

«Mundo» en la analítica ethológica de Antonio Rodríguez Huéscar¹

«World» in the Ethological Analysis of Antonio Rodriguez Huéscar

Gerardo BOLADO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.11>

Resumen:

El artículo distingue las cuatro acepciones generales de «mundo» que aparecen en las principales obras de Antonio Rodríguez Huéscar, y se detiene en la concepción de «mundo» que desarrolla en su análisis *ethológico* de la vida dentro de *Ethos y logos*. El artículo concluye que el término «mundo», operativo en dicho análisis ethológico, es un término bifronte de procedencia orteguiana, constituido por el par de acepciones correlativas mundo-perspectiva y mundo-circunstancia. Ese par correlativo corresponde, tal vez, a su búsqueda de una vía media entre el idealismo y el realismo a la hora de concebir la «presencia» de las cosas del mundo como «instancias» en la vida o realidad radical.

Palabras clave: vida humana, mundo, categorías, logicidad, análisis *ethológico*.

Abstract:

The article distinguishes the four general meanings of «world» that appear in major works of Antonio Rodriguez Huéscar, and also analyzes the concept of «world» that he develops in his *ethológico* analysis of life within *Ethos and logos*. The article concludes that the term «world», operating in that *ethológico* analysis, is a double meaning term, formed by the pair of correlative meanings «world-perspective» and «world-circumstance», certainly a term that comes from Ortega's ontology. That correlative pair corresponds, perhaps, to his search for a middle way between idealism and realism when conceiving the «presence» of the things of the world as «requests» in the life or fundamental reality.

Keywords: human life, world, categories, logicity, ethological analysis.

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación Fundamental *La «escuela de madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, Referencia FFI 2009-11707, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

En el contexto de las lecciones² en que desarrolla su ontología de la vida entre 1929 y 1933, Ortega pone de manifiesto la condición ejecutiva y lógica de esta realidad radical. La vida no es una cosa que se pueda definir con categorías, sino el quehacer de un ser que se proyecta a sí mismo y se cuida de llegar a ser el que es. Así que al decidirse por un proyecto vital, el ser ejecutivo da sentido y orden al continuo quehacer en qué consiste su vivir. Los componentes de la estructura ontológica de la vida son, por eso, las condiciones hermenéuticas que supone la realización histórica de su ser ejecutivo, a los que conviene el nombre de atributos mejor que el de categorías o determinantes esenciales. Las aproximaciones de Ortega a la analítica de esos atributos de la vida en las lecciones aludidas, en cambio, son provisionales y cambiantes.

El maestro de la Escuela de Madrid no llegó a desarrollar una exposición definitiva, completa y sistemática de esas condiciones hermenéuticas o atributos constitutivos de la realidad radical en una Ontología fundamental, como hizo por ejemplo Heidegger con los existenciales de su *Dasein* en *Ser y tiempo*. Pero sí consignó y desarrolló algunos atributos fundamentales, *verbi gratia* «encontrarse en el mundo», que seguirán operativos en otros desarrollos teóricos de su obra como el de *Historia como sistema* y sus lecciones *Sobre la razón histórica*, o el de *El hombre y la gente* y la reforma de las Humanidades.

Los discípulos³ y seguidores del pensamiento de Ortega se posicionaron de manera diferenciada ante la necesidad y viabilidad del proyecto de una ontología de la vida entendida

² Recordaré algunas lecciones en que se tematizan los atributos de la vida: «Vida como ejecución (El ser ejecutivo)» (Curso: 1929-1930), VIII, 197-232. Se caracteriza a la vida como ejecución, como quehacer, no como cosa, y aparece el primer atributo de la vida, la reflexividad: «mi vida, realidad primordial y absoluta, tiene un ser ejecutivo y no objetivo, y esa su ejecutividad tiene una dimensión constante de presenciarse a sí misma, de reflexividad». Se detiene en el acto prenoético correspondiente a la creencia, el «contar con» (*Ibidem*, 226-229)

Lección IX de *¿Qué es filosofía?* (Curso: 1928-1929): VIII, 352-358. Se hace una aproximación a los atributos de la vida, en la que se distinguen el ser evidencial o darse cuenta, el ser mundano, el ser ejecutivo y el ser temporal.

Lección VI de «¿Qué es la vida?» (Curso: 1930-1931), VIII, 413-463. Se habla del «yo», del «ser-en», del «universo», de «útiles y objetos». La lección VII habla del yo que es futuro, proyecto, vocación.

La conferencia conmemorativa del Ateneo de Gijón, titulada «El hombre y su circunstancia», VIII, 499-512, es una reexposición de la lección IX de *¿Qué es filosofía?*

Principios de Metafísica según la razón vital (Curso: 1932-1933), VIII, 555-659. Encontramos una exposición más completa de los atributos de la vida. En la lección II encontramos una nueva exposición sin avances. En la lección III: 1º La vida se entera de sí misma, 2º la vida se hace a sí misma, 3º la vida se decide a sí misma, 4º «la vida es perplejidad». En la lección IV encontramos un análisis del ser-en-el-mundo. La lección VI habla de futuro, decidirse y perplejidad.

Encontramos desarrollos de esta temática en otros textos de este período, como las conferencias sobre Vives, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), etc.

Ortega no dejó ningún texto con un desarrollo acabado, completo y sistemático, de la analítica de los atributos de la vida. Pero los desarrollos parciales obtenidos fueron aprovechados en la lección *Sobre la razón histórica*, apartado IV (Buenos Aires, 1940), o la lección *Sobre la razón histórica* (Lisboa, 1944). En *El hombre y la gente*, c. II. «La vida personal», vuelve al tema de los atributos de la vida, dice que son innumerables y no pretende su exposición completa, y aprovecha sus desarrollos del atributo «encontrarse en el mundo».

³ Uno de los rasgos que diferencia la segunda generación de discípulos de Ortega que integraron su primera escuela (1923-1936), y la tercera generación que formó parte de la segunda escuela (1945-1955), es precisamente la posición ante la analítica orteguiana de la vida. Aquellos o no le prestaron atención, v. g. Zubiri, o Zambrano, o no la apreciaron por considerarla deudora de *Ser y tiempo* y carente de desarrollo sistemático, como fue el caso de Gaos en su revisión de *La idea de principio en Leibniz* («La ontología de Ortega según su Leibniz», *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. VII, (1961) 278-304), y en su revisión de *¿Qué es filosofía?* («Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?», *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. VIII, núm. 8, (1962) 263-302). Los discípulos de la segunda escuela, en cambio, se aplicaron a ponerla en valor, completándola e intentando conferirle sistematicidad, tal es el caso de Manuel Granell, por ejemplo en su *Lógica* o en la recopilación de estudios *Ortega y su filosofía*, o de Rodríguez Huéscar en *La innovación metafísica de Ortega* o en *Ethos y logos*.

como análisis de los atributos constitutivos de la misma. Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) fue tal vez el discípulo de Ortega que contribuyó de manera más decidida al desarrollo temático de esa analítica de la vida.

Miembro capital de la segunda Escuela de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990) no fue un ensayista, ni un divulgador de prosa fácil, sino el más académico de la tercera generación de discípulos y, por lo mismo, el más escolar. Tal vez por eso la violencia de la Guerra civil, la atmósfera nacional-católica y la marginación institucional de su Escuela en la posguerra, entorpecieron el desarrollo de su obra filosófica que sólo pudo substanciarse de manera tardía como una elaboración de la filosofía de su maestro.

La obra filosófica de Huéscar es un intento de conferir desarrollo sistemático a las concepciones ontológicas y epistemológicas que se encuentran *in statu nascendi* en la obra de Ortega y Gasset, o de llevar a plenitud alguna de sus múltiples sugerencias y posibilidades. En *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega* (1966) que es una versión revisada y ampliada de la tesis doctoral que defendió con éxito en la Universidad de Madrid en 1961, encontramos su elaboración de la epistemología perspectivista. Sus desarrollos temáticos de la ontología orteguiana de la vida, se encuentran principalmente en *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo* (1982) –investigación con la que ganó el primer premio del concurso del Ministerio de Educación y Ciencia en 1980, «Don José Ortega y Gasset: veinticinco años después de su muerte», en la categoría individual de profesores–, y en su escrito póstumo *Ethos y logos* (1996), en el que trabajó hasta su muerte según nos dice el editor de esta obra, José Lasaga (Huéscar: 1996, VII).

2. El análisis ethológico de la vida en Rodríguez Huéscar

2.1. El análisis de los atributos de la vida

En su escrito *La innovación metafísica de Ortega* (1982), Huéscar parece defender que la innovación filosófica de Ortega es una metafísica que supera el idealismo, convirtiéndose en una ontología concreta que sistematiza los componentes esenciales de la estructura de la vida. En la segunda parte de esta obra, titulada «Superación del idealismo: Las categorías de la vida», ensaya la exposición de algunos de esos componentes esenciales que no llegó a desarrollar el propio Ortega; labor que parece requerir una discusión crítica de los diversos textos del maestro sobre este asunto, por ejemplo los que aparecen en el tomo VIII de sus *Obras Completas* (Ortega: 2008). Su manera de proceder en este ensayo, sin embargo, no es la de un comentarista que parte de un análisis y exposición ordenada de los elementos contenidos en los textos orteguianos, sino la de un discípulo iniciado que aspira a «una exposición, e incluso una interpretación, de estos conceptos libre y atendida, no sólo a los textos aquí examinados, sino a mi lectura y estudio de toda la obra de Ortega –que ha sido labor de toda mi vida– y a mi reflexión personal sobre ella» (Huéscar, 1982: 124). Rodríguez Huéscar parece afrontar esta temática, de manera análoga a como Manuel Granell abordó el desarrollo de la lógica de la razón vital. Afronta una tarea que va más allá del comentario de los textos del maestro, incluso de su complementación, y requiere nuevos desarrollos, incluso un estilo distinto, más terminológico.

La exposición de los atributos de la vida que hace Rodríguez Huéscar en la «Superación del idealismo: Las categorías de la vida» (Huéscar, 1982: 125-181), es sin duda una primera versión del análisis de los mismos que nos presentará de manera más elaborada en *Ethos y*

Logos. La intuición que le llevará a elaborar las categorías de la vida de manera más detenida y desde la perspectiva ethológica en esta obra, aparece precisamente en *La innovación metafísica de Ortega*, en su tratamiento de la presencia como instancia necesitada de resolución lógica y de resolución ética, al convencerse de que hay una mutua dependencia entre estas dos resoluciones elementales del ser ejecutivo: «Sólo diré que en esa estructura básica de la instancia están las que he llamado “raíces metafísicas de la mutualidad o reciprocación del ethos y el logos”, o el carácter *ético* de la verdad –un tema orteguiano de primera magnitud» (Huéscar: 1982, 150). Aunque ya había tematizado este punto de vista ethológico en el curso «Ethos y Logos: las bases ethológicas de su mutualidad» (2º semestre, 1967-1968), impartido en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico (Huéscar, 1996: xiv, xx).

2.2. La aproximación en Ethos y logos

La exposición de los atributos de la vida que hace Huéscar en *Ethos y logos*, sigue un estilo terminológico específico y un método reductivo que devuelve sus caracteres esenciales a la concreción de la realidad radical, a fin de que en ella recobren su sentido.

Nuestra tarea en este estudio va a consistir en su mayor parte –prácticamente en su totalidad– en sucesivas aproximaciones o diversos aspectos de ella [realidad radical] (los que vayan siendo exigidos por el orden de nuestra indagación y exposición). La esencia misma de nuestro método está en el intento de entender cualquier *hecho* no solo *aprehendiéndolo*, sino *comprendiéndolo*, y esto quiere decir *reduciéndolo* –esto es, llevándolo de nuevo– al ámbito plenario de realidad que, por virtud del acto de «aprehensión», ha sido *extraído* («abstraído»). Sólo dentro de este *integrum* cobrará pleno sentido. Nuestra «reducción», pues, es un «re-integración» (Huéscar, 1996: 17-18).

En la obra se van a estudiar el «Ethos», el «Logos» y su relación de dependencia mutua, no desde el punto de vista de la lógica formal o informal, ni tampoco desde la perspectiva ética de una teoría del bien y de la justicia, sino más bien desde el punto de vista de la metafísica orteguiana, es decir de su lugar y función en el ser ejecutivo de la vida. El «logos» es la cualidad esencial que hace posible el sentido y el «ethos» la cualidad esencial que hace posible la libertad, y se trata de «buscar su radicación, significado y funciones dentro del gran contexto que venimos llamando “realidad radical” o vida humana» (ibidem, 19). Huéscar considera que su procedimiento devuelve el «logos» y el «ethos» desde el plano analítico y abstracto de la Lógica y de la Ética, hasta el plano concreto y originario de la vida, obligando así a afrontar esta «complicatio omnium» y «el gran hecho de su complejidad» (ibidem, 19).

Haré una presentación simplificadora de este enfoque de lo ético, de lo lógico, y de su complicación mutua (Huéscar, 1996: 44-45, 123-125), sin otra pretensión que introducirnos en el tema que ocupa en este trabajo. El ser ejecutivo de la vida supone sentido y decisión libre. El logos resuelve el sentido de las cosas que hacen acto de presencia en la vida, siendo el mundo como perspectiva el horizonte del sentido. Al identificar el concepto de logos con la estructura de sentido de nuestra vida, se dice por analogía que la estructura de sentido de nuestra vida es su estructura lógica y que el mundo es el horizonte de la logicidad. Ahora bien, esa estructura es la de una realidad dinámica, la de un ser ejecutivo cuyo esencia es la libertad y que decide su quehacer en un proyecto. El ethos resuelve la decisión libre en vista del sentido, siendo el proyecto vital el estado de decidido en que se inscribe.

¿Por qué se da esa dependencia mutua entre ethos y logos? Sin logos no hay sentido, y sin sentido no cabe resolución ética, no es posible la decisión libre. Sin ethos no hay decisión, ni contexto proyectivo, sin los cuales tampoco puede haber sentido. Ethos y logos no sólo son inseparables, defiende Huéscar, sino indiscernibles, revistiendo gran complejidad las estructuras de su mutua dependencia:

- El logos se mueve y actúa en una estructura ética, más aún, pertenece intrínseca y esencialmente a esa estructura, pues supone la resolución ética fundamental o decisión que establece el proyecto vital.
- El ethos implica e incluye en su dinámica estructura la necesidad del logos que produce el sentido, a la vez que condiciona esencialmente el cumplimiento pleno del mismo, lo que Huéscar llama verdad.
- El logos pertenece a la estructura del ethos y el ethos a la del logos. Esta copertenencia determina funciones y estructuras respectivas que son «mutuales», e. d. que se complementan y completan, más aun, se posibilitan mutuamente. Por lo que complican en una estructura común que se identifica con el acto mismo de vivir.

Así que lo lógico y lo ético están en mutua dependencia como estructuras metafísicas elementales del ser ejecutivo. El análisis metafísico de la vida se convierte por eso ante todo en un análisis ethológico. Huéscar mantiene el término «ethológico» con «h», que permite distinguirlo de «etológico» sin «h» que se refiere al estudio del comportamiento animal. Yo en esta presentación me limitaré a identificar y precisar el concepto de mundo con el que opera Huéscar en su análisis ethológico de la vida.

3. «Mundo» en el análisis ethológico de la vida de Rodríguez Huéscar

Empezaré mi análisis diferenciando cuatro acepciones de «mundo» que aparecen en las obras de Huéscar que me parecen especialmente significativas en la cuestión que nos ocupa: *Perspectiva y verdad* (1966), *La innovación metafísica de Ortega* (1982) y *Ethos y logos* (1996).

3.1. Algunas acepciones de «mundo» presentes en la obra de Huéscar

En la segunda parte de *Perspectiva y verdad*, titulada «Verdad y perspectiva», dentro del apartado II, «Rango, función y estructura de la perspectiva intelectual», en el epígrafe 4, «Estructura de la ‘perspectiva intelectual’. Perspectiva y mundo», encontramos la aproximación temática al concepto de Mundo de un comentarista que expone el pensamiento de Ortega conforme a lo que dicen sus textos. En este contexto aparece una acepción orteguiana de mundo como categoría de sentido que bien podemos considerar hermenéutica (Heidegger: 1984): el mundo como perspectiva de la realidad radical⁴. Este mundo-perspectiva es una construcción

⁴ «Haremos de preguntarnos entonces qué es lo que propiamente llamamos “mundo” cuando esta palabra se refiere a la “perspectiva intelectual”. Y hallamos entonces que nuestro mundo, o simplemente el mundo, no es nunca sólo el de nuestras creencias ni, menos aún, sólo el de nuestras ideas, sino que en la constitución de él entran siempre unas y otras; pero no sólo ellas sino, además también nuestros *problemas*. En efecto, lo que llamamos mundo, en el sentido vivo y usual de la palabra, es decir, el llamado mundo *real*, se compone ante todo de *creencias*, o sea de “cosas” cuya realidad nos es indubitable, por lo que, “de puro estar seguros de que existen” y son así, ni se nos *ocurre* hacernos cuestión de ellas. Nadie se hace cuestión de la solidez del suelo en que pisa, a cada paso que da

intelectual humana, o, con palabras de Ortega citadas por Huéscar, una «arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno interpretándolo» (Huéscar: 1996, 122). Más en concreto, este mundo-perspectiva es una totalidad articulada de creencias e ideas, pero porosa, e. d. con partes problemáticas de las que no tenemos ni idea, y menos aún la certeza de la creencia. La concepción de campo pragmático o sub-mundo de sentido remite, como una parte a su todo, a esta acepción de mundo-perspectiva⁵.

Huéscar tendrá buen cuidado de no reducir de manera idealista esta acepción hermenéutica de mundo y procura pensarla siempre vinculada a la acepción de mundo-circunstancia como contorno de las cosas reales que hacen acto de presencia en nuestra vida, instándonos a la acción.

Lejos de ser las cosas *proyecciones* de «mi conciencia»... son pues primariamente instancias que me fuerzan a atenderlas, a contar –quiera o no- con ellas, a ocuparme y preocuparme de ellas, y, en suma, a actuar en vista de ellas y de su instar... Las «cosas», en efecto, primitivamente, ni *son ni están*, si no que *in-stan*. Y ese instar es la forma originaria del «acto de presencia», el modo real y *efectivo* –es decir, que produce *efectos*– que es lo propio de todo verdadero «actuar», lo «ejecutivo», en lenguaje de Ortega –como los «algos» o «cosas» se me ofrecen o presentan antes de cualquier manipulación interpretativa mía sobre ellos... Por eso si se quiere hoy seguir hablando de cosas... habrá que entenderlas como «prágmata», «asuntos», o «importancias», «servicialidades», «facilidades» (Huéscar: 1982, 143).

En *La innovación metafísica de Ortega*, y dentro del análisis de la categoría de circunstancia, aparece una segunda acepción de mundo⁶. En este sentido, mundo es circunstancia, todo lo otro que no soy yo, donde me encuentro con todo lo que me rodea y en lo que me pro-

sobre él, ni de que el aire es respirable, a cada movimiento respiratorio, ni de que *podamos* desplazarnos en el espacio, etc. Simplemente “contamos con” todo ello y con otras serie o repertorio enorme de semejantes convicciones radicales, que van supuestas en el menor de nuestros movimientos y sin las cuales *no se podría vivir*... Ese conjunto de creencias en que estamos, sobre que descansamos, forma lo que llamamos el mundo, y eso es estar en el mundo» (Huéscar: 1985, 127-128).

⁵ «Esas grandes “arquitecturas de la servicialidad” [los campos pragmáticos] como las llama su autor [Ortega] –que constituyen la organización real de la visión del viviente, y que forman como mundos menores o sub-mundos dentro de ella y del mundo sin más (así la caza, la guerra, la fiesta, la universidad, el arte, la política, el deporte, los “negocios”, etc.), y dentro de los cuales encuentra su concreta y dinámica articulación toda “cosa” (pudiendo una misma cosa articularse a la vez en varios de ellos...)» (Huéscar: 1996, 181).

⁶ «*Circunstancia*, en su más amplio sentido –en el de la consagrada frase de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia”–, es *todo* lo que me rodea o con lo que *me encuentro*: el mundo corpóreo o “físico” (incluido mi propio cuerpo y sus peculiaridades); el “mundo” psíquico (incluida mi propia “alma” y sus características individuales –yo no soy, en efecto, ni mi cuerpo, ni mi alma, sino que *me encuentro* con ellos, si bien sean la parte de mi circunstancia que me acompañan); el mundo social y cultural (los demás seres humanos, así como todo lo que englobamos bajo los términos “sociedad y cultura”: opiniones, creencias, ideas, instituciones, artefactos, instrumentos, etc.; en suma: todo lo que encontramos como producto de haceres o actividades humanas, todo lo *social e histórico* en que, como en un vasto océano, me hallo inmerso); en fin, Ortega agrega también (especialmente en el amplio despliegue descriptivo de *El hombre y la gente* –que complementa el primerizo, pero genial, *Meditaciones del Quijote*–) lo que él llama “trasmundo” y el “plano de las ultimidades”. En una palabra: todo lo que *hay* –en tanto en cuanto con ello “me encuentro”–, *menos yo mismo*. Pero el llamar a todo eso «circunstancia» significa que lo encuentro “organizado” en torno a un *centro* que soy *yo*, y en una ordenación de “planos” –o, si se quiere, de “círculos”– que van desde los inmediatos a mí hasta los más lejanos (“ultimidades”); es decir que si llamamos a todo eso –*latísimamente* y para abreviar– “el mundo”, este “mundo” tiene la estructura de una *perspectiva* como ya decía Ortega –y repite después en mil formas a lo largo de toda su obra en las *Meditaciones*: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que *el ser definitivo del mundo* no es materia, ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una *perspectiva*?» (Huéscar: 1985, 160).

yecto. El mundo-circunstancia o contorno de las cosas que hacen acto de presencia en mi vida, es uno y diverso: es el mundo físico de mi cuerpo, el mundo psíquico de mi alma, el mundo social de la gente y el trasmundo de mi vida. Este orteguiano mundo-circunstancia es inseparable del mundo-perspectiva que lo ilumina y llena de sentido.

En *Ethos y logos*, este mundo-circunstancia es la totalidad o complexión de las cosas que me rodean como lo otro de mi yo. En este sentido habla de las «cosas» y de «su complexión o mundo» dentro de su análisis de la «presencia del mundo» (Huéscar: 1996, 36). Esta totalidad es una estructura dinámica y contingente de instancias⁷ que hace acto de presencia en la realidad radical precisamente con «el conjunto de sus “instancias” y “subinstancias” [de los “algos” que pueblan la presencia]...».

El límite entre la zona inmediata y mediata de mi mundo-circunstancia es fluido, pues más allá de lo percibido, está lo perceptible (percepturable en términos de Huéscar), a lo que puedo acceder si me desplazo y modifico el horizonte de mi circunstancia⁸. Estos límites percepturibles son variables, dependiendo de las posibilidades y velocidades de mi desplazamiento. Todavía más allá de lo percepturable está lo no perceptible en absoluto, el «trasmundo». La mayor parte de lo percepturable y el «trasmundo» son algo con lo que contamos en ese estado de «sub-conciencia» que caracteriza a las creencias en sentido orteguiano⁹.

También en su escrito *La innovación metafísica de Ortega*, y en relación a la categoría «actualidad», encontramos una tercera acepción de mundo, así mismo orteguiana, que parece antitética de la primera acepción hermenéutica de mundo-perspectiva, y que tal vez se pueda denominar mundo-universo. Mundo no es aquí, obviamente, el sistema poroso de creencias e ideas que me sostiene y orienta; sino más bien un contorno absolutamente problemático, e. d. un lugar en el que la vida no encuentra sostén ni orientación: «El encontrarme tiene lugar ya: me encuentro ya (aquí y ahora) de antemano sumergido en el pavoroso “mundo”, sin saber cómo, sin haber sido consultado previamente, y, en suma, perdido en él, o como prefiere decir Ortega, “náufrago” en él, y por ello no teniendo más remedio que “bracear” para sostenerme a flote» (Huéscar: 1985, 128).

En fin, en *La innovación metafísica de Ortega*, y dentro del análisis de la categoría «complejidad», aparece una cuarta acepción de mundo, entroncada en la psicología de la Gestalt, y que parece fenomenológica, husserliana (Husserl: 1913): «mundo» es el horizonte universal de la percepción¹⁰. Este mundo horizonte de todos los horizontes es el único límite de la con-

⁷ «Y como en él entra la complexión dinámica de todas las cosas, la dinamo-estructura totalitaria que llamamos “mundo”, podemos decir que este es el primer sentido en que se nos ofrece la contingencia: el de la “contingencia mundi”» (Huéscar: 1996, 143).

⁸ «Más allá de esa zona perceptible [del horizonte] hay otra enorme, que no es perceptible desde aquí, pero que lo sería si yo me fuese desplazando en sucesivos y adecuados emplazamientos futuros. A ese enorme *Hinterland* vamos a llamarlo (aprovechándonos del expresivo término leibniziano “*percepturito*”) zona percepturable del mundo-circunstancia.» (Huéscar: 1996, 93)

⁹ «(Por supuesto, de la inmensamente mayor parte de lo percepturable y del trasmundo sólo tenemos usual y normalmente ese peculiar modo de “conciencia” –o, más bien, *sub-conciencia*- que Ortega ha llamado “contar con”, a diferencia del “reparar en”, y que es el modo de conciencia característico de las creencias)» (Huéscar: 1996, 93).

¹⁰ «La unidad de complicación de la vida se manifiesta efectivamente en cualquiera de nuestras relaciones con el “mundo” o “circunstancia”. Si tomamos por ejemplo la elemental relación percatatoria que llamamos percepción e intentamos una descripción fiel de la misma, hallaremos que nunca «percibimos» cosas aisladas, sino que percibimos siempre el mundo. Lo que hace tiempo descubrió la psicología con respecto a las “sensaciones” –y luego han corroborado en otro plano teórico filósofos como Sartre, Merleau-Ponty y otros– a saber: que propiamente no las hay, salvo como “abstractos” de la percepción; eso mismo, digo, sucede también –en otro grado de abstracción- con la percepción misma, es decir, que tampoco ella es otra cosa que parte de un “acto” más “complejo”. Decimos, por

ciencia horizontal (*Horizontbewusstsein*) que es el espacio de juego de la experiencia posible. La posición natural tiende a considerar real este receptáculo de todos los contenidos de conciencia. «Toda percepción tiene un “objeto”, y sólo uno, que es el *mundo*, del cual, en cada caso, destaca como “centro perceptivo” esta o aquella “parte”, la que solemos decir que ahora nos es “presente”» (Huéscar: 1985, 139). Esta acepción de mundo horizonte universal de la percepción se inserta de alguna manera en la noción de mundo-circunstancia.

3.2. La acepción de «mundo» con que opera el análisis ethológico de la vida

En este apartado central de mi trabajo, analizaré los pasajes de *Ethos y logos* en los que aparecen citas explícitas del término «mundo», a fin de diferenciar en qué contexto teórico opera el término «mundo» y de qué acepción del mismo se trata.

Dentro del epígrafe 2 de *Ethos y logos*, titulado «La realidad radical, “complicatio omnium”. Doble sentido de la complicatio», mientras tematiza la «presencia de las cosas» y la «presencia del mundo» en la realidad radical, es decir al explicar el modo como aparecen las cosas en mi vida, opera la acepción de mundo como horizonte universal de la percepción. De hecho encontramos reelaborado el texto de *La innovación metafísica de Ortega* que hemos utilizado para presentar esta acepción, aunque ligeramente modificado y libre de referentes:

La *compleción* dinámica o *contexto de todas* las «cosas», la conflictiva, dramática unidad estructural totalitaria, omnicomprendiva, de su *acto de presencia*, es lo que llamamos *mundo o universo*, y en este sentido concreto decimos que el sistema de relaciones en que todas las «cosas» se inscriben es *universal*. En efecto, no percibimos nunca *cosas aisladas* (ni menos claro está cualidades, propiedades, relaciones, etc.), sino que percibimos siempre *el mundo* (Huéscar: 1996, 29).

Sin embargo, el concepto de mundo como horizonte universal de la percepción forma parte de la acepción orteguiana de mundo-circunstancia –inseparable de la de mundo-perspectiva– que será la realmente operativa en este lugar. El mundo aparece como horizonte universal de la percepción cuando abstraemos a ésta de la vida. El mundo del acto concreto de vivir, del que forma parte la percepción, es el mundo-circunstancia¹¹. El mundo horizonte universal de la percepción queda reducido en el análisis de Huéscar al mundo-circunstancia, como el acto de percibir al acto de vivir, como lo abstracto a lo concreto¹².

ejemplo, que percibimos *esta mesa*; pero en verdad no podemos percibirla sin percibir a la vez el *lugar del espacio* o “parte del mundo” en que está, su contorno físico –por ejemplo, esta habitación–; pero tampoco podemos percibir esta sin co-percibir a la vez el «mundo» al que como «parte» pertenece. (La psicología “*gestaltista*” advirtió ya, casi desde principios del siglo XX, este hecho, y lo tradujo a su terreno teórico con sus “leyes de totalización” –la de “figura-fondo”, “buena forma”, “constancia”, etc.–, y con el concepto básico de “campo perceptivo”). Cuando digo, pues, que tengo la percepción de la mesa, lo que en realidad tengo es una percepción de la *mesa en el mundo*, o, para hablar con más propiedad, una *percepción del mundo* organizada –eso sí, en torno a un “centro perceptivo” que es ahora la mesa. Y este generalizable para cada percepción» (Huéscar: 1985, 138).

¹¹ «Decíamos que ese carácter “perceptivo” o “percatatorio” del “ahora” es el modo (o uno de los modos fundamentales) de nuestra participación en el “acto de presencia” de los “algos” que entran en su “poblamiento”, en esa concreta forma de “entrar” que es el “surgimiento” o “insurgencia” de cada “instante” –el conjunto de sus «instancias» y “subinstancias” que llamamos también “mundo”» (Huéscar: 1996, 125).

¹² «Al decir “el mundo” estamos haciendo una concesión al modo de pensar establecido, según el cual, toda percepción tiene su objeto (en este caso el gran objeto de la percepción sería siempre *el mundo*, toda percepción sería *múndica*). Pero afinando más la expresión, y hablando con el debido rigor, habría que decir: primero que el mundo no es un objeto, sino el ámbito de toda “objetivación” (u “objetualidad”); y en segundo lugar que toda “percepción”

La acepción de mundo-circunstancia opera cuando defiende frente a la concepción realista y frente a la concepción idealista del presente del mundo que «la *actualidad*, la *presencia* –es decir, la actualidad del “acto” de presencia–, el presente del mundo, coinciden enteramente con los míos, con los de *mi* vivir –que es *mi* vivirlo... [es un hecho rudimentario y elemental que] el presente del mundo coincida siempre y absolutamente con el *mío* (entendido siempre ese “mío” como concepto ocasional)» (Huéscar: 1996, 33). Nos detendremos brevemente en esta discusión que tiene interés en nuestra cuestión, pues la búsqueda de una vía media entre la interpretación realista del presente del mundo como algo independiente de mi presencia, y la interpretación idealista que lo reduce a la presencia de mis ideas, bien podría ser el margen teórico que le lleva a operar con una concepción dual de mundo que se compone de las dos acepciones complementarias de mundo-perspectiva y mundo-circunstancia.

Huéscar se opone a la manera realista de pensar el presente del mundo, como algo del receptáculo último del que yo formo parte, y también a la vía idealista que lo reduce a la presencia de alguna representación o idea mía. Frente al realismo defiende que no puede haber un presente del mundo al margen de su presencia en la realidad radical en la que se hace presente simultáneamente el yo viviente, pues el mundo es la circunstancia del yo en la medida en que es algo para él, y es algo para él si hace acto de presencia en su vida, lo que implica que su presente coincide con su presencia en la vida del yo viviente y, por lo mismo, con la misma presencia del yo viviente en ella¹³.

Así que, a fin de superar los inconvenientes del realismo, parece necesario tomar en consideración que el mundo «presenta un aspecto lógico» y complementar la acepción de mundo-circunstancia con una acepción hermenéutica de mundo como categoría de sentido, la que hemos denominado mundo-perspectiva:

El «mundo» así en cuanto «presencia» total o sistema complejo de «instancias», presenta un *aspecto* «lógico», entendiendo el término en su significación genérica, es decir, tanto positiva como negativa; así pues, «lógico» vale aquí tanto para lo *lógico* [tomado] como *inteligible*, razonable o dotado de *sentido*, cuanto para lo *ilógico*, *absurdo* o *privado* de sentido –pero, juntamente, por ello, exigiéndolo (Huéscar: 1996, 35).

Por otra parte, Huéscar entiende que el idealismo sacrifica la primera nota formal de mundo, es decir su «exterioridad» a mí, su «otredad» respecto del yo y su perspectiva. En el idealismo, el mundo es la complejión de mis ideas, no de las cosas que hacen acto de presencia en mí y me instan; por lo que «no hay *coincidencia de presentes*; lo que hace acto presencia no es el mundo, no son las “cosas”, sino *mis ideas* (o las ideas de Dios –para el caso es lo mismo– en mí). Pero claro está en rigor es imposible, pues las ideas –cuando funcionan sólo

complica al percipiente y no sólo como tal, sino de modo mucho más amplio y complejo como viviente. Por tanto, en toda percepción percibimos el mundo, pero no in abstracto, sino en el preciso escorzo en que se da *ante mi* en cada momento concreto de mi vivir; en consecuencia, lo que percibimos es el mundo *ante mi*, conmigo, y a mí con el mundo, haciendo algo en él y con él, es decir percibimos mi vida ahora» (Huéscar: 1996, 29).

¹³ «Un mundo ajeno a toda vida consciente es obvio que no puede ofrecer o “presentar” –a-presentar– ningún «aspecto» (es una especie de quimérica y super-kantiana “cosa en sí”). En efecto, un *aspecto* es, por definición, lo que se ofrece a una mirada, el término de un mirar. O, antes todavía, un “aspecto” es *algo*, algo de que *se puede hablar*, y ya sabemos que la condición indispensable, la condición absoluta para poder hablar de *algo* (el primer supuesto de todo *lógos*) es que ese *algo* de que se habla haya hecho, o mejor, “esté haciendo”, *acto de presencia* en mi vida –esto es, en la vida del hablante que en cada caso dice “mi vida” (y que *ahora* soy precisamente *yo mismo*)» (Huéscar: 1996, 34-35).

como tales, y no como “realidades” efectivas— son por definición inertes; no «actúan», sino que siempre son actuadas. Cuando decimos que las “cosas” —su complejión o mundo— “hacen” acto de presencia no estamos hablando en sentido figurado, metafórico o analógicamente, sino en sentido directo y realísimo: son *ellas mismas*, las cosas, las que actúan al actualizarse...» (Huéscar: 1996, 36). La acepción de mundo-circunstancia tal vez opera como un correlato de la acepción de mundo-perspectiva, y mediante el cual se corrige la deriva idealista a que podría conducir un concepto hermenéutico exclusivo de mundo-perspectiva.

Este par de acepciones correlativas, mundo-circunstancia y mundo-perspectiva, operan efectivamente en su análisis de la presencia de las cosas como instancias. El mundo con el que me comunica originalmente mi cuerpo, es desde esas acepciones la complejión de instancias que son «prágmata, asuntos, servicialidades, facilidades y dificultades, etc»¹⁴. Y estas acepciones correlativas de mundo-perspectiva y mundo-circunstancia operan también en la exposición del atributo «situación», constituida por el aquí¹⁵ y el ahora¹⁶ de la vida que son «múndicos» y dependen así mismo de la posición de mi cuerpo:

La instancia insta así, por lo pronto, a mi «voluntad», a mi *querer*, a mí en cuanto *volente*. La *instancia* del mundo es ineludible. Yo puedo cerrar los ojos y los oídos a ella (al mundo) pero no puedo cerrar mi *cuerpo* entero —mi cuerpo comunica esencialmente con el mundo... He ahí el primitivo, el radical conflicto dramático, el *drama perenne* en que e inscriben y actúan todas las «cosas» —y que todo otro «confligir» supone: el de la perenne *instancia* que es el «mundo», en el sentido más deliberadamente lato de la palabra (es decir, todo lo que no soy yo, lo que me rodea, lo que me circunda, lo que me cerca y constriñe; por tanto, mi *circunstancia*, que, vista bajo este aspecto de lo instante apremiante, funciona como circunstricción) (Huéscar: 1996, 47-48).

En el análisis del ahora aparece un texto que me interesa resaltar porque pone de manifiesto de manera inequívoca el carácter hermenéutico de la acepción de mundo-perspectiva. En ese pasaje, Huéscar relaciona el ahora con la presencia y la instancia: para que una presencia sea instancia ha de tener sentido, lo que requiere una resolución lógica de la misma, lo cual solo puede acontecer en el «horizonte de la logicidad» que es el mundo-perspectiva. Así pues en esa realidad radical y ejecutiva que es la vida, cualquier otra realidad hace acto de presencia como instancia, lo cual supone sentido, logos y el horizonte de la logicidad que es el mundo-perspectiva:

La «presencia» (el carácter *aperceptivo-trascendente*) y la «instancia» (el carácter *ejecutivo*, [o sea] la «notidad» y la «urgencia») suponen —como ya sabemos— o exigen o *complican*, el *lógos* o «sentido». Todo «ahora», en la medida en que en él —en su «poblamiento»— aparecen «algos» (hacen «acto de presencia»), tiene, pues, una estructura lógica o «logoide»: por lo pronto y por lo menos en este sentido «incoativo» según el cual todo «algo» emerge en mi vida como una «posibilidad lógica»; de todo «algo», decíamos, se *puede hablar* (o eventualmente «callar»); pero, además, porque

¹⁴ Ver el texto de la cita 3.

¹⁵ «El aquí humano y real está siempre concretamente cualificado y, por así decirlo, “distendido” en un *contorno* o *mundo*, del que es vivido como *centro*. La conciencia del *aquí* es siempre “múndica” —y esto quiere decir que complica todo un complejo *perceptivo, imaginativo y proyectivo*. El *aquí* es vivido *como*, o más precisamente, “en función de” mi *circunstancia inmediata*. Pero ésta, a su vez, se halla circuida o «envuelta» (y conexas y articuladas) por la *mediata*, es decir, por el gran convoluto del *mundo*» (Huéscar: 1996, 92).

¹⁶ «En todo “ahora” coincide absolutamente —ya aludimos a ello— mi presente con el presente del mundo, en la síntesis unitaria o “simultaneidad” perfecta —en rigor, en la identidad— del “acto de presencia” y el “acto de vivir”...» (Huéscar: 1996, 113).

el surgimiento de «algo» como «tal» o «cual» (es decir, de una «talidad») lo inserta necesariamente en una red de *relaciones lógicas*, esto es, lo convierte en término («objeto») potencial de un *lógos* (decir, pensar, hablar, etc.). Nuestra fórmula era; «en toda presencia se incoa un *lógos*», o bien: «en toda «instancia» hay un «momento» lógico». (Es decir: «toda ‘instancia’ insta –entre otras cosas– a ser «expresada», pensada, conocida, dicha...»). Todo «ahora», todo «presente», «presenta» (y en ese «presentar» se funden los caracteres de la «presencia» y de la «presentidad»). «Presenta», digo, un «aspecto lógico» (positiva o negativamente) y el mundo, en cuanto «acto de presencia» totalizante, y en cuanto *contraposto* de mi «actuar», «hacer» percatatorio, constituye, así, el «horizonte de la logicidad» (Huéscar: 1996, 129-130).

En el análisis de la contingencia de la situación que es ante todo contingencia de la realidad radical y en ella «contingencia mundi», opera también el par correlativo mundo-perspectiva / mundo-circunstancia. La contingencia, como cualquier carácter esencial de la realidad, es originalmente de la realidad radical, de «la vida humana en su indisoluble integridad», y, por eso mismo, del mundo en cuanto que es lo otro del yo viviente¹⁷.

En fin, al argumentar la importancia del temple en la apertura del mundo, frente a la posición que pretende su nivelación en orden a conseguir conocimiento objetivo, introduce el concepto de vivencia a fin de contraponer el mundo real de la vivencia –que remite al par mundo-perspectiva y mundo-circunstancia– y el mundo abstracto de la percepción¹⁸. En relación a la importancia y el valor del temple como modo de aproximación a la realidad, opera la concepción de los campos pragmáticos o sub-mundos circunstancia (así la caza, la guerra, la fiesta, la universidad, el arte, la política, el deporte, los negocios, etc.). Los campos pragmáticos se relacionan directamente con el temple, en cuanto que «ellos mismos representan o determinan grandes “matrices sápidas” de orden *temperal* en toda vida» (Huéscar: 1996, 181).

¹⁷ «Lo que si se puede, más aún, lo que se debe de hacer es considerar tales atributos, propiedades o aspectos básicos de la realidad –y, así, en nuestro caso, la contingencia–, desde el punto de vista perfectamente “circunstancial” o, diríamos, mündico (desde el punto de vista de lo-otro-que-yo, de lo que no soy yo) o desde uno preferentemente “personal” o “yoico” (es decir desde mi mismo, o desde mi-hacer-con-lo-otro). Entonces, según tomemos uno u otro punto de vista, en la contingencia se destacará principalmente su carácter de *surgente* o *insurgente*, es decir, “aconteciente” o “instancial” –carácter referido siempre propiamente a lo otro, puesto que el “surgimiento” lo es *ante mi-*; o bien si el punto de vista es el de mi “hacer-con-lo-otro”, se destacarán los caracteres aproximadamente contrarios: los del *in-venire*, que apunta al originario *encontrarse*-con las cosas, especialmente en lo que el *in-surgir* de estas tiene de problemático, y, como consecuencia inexorable de este primario encuentro, apunta también a un segundo “encontrar” que es respuesta al primero, a saber, el “encontrar” soluciones, el cual en su forma radical implica el *inventar* la vida» (Huéscar: 1996, 150).

¹⁸ «... si hay que denominarlo [al “acto de vivir”] con un nombre apropiado, el mejor sería “vivencia”, y lo que “objetivamente” le corresponde, su “correlato” por parte de la realidad “mündica” o de “lo otro que yo”, no es solo un “aspecto”, “percepto”, etc., de ello, sino también un complejo objetivo en el que entran en peculiar trabazón aspectos, resistencias (o lo contrario), “sabores”, valores y otra infinidad de *datos cualitativos*. La resultante unitaria de todo ello –el correlato del “acto de vivir”, de la “vivencia” de cada instante– no tiene nombre adecuado... A falta de otro término mejor, por el momento, nos conformaremos con esa floja expresión de “lo vivido”... lo vivido sería entonces el *complexum* de realidad que en cada momento se abre a la *vivencia*, y abarcaría los “aspectos”, “coloraciones”, “sabores”, “dimensiones”, “instancias” (incluso «promesas», “proyecciones”, “expectativas” –todo estos términos son bifrontes y pueden tomarse por el lado de la vivencia o por el de *lo vivido*–), “esencias” (más “materiales” que “formales”) y “configuraciones” del mundo y de mi relación con él –es decir, de mi vida– en cada momento» (Huéscar: 1996, 179).

4. En conclusión

En el análisis ethológico de la vida que desarrolla Antonio Rodríguez Huéscar en *Ethos y logos*, «mundo» es un término bifronte constituido por las acepciones correlativas mundo-perspectiva y mundo-circunstancia. Mundo-perspectiva es el sistema poroso de creencias e ideas que constituye el horizonte de sentido de la totalidad dinámica de las cosas que rodea a la vida. Esta acepción de «mundo» hace referencia al yo viviente, y a la logicidad y el sentido que hacen posible el acto de presencia de las cosas reales como instancias en la realidad radical. Por su parte, «Mundo-circunstancia» piensa la totalidad dinámica de las cosas reales que componen el contorno de la vida. Esta acepción de «mundo» hace referencia a todo lo otro que no es el yo viviente, y que hace acto de presencia como instancia en la realidad radical, merced a una resolución lógica que lo llena de sentido.

El término «mundo» que aparece en el análisis ethológico de la vida, es pues un término bifronte de procedencia orteguiana, constituido por el par de acepciones correlativas mundo-perspectiva y mundo-circunstancia. Ese par correlativo corresponde, tal vez, a la búsqueda de una vía media entre el idealismo y el realismo a la hora de concebir la «presencia» de las cosas del mundo como «instancias» en la realidad radical. La acepción de mundo como horizonte universal de la percepción parece incluida en el par de conceptos anteriores como lo abstracto en lo concreto, como el acto de percibir en el acto de vivir o vivencia. En *Ethos y logos* no he encontrado referencias a la acepción de mundo que hemos denominado mundo-universo, que tal vez podría pensarse como el mundo-circunstancia privado del sentido y la orientación con que le constituye el mundo-perspectiva.

Referencias bibliográficas

- Esteban Enguita, José Emilio (2011): «El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar». En *Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid*. Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura. Manuel Mindán, nº 6, pp. 121-128.
- García Gómez, Jorge (2009): *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en el contexto de la escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 15 edición, 2ª impresión de 1984. Drittes Kapitel. «Die Weltlichkeit der Welt», pp. 63-88.
- Husserl, Edmund (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer. Erstes Buch: «Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie». Zweiter Abschnitt: «Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung». Erstes Kapitel: «Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung», pp. 48-57.
- Lasaga Medina, José (2011): «Antonio Rodríguez Huéscar: el momento “Escolar” de una filosofía». En *Pensamiento español contemporáneo: La Escuela de Madrid*. Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura. Manuel Mindán, nº 6, págs. 107-120.
- Ortega Y Gasset, José (2008): *Obras Completas*, Tomo VIII, 1926/1932, *Obra póstuma*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1996): *Ethos y logos*. Edición de José Lasaga Medina. Madrid: UNED.
- (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Edición de Jorge García-Gómez (2002). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1966): *Perspectiva y verdad*. Madrid (1985): Alianza Universidad.

**METAFÍSICA, CULTURA,
POLÍTICA**

**METAPHYSICS, CULTURE,
POLITICS**

