

RODRIGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, 174 págs.

En el «Prólogo» a la obra, J. Marías hace un cariñoso apunte biográfico del autor. Antonio Rodríguez Huéscar estudió en Madrid durante los mejores años de la Facultad de Filosofía y Letras (los años de la República), tuvo como maestros a García Morente, Besteiro, Zaragüeta, Zubiri, Gaos; pero, sobre todo, a Ortega, de quien es, en nuestra opinión, el «discípulo filosófico» más importante. En el mismo «Prólogo» dice Marías que, «en cursos minuciosos y rigurosos, en escritos tal vez demasiado rumiados y meditados, Huéscar ha ido penetrando durante cincuenta años en la filosofía de Ortega» (pág. 12).

Rodríguez Huéscar ha sido profesor de Instituto en España y de Universidad en Puerto Rico. Entre sus obras (que incluyen una novela, *Vida con una diosa*) destaca *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega* (Revista de Occidente, Madrid, 1966). Actualmente trabaja en poner a punto para su publicación diversa obra inédita. En la obra que nos ocupa, premiada en el concurso «Don José Ortega y Gasset; veinticinco años después de su muerte», el autor refunde el núcleo de uno de sus cursos en la Universidad de Puerto Rico.

La «Introducción» comienza con estas palabras: «La exposición de la crítica y superación del idealismo en Ortega puede valer como una buena introducción a su metafísica, y, tomada en su más amplio sentido, incluso como una introducción a su filosofía entera» (pág. 17). Efectivamente, según Ortega, la preocupación básica de la filosofía, consiste en responder a la pregunta sobre cuál es la *realidad radical*. Realismo e idealismo, en sus diversas formas históricas, representan, para el filósofo madrileño, los dos grandes intentos de solución. La crítica del realismo ha sido, en buena parte, llevada a cabo por el propio idealismo. «El tema de nuestro tiempo» es, para Ortega, la superación del idealismo como tesis metafísica. El modo como nuestro filósofo realiza esta superación lleva a Rodríguez Huéscar a hablar de «la innovación metafísica de Ortega». Como «en rigor, todo el pensamiento de Ortega es metafísico, o está dado en función estricta de una preocupación, de una última intención y, en definitiva, de una doctrina metafísica» (pág. 29), la expansión de la crítica y superación del idealismo vale como introducción a toda su filosofía.

Esta obra consta de dos partes tituladas:

- I. *La crítica del idealismo en los textos de Ortega.*
- II. *Superación del idealismo: las categorías de la vida.*

La primera parte se divide en tres etapas o fases:

1.^a *Prenotandos de la crítica.* Abarca hasta «Las dos grandes metáforas» (1924). El autor se detiene, sobre todo, en comentar el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) y «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste» (1916).

2.^a *La crítica del idealismo en sentido estricto y directo.* Rodríguez Huéscar apunta como momento de iniciación expresa de esta crítica «Kant. Reflexiones de un centenario» (1924). Se centra en la exposición de la crítica del idealismo en su forma cartesiana, recogiendo textos de las lecciones VII y IX de *¿Qué es filosofía?* (1929), de las cuatro últimas lecciones de *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933), y de las lecciones dos, tres y cuatro del primer ciclo de las recogidas en *Sobre la razón histórica* (1940), que es, a nuestro parecer, el texto donde

Ortega hace su crítica más completa al cartesianismo. El autor señala también los principales textos que interesarían para un estudio más amplio que abarcará las críticas del sustancialismo, del ontologismo y del racionalismo, anejas a la del idealismo (cfr., pág. 38).

3.º *La crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica*. Le parece justificado dedicar una parte a esta crítica por «la agudeza y profundidad de la misma, la proximidad al propio Ortega de la doctrina criticada y su especial significación para iluminar aspectos esenciales de la nueva idea metafísica orteguiana» (pág. 38). Cita: *Sobre la razón histórica*, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia. Anejo» (1941) y *La idea de principio en Leibniz* (1947). Pero, en su exposición, sigue el *Prólogo para alemanes* (1934), que considera el texto fundamental para este tema. Nos dice que la crítica «se va a centrar en las nociones de "conciencia" (*Bewusstsein*) y de "*epokhé*" y "reducción fenomenológica", es decir, en los dos conceptos básicos —metódico el último, "metafísico" (*malgré lui*) el primero— de la doctrina» (pág. 80). Antes de entrar en dicha crítica, considera conveniente recordar en qué consiste la *epokhé*, para ello sigue sobre todo los parágrafos 31 y 32 de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Afirma que Husserl «no llega a decirnos nunca lo que es, sino siempre y sólo lo que *no es*» la *epokhé* (pág. 81), y que, pese a la negación expresa de Husserl, la *epokhé* es un acto de imaginación (pág. 82).

Esta primera parte es básicamente sinóptica y de selección de citas. El autor se limita a hacer una exposición clara y ordenada del tema, ciñéndose a los textos, muy bien escogidos, de la obra de Ortega y señalando todos los lugares relevantes para esta crítica en dicha obra. Consideramos que es necesario realizar un estudio de mayor envergadura sobre todo de las relaciones de Ortega con la fenomenología de Husserl, y con la filosofía de otros autores que vienen de ella: Scheler y Heidegger, principalmente.

La segunda parte de este trabajo es, en nuestra opinión, la más importante. Rodríguez Huéscar nos dice que se trata meramente de una «introducción» a la metafísica de Ortega, pero desborda esta pretensión convirtiéndose en la mejor exposición que conocemos de la metafísica orteguiana. El autor no sólo ha asimilado profundamente la filosofía de Ortega descubriéndonos su gran estructura interna (el tan discutido carácter sistemático, que va más allá de lo que sospechábamos), sino que continúa y desarrolla el pensamiento del maestro incorporando aportaciones personales.

Comienza indicando que en la crítica del idealismo está ya, por una parte, supuesta su «superación» —en cuanto que la crítica se hace desde su nueva intuición metafísica de *la vida*— y por otra, el desarrollo de esta idea de la vida en que se traduce dicha superación. En efecto, en los textos básicos destinados a la crítica hay siempre una «continuación» (cfr. *¿Qué es filosofía?*) o una «anticipación» (cfr. *Unas lecciones de metafísica*) de tales desarrollos. En ellos se suele exponer alguna o algunas de las que Ortega llama «*categorías de la vida*». Son éstas «los "atributos" de esa nueva realidad radical». «Nuestra vida —dice Ortega en la lección XI de *¿Qué es filosofía?*— "es la de cada cual", por tanto distinta la mía de la tuya, pero ambas son "mi vivir" y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes —las categorías (o, como prefiere Rodríguez Huéscar para evitar equívocos, "primalidades") de "mi vida"». Estas categorías, explica el autor, son conceptos *sintéticos y ambivalentes*. Son sintéticos, no co-

mo resultado de ninguna operación intelectual «sintetizadora», sino que, por el contrario, muestran su carácter sintético cuando se les somete a un «análisis», necesario a efectos de la constitución de la teoría, pero siempre en alguna medida «deformante» y que por ello, hay que rectificar metódicamente en todo momento. Son ambivalentes porque designan «funciones referenciales», en la doble dimensión del *yo viviente* «referido» a las «cosas» de su mundo o *circunstancia*, o de éstos «referidos» al yo en cuyo vivir se dan o «actúan». Son, además, conceptos «ocasionales», «escalares» y «polivalentes», cuando se usan como «instrumentos de concretación». Son «forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí» (págs. 107-8).

Según Ortega, la primera categoría de la vida humana es el «absoluto acontecimiento», que consiste en *un encontrarme yo viviendo y afanándome en un mundo de «cosas»* —categoría del «encuentro». El encontrarme tiene lugar ya —categoría de la «actualidad». «La vida es saberse, es evidencial» —categoría de «presencia», raíz del carácter *posesorio* de la vida, la vida es «mía». (La idea de presencia, que aparece en *Meditaciones del Quijote*, es reelaborada y enriquecida en *El hombre y la gente*; cfr. *Perspectiva y verdad*, págs. 74-95 y 384-398). La presencia es uno de los aspectos de la actualidad de la vida, esto lleva a hablar de la categoría de «acto de presencia». «Actualidad» significa en Ortega, el *carácter plenario de la realidad misma*, en sentido opuesto a *sustancial*, y que, lejos de oponerse, se funde con la *posibilidad* misma. «Presencia inmediata» no hay más que la de la vida a sí misma; pero podemos decir que los dos ingredientes esenciales de ella: yo y las «cosas» o mi *circunstancia*, participan de esa presencia inmediata de la vida —y, por tanto, de su *acto*— cada uno a su manera. Rodríguez Huéscar lo resume en esta fórmula: «Todo aparece en la vida y en todo *transparece* la vida». La *complejidad* de la vida es máxima, puesto que lo complica todo. Y esto en dos sentidos: 1.º. «Abraza», «abarca», «envuelve» o «engloba» todo, por el hecho de ser la *realidad radical*. No en el sentido de que la vida lo *encierre todo dentro de sí*, como el continente al contenido; ni tampoco en el de que la vida lo *sea todo*; ni, en fin, en el más sutil de que *todo pueda reducirse «en última instancia» a la vida*. Nada de lo que *se da* en la vida es, en efecto, la *vida*: ni el astro, ni la piedra, ni la planta, ni, en general, el mundo *es* la vida; ni siquiera *el hombre* es su vida; ni *yo soy mi vida*. La vida es la *complicatio* de todo ello. 2.º. Cada uno de esos ingredientes o «partes» aparece en esencial y múltiple vinculación con todos los demás, en *complejión*, en forma de *sistema* universal de relaciones (págs. 121-123). A mi *acto de vivir* corresponde por parte de las «cosas» o mundo, su *acto de presencia*, y ambos se «funden» en el «acto de presencia» de la vida misma. Se trata de las dos vertientes del *acto unitario y único* en que ambos términos de la relación —yo y mundo— se constituyen. Más que de simultaneidad de *dos* acontecimientos, se trata de *un único* acontecimiento —el «*absoluto acontecimiento*» de que habla Ortega—, visto en sus dos aspectos fundamentales.

El apartado en que Rodríguez Huéscar nos parece más brillante y original, es el titulado «La "presencia" como "instancia"» (págs. 129-142). El autor propone el concepto y el nombre de «instancias» para designar a las cosas. «La *instancia*, en efecto, *insta* a alguien (a mí) y por eso es previa al "ser", puesto que lo *posibilita*: a lo que me insta es a *hacer* algo; no es, pues *ser*, sino *lo que nos hace hacer*... justamente el "ser" —el nuestro, el que nosotros *podemos* tener, y, para ello, también el suyo, el que para propia instancia *puede* asumir—» (pág.

132). Este *ir-a-ser* o *ir al ser* (el hombre nunca *está en el ser*, en su ser, sino siempre *yendo a él*, salvo cuando ya es todo pasado, en la muerte, es decir, contradictoriamente, cuando ya no se *es*), es el *presente*. «Lo único que el hombre *es* —en el sentido de ser definible o “esencial”— es lo que ya *no es* —en el sentido “existencial”—, es decir, *su pasado*» (pág. 132). «El hombre, y, por tanto, su *vida*, es esa realidad esencialmente *in via*, y el *ser* la mayor *utopía* (*ucronía*) de esa realidad esencialmente “utópica”» (pág. 132). «Se puede considerar al hombre, no como un “*ser-para-la-muerte*” (como quiere Heidegger), puesto que es ésta —la muerte— la que le confiere el *ser*, pero sí como un *ir a ser en la muerte*» (pág. 134). «El verbo “ser”, en sentido propio y con todo rigor, referido al hombre o la *vida*, sólo debería poder conjugarse en pretérito y en futuro, nunca en *presente* (justo porque sólo en presente —en el presente— tienen alguna realidad el pretérito y el futuro)» (pág. 135).

Rodríguez Huéscar distingue cinco sentidos de *instancia*: 1) «*Instante*» = *no-estante, in-estable*, fugitivo, transitorio, fluido, móvil, etc. 2) Lo que *insta*, lo que solicita, invita, reclama, llama, mueve, etc. 3) Lo *in-tendido* o *intenso*. 4) El carácter «*pretensivo*». 5) El carácter *pro-yectivo*. La instancia me insta a proyectarme en vista de ella. En este «en vista de» aparece la vertiente «*noética*» de la instancia, que reclama resolverse en un *logos*. «Esa “resolución lógica” fundamenta —en el sentido de “orientarla”— mi proyección o “*proyecto*”, y, en función de él, también mi “resolución” o “*decisión ética*” en cada momento. Pero, vista por otro lado, es esta “resolución ética” la que, a su vez, condiciona, en varias formas, la “resolución lógica” (...) en esa estructura básica de la *instancia* están las que he llamado “raíces metafísicas de la mutualidad o reciprocación del *éthos* y el *logos*”, o el carácter ético de la *verdad*» (pág. 138; cfr. *Perspectiva y verdad*, págs. 250-253).

«Entidad», «ente», «ser», «esencia», «substancia», «cosa», «objeto», son interpretaciones estatizantes de la «instancia» con que se intenta dominarla; pero los intentos fracasan, la *instancia* —dice Rodríguez Huéscar— es indómita «sin remisión», siempre renace y «se rehace» y recobra sus mismas interpretaciones. A este orden de re-operación o re-constitución de la *instancia* pertenece la conversión de *ideas* en *creencias*. Este es un aspecto fundamental de la «*historicidad*», que es una condición radical de la *vida*.

Por otro lado, la voluntad humana es una especie de *contra-instancia*. Así, el «drama» que es la *vida* consiste en el choque de la *fuerza de realidad* y la *fuerza de mi «voluntad»*. El juego de simultánea apertura y obturación o clausura de la instancia es la condición misma que «*posibilita*» el ejercicio de mi libertad. «Posibilidad» y «libertad» son otras dos categorías de la *vida*. Me está *dado*, junto con la absoluta *necesidad* de hacer algo, un conjunto de *posibilidades* entre las cuales *puedo* y *tengo* que *elegir* o *decidir*. Esa *necesidad* reúne los caracteres de lo *necesario* (*tiene que ser, o ser así*) y de lo *necesitario* (*se necesita*) (pág. 145). La libertad es la «*necesidad de elegir*». «Es la libertad la más profunda *necesidad metafísica* del hombre, su necesidad radical. Contagia algo de su esencia al resto de las necesidades humanas, que, por eso, se pueden llamar *necesidades libres*, en cuanto que es *libre* todo lo que es susceptible de ser aceptado o rechazado. Y, al cabo, todas las necesidades humanas son *libres*, menos una: la de la libertad misma» (pág. 147); no se puede elegir *entre* «elegir o no elegir», la libertad es por eso la única *necesidad absoluta*.

Otra «forzosidad» o *necesidad* es la de la limitación de la libertad. Junto al

inexorable hecho de la pluralidad de las posibilidades, está el hecho también «fatal» de la limitación de las mismas. Esa limitación viene dada por cuatro factores fundamentales: la *circunstancia*, la *situación*, la *vocación* y la «proyección» o *proyecto*.

La *circunstancia* es todo lo que *hay* —en tanto en cuanto con ello me encuentro— menos *yo mismo*.

Los dos rasgos primeros de la *situación* son el *aquí* y el *ahora*. El *aquí* es consecuencia, o expresión, necesaria de la «corporeidad» y «sensoriedad» de nuestro vivir. El primario *aquí* está siempre «poblado» y «cualificado». El autor llama «poblamiento» al conjunto preciso de «cosas» o *instancias en, entre y frente* a las que en cada momento me encuentro, me *muevo* y *actúo*. La «cualificación» se refiere a la realidad «pragmática» y «dramática» de esas «cosas» en cada *instante*. Es ella la que define estrictamente el *ahora* de la situación, sin dejar de pertenecer al *aquí*. Es importante señalar el *primado* de lo «tempóreo» sobre lo «espacioso»; mientras esto pertenece a la «estructura empírica» de la vida humana, lo «tempóreo», sin dejar de pertenecer a ésta, es ya rasgo esencial de la «teoría analítica» de ella (cfr. la distinción de J. Marías desarrolladas en su *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, cap. X).

El sentido de la *instancia* como «reclamo» o «llamada» es percibido por mí como *vocación*. Circunstancia y vocación son las dos primalidades limitantes —también «apertorias»— del campo de las posibilidades de cada «ahora». Con la vocación *me encuentro*, pero no como «circunstancia», sino como lo más íntimo de mí mismo. La vocación más que *impuesta*, nos es *pro-puesta*, es, pues, una *necesidad libre*. En lo que con nuestra vocación hagamos está la clave de las polares «posibilidades permanentes» de la vida: *plenitud* o *vacío* de la misma, *felicidad* o *desdicha*, *consistencia* ética o *desmoralización*, *autenticidad* o *falsificación*. Y, en suma, *salvación* o *perdición* (págs. 159-160).

Los «momentos» esenciales del «proyectarse» son: a) anticipar «acciones» o «hacerse» (imaginación, intelecto); b) valorar o estimar éstas; c) decidir cuál de los proyectos «posibles» asumiremos como «nuestro»; d) *inventar*, en alguna medida, el *proyecto propio*. Todo proyecto vital meramente «asumido» es genérico y, por tanto, no está *hecho* —salvo en sus líneas justamente «generales»—, sino que *tengo que hacerlo yo*; por lo menos, tengo que hacerlo «mío»; e) contar para esa «invención» con los factores de mi *destino personal* (*circunstancia* y *vocación*).

A modo de autocritica, Rodríguez Huéscar termina señalando que no se le oculta que esta exposición es incompleta, y que le hubiera gustado desarrollar las nociones, también «categoriales» de «perspectiva» y «contingencia» (cosa que, por otra parte, ya ha hecho en otros lugares), pero que le hubiera llevado demasiado lejos, rebasando la intención meramente «introdutoria» de este trabajo.

Concluye la obra con una extrema síntesis que muestra cómo se integra el tema objeto de este estudio dentro del gran reto de la filosofía orteguiana: «reimplantar» la *razón en la vida*.