone por encima de todo dos cosas: en primer lugar, profundizar en sus ideas; en segundo, desarrollarlas, tanto hacia adentro como hacia fuera, y enmendarlas 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 mantras, 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* o *La innovación metafísica de Ortega*, a saber: “exponer” (*darstellen*), 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 un desarrollo propio

²² A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 136.

de un problema, 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*, las raíces éticas de la verdad teórica (*adecuación* de la perspectiva) que se encuentran indicadas, pero no “expuestas”, en la definición orteguiana de verdad como “coincidencia del hombre consigo mismo”. 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 *Éthos y lógos*; es la “fiel” superación por parte del discípulo de su maestro, pues ahora, en esta obra, “no se trata ya de exponer o interpretar a Ortega, o no se trata tanto de ello como de exponer mi propio pensamiento, es decir, además de mi reacción personal e intelectual ante la doctrina asimilada del maestro, mi propia actitud ante la realidad misma, actitud cuya expresión o traducción intelectual, desde luego, no podrá eludir el tener en su base, o, mejor, en su trasfondo o subsuelo, primordialmente, la visión orteguiana de la Realidad.”²³. 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, a juicio de los mejores conocedores de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar, como Javier Muguerza²⁴, Jorge García Gómez²⁵, José Lasaga Medina²⁶ o Juan Padilla Moreno²⁷, el filósofo manchego logra con creces y de un modo satisfactorio.

²³ A. Rodríguez Huéscar, *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996, p. 5.

²⁴ “...si bien hay que advertir que su discipulado tuvo siempre bastante más que ver con la práctica de una hermenéutica activa tendente a prolongar por cuenta propia el pensamiento interpretado que no con un pasivo escolasticismo constreñido a rumiar mostrencamente hasta la saciedad.” (“Introducción”, en *Innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 13).

²⁵ Animado siempre por la virtud del “valor intelectual”, vive de acuerdo con esa disposición, “aun en el caso de su profunda relación discipular con Ortega, cuya doctrina no dejó jamás de esforzarse por penetrar, aclarar y articular, y (hasta en muchos aspectos) por trascender, en el mejor sentido del vocablo.” (“Estudio preliminar”, en *Innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 33).

²⁶ “Pero conviene aclarar que, sin cuestionar esa condición discipular, de la que Huéscar más bien se enorgulleció públicamente (cuando, por cierto, de ella no podían venirle más que sinsabores), su pensamiento profundiza y amplía la obra orteguiana...” (“Introducción: Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente”, en *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 19).

²⁷ “Rodríguez Huéscar no sólo fue testigo de la filosofía –en gestación– de Ortega; fue además filósofo en el pleno sentido de la palabra. No fue un ‘estudioso’, ni un ‘comentador’, ni un ‘sistematizador’ de Ortega, ni mucho menos un ‘divulgador’ suyo (...). Lo que Rodríguez Huéscar hace es una interpretación de la filosofía de Ortega.” (*Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 18).

2. Antonio Rodríguez Huéscar o la interpretación metafísica de Ortega.

Comencemos la exposición de 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*”²⁸. Las palabras de Huéscar nos introducen de 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. Y, por añadidura, la autoconciencia de tal centralidad, al tener presente la condición perspectivista de todo saber y de la realidad misma, hasta el punto de desterrar de la filosofía sólo la posición del filósofo que se arroga la posesión de la verdad absoluta, una impostura que, sabiéndose ya que es tal, pierde de forma definitiva toda legitimidad. 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, una especie de tercera vía. 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 al idealismo monadológico (la mónada, cerrada sobre sí misma, a-circunstancial en esencia y conteniendo en sí misma el mundo bajo su punto de vista) y la teodicea (Dios como la perspectiva que integra, componiéndolas, las infinitas perspectivas que forman el mundo) de Leibniz, como al “ficcionalismo” atribuido a Nietzsche, quien no acepta en absoluto un concepto metafísico de verdad ni la necesidad de la creencia en la verdad y la voluntad que la sostiene (voluntad de verdad) para la vida humana. En este sentido, el perspectivismo de Ortega, o la “doctrina del punto de vista”, como la llama en *El tema de nuestro tiempo* (1923), nos permitiría esquivar el dilema formado por esos dos cuernos que han

²⁸ A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p.231.

recibido el nombre de “racionalismo” y “relativismo”, a los que se podría denominar el perspectivismo leibniziano y el nietzscheano.

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 humana, mi vida, es la realidad radical, la perspectiva es un rasgo esencial de dicha realidad²⁹. Todos los conceptos fundamentales del pensamiento de Ortega son “ontológicos” –y el de perspectiva no es una excepción– en la medida en que para Huéscar el propósito principal de su maestro es la elaboración de lo que podríamos llamar una analítica ontológica de la vida humana en tanto que realidad radical, o en términos del propio Huéscar, una metafísica de la razón vital e histórica. No es que no posea el de perspectiva otros significados (gnoseológico, estético o ético-político) en la obra del maestro, sino que son derivados y secundarios

En tercer lugar, Huéscar propone la idea de perspectiva como la tercera gran metáfora –en lugar de los Dióscuros o *dii consentes* señalada por Ortega en el capítulo X de *¿Qué es filosofía?*– que dialéctica e históricamente acoge la pretensión de superar el idealismo, cuya metáfora es la de “continente-contenido”, el cual, a su vez, desbancó 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. La innovación metafísica de Ortega consistiría entonces en iniciar una especie de “tercer estado filosófico”, cuyo principio vertebrador es la idea de perspectiva. Esta poderosa metáfora elevada a principio es capaz de neutralizar o reducir la unilateralidad simplificadora y la soberbia casi demoníaca del idealismo, que comienza en Descartes y cuyo último y eximio representante es Husserl, haciendo justicia a la complejidad de una realidad que se organiza de acuerdo a la correlación entre el yo y la circunstancia. Esta comprensión de “lo que hay” aportada por la idea de

²⁹ 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–” (*Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*; Madrid, 1966, pp. 99-100).

perspectiva no puede quedar contenida, y por tanto fundamentada, ni por la conciencia ni por el ser, sino por la vida humana entendida como “realidad radical”.

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”³⁰.

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 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 consuma 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.³¹

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

³⁰ A. Rodríguez Huéscar, “Una cala filosófica en la obra de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p. 238.

³¹ A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 21-22.

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 fundacionalistas de la filosofía como la de Husserl. Y no cae del lado de los “irracionalismos” 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 del Heidegger de *Ser y tiempo* (1927), 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”, “teoreticismo” o “idealismo”. ¿De qué lado cae, entonces, la posición de Ortega? Si la crisis es radical, la tentativa superadora también ha de serlo, tiene que 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 los pensamientos hoy calificados de “post-metafísicos”, sin contar aquí con la cuestión más general del 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”. El progresivo énfasis y la condición medular de la dimensión histórica de la razón vital a partir de 1933, pero sobre todo desde los años 40, en virtud de la cual el sentido histórico deja de ser una herramienta auxiliar de aquella razón para convertirse en su propiedad determinante, implican la circunstancialidad constitutiva de todo pensamiento, filosófico o no, y por consiguiente también de la “analítica ontológica de la vida humana”, hasta el punto de debilitar, llegando casi hasta su consunción, el proyecto de una metafísica de cualquier índole³².

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

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...³³

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

³². Sobre esto, cfr. José Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2003, p. 145 y p. 157.

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* (1881) 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*”³⁴. 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. Pero habría que añadir una tercera instancia significativa, más profunda y ausente del texto citado, que nos mostraría el vínculo indisoluble entre la verdad, que es lo mismo que decir la filosofía, cuyo horizonte de sentido viene marcado esencialmente por su pretensión de verdad, y la libertad, otro modo de indicar el íntimo nexo metafísico entre *lógos* y *éthos*. En la medida en que se acepta la definición de verdad de Ortega como coincidencia del hombre consigo mismo, el criterio de la verdad se desplaza del plano teórico (adecuación de la perspectiva) a uno práctico, consistente en ser fiel a sí mismo o ser uno mismo o encajar en el propio “destino”. Dicho con una palabra: “autenticidad”. No hay, pues, verdad sin libertad ni libertad sin verdad; se co-pertenecen, podríamos decir, y por ello no hay filosofía sin libertad ni libertad sin filosofía (en esto, como Huéscar reconoce, hay un evidente punto de encuentro con Heidegger, aunque las coordenadas metafísicas no sean las mismas). Si no se identifican, ambas, verdad y libertad, “*si existen en radical, constitutiva y esencial mutualidad*”³⁵.

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 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*

³³ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 251-252.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 204.

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.³⁶

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 –y antes, si pensamos en el orfismo y el pitagorismo– 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. De este modo, el imperativo de salvar la circunstancia, el mundo, pretende hacerlo más “pleno”, lograr su revelación en el grado más alto. No es necesario compartir esta perspectiva metafísica (universal) en la que se enraíza la salvación del mundo para enfatizar y valorar el modo con que la filosofía de Ortega, como sotérica,

³⁶ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 255-256.

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 de toda su obra. Y en esto, la lectura que hace de Ortega es tan inflexible como coherente. Aquí radica la “originalidad” y quizá las limitaciones de Huéscar, su rasgo distintivo respecto a la mayor parte de los discípulos de Ortega, también condiscípulos suyos, su perspectiva propia y no reducible a otras. No encuentra en el cristianismo, como Julián Marías, de quien siempre pensó que era el “discípulo integral”, una clave hermenéutica para la interpretación del maestro, pues asumió con todas las consecuencias el agnosticismo filosófico de éste. Tampoco derivó hacia lugares próximos a la filosofía de la “melancólica serenidad” de las postreras obras de José Gaos, opuesta a la soberbia del filósofo de la metafísica; hacia una forma de pensar que abraza un escepticismo lúcido o, expresado de una forma más ajustada, un “pensamiento débil” que radicalizaría aún más al último Ortega y que se aproximaría a autores como Rorty y Vattimo³⁷. Finalmente, no siguió el camino de una filosofía soteriológica de raíces, entre otras, gnósticas, como la de María Zambrano³⁸, cuyo “saber del alma” tomaba evidente distancia del carácter mundano y del *logos* metafísico en el que Huéscar afincaba al pensamiento de Ortega. Huéscar tenía “su” Ortega, no podríamos juzgar aquí si “mejor” o “peor” que el de otros discípulos, tanto los antes mencionados como los que no, pero sí reconocer que era uno propio y enriquecido, producto de una reflexión y un trabajo hermenéutico sistemáticos que le ocuparían la mayor parte de su vida como filósofo. 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 primero que había que hacer y decir eran las cosas de la

³⁷ Sobre esta interpretación de José Gaos, cfr. Jesús M. Díaz Álvarez, “Presentación y actualidad de J. Gaos”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI, 2011, pp. 64-66. Éste profesor de la UNED desarrollaba y argumentaba esta lectura de la obra del último Gaos en su ponencia en las *Jornadas de Filosofía “José Gaos: la actualidad de un filósofo”*, UNED, 4-5 de febrero de 2011, titulada “Melancólica serenidad frente a soberbia filosófica. A propósito de José Gaos y el debilitamiento del pensar”.

filosofía, lo que para él significaba tener que pensar y luego decir acerca de la metafísica de la razón vital o histórica.

³⁸ Sobre la influencia del pensamiento gnóstico en María Zambrano, cfr. J. Ignacio Eguizabal, *La huida de Perséfone: María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.