

Antonio Rodríguez Huéscar: El momento “Escolar” de la filosofía¹

José Lasaga Medina

Catedrático de Enseñanza Secundaria. Investigador del Instituto Ortega y Gasset de Madrid.

Cuando se oye regatear a las gentes responsables la gloria de sus héroes, y sobre todo, de los héroes del pensamiento, por elevadas que parezcan las razones de la desestimación, en el fondo de ellas aparece, como la hez de un vaso, el resentimiento.

Gregorio Marañón

1

He escrito presentaciones e introducciones sobre la trayectoria personal y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar en otras ocasiones². Existe además un excelente estudio general sobre nuestro autor, *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*³, de Juan Padilla Moreno. A la hora de volver sobre el filósofo orteguiano se me ocurre que reflexionar sobre la manera en que él mismo asumió su condición de filósofo “escolar” o “discipular” es un enfoque lo bastante adecuado porque ofrece un acceso privilegiado al “personaje”⁴ que fue Antonio; y segundo porque es el suyo un gesto inusual,

1 El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del M^o de Investigación y Ciencia, *La “Escuela de Madrid” y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, Referencia FF 12009-11707.

2 La última en el estudio introductorio a *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, con una bibliografía y una cronología.

3 Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

4 Uso el término “personaje” en el sentido preciso que tiene en la teoría de la vocación de Ortega, según el cual todos tenemos junto al yo-viviente que actúa y se desenvuelve en la circunstancia, un yo-aspiración que consiste en que “tenemos que llegar a ser” y que en cada cual actúa como la exigencia de que nuestra vida sea una cosa muy determinada. Véase, por ejemplo, *Pidiendo un Goethe desde dentro*: “Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aún con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto” (OC, Madrid, Taurus & Fundación José Ortega y Gasset, 2006, V, 124-125)

casi heroico –de heroísmo intelectual–: *nadie*, creo, se ha propuesto en España, en la segunda mitad del siglo XX, llevar a cabo una obra de investigación ambiciosa y compleja, reconociendo, *de entrada*, que lo hace asumiendo una condición discipular, es decir, reconociendo que acepta como “verdadera” una filosofía y su horizonte intelectual como el adecuado al trabajo de investigación y transmisión. Hacerlo en un tiempo dominado por el culto a *lo nuevo* es insólito. El mito moderno del artista⁵ se amplió conforme fue la modernidad quemando etapas a cualquier modo de producción ideológica y estalló con Baudelaire y las vanguardias históricas, abonando el terreno para que la publicidad, convirtiera, después de la Segunda Guerra Mundial, la originalidad y la novedad en un bien de consumo masivo.

En un país que ha hecho del adanismo⁶ uno de sus hábitos vitales más frecuentes, el gesto de Huéscar de declararse simplemente discípulo de Ortega y dedicar su propio tiempo, esfuerzo y obra a esclarecer la filosofía de su maestro –o como Padilla dice, a *apropiársela*⁷– supone, irónicamente, un acto de originalidad. Aunque, todo hay que decirlo, su insistencia en su condición discipular no estuvo exenta de un toque de “coquetería” pues hay en su obra, por lo demás escasa, más pensar propio y genuino de lo que a él le gustaba pregonar.

A estas consideraciones hay que añadir un matiz esencial sin el cual no entendemos el gesto de Huéscar y la dificultad que entrañó.

Cuando se declara discípulo de Ortega lo hace afirmando en el maestro la condición de filósofo en sentido estricto, autor de un pensamiento original en el orden de la filosofía primera –llámesele ontología o metafísica, que es la

5 Véase, de entre la ingente bibliografía que se podría citar, *La leyenda del artista* de Ernst Kris y Otto Kurz, Madrid, Cátedra, 1982.

6 En *Meditaciones del Quijote* Ortega se queja del “carácter fronterizo” de nuestra cultura y de la peculiar inseguridad que esto le confiere: “Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes” (I, 786). Esto resulta especialmente relevante en el campo de la filosofía. De ahí que afirme: “Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración” (OC, I, 790). El hecho de que Ortega quisiera remediar esta tendencia mediante la fundación de instituciones que facilitaran el trabajo y la colaboración entre los miembros de las distintas generaciones, por ejemplo, la Revista y editorial de Occidente, explica que Huéscar se muestre muy sensible al problema de la transmisión o recepción de la obra orteguiana, discípulo que reflexiona sobre la circunstancias de serlo en un ambiente adverso.

7 Describiendo la trayectoria de Huéscar, observa que “la asimilación de las filosofías ajenas”... “adquiere unos caracteres peculiares y dignos de estudio. Y dentro de esta asimilación de filosofías, destacará muy especialmente la de la filosofía de Ortega, donde los frutos lograrán una calidad y dimensión admirables, y a la que, por su especial carácter, prefiero llamar *apropiación*”. Op. cit., p. 40.

fórmula que él prefiriere—. Esta toma de posición en la interpretación y valoración de la obra de su maestro como filosofía ante todo y luego lo que se quiera –literaria, ensayística o política– chocó en la postguerra con el monopolio que quiso ejercer la iglesia católica en la producción filosófica y en su enseñanza en los centros educativos del país, especialmente en los superiores, acaparando, de acuerdo con las autoridades académicas, las cátedras y otros puestos de la alta cultura filosófica. Apenas se dejó respirar a lo que no fuera católico o falangista⁸. En esta situación se inscribe la decisión de Huéscar de estudiar y defender el legado orteguiano desde el interior, aunque a raíz de la muerte de Ortega, en octubre de 1955, aceptará marchar a la Universidad de Puerto Rico, donde le habían ofrecido una cátedra de filosofía. Con la distancia que da el tiempo transcurrido es fácil advertir que el nacional-catolicismo comprendió acertadamente que el “adversario” a neutralizar era precisamente Ortega, y Ortega *qua* filósofo: no el autor de “El error Berenguer” –que en todo caso habría de molestar a los monárquicos– sino el autor de *El tema de nuestro tiempo* o *Historia como sistema*. Lo patético de esta historia es que todo lo que tenían para ofrecer a los jóvenes era Jaime Balmes o Menéndez Pelayo⁹. Y sin embargo, tuvieron éxito en neutralizar la presencia de Ortega a raíz de su vuelta a España en 1946, cuando aún podía haber ejercido una influencia benéfica. Todas las iniciativas de, o entorno a, Ortega fueron saludadas con una enérgica hostilidad por parte de los periódicos e intelectuales del régimen, con la excepción del grupo de los llamados “falangistas liberales” de la revista *Esco-*

8 A este momento histórico pertenece el rechazo de la tesis doctoral sobre el Padre Gratry, con Zubiri de director y ponente, que presentó Julián Marías en la Universidad Complutense de Madrid el curso 1941-42 y que fue suspendida por el tribunal, hecho sin precedentes y contrario a la ley porque lo dispuesto es que en caso de que no se pueda aprobar, sea retirada o “no presentada”. (Cf. las *Memorias I* de Julián Marías, Madrid, Alianza Ed., 1988, pp 321 y ss.). También el intento de apartar al padre Mindán de su responsabilidad como secretario en el Instituto de Filosofía “Luis Vives”. (Cf. además de las memorias del P. Mindán, la entrevista con Sharon Calderón, *El Basilisco*, 2ª época, nº 27, pp 79-84. Y en otro orden, el ataque de Calvo Serer a *España como problema* de Pedro Laín por encontrar el libro excesivamente orteguiano. Cf. la biografía de Pedro Laín de Diego Gracia, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Tria Castela, 2010, la sección “Excluyentes y comprensivos”, pp 319 y ss.

9 Véase un análisis eficaz de los ataques contra Ortega y los orteguianos en Antonio Martín Puerta, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. (El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta)*, Madrid, Encuentro, 2009. A pesar de ser comprensivo en exceso con el punto de vista de la Iglesia católica, no puede evitar transmitir la sensación de ridículo y falsedad intelectual que exuda toda aquella “polémica”, pero que dificultó gravemente los primeros años de vida intelectual pública de Antonio Rodríguez. Para la revisión del tópico desde la izquierda, el lugar fundacional es la caricatura del filósofo en *Tiempo de silencio* de Luis Martín Santos.

rial¹⁰. Un ejemplo: las conferencias del curso *Una interpretación de la historia universal* fueron tratadas por la prensa como conferencias para diversión de “marquesas y toreros”. La leyenda de un Ortega señorito, que luego recogería la izquierda con idéntico espíritu de rechazo, fue puesta en circulación por la prensa franquista¹¹. Otra leyenda que se puso en marcha por las mismas fechas fue la de un Ortega más literato que filósofo y, si filósofo, sin sistema; un periodista, un diletante que pasaba por allí y se atrevió a insultar a las masas. Y lo que produce un cierto sonrojo retrospectivo es que la polémica contra Ortega se acabó el día en que Roma decidió, proyectado ya el concilio Vaticano II, que todo aquel antiliberalismo –nada siglo XX– tenía que terminarse porque estaba en marcha un cambio radical de orientación¹². En España al menos, la intelectualidad católica pasaba del siglo XIII –o si prefiere, del XVI– al XX por un puente articulado con materiales marxistas.

2

Nació Antonio Rodríguez Huéscar en un pueblo de la Mancha en 1912. Probó un año la carrera de arquitectura, donde no halló lo que buscaba. Ello le condujo al curso siguiente, 1931-1932, a matricularse en la recientemente reformada Facultad de Filosofía y Letras, de acuerdo con la gestión de su decano Manuel García Morente y de la inspiración de José Ortega y Gasset. Eso, y tenerle de profesor decidieron su destino profesional y seguramente vital. Perteneció a la misma promoción que Julián Marías, Manuel Granell, Paulino Garagorri o Soledad Ortega, que eran un poco más jóvenes. Fue la última promoción de estudiantes que salieron de aquella excepcional facultad, que por primera vez en la historia de la ciencia española, ofrecía a los estudiantes una institución a la altura de los tiempos, parangonable con cualquiera de los grandes centros europeos. La razón de por qué fue la última es fácil de dar con

10 Véase Santos Juliá, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, especialmente cap. VIII y IX, pp 317-408.

11 “En *Informaciones*, órgano del gobierno, podía leerse que su audiencia estaba compuesta únicamente por ‘marquesas, toreros y otros intelectuales’ y que ‘el mayor milagro de don José ha sido poner de moda la filosofía y hacer que las marquesas hablen de la nueva interpretación de la historia a la hora del té, y que los toreros lean a Dilthey’”. Mercedes Martín Luengo, *José Ortega y Gasset, Madrid*, Rueda, 1996, p. 160.

12 Martín Puerta escribe: “así vino a producirse un dilatado periodo de discreción sobre el asunto [de la polémica del P. Ramírez contra los orteguianos], al que tampoco fue ajeno la nueva línea que empezaba a adquirir la Iglesia tras el anuncio de futura convocatoria de un Concilio, comunicación hecha por Juan XXIII el 25 de enero de 1959...” Op., cit., p. 205.

sólo reparar en la fecha en que la promoción de Huéscar se licenció: junio de 1936¹³.

Frente a la circunstancia adversa que hemos descrito en el párrafo anterior tuvo Huéscar que decidir asumirse “orteguiano”, no traicionar un destino que había comenzado a tomar forma un día de 1931 cuando entró en la clase donde profesaba Ortega: “Mi primer contacto personal con Ortega tuvo lugar en un aula del pabellón Valdecilla, en el viejo caserón de San Bernardo y en el curso de 1931-32”¹⁴. El encuentro resultó decisivo en su orientación posterior. Por un lado, sirvió para confirmar la inquietud que le había conducido a la facultad de filosofía: “Desde que comencé a oír la palabra de Ortega me di cuenta de que me hallaba en presencia de algo definitivamente importante, a saber: de la filosofía misma, *en vivo*, y en una de sus versiones más plenas” (SO, 50). Y como se deduce de lo que acabo de transcribir, la vocación general para la filosofía encarnó bajo la forma del magisterio del filósofo de la razón vital. De ahí las graves palabras con que Huéscar reconoce el alcance de destino en el sentido más preciso del término –lo que no se elige, lo que le envía a uno el dios... o la circunstancia– que tuvo para él aquel azar: “Llegué a encontrar, al fin, después de años de desorientación, algo a lo que valía la pena poner la vida (...) y espero que no se entiendan mis palabras (...) sino como expresión de una profunda convicción (...) la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino” (SO, 57).

Como ya se ha dicho, en junio de 1936 se licencia en Filosofía y al mes siguiente aprueba el curso-oposición a cátedras de instituto que las autoridades educativas habían convocado. Pero estalla la guerra, es movilizado, herido en el frente y su casa bombardeada. Pierde todos los apuntes y notas de lectura de la carrera, cosa de la que se dolerá mientras viva. Terminada la guerra, no le es reconocido por las autoridades franquistas el nombramiento de catedrático. Se ha casado muy joven y desde el 1942 tiene una hija que mantener. Su pasado de orteguiano no le favorece precisamente. Decide retirarse a Tomelloso donde encuentra empleo enseñando humanidades en un colegio privado. Volverá a Madrid cinco años después a enseñar filosofía en el colegio *Estudio*, resto del naufragio de la Institución Libre de Enseñanza que la autoridad tolera

13 *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía* de J. L. Abellán y T. Mallo sigue siendo a mi juicio, el mejor estudio sobre aquellos años de la Facultad de Filosofía y Letras. (Madrid, Asamblea de Madrid, 1991)

14 *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos & Diputación de Ciudad Real, 1994, p. 49. Citaremos en lo sucesivo este libro por las iniciales SO a continuación del texto.

a Jimena Menéndez Pidal. Ortega abre casa en España en 1946. Prueba la liberalidad del régimen al crear un Instituto de Humanidades en el que se imparten cursos del alta cultura entre 1948 y 1950. Ortega y algunos de sus discípulos, los filólogos, historiadores, y otros académicos que se atreven a desafiar la mirada paralizadora –algo más que simbólicamente– de los poderes nacional-católicos intervienen en los mismos. El tercer curso no se celebra. Ortega sabe que un contacto genuino con la juventud es imposible en el ambiente viciado que el poder público crea en torno al filósofo. Huéscar asiste a todo esto en una discreta segunda fila pero siempre muy cerca del maestro.

La condición de republicano liberal no católico practicante le cierra a Huéscar muchas puertas que estuvieron abiertas o al menos entreabiertas para otros de pensamiento liberal y afinidad orteguiana, católicos veraces, como Pedro Laín, José L. Aranguren o Julián Marías¹⁵. La impresión que saca uno al mirar hacia la quincena que termina con la muerte de Ortega (1940-55) es que en el mundo del pensamiento se podía no ser falangista pero no se toleraba fácilmente a los que no eran católicos. Prueba de ello es que la defensa de Ortega en las polémicas que tuvieron lugar en el clima que hemos descrito al principio, sólo se podía argumentar reconociendo que Ortega ya estaba cristianizado, es decir, que su filosofía era compatible con el catolicismo. Julián Marías rechazaba las acusaciones del P. Ramírez arguyendo que “fuere cual fuere la actitud personal de Ortega –resume Bonete Perales– la ‘cristianización’ de su pensamiento se había realizado en vida suya y ante sus ojos”¹⁶. Debemos entender que fue Marías quien había cristianizado a Ortega, esfuerzo hermenéutico en el que participaron, entre otros, Maravall, Laín y Aranguren, quien en su librito *La ética de Ortega* (1953) la defiende bajo el argumento central de que no es incompatible con el dogma católico. Julián resume así la suerte que corrió la herencia orteguiana:

“La cultura liberal quedó, en quienes permanecieron en España, como hibernada, reducida a tertulias y reuniones de amigos, sin posibilidad de participar en condiciones no ya de igualdad sino ni siquiera subalternas en el debate público, afirmando el liberalismo como conducta personal, como gesto, al modo en que lo escribía Marañón...”¹⁷.

Huéscar no participó en esta operación de cristianización de Ortega que terminó por desdibujar su mejor perfil luminosamente liberal, ilustrado y secular y preparar así el malentendido –acaso interesado– que iba a vivirse en los sesenta y los setenta cuando la filosofía española dejara de ser católica. En

15 Los dos primeros fueron además falangistas.

16 “Una polémica sobre Ortega (1958-1959) y la defensa de Aranguren”, p. 94

17 Op. cit., p. 407.

aquel momento, Huéscar tuvo que guardar silencio pero preparó una defensa que, a la postre, se ha revelado como la más eficaz y duradera. La cuestión de la “cristianidad” de la filosofía de Ortega estuvo siempre fuera de una discusión filosófica seria. El orden de las verdades de fe y de las verdades de razón ha quedado al menos en Europa perfectamente separado desde hace algunos siglos. La cuestión relevante era si Ortega tenía una filosofía o era un literato que hace ensayos. Y ahí es donde Huéscar, primero con su tesis doctoral, *Perspectiva y verdad*¹⁸ y luego con el pequeño pero decisivo libro *La innovación metafísica de Ortega*¹⁹ terció en la polémica demostrando que hay en Ortega una filosofía y por tanto un sistema que no se parece a otros sistemas filosóficos porque genera su sistematicidad dentro del juego de determinaciones categoriales que operan sobre la realidad desde el modelo de razón que funda como razón vital, histórica y perspectivista.

Pero el peligro no era solo el ejemplo de Ortega cuyo vitalismo y descreimiento podían pervertir a la piadosa juventud. El problema eran las ideas que los orteguianos que no habían partido al exilio podían propalar incluso optando a las cátedras de filosofía, que hasta habrían podido ganar en un concurso transparente merced a la superior formación que habían recibido en sus estudios. Es curioso que dos profesores tan diferentes en tantas cosas coincidieran en presentir el orteguismo como una amenaza. En el homenaje que, muerto Ortega, quien se había negado a aceptar uno a petición de Laín en 1953, le tributó su antigua Universidad Central, González Álvarez después de predecir que el fin de la modernidad era inminente y que la filosofía europea se disponía a disfrutar de “un futuro prometedor en el retorno a la metafísica”, alertaba “de que una escolástica orteguiana destruiría lo mejor de Ortega, privaría a España de la incitación al futuro y la agostarí en un pretérito superado”²⁰. Volver a Tomás de Aquino en cambio era ganar el futuro. Y curiosamente también a Aranguren le parecía que el orteguismo constituía una amenaza para la juventud que debía enfrentarse a los “problemas actuales” para lo que Unamuno y Ortega ya no servían. Pero argumentaba que había un peligro respecto de Ortega: “Aunque no tiene ya nada que decirles” a los jóvenes, es el caso que “en torno a él se ha constituido una *escuela*. Y toda escuela, si no es sometida a revisionismo, termina por caer en la escolástica”²¹. La verdad es

18 Madrid Revista de Occidente, 1966. Reeditada en Madrid, Alianza, 1985.

19 Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982. Reedición en Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

20 “El pensamiento de Ortega y el futuro de la filosofía”, *Acto en memoria del catedrático don José Ortega y Gasset*, Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1955, p. 28.

21 OC, “Unamuno y nosotros”, OC, Madrid, Trotta, 1996, VI, 457-458.

que en España no estaban más que Marías, Huéscar y Garagorri y ninguno de los tres llegó a aproximarse ni remotamente a un puesto docente en una facultad de filosofía. El único que profesó en la universidad franquista fue Garagorri y como profesor no numerario en la Facultad de Ciencias Políticas.

Huéscar nunca se llamó a engaño. Cuando ya en los años sesenta no era posible sostener el rechazo de Ortega sobre la base de su a-catolicidad, se mantenía la atmósfera de aislamiento, aunque ahora, a los diez años de la muerte de su maestro, era posible no callarse y denunciar

“lo incongruente, lo internamente falso e insostenible de la posición en que se declara aceptar y reconocer la genialidad de Ortega, pero a la vez se procura nulificar o denigrar la labor de sus más próximos discípulos acusándoles de beatería o de apologeticismo” (SO, 141).

Y seguía afirmando que lo que apenas si oculta semejante planteamiento es “un meditado acto de guerra contra la herencia intelectual de Ortega”. Y concluía: “Si se pretende reconocer el alto rango filosófico de Ortega, hay que aceptar, como inexorable consecuencia, el hecho de su descendencia intelectual. No hay filosofía, si lo es de verdad, que se agote en su creador, que no promueva una continuación discipular, la cual incluye, muy primariamente, la larga, a veces pesada, labor expositiva, exegetica e interpretativa” (SO, pp 141-142)²².

3

Entre 1945, año de su vuelta a Madrid, y 1956, Huéscar se ganó la vida dando clases de bachillerato. Después de la muerte de Ortega en octubre de 1955 decide irse a la Universidad de Puerto Rico donde pudo desarrollar una vida académica fértil aunque no amplia pues cuando tuvo la posibilidad de jubilarse se volvió a España y reingresó en el cuerpo de profesores de instituto, cosa que pudo hacer al reconocer el Estado la legalidad de la oposición que había ganado en 1936.

22 No fue Huéscar el único en hacerse eco de la malquerencia en que se encontraba el orteguiano. Garagorri salió al paso de unas declaraciones de Aranguren. En “Sobre una nueva escolástica” (*Relecciones y disputaciones orteguianas*, Madrid, Taurus, 1965, pp 107 y ss), hace notar al crítico que la obra de Ortega, primero está incompleta, es muy compleja la filosofía que la subyace y que ello exige estudios que la presenten y esclarezcan. En suma que reivindica la tarea “escolar” de trabajar en un corpus textual original, inédito en cierta medida y que posee un valor intrínseco semejante al de las demás filosofías del tiempo. Años después la polémica se reproducirá cuando Aranguren vuelva a la carga con un artículo, “Diálogo con Ortega” (*El País*, 11-10-1985) en el que establece dos orteguismos, uno “malo” u ortodoxo y otro “bueno” o heterodoxo, al que responde Rodríguez Huéscar con “¿Diálogo con Ortega?” (*El País*, 16-11-1985) argumentando que se trata “de ir estableciendo, precisamente, las condiciones que hagan posible una auténtica heterodoxia orteguiana, a saber: la posesión plena de la *doxa*”.

A partir de los sesenta el clima político comenzó a suavizarse. Habían llegado los tecnócratas al poder y el cambio se trasladó al ámbito intelectual. Ortega había dejado de ser objeto de crítica. Incluso se le comenzó a citar bajo la forma de “clásico prematuro” en atinada expresión de Huéscar: “...lo que al parecer se quiere –escribía haciéndose eco de los homenajes que se le dedicaban a Ortega en el primer decenio de su muerte– es un Ortega inocuo, un Ortega decorativo y sin consecuencias –ni filosóficas, ni políticas, ni de otra índole–, un comodín para citar, como se cita al ‘clásico’ definitivamente lejano, definitivamente pasado, definitivamente muerto.” (SO, 137). Gerardo Bolado confirmó años después la sospecha que acabamos de leer: el nacional catolicismo tuvo éxito en su empeño de neutralizar a Ortega como filósofo, quedando reducido a adorno cultural más o menos sofisticado: “Ninguno de estos profesores de posguerra había llegado a experimentar a Ortega, y sus ‘dioses fueron otros’ ”²³.

Aislado y sin contacto alguno con la filosofía oficial Huéscar siguió adelante con su proyecto filosófico de presentar y demostrar más allá de toda duda razonable que la obra de Ortega, compleja en sus formas y oscura –a pesar de la proverbial claridad de la prosa orteguiana– en sus alcances metafísicos, contenía una filosofía de plena actualidad con proyección de futuro²⁴, lo que ha resultado probado por el paso del tiempo cuando no sólo seguimos ocupándonos de Ortega sino que el planteamiento que de su recepción hizo Huéscar se ha revelado como el más acertado y fecundo.

4

Es curioso observar, y Huéscar fue consciente de ello, que el momento en que se atenuó la hostilidad del nacional-catolicismo hacia Ortega coincidió

23 “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, en *Ortega en circunstancia*, J. San Martín y J. Lasaga eds., Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2005, p. 24. La frase entrecuillada es de Emilio Lledó.

24 “El pensamiento orteguiano, encierra, tras su tersa claridad, elegancia y facilidad expositiva, una enorme complejidad actual, y mayor aún potencial, por corresponder al estadio o nivel más avanzado del desarrollo histórico de la filosofía: justamente el del descubrimiento pleno y efectivo de la *historicidad* intrínseca y constitutiva del pensar mismo (...) es decir, el descubrimiento de la ‘razón histórica’...” (SO, 236). Cuando Huéscar escribió esto (1984) aún no habían estallado las modas hermenéuticas o la salida pragmatista de la filosofía anglosajona o la evolución historicista del post-estructuralismo o del “pensamiento débil” italiano, cuyo común denominador es, precisamente el reconocimiento de la constitutiva historicidad de todo lo humano. Quiero decir que las filosofías de los Gadamer, Ricoeur, Vattimo, Derrida o Rorty, que han triunfado en los años 90 no enseñan cosas muy distintas, en punto a la cuestión de la “radical historicidad” de lo humano que es donde Huéscar sitúa, como hemos visto, la “originalidad” de Ortega.

prácticamente con el momento en que la universidad española comenzó a sintonizar con las corrientes filosóficas de moda en Occidente, el marxismo y la filosofía analítica, ambas incompatibles con la orientación fenomenológica, hermenéutica e historicista que serían las señas de identidad de una “escuela” orteguiana. Huéscar vio que “las filosofías más en boga desde los sesenta pretenden haber superado todo ese vigoroso movimiento –por supuesto sin haberlo asimilado ni apenas conocido–, para entregarse a toda suerte de menesteres ancilares de diverso signo y corto aliento (aunque, eso sí, con grandes pujos de rigor y de minuciosa precisión y exactitud en tareas subalternas)²⁵, principalmente a servidumbres pseudocientíficas²⁶, y a veces también ‘políticas’, de escasa originalidad y con implicaciones precisamente metafísicas de un tosco anacronismo²⁷” (SO, 198-199).

Huéscar conocía muy bien la historia de la filosofía²⁸ y estaba convencido de que la “escuela orteguiana” habría tenido una oportunidad de competir con las otras escuelas “nacionales” en filosofías que se habían ido constituyendo a lo largo de la modernidad. Si Francia no puede hacer filosofía sin tener a Descartes en la “cocina” ni los ingleses a Hume ni los alemanes a Kant o Leibniz, en el siglo XX pareció que podía ocurrir otro tanto con Ortega²⁹. Esta fue la apuesta teórica y vital de Huéscar. Pero la circunstancia no acompañó. No pudo trabajar, en consecuencia, en un ambiente adecuado a su propósito, a saber, mostrar que “Ortega es, no sólo un gran metafísico, sino

25 Se refiere a la filosofía analítica de la escuela de Oxford, de inspiración wittgensteiniana.

26 Alusión al fisicalismo del Círculo de Viena y al desarrollo que tendrían en los países anglosajones la lógica y la filosofía de la ciencia que prenderían con fuerza en algunos departamentos de filosofía españoles, por ejemplo, en el de la Autónoma de Madrid o en el de Valencia.

27 Obviamente se refiere a la recuperación del pensamiento marxista que conoció en un par de décadas todas las estrategias posibles para seguir siendo marxista, desde un Marx humanista y kantiano de acuerdo con los manuscritos de juventud, hasta el más rigurosamente científico al estilo estructuralista. Para Huéscar el materialismo histórico era una antigualla decimonónica que ignoraba los más complejos y acertados análisis de la historia que cabía hacer gracias al instrumento conceptual que Ortega había puesto a punto partiendo de la radical historicidad del ser humano y no de una supuesta “economicidad” del mismo.

28 Véase la colección de prólogos a sus ediciones de clásicos en la editorial Aguilar en *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. El trabajo de edición para la editorial Aguilar fue su primera actividad intelectual y la ocasión para sus primeras publicaciones.

29 Francisco Romero confirma desde la perspectiva argentina esta misma impresión, reconociendo primero que hasta Ortega había habido “filósofos españoles pero no una filosofía española”; sólo que “lo que ha ocurrido en España es que no pudo crearse ni menos consolidarse una tradición filosófica nacional” “Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual”, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 28.

el filósofo en quien la metafísica alcanza históricamente su nivel más avanzado” (SO, p. 199).

Habrà quien se sonría al leer la afirmación anterior, pero es hoy más fácil mantenerla que en 1965. El giro que dio la filosofía hacia 1990, coincidiendo, quizá no por azar, con la caída del Muro de Berlín, ha supuesto la recuperación de la riqueza metafísica que dormía olvidada en los libros de Ortega y los orteguianos. Las tres generaciones de profesores³⁰ implicados en el rechazo (o quizá olvido) orteguiano le han reconocido como filósofo sin más. Huéscar bregó prácticamente solo aquel combate y ello ha permitido que *nosotros* no tengamos que partir de cero en nuestras lecturas de filosofía española. Pero es menester reconocer que Huéscar tuvo que pagar un precio no sólo biográfico de soledad y aislamiento, sino intelectual.

Su lectura de Ortega puede estar excesivamente centrada en la exposición de las ideas orteguianas, en la génesis que el propio autor establece para su filosofía y en su necesaria defensa de los ataques que recibía, lo que le impidió adoptar una cierta distancia crítica y padecer un punto ciego para los defectos del maestro. Por ejemplo, siguió muy de cerca la opinión del propio Ortega acerca de haber “superado la fenomenología en el momento de recibirla” y aunque sus argumentos³¹ son muy elaborados hay en Ortega también un aprendizaje y una dependencia de sus lecturas, como por ejemplo, en el caso de Heidegger. Aunque lo anteriormente dicho no le quitaría la razón en lo esencial, a saber, que es la obra de Ortega una producción dotada de verdadera “innovación” filosófica. Huéscar vivió dentro de la filosofía orteguiana como cuenta su maestro con gracia que vivieron los neokantianos a Kant: como en una ciudadela amurallada y en un perpetuo y sobresaltado alerta, dando el ¡quién vive! a cualquiera que se acercara por las inmediateces de la obra³². Y esa tensión se le nota a Huéscar hasta en el estilo de su escritura, donde no hallamos una sola concesión a lo que no sea descripción exacta de la idea, presentación de unos filosofemas con otros en urdimbre articuladora de secuencia lógica, junto con el empleo de varios niveles de comillas, subrayados y otros énfasis, destinados a precisar una exposición, siempre al servicio del tex-

30 De acuerdo con la terminología de Bolado, hablamos de la generación del 36, la de posguerra y la de la transición. No es menester documentar el reconocimiento de Ortega bajo la especie de filósofo en estos últimos años porque es notorio.

31 Véase en *La innovación...*, “La crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica”, pp 97-115.

32 “Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas...” (*Prólogo para alemanes*, IX, 136).

to original³³. Finalmente uno de los precios más altos que debió pagar Huéscar por la asunción de la condición discipular que venimos comentando es la escasez de su obra y la prioridad que dio a los textos expositivos sobre Ortega respecto de otros en los que habría desarrollado su propia línea de pensamiento, en el marco de la filosofía heredada pero moviéndose por territorios no explorados. Mencionemos la obra póstuma en la que trabajaba cuando le sorprendió la muerte, *Ethos y logos*, en donde lleva a cabo un análisis de lo real desde la tesis de una mutualidad esencial entre las lógicas de la acción y las del pensamiento teórico, partiendo de algunas de las más novedosas ideas de Ortega sobre la vida como una urdimbre de sentido que se articula en un ir y venir desde el acto a su sentido, buscado en el momento dialéctico del “ensimismamiento” para luego volver a la acción. También prestó atención –y se trata de un interés que le venía desde joven, cuando escribió una novela, *Vida con una diosa* (1948), que quedó finalista del premio Nadal– a la vertiente narrativa que es consustancial a la razón histórica en cuanto que razón *a posteriori* que da cuenta de lo vivido en una reconstrucción del sentido que no puede por menos que contar una historia si quiere comprender lo real. Uno de los cursos impartidos en Puerto Rico se titula “Ficción y realidad” y explora la relación que hay entre la novela y la vida, en la medida en que, como dejó dicho Ortega, nos comportamos en nuestra vida como novelistas de nosotros mismos. Es un hecho que una de las actividades más universales a las que se entrega el hombre en cualquier nivel de civilización es precisamente a inventar ficciones. En el caso de la ficción moderna de la novela, el arte de narrar se aproxima asintóticamente a la entraña de la razón moderna que aspira, desde que descubre su autonomía, a inventar mundos en los que poderse instalar, sea en la realidad material mediante la técnica, sea en “mundos virtuales” mediante la obra de arte. Huéscar lo vio claro: “la ficción novelesca (...) no puede interesarnos sólo en tanto en cuanto se parece a la realidad, sino en tanto en cuanto es realidad, o, para hablar con más precisión, en tanto en cuanto nos pone en contacto con una realidad auténtica”. Y un poco después nos explica la razón

33 Un ejemplo: “Pero (...) esta constelación íntima [nuestro corazón] funciona en cada momento de acuerdo con el *proyecto o programa* de vida que es cada hombre –proyecto, por otra parte, condicionado también por ella–, es decir, según lo que la realización de dicho proyecto en ese momento exija. Esto es lo que propiamente podemos llamar *situación* y lo que nos permite hablar ya de la perspectiva espacial como de una estructura *pragmática*... Así pues, el ‘modelado’ u organización de la ‘perspectiva visual’, la ‘selección en que ella consiste y que la atención opera, viene ya dirigido desde dentro del sujeto, se origina en el ‘fondo personal’ de éste y en función de sus intereses y preferencias afectivas”. *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp 101-102.

de su aserto: “La novela es una técnica de penetración en zonas de la realidad más o menos arcanas y a trasmano, y cuando no es esto, es que se trata de una falsa novela, de una mala novela”³⁴.

5

En definitiva, Huéscar se instaló en el mundo de la filosofía asumiendo la condición discipular de Ortega en lo que podríamos describir como el peor de los momentos posibles. Y ha terminado por ocupar un lugar que no comparte con nadie. No se exilió, por las razones que fueren, de índole privada sin duda, porque nada tenía que ver con el régimen de los vencedores. No ofició, por razones de autenticidad personal, de católico, como sí pudieron hacer otros discípulos de Ortega porque su fe les instalaba afortunadamente en la circunstancia católica de la posguerra. No accedió a la universidad. No se integró en ningún circuito cultural relevante ni en ninguna “familia” fuera del régimen o contra el régimen. Se mantuvo fiel a la memoria del maestro³⁵. Probablemente la gran satisfacción que tuvo fue la de ser reconocido por sus pares. En una carta sin fecha de 1969, Gaos acusa recibo del libro *Perspectiva y verdad* (1966) en los siguientes términos:

“De *Perspectiva y verdad* le diré ahora una sola cosa de las muchas que me ha hecho pensar, pero que resume éstas en un juicio de valor. La satisfacción que habría sentido nuestro común maestro al encontrar respondido en tal forma (...) aquella pregunta suya de si nos damos sus discípulos cuenta de todo lo que había entrañado en su razón vital”³⁶.

El juicio de Gaos tiene tanto más valor por cuanto él mismo, que como sabemos los que hemos leído sus *Confesiones profesionales* se sentía hasta el

34 “Problemática de la novela”, pp 253 y 255, en *Con Ortega y otros escritos*, Madrid, Taurus, 1964. El interés de Huéscar por estas cuestiones que bien podríamos llamar de “metafísica de la novela” no le abandonó. En los últimos años mantuvo una interesante correspondencia con Ferrater Mora que, escaldado de las pretensiones científicas de la filosofía, había buscado refugio en las cálidas aguas de la novela. Véase “Correspondencia José Ferrater Mora – Antonio Rodríguez Huéscar” *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nºs 16 y 17, Madrid, 1993. Edición de José Lasaga Medina. En su ya citado libro, Padilla dedica un apartado al estudio de “La problemática de la novela”, op. cit., pp 284-312. Asimismo, Helio Carpintero, “A. R. Huéscar: Filosofía y literatura”, *Revista de Occidente*, nº 216, Madrid, 1999.

35 A quien le había oído explicar en clase que “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello” (IX, 137)). Pero también lo siguiente: “Lo que pasa es que al hacer algo por capricho se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser, aniquila su propia sustancia” (V, 94).

36 Carta inédita. Citada por cortesía de las herederas de Antonio Rodríguez Huéscar”.

fondo discípulo de Ortega, respondió negativamente y en contra de la tesis sostenida por Huéscar, a la cuestión que en última instancia decide la posteridad y la recepción de Ortega: si tuvo o no sistema, si fue o no un filósofo genuino e innovador³⁷.

En cualquier caso, Gaos acertó con su elogio y suponemos que debió agradar a Huéscar. Termino con una evocación de eso que pudo haber sido y no fue y que habría dado más plenitud y un brillo mundano a la vida profesional de Antonio Rodríguez Huéscar:

“Piénsese solamente en lo que podría haber representado esa continuidad en la universidad española: imagínese, si se puede, una universidad en la que hubieran podido enseñar normalmente, ocupando el rango y la autoridad intelectual que les correspondía el propio Ortega (...) y junto a él, todos esos maestros del exilio exterior e interior de su discipulado, y también otros que, aunque no propiamente orteguianos, también hubieran contribuido a integrar un clima filosófico dentro de España en el que el diálogo, la crítica e incluso la polémica, normales con el orteguismo, hubieran sido posibles: hombres como Xirau, Ferrater, García Bacca, etc.” (SO, 197).

Yo y algunos más pensamos todavía en lo que pudo haber sido una universidad como *esa*. Y aunque es una verdad elemental de razón que ni el buen Dios puede hacer que lo que fue no haya sido, nada dicen los doctos teólogos acerca de aprender de los errores pasados y agradecer, aunque sea retrospectivamente, a ciertos discípulos honrados su arrojo y su sacrificio.

37 Gaos se refiere a una famosa nota a pie en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) en que Ortega se confronta por primera vez con Heidegger, reclamando su originalidad y la independencia de determinados conceptos que están en *Ser y tiempo*, pero que también estaban en, por ejemplo, *Meditaciones del Quijote*. Después de argumentar en este sentido, añade Ortega: “me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráido por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos” (OC, V, 128). En más de una ocasión Gaos respondió a esta reclamación que el primero obligado a sacar las consecuencias de lo implicado en el proyecto de una “razón vital” era él mismo. Véase “Salvación de Ortega”, en OC, México, UNAM, 1992, IX, 124-125 y “Obras inéditas de Ortega: ¿*Qué es filosofía?*”, OC, X, p. 383.