



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA  
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA  
No. 4. Junio de 2019  
ISSN: 2448 – 8941

LECTURAS DE ORTEGA  
A PROPÓSITO DE SU FENOMENOLOGÍA  
DE LOS VALORES Y SU ESTIMATIVA

READINGS OF ORTEGA  
ABOUT HIS PHENOMENOLOGY OF VALUES  
AND HIS ESTIMATIVE

Noé Expósito Ropero\*  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
UNED, Madrid, España

[nexposito@fsof.uned.es](mailto:nexposito@fsof.uned.es)

57

La relación de José Ortega y Gasset con la fenomenología sigue siendo un tema discutido entre los intérpretes del filósofo español. Esta temática, lejos de lo que pudiera parecer, apunta a una cuestión central: ¿cuál es la filosofía de Ortega? A esta pregunta se han dado respuestas muy diferentes [incluso contradictorias entre sí], dando lugar a "lecturas" muy diversas de la obra orteguiana. En este trabajo me propongo ofrecer, si no una sistematización, sí, al menos, una clasificación y categorización de las distintas "lecturas de Ortega" [en genitivo subjetivo y objetivo]. Este análisis, siendo, en principio, metodológico, resulta imprescindible para discernir cuestiones estrictamente filosóficas, tales como el papel de la Estimativa [o Axiología] en la ética fenomenológica orteguiana. O, retomando la cuestión anterior, para establecer con precisión cuál sea el paradigma filosófico de Ortega más allá de sus "fuentes" e "influencias".

José Ortega y Gasset's relationship with phenomenology remains a topic discussed among his interpreters. This issue, far from what it might seem, points to a central question: what is Ortega's philosophy? Very different, and sometimes contradictory, answers have been given to this question, thus giving rise to very diverse "readings" of Ortega's work. In this paper I offer if not a systematization, at least a classification and categorization of different "readings of Ortega" [this last claim has to be interpreted both as subjective and objective genitive]. This analysis, which is in principle methodological, turns out to be essential to discern strictly philosophical issues, such as the role of the Estimative [or Axiology] in Ortega's phenomenological ethics. In the same way, it is useful to address the question raised here, that is, to establish with precision what is the philosophical paradigm of Ortega beyond its "sources" and "influences".

Palabras clave: José Ortega y Gasset | Edmund Husserl | Fenomenología | Axiología | Estimativa | Ética

Keywords: José Ortega y Gasset | Phenomenology | Axiology | Estimative Science | Ethics

*A José Lasaga y Javier San Martín,  
quienes me han enseñado,  
y me enseñan pacientemente, a leer a Ortega.*

El espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará in modo recto lo que está dicho in modo obliquo, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta. El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos.

José Ortega y Gasset

## INTRODUCCIÓN

### CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA: LA ESTIMATIVA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA<sup>1</sup>

58

Afortunadamente, hace ya varias décadas que José Ortega y Gasset viene siendo considerado y estudiado como lo que realmente es: un filósofo. Como tal, ninguna dimensión de la realidad le fue ajena, de ahí que también hiciera periodismo, sociología, política, crítica cultural y literaria, antropología o estética; siempre, empero, desde su filosofía. Dada, pues, la amplitud de temas abordados por Ortega, no es de extrañar que la bibliografía que sobre el filósofo español se ha ido generando en los últimos años empiece ya a ser poco menos que inabarcable. Este fenómeno se nos muestra, ciertamente, como una buena y saludable señal, prueba irrevocable del interés y la actualidad de su pensamiento. Sin embargo, como todos, también este fenómeno tiene su reverso, y puede que, paradójicamente, estemos perdiendo de vista lo que Ortega realmente es: un filósofo. El pasado año Javier Gomá afirmaba lo siguiente en uno de los medios periodísticos de mayor difusión e influencia de España:

Es el talento más grande que ha tenido el pensamiento –diría incluso la literatura– español. Ortega es un talento supremo sin genio. Entendiendo por talento la inteligencia y la capacidad de asimilar, componer y exponer las ideas

<sup>1</sup> \*Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario [FPU] 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual" [FFI2013-47230-P]. Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas y del Proyecto. "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" [FFI 2017-82272-P]. Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

de otros. Y entendiendo por genio la capacidad de alumbrar ideas nuevas. Su gran aportación es más sociológica que filosófica y se relaciona con la teoría de las élites y la sociología de masas. Pero antes que filósofo o sociólogo, es el gran educador de España, a la manera de Goethe en Alemania o Rousseau en Francia.<sup>2</sup>

En el mismo lugar, César Rendueles firmaba las siguientes palabras:

Creo que Ortega y Gasset pagó el precio de fingir que era un intelectual europeo convencional –capaz de simultanear una actividad académica intensa con las intervenciones responsables en la esfera pública– en un país donde tal cosa era imposible. Algunos de sus escritos filosóficos más técnicos, como *La idea de principio en Leibniz*, son muy buenos y, por supuesto, como ensayista podía resultar muy iluminador. Pero también es cierto que a menudo su obra está por debajo de su talento y seguramente no es exagerado considerarlo el padre fundador de esa disciplina intelectual tan vigorosa en nuestro país: la *todología*.<sup>3</sup>

Que los medios periodísticos de gran difusión acudan a personalidades públicas para que opinen y escriban sobre Ortega, y no a los especialistas en su pensamiento, puede resultarnos irritante, pero, después de todo, comprensible si se tienen en cuenta las motivaciones e intereses últimos de tales medios. Lo que sí parece más serio, incluso desconcertante, es que quienes nos dedicamos a estudiar a Ortega como filósofo sigamos sin tener claro cuál es realmente su filosofía. Como veremos, no se trata, ni mucho menos, de una cuestión resuelta.

Por ello, antes de poder entrar de lleno en la cuestión central de este trabajo, la fenomenología de los valores y la ciencia *Estimativa* propuesta por Ortega en 1916,<sup>4</sup> se torna necesaria una mínima reflexión previa sobre las

<sup>2</sup> Extraído del suplemento cultural *Babelia* de *El País* del 10 de junio de 2017, disponible online en: [https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1497029398\\_916542.html](https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1497029398_916542.html) [consultado por última vez el 29 de enero de 2019].

<sup>3</sup> *Ídem*.

<sup>4</sup> Como es sabido, Ortega presenta por primera vez en público su proyecto de una ciencia *Estimativa* en el ciclo de conferencias impartidas en 1916 en Buenos Aires, cuyo título general rezaba *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Estas conferencias –nueve en total– quedaron inéditas hasta 1996, año en que José Luis Molinuevo las publicó, junto con las cinco conferencias pronunciadas en 1928 en esa misma ciudad, bajo el título *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928* [Buenos Aires: FCE, 1996], pp. 35-174. Actualmente están recogidas en el tomo VII de las *Obras completas*, Fundación José Ortega y Gasset. 10 Vol. [Madrid: Taurus, 2004-2010], pp. 557-668. Así, al final de la novena conferencia, Ortega la enuncia como sigue: “Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá que el mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia *estimativa*” [VII, 663]. En lo que sigue incluiré las referencias a las *Obras completas* de Ortega en el cuerpo textual principal indicando, como es habitual, el volumen en números romanos y las páginas en arábigos, siempre según la edición citada de 2004-2010.

diferentes “lecturas” de Ortega. Lejos de lo que pudiera parecer, veremos que ambas cuestiones están intrínsecamente relacionadas, hasta el punto de que la segunda orienta y determina decisivamente la interpretación y el sentido de la primera. El tema que nos ocupa, la *Estimativa* y sus bases fenomenológicas, es un claro ejemplo de ello, pues, como veremos, ha sido, precisamente, una determinada lectura de Ortega –la transmitida por sus discípulos directos, Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar principalmente y, para la ética, la consagrada por José Luis Aranguren en 1958<sup>5</sup>– la que ha marcado las pautas ulteriores para interpretar la filosofía orteguiana. Dejando de lado todas las diferencias y discrepancias que pueda haber –y que las hay– entre estos tres intérpretes, nos interesa resaltar aquí solo una nota común a todos ellos, y es la escasa, cuando no nula, importancia que conceden a la fenomenología para comprender la filosofía de Ortega.<sup>6</sup> En el caso de Marías, es de sobra conocido su temprano escrito sobre “la primera superación orteguiana de la fenomenología”;<sup>7</sup> en el de Rodríguez Huéscar, constatamos que también asume sin ningún rastro de crítica las

<sup>5</sup> Las tres tesis centrales que establece Aranguren en *La ética de Ortega* serían las siguientes: 1. La metafísica orteguiana no es ontológica; 2. Nuestra vida, y no el ser, es lo metafísicamente primario; 3. La ética orteguiana no se funda tanto en la ontología como en la metafísica de «nuestra vida» [cfr. José Luis Aranguren, *La ética de Ortega* [3ª ed. Madrid: Taurus, 1966], p. 26. Para una exposición sistemática de las tesis que Aranguren plantea en este libro cfr. Javier San Martín, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas” en *Estudios Ortegaianos*, No. 1 [Madrid: UNED, 2000], pp. 151-158. En ellas se apoyan, a su vez, las expresiones que han marcado las pautas de la interpretación contemporánea de la ética orteguiana, estableciendo que esta es una “ética de la vocación”, una “ética del ser” y una “ética del *êthos*” [cfr. Aranguren, *op. cit.*, pp. 17-45]. Por mi parte, sin rechazar estas expresiones, mantengo que deben ser reconducidas a sus bases fenomenológicas, es decir, a la *Estimativa* y la correspondiente fenomenología de los valores que la sustenta. Esto último nos mostraría, a mi juicio, y frente a lo que pensaba Aranguren, que la ética orteguiana hunde sus raíces en una *ontología fenomenológica* que Ortega sintetiza como sigue en 1918: “Mientras no se parta de una rigurosa y suficiente *clasificación de los objetos* la filosofía será una aventura campo atraviesa. En el mundo antiguo no llegó el filosofar a su plenitud hasta que no consumó Aristóteles su tabla de las *categorías* o clases del Ser. Hoy no nos sirve ésta porque está hecha para clasificar la realidad y no la objetividad, concepto mucho más amplio [VII, 714, nota 1]. En otro trabajo titulado “Las cuatro dimensiones de la filosofía primera y su sentido ético-práctico según José Ortega y Gasset” [en trámite de publicación] he intentado mostrar el alcance de esta problemática, que Ortega califica de *filosofía primera*, y cómo toda la “metafísica de la vida humana” o “antropología filosófica” esbozada a partir de 1929 no supone ruptura alguna con este proyecto, sino, más bien, todo lo contrario.

<sup>6</sup> Cfr. el reciente trabajo de Javier San Martín “El lugar de la filosofía de Ortega en la filosofía española contemporánea” en este mismo número del *Acta Mexicana de Fenomenología*, pp. 141-158.

<sup>7</sup> Cfr. Julián Marías [1956], “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología” en *Acera de Ortega* [Madrid: Espasa Calpe, 1991], pp. 139-147.

afirmaciones de Ortega a este respecto;<sup>8</sup> y Aranguren, sencillamente, ignora toda esta problemática al quedar fuera de sus intereses inmediatos –aparte de su interés en la ética, no era su intención ofrecer una interpretación global, sistemática y minuciosa de la filosofía orteguiana.

Sin embargo, como nos recuerda Javier San Martín,<sup>9</sup> esta “caja de Pandora” o “de gusanos”, según la expresión de John T. Graham, se reabre polémicamente –puesto que suponía revisar críticamente las afirmaciones del propio Ortega respecto a su relación con la fenomenología– en los años 70 con los trabajos de Philip W. Silver, Oliver W. Holmes, Robert O’Connor y Nelson Orringer, y, ya definitivamente, en 1984 con el libro de Pedro Cerezo *La voluntad de aventura*, donde, como es sabido, califica a las lecturas de Marías y Huéscar a este respecto de “hermenéutica venerativa”.<sup>10</sup> Sin embargo, ha sido el propio San Martín quien ha defendido abiertamente, ya desde los años 90, que “no se debe hablar de la fenomenología EN Ortega, como si fuera esta una influencia más de las muchas que actúan en él, sino que la fenomenología es LA FILOSOFÍA DE Ortega”.<sup>11</sup> Advertimos, pues, cómo el debate de fondo gira en torno a la cuestión central de cuál es la filosofía de Ortega. Y lo cierto es que, efectivamente, no hay consenso al respecto. Baste leer, por ejemplo, el reciente ensayo de Jesús M. Díaz y Jorge Brioso, “El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más”,<sup>12</sup> para constatar que estamos ante un debate abierto, complejo y de plena actualidad.

Ciertamente, a mi juicio, la existencia misma de este debate entre los estudiosos de Ortega nos revela, una vez más, la complejidad y versatilidad de su filosofía, pero también, y al mismo tiempo, la necesidad de plantearlo con el máximo rigor posible. Pues, de lo contrario, difícilmente podremos responder con toda contundencia a quienes ven en Ortega a un sociólogo o “todólogo” antes que a un filósofo. Y, lo que es más serio, difícil-

<sup>8</sup> Cfr., por ejemplo, Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo* [Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982], pp. 19-20; 38-100.

<sup>9</sup> Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset* [Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2012], especialmente el capítulo 1. “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, pp. 17-50, donde nos ofrece un detallado análisis del estado de la cuestión desde los años 70 hasta la actualidad.

<sup>10</sup> Cfr. Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* [Barcelona: Ariel, 1984], p. 12, p. 226, nota 97; p. 268, nota 28.

<sup>11</sup> Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 13.

<sup>12</sup> Cfr. Jesús Díaz Álvarez y J. Brioso, “El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más” en José Lasaga y Jesús M. Díaz Álvarez [eds.], *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín* [Madrid: Trotta, 2019], pp. 373-386. Para una lectura de Ortega en diálogo con autores como Richard Rorty y John Gray, y enfatizando la dimensión historicista y pragmatista de su pensamiento, cfr. el ensayo de estos mismos autores “Esperar lo inesperado: Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset” en *Bajo palabra. Revista de filosofía*. II Época. No. 11 [Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2015], pp. 117-147.

mente podremos comprender a fondo las tesis y los conceptos que sustentan su pensamiento y, en consecuencia, ponernos en claro cuál sea la filosofía de Ortega. Pues bien, en el caso concreto de la *Estimativa*, creo que resulta prácticamente imposible comprenderla a fondo sin atender a sus bases fenomenológicas. Es decir, despojada de su complejo trasfondo fenomenológico –conceptual y metodológico–, la ciencia *Estimativa* propuesta por Ortega en 1916 carecería de fundamentos filosóficos. Y, del mismo modo, respecto a su alcance, al haber sido considerada como un proyecto ocasional, circunstancial y puntual, parecería no ir más allá de un par de textos –según mantiene, por ejemplo, Jorge Acevedo<sup>13</sup>–, el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918, inédito hasta su publicación en el tomo VII de las *Obras completas* [2007],<sup>14</sup> y la síntesis que del mismo publicó Ortega en 1923 en la *Revista de Occidente* bajo el título “Nuevos hechos, nuevas ideas. ¿Qué son los valores? Iniciación en la *Estimativa*”.<sup>15</sup> Sin embargo, tal es la tesis que mantengo, toda la filosofía madura de Ortega, toda la “metafísica de la vida humana” o “antropología filosófica” desarrollada a partir de 1929 en la denominada “segunda navegación” y, por supuesto, toda su ética, hunden sus raíces en las tesis y conceptos esbozados en estos primeros años en torno a la *Estimativa*.

Baste el siguiente ejemplo como botón de muestra de lo que quiero decir. Se suele recordar siempre que Ortega anuncia un curso sobre ética en 1929, en las lecciones *¿Qué es filosofía?* [cfr. VIII, 363] –promesa que, como es sabido, incumple– pero se olvida, o se desconoce, que la primera vez que la anuncia es, precisamente, en el curso sobre el *Sistema de la psicología* de 1915 en torno a la *Estimativa*:

Última ampliación de las clases de objetos: los «valores». Valores simples y estructurales. Estimación y desestimación. Estimación simple: lo «bueno». Estimación sintética: lo «mejor» y el preferir. Lo «útil» y el «aprovechar o utilizar». Amor colectivo: ejemplo, a la raza. Anuncio de una Ética como axiología o estimativa libre de la regulación lógica [VII, 469].

Pues bien, un detalle decisivo para esta temática, y del que no teníamos noticia hasta la presente investigación, es que Ortega conocía, puesto que lo cita en su *Discurso* de 1918, el artículo de Theodor Lessing [1872-1933] titulado *Sistema de axiomática del valor* [*Studien zur Wertaxiomatik*] [cfr. VII, 733, nota 1]. Tal y como nos informa Ullrich Melle en su “Introducción” al

<sup>13</sup> Cfr. Jorge Acevedo, “En torno a la teoría de los valores, axiología o estimativa” en *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* [Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015], pp. 167-186.

<sup>14</sup> Cfr. VII, pp. 703-738.

<sup>15</sup> Cfr. *Revista de Occidente* IV. Octubre, 1923, pp. 39-70. Este texto fue recogido posteriormente en el tomo III de las *Obras completas* bajo el título “Introducción a una *Estimativa*. ¿Qué son los valores?”, ed. cit., pp. 531-549.

tomo 28 de Husserliana que contiene las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* [1908-1914], Theodor Lessing había estudiado con Husserl en el semestre de verano de 1906 y en el de invierno de 1906/07, y en la primavera apareció el citado artículo, publicación por la que Husserl se sintió engañado al considerar que se basaba en su trabajo inédito de investigación.<sup>16</sup> Esto dio lugar a lo que Melle llama el "Lessing-Affäre", ya que Husserl denunció el supuesto plagio, lo que obligó a Lessing a retractarse y reconocer que su trabajo se basaba en las investigaciones inéditas de Husserl.<sup>17</sup> Asimismo, nos informa Melle, Husserl escribió numerosas anotaciones al margen de su ejemplar del artículo de Lessing, marcando con una "H" las ideas que consideraba de su autoría.<sup>18</sup> Dado, pues, que Ortega conocía indirectamente, vía Lessing, las tesis de Husserl sobre ética y axiología, debemos investigar a fondo el peso de esta relación y, en consecuencia, revisar la idea comúnmente aceptada entre los intérpretes de que fue Max Scheler el gran precedente y referente, cuando no el único, de la *Estimativa* orteguiana.<sup>19</sup> Pues bien, la pregunta de si esta Ética como axiología o estimativa programada por Ortega, y toda la fenomenología de los valores que la sustenta, es abandonada o no a partir de 1929 resulta decisiva para determinar con precisión en qué paradigma filosófico se mueve Ortega y de dónde proceden sus tesis de madurez. Porque, no se olvide, en 1929 Ortega tiene ya 46 años. Mi tesis, ya lo he adelantado, es que toda la ética orteguiana, formulada técnicamente, y no solo figurativamente –después nos detendremos en esta distinción–, hunde sus raíces en la *Estimativa* y, en consecuencia, su fenomenología de los valores opera implícita y explícitamente a lo largo y ancho de toda su

<sup>16</sup> Cfr. Ullrich Melle, "Einleitung des Herausgebers" en E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle, [The Hague: Kluwer, 1988], pp. XIII-XLIX; p. XXIV. Agradezco al profesor Ignacio Quepons el haberme puesto sobre la pista de esta polémica entre Husserl y Lessing, así como sus valiosísimos comentarios en relación con la ética y la axiología de Husserl durante el seminario sobre la *Estimativa* de Ortega que tuve la oportunidad de ofrecer en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana en mayo de 2018. Aprovecho esta nota para extender mi agradecimiento a los profesores Ignacio Rojas, Rubén Sánchez y Antonio Zirión, así como a los compañeros y estudiantes que hicieron posible la celebración de los seminarios sobre la fenomenología de los valores de Ortega durante los meses de mayo y junio de 2018 en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la Universidad Popular Autónoma de Puebla y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México respectivamente.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. XXV-XXVII.

<sup>18</sup> *Ídem.*

<sup>19</sup> Cfr. Aranguren, *op. cit.*, pp. 39; 59; Ignacio Sánchez Cámara, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores" en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 1, 2000, pp. 159-170; José Lasaga, *Figuras de la vida buena. [Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset]* [Madrid: Enigma/ Fundación José Ortega y Gasset, 2006], p. 151, nota 26; Ricardo Gibu, "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset" en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 57, No. 163, 2015, pp. 125-153; J. Acevedo, *op. cit.*

obra. Esta es una de las razones por lo que asumo, con San Martín, que la fenomenología es la filosofía de Ortega.

Sin embargo, la tesis anterior se enfrenta, entre otras, a cuatro dificultades esenciales. Todas ellas están interrelacionadas, pero cabría distinguirlas en función de su generalidad o especificidad temática. La primera y más general ya ha sido enunciada, y es la dificultad de establecer cuál es la filosofía de Ortega. Quienes asumimos que la respuesta es la fenomenología, nos enfrentamos a una segunda dificultad, y es la de vernos obligados a desmontar la interpretación canónica establecida por los citados discípulos directos, que se apoya, a su vez, en las palabras del propio Ortega, quien mantenía en 1947 que "abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla" [cfr. IX, 1119]. La tercera dificultad, específica ya del tema que nos ocupa, radicaría en mostrar las bases fenomenológicas de la *Estimativa* orteguiana, es decir, por qué resulta prácticamente imposible comprender este proyecto despojado de los recursos fenomenológicos que lo sustentan. Y, por fin, la cuarta dificultad sería la de mostrar cómo esta axiología o *Estimativa* opera "tácitamente" en toda su obra, según nos dice el propio Ortega en otro escrito de 1947 [cfr. IX, 900-901], y, en consecuencia, por qué algunos conceptos nucleares de su filosofía, como el de "sistema de preferencias", al que después aludiremos, solo cobran pleno sentido al ser leídos desde la *Estimativa*. Así, con la primera dificultad como telón de fondo, la segunda nos obliga a revisar críticamente la escasa o nula importancia que los intérpretes de Ortega han concedido tanto a la *Estimativa* como a los valores en la filosofía orteguiana, ya desde que José Luis Aranguren asentara en 1958 la tesis de que el "sistema de los valores" no juega un papel importante en su ética, sino secundario y solo por "contagio", refiriéndose a la influencia de Max Scheler.<sup>20</sup> Así, y en consonancia con esta interpretación, la *Estimativa* y los valores han sido una dimensión prácticamente olvidada en los estudios posteriores, tanto de la ética orteguiana como de su filosofía en general, salvando, por supuesto, algunas notables excepciones.

Sin embargo, frente a lo que pensaba Aranguren, y con él algunos de los más notables intérpretes de Ortega, como José Lasaga, quien limita la importancia de "la ética de los valores" a la fecha de 1929,<sup>21</sup> creo, con Ignacio Sánchez Cámara, aunque por razones distintas, que "Ni la ética de Ortega y Gasset ni, en general, su filosofía, pueden ser cabalmente comprendidas sin la referencia a su adhesión a la teoría de los valores".<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Cfr. Aranguren, *op. cit.*, pp. 39; 59.

<sup>21</sup> Cfr. José Lasaga, *Figuras de la vida buena [Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset]*, ed. cit., p. 151, nota 26.

<sup>22</sup> Cfr. Ignacio Sánchez Cámara, "Introducción" a José Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Vol. 11 de *Opuscula Philosophica* [Madrid: Encuentro, 2010], pp. 5-9, ed. de Ignacio Sánchez Cámara, p. 5.



Digo que por razones distintas porque Sánchez Cámara desconocía también todo el trasfondo fenomenológico de la Estimativa orteguiana, así como el verdadero alcance que la fenomenología juega en el conjunto de su filosofía. Esto último se explica, entre otros motivos, porque cuando estos intérpretes<sup>23</sup> proponen su lectura de Ortega aún no se habían publicado –ni investigado a fondo– algunos documentos tan decisivos como el citado *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918 o las importantes “Notas de trabajo sobre Estimativa”, inéditas hasta 2016 y 2017, cuando fueron editadas y publicadas en tres partes por Javier Echeverría y Dolores Sánchez.<sup>24</sup> Estamos, pues, ante un

<sup>23</sup> De entre los intérpretes actuales, quizás haya sido Ignacio Sánchez Cámara quien más ha insistido en la importancia de los valores para interpretar la filosofía orteguiana, cfr. “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, ed. cit., pero sin tener en cuenta el citado *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918, puesto que no había sido aún publicado, como sí lo tienen Javier San Martín, cfr. “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo” en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Edición de Javier Zamora Bonilla [Granada: Comares, 2013], pp. 47-67, y Diego Gracia en *La cuestión del valor*, [Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de ingreso, 11 de enero de 2011]. Jesús M. Díaz Álvarez también ha insistido en la importancia de los valores en la filosofía de Ortega, pero tomando como texto de referencia para esta cuestión, por los mismos motivos que Sánchez Cámara, la “Introducción a una Estimativa” de 1923, y no el *Discurso*, cfr. Jesús M. Díaz Álvarez, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset” en J. San Martín y J. Lasaga [eds.], *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI* [Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset, 2011], pp. 143-170. Y, de entre los discípulos y contemporáneos de Ortega, cabría citar a Manuel García Morente, quien se ocupa de la “Ontología de los valores” en sus *Lecciones preliminares de filosofía* [Buenos Aires: Editorial Losada, 1938], pp. 391-406 y, sobre todo, a mi juicio, los estudios de Manuel Granell sobre Ethología, quien advirtió perfectamente la importancia de los valores en la filosofía de Ortega, por más que se camuflaran tras el “estimar”, según nos recuerda en 1976: “En la Facultad madrileña resonaba por añadidura esta frase terrible: el *absolutismo de los valores*. Era sobrecogedor. Los valores planeaban majestuosos por el cielo sin mácula de Platón. Paradójicamente, los valores me daban cierto respiro. «Aquí abajo»... me decía. No sin alguna trampa, podía acentuarse el *estimar*, galvanizando los valores. Pero el respiro máximo lo hallaba Ortega en sus clases” [cfr. *Ethología y existencia. Fundamentaciones ethológicas*, Fundación Manuel Granell, 2008, p. 16, las cursivas son del propio Granell]. Con todo, el escrito más importante, a mi juicio, que Granell dedica a esta cuestión data de 1987, y es la “Introducción” que escribe a *El tema de nuestro tiempo*, publicada en la editorial Espasa Calpe, 2010, pp. 9-56. Este escrito de madurez, de los últimos que escribe, puesto que muere en 1993, no ha sido incluido en la edición digital que la Fundación Manuel Granell ha realizado de sus obras, pero nos ofrece, insisto, una de las mejores hojas de ruta, si se me permite la expresión, para abordar el tema de la Estimativa orteguiana, tanto por los textos a los que hace referencia como por las intuiciones que allí nos ofrece. Mención y tarea aparte exige el estudio de sus obras sobre la ciencia ethológica –su Ethología–, incomprensiblemente olvidada entre nosotros [cfr. P. Scotton, “La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell” en *Res publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*. Vol. 21 No. 3 [Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018], pp. 497-515.

<sup>24</sup> Cfr. José Ortega y Gasset, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte” en

tema prácticamente olvidado, pero que está empezando a ser recuperado en nuestros días, tal y como nos muestran Javier Echeverría y Sandra García en su reciente estudio de presentación de estos materiales, titulado, precisamente, "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" [2017].<sup>25</sup> Allí nos proponen, según nos dicen los autores, "una nueva interpretación del proyecto orteguiano de una Estimativa", distinguiendo en él "siete dimensiones".<sup>26</sup> Para ello, los autores se apoyan tanto en el citado *Discurso* de 1918 como en las correspondientes "Notas de trabajo sobre Estimativa".

Sin embargo, y aquí nos aparece la tercera dificultad comentada, Echeverría y García ignoran en su presentación de estos materiales todo el trasfondo fenomenológico que subyace al proyecto orteguiano, motivo por el cual, a mi juicio, su estudio adolece de serias confusiones, imprecisiones, e incluso errores interpretativos que deben ser revisados detenidamente. Uno de ellos consiste, por ejemplo, en situar al mismo nivel –como fuentes– a todos los autores citados por Ortega, sin ningún tipo de clasificación o jerarquización, de ahí que afirmen lo siguiente: "Ortega se refirió en términos positivos a Lotze, Brentano, Herbart, Kraus, Lipps y Pfänder. Estos seis autores son, como mínimo, fuentes de la Estimativa orteguiana, además de Husserl y Scheler".<sup>27</sup> Sin embargo, a mi juicio, este proceder acarrea consecuencias no deseables –aunque sea, como veremos, el mismo que adopta Nelson Orringer– para la investigación, no solo de las fuentes de Ortega, sino, ya en términos más generales, y retornando a la primera dificultad planteada, para establecer con rigor cuál sea la filosofía de Ortega y, por supuesto, para entender las bases filosóficas de su Estimativa. Por tanto, difícilmente podremos calibrar rigurosamente el peso de la *Estimativa* en la obra completa de Ortega –la cuarta dificultad que planteábamos– sin haber comprendido previamente el potencial y el alcance de la misma. Nos encontramos, así, si se me permite la expresión, ante la pescadilla que se muerde la cola, de ahí que antes de entrar a fondo en las dos últimas cuestiones se torne necesario un breve análisis de las dos primeras dificultades.

Planteados así los problemas, he de advertir al lector de que el presente ensayo constaba originalmente de dos partes. La primera es la que aquí ofrezco, dedicada a un breve estudio crítico de las distintas lecturas de

*Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 32 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, mayo de 2016], pp. 5-54. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez; "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte", ed. de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, No. 33 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, noviembre de 2016], pp. 7-25, y "Notas de trabajo sobre Estimativa, Tercera parte", ed. de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, No. 35, noviembre de 2017, pp. 7-36.

<sup>25</sup> Javier Echeverría y Sandra García, "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 34 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, mayo de 2017], pp. 81-115.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 90.

Ortega. La segunda tenía por objeto presentar un comentario crítico del citado estudio de Echeverría y García a partir de las bases metodológicas y filosóficas logradas en esta primera parte. Sin embargo, dada la envergadura de ambas tareas, no me ha quedado más remedio que dividir el ensayo original en dos escritos. Por tanto, y aunque ambos pueden ser leídos por separado, me permito remitir al lector interesado en esta problemática a la continuación original del presente trabajo, que he titulado "La *Estimativa* de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas".<sup>28</sup> Será allí, pues, donde, al hilo de la confrontación con la interpretación que proponen Echeverría y García, y comentando las "Notas de trabajo" de Ortega, esbozo más detalladamente mi lectura de la *Estimativa*, lectura que, como he adelantado ya, califico de fenomenológica. Mostrar en qué consiste esta y en qué se distingue de las demás lecturas de Ortega será, pues, el objetivo de las páginas que siguen a continuación.

## 2. BASES PARA UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS LECTURAS DE ORTEGA

La cuestión de las lecturas de Ortega presenta, ya desde su formulación formal, un doble genitivo: uno subjetivo y otro objetivo. Dado que estamos ante dos genitivos diferentes, debemos, en consecuencia, distinguirlos y tratarlos por separado, aunque, como veremos, ambos están intrínsecamente relacionados. En los dos siguientes epígrafes me ocuparé de ellos por separado con el fin de explicar el sentido de estas distinciones, así como su justificación y pertinencia filosófica para el tema que nos ocupa.

### 2.1. Las lecturas de Ortega: genitivo subjetivo

El primero de ellos se refiere a las lecturas que el propio Ortega realizó de otros autores, de ahí que hablemos de un "genitivo subjetivo". Estas podrían dividirse, al menos, y de modo muy general, en cuatro grandes grupos o categorías:

1. Fuentes
2. Influencias, inspiraciones y sugerencias
3. Interlocutores y antagonistas
4. Sistémicas o paradigmáticas

1. Expuestas cada una de ellas con la brevedad y el esquematismo que aquí se nos impone, podríamos resumirlas como sigue:

Respecto a las fuentes, son de sobra conocidos, entre otros, los estudios

<sup>28</sup> En trámite de publicación en la *Revista de Estudios Orteguianos*.

de Ciriaco Morón Arroyo [1968],<sup>29</sup> Philip W. Silver [1978]<sup>30</sup> y Nelson Orringer [1979].<sup>31</sup> Quizás sea el de este último, titulado, precisamente, *Ortega y sus fuentes germánicas*, el que más impacto y difusión ha logrado entre los estudiosos de Ortega. Este estudio podría tomarse, ciertamente, como paradigma de lo que sería investigar las fuentes de Ortega. Sin embargo, a mi juicio, para lograr todo el rigor al que aspira el hispanista estadounidense en su investigación, la categoría o definición de fuente debe ser mucho más precisa y concreta de la que Orringer nos frece:

Aquí entendemos por «fuentes» una realidad precisa y concreta: los libros y artículos publicados por los contemporáneos de Ortega, recogidos en su biblioteca particular y cuyas frases reaparecen, traducidas y levemente alteradas, en las páginas del filósofo madrileño.<sup>32</sup>

Y es que, tomada en tal generalidad, la noción de fuente equivale, en realidad, a la de influencia, y así lo asume expresamente Orringer en la introducción de su estudio,<sup>33</sup> de modo que, para clasificar todas las fuentes que analiza, nos propone distinguir entre los “distintos grados de influencia” que los distintos autores han ejercido en Ortega.<sup>34</sup> Así, sin rechazar la distinción propuesta por Herbert Spiegelberg entre “la influencia interpersonal de la no personal, la directa de la indirecta”, así como la influencia “total y avasalladora, o parcial en el sentido de un estímulo sin más, o la corroboración de un proceso mental ya en marcha”,<sup>35</sup> Orringer propone

<sup>29</sup> Cfr. Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* [Madrid: Editorial Alcalá, 1968]. Este importante estudio aborda la problemática que nos ocupa al tiempo que intenta sistematizar *temáticamente* la filosofía orteguiana. A mi juicio, esta última empresa podría lograrse satisfactoriamente tomando como hilo conductor la noción de *filosofía primera* en Ortega, distinguiendo en esta última cuatro dimensiones: la metodológica, la epistemológica, la ontológica y la antropológica, según he intentado mostrar en otro trabajo titulado “Las cuatro dimensiones de la filosofía primera y su sentido ético-práctico según José Ortega y Gasset” [en trámite de publicación]. Se trataría, por tanto, no de intentar esta sistematización tomando como hilo conductor la posición de nuestro filósofo en cada una de las distintas áreas o temáticas que aborda [política, estética, sociología, crítica literaria, etc.], sino asentando las tesis y conceptos nucleares que articulan las cuatro dimensiones citadas y que conforman su *filosofía primera*. Esto último nos permitiría comprender y sistematizar, a su vez, las tesis y conceptos fundamentales de Ortega en lo que a política, estética, sociología, crítica literaria, etc., se refiere, pero no a la inversa. Y, del mismo modo, esta tarea nos mostraría la importancia de la fenomenología en el pensamiento de Ortega, no ya como un mero método o una mera influencia, sino, precisamente, para comprender y reconstruir su sistema filosófico.

<sup>30</sup> Cfr. Philip Silver, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset* [Madrid: Alianza, 1978].

<sup>31</sup> Cfr. Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* [Madrid: Gredos, 1979].

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 16; 17; 26; 30.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 45-47.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 45.

“inventar otras categorías que las de Spiegelberg para describir los grados de influencia en los ensayos de Ortega”, tales como las de “influencia «concentrada» a diferencia de otra más o menos «difusa».”<sup>36</sup> Esto nos permitiría, en palabras del hispanista estadounidense, constatar “cómo Ortega puede, en una obra, «concentrar» en poco espacio doctrinas de un tratado en alemán y luego «dispersar» las mismas a través de ensayos posteriores”.<sup>37</sup>

Sin embargo, a mi juicio, el citado criterio de Spiegelberg se mueve en un plano más psicológico o biográfico que filosófico —¿qué importancia filosófica, más allá de la biográfica, podría tener para el tema que nos ocupa que Ortega conociera o no a los autores en cuestión?—, mientras que el de Orringer se quedaría a medio camino entre ambos, sin lograr, en todo caso, una categorización filosófica adecuada. Esto se debe, insisto, a la noción misma de fuente que maneja Orringer, al tomarla como sinónimo de influencia, sin advertir que entre ambas podría, y debería, trazarse una distinción esencial, según intentaré mostrar brevemente en las líneas que siguen. Estas distinciones mínimas resultan imprescindibles, por ejemplo, para establecer con rigor cuál sea la filosofía de Ortega más allá tanto de sus fuentes como de sus influencias.

Estudios como los de Orringer nos mostrarían, efectivamente, cuáles son las fuentes de las que bebe nuestro filósofo, ofreciéndonos el origen de algunas tesis y conceptos asumidos y empleados por Ortega. En este sentido preciso, fuentes de Ortega serían, por ejemplo, William James<sup>38</sup> o Wilhelm Dilthey. Las nociones de “creencia” y de “vivencia” [*Erlebnis*] que Ortega maneja proceden, en última instancia, de estos dos autores [cfr. I, 634, nota]. Sin embargo, y aunque un rastreo historiográfico y filosófico de las fuentes [y no solo, como propone Orringer, de los ejemplares que encontramos en la biblioteca y archivos de Ortega] nos remita a ellos, esto no convierte a Ortega ni en un pragmatista ni en un representante de la *Lebensphilosophie*. Estas últimas son las filosofías de James y Dilthey respectivamente, pero no la de Ortega. Es decir, las fuentes de un autor, por importantes que sean, no nos muestran por sí mismas cuál sea su filosofía. O, dicho de otra

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>37</sup> *Ídem.*

<sup>38</sup> Como bien me señaló José Lasaga, Ortega no tomó el concepto de *creencia* directamente de William James, sino de Miguel de Unamuno. Ahora bien, este *directamente* es muy importante, porque la cuestión central aquí, al menos tal y como la planteo en mi análisis, no es tanto *de quién tomó* Ortega el concepto en cuestión, sino *hasta qué autor nos remite* ese concepto. Se trata, en última instancia, de rastrear la génesis del concepto, no de quién lo toma Ortega. Obviamente, a veces, y generalmente sucede así, la *fuentes* y el *autor* de quien Ortega toma el concepto coinciden, pero no ha de ser necesariamente el caso. Esto es importante porque, en el caso mismo de Unamuno, Ortega *toma* la noción de creencia de Unamuno, pero, en realidad, la *fuentes*, propiamente hablando, es James, ya que también Unamuno toma la noción de creencia del filósofo norteamericano. Así, en este sentido técnico, Unamuno no sería una *fuentes* de Ortega para la noción de creencia. Ya veremos más adelante dónde encasillamos pues a don Miguel.

manera, estos estudios no nos muestran, ni pueden mostrarnos, de ahí las limitaciones de esta investigación, cuál sea el esquema directriz en el que Ortega vierte, organiza y sistematiza sus tesis y sus conceptos y, por ende, la coherencia y el sentido global de su filosofía.

Por ello, estos estudios, como los ya clásicos de Orringer, por importantes que sean para la investigación de la obra de Ortega, no pueden ser considerados más, aunque tampoco menos, de lo que son. Y, en todo caso, insisto, intentando siempre distinguir y categorizar con el mayor rigor posible los distintos autores citados, dentro, por supuesto, de la necesaria generalización que este ejercicio supone. De lo contrario, el "examen metódico de las influencias en Ortega", según lo expresa Orringer,<sup>39</sup> podría desembocar, por metódico que se presente, en una mera recopilación anárquica de fuentes e influencias –confundiéndose incluso estas dos últimas categorías. El mismo peligro corre, a mi juicio, el citado estudio de Echeverría y García. Y, llevada al extremo, tal es la idea de fondo que opera en las afirmaciones de Gomá y Rendueles comentadas al inicio, presentándonos a Ortega como un mero recopilador de ideas ajenas.

2. Respecto a las influencias, inspiraciones y sugerencias, resulta pertinente distinguirlas de las fuentes, ya que es posible ser influenciado, inspirado o sugestionado por un autor y, sin embargo, en rigor, no tomar ningún concepto suyo. Recordemos lo que nos decía Ortega sobre la obra de Jakob von Uexküll, reconociendo que "sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas", influencia que "no ha sido meramente científica, sino cordial" [III, 415]. Lo que Ortega encuentra en von Uexküll es, fundamentalmente, y según su propia expresión, un conjunto de "sugerencias" [ibíd.]. Lo mismo sucedería, por ejemplo, con Friedrich Nietzsche, "el sumo vidente" a quien debemos, nos dice Ortega, "el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época" [cfr. III, 603-604]. Y lo mismo cabría decir, con Orringer, de Georg Simmel, "quien a partir de 1914 y, sobre todo, entre 1920 y 1927, iba a ser una de las mayores influencias en el pensamiento de Ortega".<sup>40</sup>

Estos tres autores serían ejemplos paradigmáticos de influencias, inspiraciones y sugerencias en Ortega, tal y como nos muestran, entre otros, los estudios de Manuel Benavides [1988]<sup>41</sup> o Manuel Durán [1996].<sup>42</sup> Estas influencias, inspiraciones y sugerencias se nos muestran en algunas obras centrales de Ortega, como *El tema de nuestro tiempo* [1923], resultando

<sup>39</sup> Cfr. Orringer, *op. cit.*, p. 17.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>41</sup> Cfr. Manuel Benavides, *De la ameba al monstruo propicio: Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset* [Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988].

<sup>42</sup> Cfr. Manuel Durán, "Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital" en *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. 21. No. 1 [Ottawa: University of Ottawa, 1966], pp. 101-116.

decisivas, por ejemplo, para el concepto de "vida" que allí maneja [cfr. III, 594 y ss.]. Sin embargo, tomada en rigor, la noción orteguiana de "vida" no es la de ninguno de estos autores, de ahí que no puedan ni deban ser considerados fuentes en el sentido preciso antes expuesto. Es posible, obviamente, que un mismo autor ejerza como fuente e influencia, inspiración o sugestión, pero, dado que no ha de ser necesariamente así, resulta, no solo pertinente, sino necesario, trazar esta distinción. En cualquier caso, y esto es lo decisivo, estas influencias, inspiraciones o sugerencias no hacen de Ortega, propiamente hablando, ni un vitalista ni un biologicista, como él mismo se esforzó en mostrarnos en "Ni vitalismo ni racionalismo" [cfr. III, 715-724]. Tales serían, en todo caso, las filosofías de Nietzsche y von Uexküll respectivamente, pero no la de Ortega. En suma: las influencias, inspiraciones o sugerencias de un autor tampoco nos muestran por sí mismas cuál sea su filosofía.

3. En un tercer grupo podríamos incluir a los principales interlocutores y antagonistas de Ortega. Estos son fundamentales para entender la posición propia de nuestro filósofo, pues con ellos y contra ellos se va perfilando su propio pensamiento. Ejemplos paradigmáticos podrían ser aquí los miembros de la Generación del 98, especialmente Pío Baroja y Miguel de Unamuno. Frente a este último va perfilando Ortega su noción de "razón vital", en intenso debate con el Rector de Salamanca, quien no concebía más razón que la "razón pura" de la Modernidad, tal y como insiste en *Del sentimiento trágico de la vida* [1912] al afirmar que "en rigor, la razón es enemiga de la vida".<sup>43</sup> Este tema ha sido estudiado, entre otros, por Gonzalo Fernández de la Mora [1961],<sup>44</sup> Paulino Garagorri [1972]<sup>45</sup>, Edward Inman Fox [1984]<sup>46</sup> o Javier San Martín [2005],<sup>47</sup> mostrándonos cómo esta interlocución resulta imprescindible, por ejemplo, para entender la intertextualidad de *Meditaciones del Quijote* [1914].

Lo mismo cabría decir, por ejemplo, de Immanuel Kant, pues difícilmente encontramos una página de Ortega sobre ética en la que no aparezca citado el "rigorismo" del "imperativo categórico" kantiano como su modelo antagonístico [cfr. I, 667; II, 181; VII, 708]. Esto ya lo vio muy bien Aranguren en su citado librito sobre *La ética de Ortega* al recordarnos que "Los adversarios con los que polemiza Ortega son, repitámoslo, neokantianos y utilitaristas".<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* [Madrid: Alianza, 2011], p. 106.

<sup>44</sup> Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Ortega y el 98* [Madrid: Rial, 1961].

<sup>45</sup> Cfr. Paulino Garagorri, *Unamuno y Ortega* [Madrid: Salvat /Alianza, 1972].

<sup>46</sup> Cfr. Edward Inman Fox, "Revelaciones textuales sobre las 'Meditaciones' de Ortega" en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*. No. 455 [Barcelona: ARCE, 1984], p. 4.

<sup>47</sup> Cfr. Javier San Martín, "Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega" en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*. Vol. VI. No. 12 [México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005], pp. 113- 133.

<sup>48</sup> Aranguren, *op. cit.*, p. 39.

En este sentido, los autores citados no son, en rigor, fuentes de Ortega, como tampoco son únicamente influencias, inspiraciones o sugerencias, sino que nos muestran tanto la intertextualidad como el contra quién de la filosofía orteguiana. Son, expresado con precisión, sus interlocutores y/o antagonistas filosóficos. Sin embargo, de nuevo, estas lecturas tampoco nos muestran por sí mismas cuál sea la filosofía de Ortega.

Por tanto, ninguna de estas tres lecturas, ni tampoco la suma de ellas, nos permiten determinar cuál sea la filosofía orteguiana, pues, de lo contrario, Gomá y Rendueles tendrían razón, y creo, por supuesto, que no es el caso. Y es que, para lograr una articulación coherente y sistemática de todas estas lecturas se requiere, en el caso de Ortega, pero también en el de todo filósofo, a menos que se considere que estamos ante una suerte de Nuevo Adán o *Deus ex machina* filosófico, atender a un cuarto grupo de lecturas, que podríamos denominar sistémicas o paradigmáticas. Como ampliamente ha mostrado San Martín en numerosos trabajos,<sup>49</sup> Ortega ha tenido dos lecturas de este tipo: el neokantismo, desde su juventud hasta 1913, y la fenomenología, desde entonces hasta su muerte. A este cuarto grupo de lecturas podríamos denominarlas sistémicas o paradigmáticas porque todas las demás, incluyendo, por supuesto, las tres anteriores, son interpretadas desde esta última, y en ella quedan reintegradas y subsumidas.

La fenomenología sería, por tanto, la matriz, el esquema o sistema filosófico en el que Ortega vierte sus fuentes e influencias, y desde el que se enfrenta a sus antagonistas e interlocutores. Existe, pues, una clara jerarquía de niveles entre estas cuatro "lecturas" de Ortega, lo cual implica que sería, no solo impreciso y confuso, sino incorrecto y carente de rigor, afirmar que Ortega es "pragmatista" o "vitalista" en el mismo sentido o nivel en que lo catalogamos de "fenomenólogo". Tal es, pues, el sentido y el alcance de la tesis de San Martín al mantener que la fenomenología es la filosofía de Ortega, por más que a partir de 1929 criticara los escasos textos de Edmund Husserl que conoció, críticas que hoy, por lo demás, sabemos que estaban radicalmente superadas en el momento mismo de ser formuladas, como diría Ortega [cfr. IX, 1119].

Si nuestro filósofo abandonó o no el paradigma fenomenológico es algo que debe dilucidarse atendiendo a los textos mismos, y no a las opiniones de su autor, porque, sencillamente, podría estar equivocado. De hecho, eso es lo que sucede cuando en 1941 atribuye *La crisis de las ciencias europeas* a Eugen Fink, discípulo de Husserl, arguyendo que

No sólo es ese estilo distinto formalmente del de Husserl, sino que en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica porque consiste, nada menos, que en recurrir a la... «razón histórica» [VI, 29, nota].

<sup>49</sup> Cfr. Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega* [Madrid: UNED, 1994]; *Fenomenología y cultura en Ortega* [Madrid: Tecnos, 1998]; *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ed. cit.



Sin embargo, si ya sabemos que los discípulos de Ortega estaban poco familiarizados con la filosofía de Husserl, menos aún lo estaban con sus discípulos, a pesar de que Fink colaboró en el número de homenaje que la revista puertorriqueña *La Torre* rindió en 1956 al filósofo madrileño. Con todo, merece la pena recordar la anécdota, resulta sintomático que, tanto en el índice como en el texto de su colaboración, "El problema del modo de ser de la comunidad humana",<sup>50</sup> el nombre del autor aparezca mal escrito, ya que leemos "Eugen Kink", en lugar de Fink, sin que a nadie, al parecer, le chirriara esta errata "tipográfica".

Por tanto, y más allá de lo anecdótico, advertimos que la citada nota resulta de un larguísimo alcance, ya que Ortega está reconociendo explícitamente la confluencia de lo que él entiende por fenomenología y su "razón histórica". Este reconocimiento explícito ya sería más que suficiente para obligarnos a revisar críticamente la opinión que Ortega mantiene de la fenomenología. Sin embargo, no son pocos los investigadores que siguen sin tomarse realmente en serio esta cuestión, perdiendo con ello de vista el paradigma filosófico en el que se desenvuelve Ortega. Puede que en algunos casos se trate esta de una cuestión secundaria, pero en otros muchos resulta crucial, como sucede en el estudio de la Estimativa, de ahí que su desatención nos pueda conducir a graves errores interpretativos. Se trata, por tanto, de llevar a la práctica la superación de las lecturas de Ortega que Cerezo catalogó, hace ya más de tres décadas, como "venerativas", ahora referidas ya al genitivo objetivo de la expresión.

## 2.2. Las lecturas de Ortega: genitivo objetivo

Si hemos de insistir en esta cuestión es, como veremos, porque sigue sin asumirse, y quizás sin comprenderse, el alcance que ella tiene. Lejos de lo que pudiera parecer, esta cuestión determina decisivamente las lecturas contemporáneas de Ortega, y esto sí tiene ya una mayor trascendencia. Consciente de ello, San Martín ha distinguido en un trabajo reciente los que serían, en su opinión, "los tres modos fundamentales" que observa de leer a Ortega, todos, afirma, "perfectamente válidos" y "complementarios entre sí".<sup>51</sup> A ellos cabría añadir, a mi juicio, un cuarto modo generalizado de leer a Ortega, decisivo tanto para interpretar la Estimativa como la ética orteguiana, y al que me referiré a continuación. Por mor de la brevedad que se nos impone, me apoyaré en lo que sigue en la exposición de San Martín, asumiendo sus análisis y remitiéndome al trabajo citado para una mayor profundización en este punto.

<sup>50</sup> Eugen Fink, "El problema del modo de ser de la comunidad humana" en *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico*. No. 15-16 [San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1956], pp. 501-524.

<sup>51</sup> Javier San Martín, "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore" en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.), *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*, T. 2 [Bogotá: Penguin Random House, 2015], pp. 397- 420, p. 401.

1. El primero adoptaría el método "histórico", iniciado por José Gaos [1946 y 1947], continuado por Ferrater Mora [1958] y Fernando Salmerón [1959], método que sería "el más sencillo", aunque solo nos ofrecería plena seguridad interpretativa tras la muerte de Ortega, ya que solo con la publicación de las *Obras completas* habríamos logrado una perspectiva global y certera de su filosofía.<sup>52</sup> San Martín reconoce la necesidad de esta aproximación para estudiar los avances o correcciones de Ortega, pero se muestra muy crítico tanto con la periodización de Ferrater Mora como con quienes la asumen en la actualidad. Dado que este punto atañe directamente al tema de la *Estimativa*, así como a sus posibles interpretaciones, cito por extenso el siguiente pasaje para mostrar el alcance de esta cuestión, así como su intrínseca relación con las "lecturas" de Ortega [genitivo subjetivo] antes expuestas:

Ferrater Mora, cuya periodización de 1958 en su libro *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, ha sido muy utilizada, aunque en la actualidad esté radicalmente superada, pues cuando escribe Ferrater se desconoce en gran medida sus conexiones con el neokantismo y con la fenomenología, además de la intertextualidad de las *Meditaciones del Quijote*, así como el texto de *Sistema de psicología*. Por eso seguir trabajando con la periodización de Ferrater Mora en la actualidad es una clara indicación de pereza intelectual y desconsideración grave hacia lo que sobre el tema han escrito otros comentaristas después de Ferrater. Mantener esa periodización en la actualidad, lo que no es la primera vez que ocurre, indica, tal vez, que uno se puede permitir escribir lo que quiera sin miedo a descalificaciones graves.<sup>53</sup>

Estas contundentes palabras exigen pocas aclaraciones. Así, frente a la de Ferrater Mora, San Martín reivindica como "canónica para el siglo XXI, y que convendría que no fuera ignorada por los estudiosos de Ortega", la periodización generalmente aceptada por los intérpretes, según la cual habría tres períodos básicos: el neokantiano [1902-1912], el fenomenológico o de la razón vital [1928], y el de la razón histórica, en el que esta iría asumiendo el papel directivo, y la crítica a la fenomenología se convertiría en un *leitmotiv*,<sup>54</sup> por más que, insistimos, tales críticas estuviesen ya superadas en el momento mismo de ser formuladas.

En todo caso, y he aquí una apreciación que debe tenerse en cuenta, toda periodización debe ser siempre matizada, y más cuando estudiamos un tema tan complejo y escurridizo como es el de la *Estimativa* y la fenomenología de los valores. Además, no debe perderse de vista que, si bien el paso del primer periodo al segundo implicaría un cambio de paradigma –del neokantiano al fenomenológico–, no sucede lo mismo en el paso del segundo al tercero, ya que Ortega nunca abandonó el paradigma fenome-

<sup>52</sup> *Ídem*.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 401-402.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 403.

nológico. Esta última afirmación general nos la confirma, por ejemplo, el curso impartido en Buenos Aires en 1939-1940 titulado *El hombre y la gente* [cfr. IX, 281-440], en el que Ortega asume y opera expresamente con los planteamientos de Husserl, a quien se refiere como “mi maestro” y “la figura filosófica más alta en lo que va de siglo” [cfr. IX, 325].<sup>55</sup> Las críticas en este curso aparecerán cuando Ortega lo repita en 1949-1950 en Madrid –quizás este cambio de contexto no resulte del todo irrelevante–, y siempre referidas a problemas muy específicos, como es el planteamiento husserliano de la “aparición del otro” según fue expuesto en *Meditaciones Cartesianas* [cfr. X, 218 y ss.]. Y siempre, no se olvide, desde el escasísimo conocimiento que en esa fecha se tenía de los escritos inéditos de Husserl.<sup>56</sup>

Por lo demás, hemos de recordar que Ortega impartió un curso en 1932-1933 cuyo título era, precisamente, “Principios de metafísica según la razón vital” [IX, 49-124], lo que nos obliga a tomar *cum grano salis* el tránsito de la “razón vital” a la “histórica”. Por tanto, el alcance y las implicaciones de este tránsito solo podrán calibrarse rigurosamente mediante el estudio minucioso de las continuidades y/o rupturas de las tesis y los conceptos que estemos considerando en cada tema específico, en este caso, la *Estimativa*. Estos análisis filosóficos son los realmente decisivos, y no las fechas y periodizaciones generales, tales como las de “primera” y “segunda navegación”, por más que fueran acuñadas por el propio Ortega.

Y es que, por más que esta lectura “histórica” global resulte imprescindible, no hay que olvidar que esta no nos permite desentrañar las tensiones internas, inmanentes a la propia filosofía de Ortega, tensiones que una lectura apegada al “método histórico” no podría mostrarnos, sino que tendería, más bien, a desfigurarlas, cuando no a ocultarlas completamente. Este problema resulta decisivo para el estudio de la *Estimativa* y los valores en Ortega, ya que la noción de “valor” se oculta en su filosofía tras el concepto de “preferencia”, que, a su vez, remite y se funda en el concepto de “estimación”.<sup>57</sup> Hablar, pues, de “estimaciones” implica hablar de “valoración” y

<sup>55</sup> Ortega hace estas afirmaciones en 1939-1940, cuando imparte el curso sobre *El hombre y la gente* en Buenos Aires, sin embargo, las elimina cuando lo repite en 1949-1950 en Madrid [cfr. X, 139-328].

<sup>56</sup> Recordemos que no será hasta 1973 cuando Iso Kern edite y publique los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana* dedicados a la compleja cuestión de la intersubjetividad. Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Hua XIII, Iso Kern [ed.] [The Hague: Martinus Nijhoff, 1973]. Hua XIV. Iso Kern [ed.], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1973]. Hua XV. Iso Kern [ed.], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1973].

<sup>57</sup> Repito aquí –discúlpeleme la insistencia– las palabras de Manuel Granell escritas retrospectivamente en 1976: “No sin alguna trampa, podía acentuarse *el estimar*, galvanizando los valores. Pero el respiro máximo lo hallaba Ortega en sus clases” cfr. *Ethología y existencia. Fundamentaciones ethológicas* [Madrid: Fundación Manuel Granell, 2008], p.

de valores como su correlato intencional, y así nos lo advierte expresamente Ortega en 1923: "Llamo «estimativo» a todo lo que se refiere a los valores y a la valoración. Con ello reanudo una excelente tradición que inicia nuestro Séneca y siguen los «estoicos» del siglo XVI" [V, 176]. Esta afirmación se funda, a su vez, en una importantísima tesis defendida por Ortega en el *Discurso* de 1918 –y en ningún otro escrito–, por lo que merece la pena reproducirla aquí:

No carece de fundamento histórico el haber yo dado la preferencia para expresar estos problemas a las palabras «estimativa» y «estimar». Por ventura, la última vez que aparece en el pasado filosófico la clara intención de sistematizar los valores, bien que en su forma de «bienes» como labor previa a toda ética, es en una carta de Séneca. Nuestro español-romano expone a Lucilio [Epístola 89] las varias divisiones que se habían hecho de la filosofía. Entre ellas parece acostarse mejor Séneca a la que atribuye el estoico Aristón de Chios [VII, 737, nota].

Y, tras ofrecernos la extensa cita en latín, concluye:

76

No cabe más aguda claridad sobre: 1.º el problema objetivo de los bienes, 2.º su independencia de los impetus = apetitos y afectos, 3.º la prioridad de aquella cuestión sobre ésta y 4.º la consideración del problema específicamente ético, de *actionibus* como derivado del estudio objetivo de los valores –*dignitates se pretia rerum*, por un lado, y de la psicología de los actos afectivos por otro. El conocimiento –*nosse*– de valores es nombrado con la palabra «estimar» [*ibíd.*].

Estas tesis son, insisto, de un larguísimo alcance, y difícilmente podrá negarse su importancia para investigar a fondo y con precisión el tema que nos ocupa. Sin embargo, todos estos vericuetos conceptuales pasan inadvertidos a la lectura "periódica" o "histórica" global, a pesar de ser decisivos para comprender por qué Ortega elige los términos "estimativa" y "estimar", y por qué estos implican necesariamente, como su correlato intencional, la noción de "valor".

Aun así, y a pesar de las insuficiencias de esta lectura, constatamos que esta ha sido la aproximación generalizada y más habitual entre los intérpretes a la hora de abordar el tema de la *Estimativa* orteguiana y su fenomenología de los valores. Quizás por ello suele asumirse que su importancia se limita a la "primera navegación", arguyendo, como Aranguren o Lasaga, que "No es casualidad que todas las citas no ocasionales sobre teoría de los valores que podemos encontrar en la obra de Ortega tengan una fecha límite: 1929".<sup>58</sup> Sin embargo, como hemos visto, la cuestión es mucho más

16. Las cursivas son del propio Granell. Por ello afirmaba anteriormente que, de entre los discípulos de Ortega, es Manuel Granell quien mejor se percató de esta problemática y quien, a mi juicio, más rendimiento obtiene de ella, pues –aunque esta hipótesis está aún por investigar– no creo que nos resulte muy difícil trazar una línea directa entre la *Estimativa* orteguiana y la *Ethología* propuesta por Granell. Quede este tema abierto para futuras investigaciones.

<sup>58</sup> J. Lasaga, *op. cit.*, p. 151, nota 26.

compleja, ya que “lo estimativo”, lejos de desaparecer en esta fecha, juega un papel central en toda su obra, bajo el concepto que Ortega denominará “sistema de preferencias”.<sup>59</sup> Junto a este último, pues, también “la valoración” y “los valores”, según la advertencia del propio Ortega. Por eso nos dirá en 1947, conjugando con toda naturalidad ambas nociones, que

Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias, a cuyo servicio pone el resto de su ser. *La vida es siempre un jugarse la vida al naípe de unos ciertos valores*, y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno [IX, 901; cursivas mías, NER].<sup>60</sup>

Otro argumento, también de Lasaga, mantendría que “Ortega no podía seguir asumiendo los compromisos ontológicos y gnoseológicos que conlleva una teoría del valor objetivista y realista”.<sup>61</sup> Esta observación me parece correcta si, como hace Lasaga, tomamos como referente “una ética de los valores inspirada en Scheler”.<sup>62</sup> Sin embargo, tal presupuesto es, precisamente, el que estamos poniendo en cuestión. Y es que, analizado el tema con detalle, y tomando como referente la fenomenología de Husserl –en la que se desenvuelve Ortega–, advertimos que, en primer lugar, Ortega nunca rechazó la objetividad de los valores, tampoco en sus escritos tardíos, ya que esta se nos muestra como un rasgo perteneciente a “la fisonomía” misma del valor [cfr. VII, 727], al entender Ortega que los valores son “cualidades ideales de los objetos” [VII, 729]. Es decir, los valores son objetivos, antes que nada, por ser definidos como cualidades de los objetos, de ahí que asumiera expresamente que los valores “No se dan aparte de éstos ni sirven en un lugar sobrecelestes como las Ideas platónicas, no son naturalezas angélicas o místicas como no lo son la igualdad o la semejanza” [*ibíd.*].

<sup>59</sup> Valgan las siguientes referencias, no exhaustivas, como muestra de la importancia que los conceptos “sistema de preferencias” y “orden estimativo” juegan a lo largo de toda la obra orteguiana, apareciendo en importantes pasajes de los siguientes textos: *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* de 1916 [cfr. VII, 602]; “Brindis en la fiesta del Armisticio de 1918” [cfr. III, 153]; *Las Atlántidas* de 1924 [cfr. III, 771]; “Para una psicología del hombre interesante” de 1925 [cfr. V, 188]; “Dios a la vista” de 1926 [cfr. II, 606]; “La verdad no es sencilla” de 1926 [cfr. VIII, 6-7]; “Corazón y cabeza” de 1927 [cfr. VI, 211]; *¿Qué es filosofía?* de 1929 [cfr. VIII, 369]; *La rebelión de las masas* de 1930 [IV, 492]; *Juan Luis Vives y su mundo* de 1940 [cfr. IX, 446]; *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* de 1947 [cfr. IX, 901-902]; *Del optimismo en Leibniz* de 1948 [cfr. VI, 520].

<sup>60</sup> Esta misma tesis aparece formulada en el *Discurso* de 1918 como sigue: “La función de estimar y desestimar es el más profundo y radical estado de la conciencia –individual y colectiva–, todo lo demás, sentimiento, apetito e intelección dependen de aquélla. Un hombre es antes y más hondamente que otra cosa cualquiera un régimen de estimaciones y desestimaciones: el resto de sus actividades se modela y mueve dentro del marco de su carácter estimativo” [VII, 731, nota].

<sup>61</sup> J. Lasaga, *op. cit.*, nota 26.

<sup>62</sup> *Ídem.*

En segundo lugar, y matizando aquí la apreciación de Lasaga, Ortega nunca mantuvo una teoría "realista" de los valores, ya que, como nos dice en 1923, "los valores son *cualidades irreales* residentes en las cosas" [III, 542, cursivas mías, NER]. Esta definición entronca perfectamente con la anterior, ya que ambas nos remiten a la noción fenomenológica de objeto que maneja Ortega en el *Discurso* de 1918:

Ser, pues, término de la conciencia es la nota que formalmente define el objeto como tal. Habrá, por tanto, objetos reales, ficticios e ideales. Y a su vez entre los objetos reales habrá los físicos y los psíquicos [VII, 713].

Todas estas definiciones solo cobran pleno sentido en el contexto del análisis fenomenológico en el que se enmarcan, de ahí que, en rigor, solo desde este último puedan ser revisadas críticamente. Dicho de otro modo, para calibrar el verdadero alcance de todas estas tesis y conceptos en la obra de Ortega –y establecer con rigor la ruptura y/o continuidad entre la "primera" y "segunda navegación"– no queda más remedio que remitirnos a su *Estimativa* y la fenomenología de los valores que la sustenta.

En tercer lugar, y no menos relevante, hemos de advertir que en toda la obra completa de Ortega no encontramos ni una sola crítica a las tesis y conceptos que estamos exponiendo. Es decir, no existe ni un solo escrito de Ortega en el que nos ofrezca, no ya una renuncia expresa, sino una sola crítica al proyecto de la *Estimativa* y su fenomenología de los valores. Este detalle, insisto, no es menor, y más en un autor como Ortega, que, permítaseme la expresión, pocas veces se mordía la lengua a la hora de lanzar críticas y mostrar sus reparos filosóficos, incluso contra sí mismo.<sup>63</sup> Por tanto,

<sup>63</sup> Vale la pena recordar en este momento tres significativas notas retrospectivas de Ortega que nos muestran tanto el cambio de paradigma filosófico, del neokantiano al fenomenológico, como su dura autocrítica. En "Teoría de lo verosímil" [1909], afirma Ortega lo siguiente: "En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad [1], del yo individual, vivimos en una atmósfera de error, y hemos de limitarnos a preferir unos errores a otros para orientarnos de la manera menos mala posible" [II, 35]. Sin embargo, en una nota retrospectiva se retracta y afirma: "Repito que esto es blasfemia. [Nota de 1915]" [II, 35, nota 1]. Del mismo modo, en un segundo texto, "Adán en el paraíso" [1910], leemos: "la función crea el órgano [1]. ¿Y la función quién la crea? La necesidad. ¿Y la necesidad? El problema" [II, 63], a lo que añade retrospectivamente: "También esto me parecería hoy una blasfemia si no me pareciera una ingenuidad. Ni la función crea el órgano, ni el órgano la función. Órgano y función son coetáneos. [Nota de 1915]" [II, 63, nota 1]. Y, finalmente, en otro pasaje del mismo escrito afirma: "No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de substancia en la categoría de relación. Y como la relación no es una res, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo, y la medieval, que empieza en Aristóteles, realismo. La raza aria pura segrega idealismo: así Platón, así aquel indio que escribe en su purana: «Cuando el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos». Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo [1]"

y con independencia de las fechas y las periodizaciones generales, se torna necesario, más bien, un detenido análisis filosófico de tales cuestiones para dilucidar si, efectivamente, y como reconoce expresamente Ortega en escritos tardíos como el *Curso sobre Velázquez* de 1947 [cfr. IX: 900-901], las tesis centrales de su Estimativa siguen operando "tácitamente" en toda su obra o no.

En lo que al estudio de Echeverría y García se refiere, creo que la conclusión que nos presentan al final del mismo, según la cual, "Conforme a la clasificación propuesta por Ferrater Mora, el proyecto estimativo de Ortega se sitúa en su transición desde el objetivismo al perspectivismo, a la fenomenología y al vitalismo",<sup>64</sup> exigiría, según lo expuesto anteriormente, varias matizaciones importantes. La primera, de entrada y más general, ya ha sido expuesta al hilo de la cita de San Martín, y es que el esquema de periodización propuesto por Ferrater Mora nos parece que hoy resulta completamente superado para interpretar la filosofía de Ortega, y más cuando el hilo conductor es la problemática fenomenológica, como es el caso de la Estimativa y los valores. Hasta aquí lo referente al primer modo de leer a Ortega que hemos comentado.

2. El segundo modo de lectura identificado por San Martín asumiría el "método estructural y sincrónico", frente al anterior, que sería diacrónico. En este método los textos se tomarían "como valores de una estructura al margen del tiempo", abordados desde una "interpretación caritativa", de acuerdo con la expresión de Jesús M. Díaz mencionada por San Martín, ya que, según este último, "para dar valor estructural a los textos, a veces, puede ser necesario ignorar las consecuencias o incoherencias de algunas expresiones, dichas en un momento determinado".<sup>65</sup> Lo problemático de esta lectura sería, según San Martín, que los textos "son asumidos en su literalidad sin cuestionar si lo que en ellos se dice es correcto o no; si muestra quebras o no lo hace, o si realmente se atiende o no a un fenómeno".<sup>66</sup> Esta sería, de acuerdo con este intérprete, la forma más habitual de leer a Ortega, representada, entre otros, por Julián Marías o Antonio Rodríguez

[II, 66]. Sin embargo, retrospectivamente afirma lo siguiente: "Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco. [Nota de 1915]" [II, 66, nota 1]. Estos textos nos ofrecen, en primer lugar, una muestra fehaciente de lo que supuso el cambio de paradigma filosófico a partir de 1913, por más que Rodríguez Huéscar, como me hizo ver San Martín, rebajara el alcance de estas autocríticas en su obra *Perspectiva y Verdad*. Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y Verdad* [Madrid: Alianza, 1985], pp. 26-27; 263. Y, en segundo lugar, nos permiten plantearnos la siguiente cuestión: ¿encontramos en algún texto de Ortega alguna consideración retrospectiva parecida respecto a la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta? Por mi parte, insisto, no he encontrado nada parecido.

<sup>64</sup> Echeverría y García, *op. cit.*, p. 112.

<sup>65</sup> San Martín, *op. cit.*, p. 403.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 404.

Huéscar.<sup>67</sup> Sin embargo, y pesar de las carencias señaladas, San Martín reconoce que esta lectura nos ofrecería “una visión de conjunto fundamental para ver o establecer la posición de un autor en el amplio movimiento del pensamiento filosófico, por ejemplo, para compararlo con otros autores”,<sup>68</sup> de ahí su necesaria aplicación.

3. El tercer método de lectura sería el propuesto por el propio San Martín, que denomina “fenomenológico”. Este no sería ya “caritativo”, sino que exigiría “detenerse en los textos” y “torturarlos con interrogatorios molestos”, con el fin, no ya de situar a Ortega en el movimiento del pensamiento, sino de “utilizar sus textos para pensar conceptos concretos”.<sup>69</sup> En esta lectura los textos ya no serían tomados necesariamente “como valores sincrónicos de un esquema o estructura, sino directamente como expresiones que se esfuerzan por dar la palabra a la experiencia, y en ese sentido es un método que podríamos llamar fenomenológico”.<sup>70</sup> Se trataría, en expresión de San Martín, de diseccionar los textos empleando el “bisturí” fenomenológico para comprobar su coherencia y mostrar las implicaciones de los mismos, de ahí que no se pretenda tanto “salvar a Ortega” como “pensar con él y utilizar sus propios pensamientos como yunque en el cual fraguar nuevos conceptos si es que los de Ortega nos parecen imprecisos”.<sup>71</sup> Como ejemplos de esta lectura “fenomenológica” nos ofrece sus propios análisis de los conceptos de “cultura” y “vida”, tan decisivos como ambiguos en libros como el citado de *El tema de nuestro tiempo*.<sup>72</sup>

Estos serían los tres modos más generalizados de leer a Ortega que identifica San Martín, cuyo análisis comparto y al que me sumo adoptando aquí una lectura “fenomenológica” en el sentido expuesto, y que iré precisando en lo que sigue. A ellos cabría añadir, según indicaba más arriba, en consonancia con los análisis del propio San Martín, y apoyándonos en varios textos de Ortega, una cuarta forma igualmente habitual y extendida de leer al filósofo español.

4. Esta cuarta forma se caracterizaría, a mi juicio, por ser una lectura figurativa del texto orteguiano, frente a la que hemos denominado fenomenológica. Comentando el trabajo del profesor italiano, afirma San Martín lo siguiente: “lo fundamental de la lectura de Cacciatore desemboca en la consideración de la cultura como la balsa que nos salva del naufragio”.<sup>73</sup> Ahora bien, prosigue:

<sup>67</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>68</sup> *Ídem*.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 405.

<sup>70</sup> *Ídem*.

<sup>71</sup> *Ídem*.

<sup>72</sup> Cfr. San Martín, “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, art. cit.

<sup>73</sup> Jesús San Martín, “La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore”, ed. cit., p. 414.



Para ello hay que asumir que somos náufragos y que en medio del mar proceloso la cultura nos salva. Una crisis significa que la cultura ha dejado de ser esa balsa o tabla de salvación, que se ha problematizado y que hemos caído en un mar de dudas, y que para salir de ellas nos hace falta una recomposición o arreglo de la balsa de salvación. Tenemos, por tanto, aquí varias metáforas en acción cuyo poder explicativo deberemos comprobar. Es cierto que la metáfora es un potente instrumento de conocimiento, pero también es cierto que puede arrastrar inexactitudes que hay que tener en cuenta.<sup>74</sup>

Esta advertencia de San Martín nos muestra la necesidad de, en última instancia, retrotraer las metáforas orteguianas a las experiencias que las sustentan, pues solo así podría comprobarse si realmente se atienen o no al fenómeno que pretenden describir o explicar y, con ello, mostrarnos su legitimidad y justificación filosófica. Este es, precisamente, uno de los principios directrices del método fenomenológico que Ortega, no por casualidad, se esfuerza en exponer de la forma más clara posible en su *Discurso* de 1918, recurriendo una vez más a la metáfora:

Los conceptos viven del crédito que les otorgamos sobre la hipoteca de las intuiciones. Y la ciencia que necesita llevar muy claras sus cuentas es antes que nada una revisión permanente de esa circulación fiduciaria: de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición [VII, 717].

81

Resulta imposible expresar de forma más bella y sintética este principio fundamental del método fenomenológico,<sup>75</sup> ofreciéndonos una de esas frases de Ortega que Cacciatore denomina "icásticas", pero que difícilmente se comprenden en profundidad sin emplear el bisturí fenomenológico reivindicado por San Martín. Tal es la tarea que exige el que considero que es uno de los escritos más importantes de toda la obra orteguiana, especialmente para su ética, el citado *Discurso* de 1918. Es, precisamente, en la primera página del *Discurso* donde Ortega nos ofrece una pista decisiva para trazar la distinción entre la lectura que hemos denominado figurativa y la fenomenológica o "técnica", según sus propias palabras:

No he de desaprovechar la ocasión que me ofrecéis. Y aún perdonadme si al aprovecharla friso en la crueldad. ¡Pero es tan insólita! Quien se ocupa de asuntos filosóficos en nuestro país está condenado a no poder hablar de ellos, casi nunca, en la única forma satisfactoria, que es la forma técnica. Muy raro es que halle un público, siquiera sea reducido, al cual interesen los problemas verdaderamente científicos de la filosofía y que, a la vez, goce de preparación suficiente para seguir el hilo de un discurso conciso, abstracto y riguroso. Por

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>75</sup> Lo mismo cabe decir de esta formulación expuesta en *Meditaciones del Quijote*: "Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas" [I, 784].

ello se ve en España obligado el cultivador de la filosofía a usar de ella, por decirlo así, subrepticamente, larvando el puro razonamiento con el antifaz de la disertación literaria o la homilía política.

Pero comprenderéis que, a la larga, se hace enojosa esta forzosidad de ejercitar siempre la filosofía bajo las precauciones y cautelas propias a un contrabando [VII, 705].

Leído detenidamente, este párrafo encierra, al menos, dos tesis muy importantes, acompañadas de un sentimiento profundo respecto a sus compatriotas, sentimiento que nunca abandonará a Ortega. La primera tesis mantiene que hay dos órdenes de problemas en la filosofía: los “verdaderamente científicos” y los que no lo son. A los primeros va a dedicar Ortega su *Discurso*, y para abordarlos esboza en este escrito uno de los más completos y complejos análisis fenomenológicos, tanto conceptual como metodológico, que hallamos en toda la obra orteguiana.

La segunda tesis está ligada a la anterior, y distingue tajantemente entre dos formas de hacer filosofía: una sería “la única forma satisfactoria, que es la forma técnica”, el “discurso conciso, abstracto y riguroso”; frente a ella, el filosofar subreptico, “larvando el puro razonamiento con el antifaz de la disertación literaria o la homilía política”. Formuladas esquemáticamente, las dos tesis enunciadas serían las siguientes: la primera mantendría que hay dos órdenes de problemas en la filosofía, los verdaderamente científicos y los que no lo son; y la segunda sostendría que hay dos formas de hacer filosofía, la técnica, que sería la única forma satisfactoria, y el resto.

Ambas tesis son de muy largo alcance, y si aceptamos que son correctas, como creo que es el caso, debemos aplicarlas también a la filosofía orteguiana. Poco nos importa aquí si Ortega siguió manteniendo posteriormente estas tesis o no –aunque veremos que sí lo hizo–, sino que se trataría, más bien, de ponerlas a prueba a través de los textos mismos, interrogándonos por los fenómenos que las sustentan o las desmienten. Tal es la lectura que denominamos fenomenológica, cuyo reverso se corresponde, como veremos, con la “forma técnica” de filosofar que Ortega reivindica y pone en práctica en su *Discurso*, y que había asumido ya desde 1912 en las conferencias sobre las *Tendencias actuales de la filosofía*:

Además, habiendo yo orientado estas conferencias en una perspectiva más bien histórica, yo no puedo ocultar que ésta es taxativamente la postura en que frente a él se colocan los maestros más exactos e innovadores de la nueva filosofía. Véase, si no, el libro que de entre los publicados en el siglo XX ha ejercido y ejerce más honda, más estricta, más técnica influencia sobre el presente y pienso que la ejercerá sobre el próximo porvenir de nuestra ciencia: me refiero a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, profesor en Göttinge[n], que publicadas en 1901 han corrido en una marcha triunfal tal vez sólo comparable a la de la *Lógica* de Hegel o de la *Crítica de la razón pura*, sin que yo quiera con esto, ni mucho menos, parangonarla en todos sentidos con estas obras clásicas [VII, 257].

La tesis que mantengo es, pues, que lo que Ortega entiende por filosofía

técnica no es otra que la filosofía fenomenológica, tesis que, como veremos, se mantiene operativa hasta el final de sus días. Tal sería el argumento de fondo para sostener, con San Martín, que la fenomenología es la filosofía de Ortega, por más que, obviamente, como todo filósofo, asuma ideas, fuentes e influencias de autores y tradiciones ajenas a esta corriente filosófica.

Sin embargo, junto a esta forma de filosofar, y no de menor importancia en el caso de Ortega, encontramos la que podríamos denominar forma figurativa. Con ella me refiero al complejo y riquísimo *corpus retórico* orteguiano, compuesto de ejemplos, metáforas, imágenes y figuras mediante las cuales Ortega expresa sus tesis y conceptos técnicos. Ambas formas se conjugan en nuestro filósofo, entremezclándose y con-fundiéndose, y aquí es donde radica el problema. El caso de la metáfora que analiza San Martín de “la cultura como la balsa que nos salva del naufragio” es un ejemplo paradigmático de ello. El propio Ortega era consciente de esta problemática, tal y como refleja la cita que he elegido para encabezar este ensayo:

[E] espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará in modo recto lo que está dicho in modo obliquo, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta. El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos [II, 506].

Pues bien, a mi juicio, toda la filosofía orteguiana, y especialmente su ética, está atravesada por esta dificultad y ambigüedad constitutivas, de ahí que encontremos en ella los casos más sintomáticos de esta problemática. Esto sucedería, además, en un doble nivel: global y conceptual. Con el primero de ellos me refiero al modo general y más habitual en el que Ortega ha expuesto el conjunto de su filosofía, es decir, figurativamente. En consonancia con ella estaría el intento que algunos intérpretes han llevado a cabo de ofrecernos una visión y sistematización global de la ética orteguiana recurriendo, precisamente, a las figuras en las que esta se expresa. El citado estudio de José Lasaga, *Figuras de la vida buena*, sería el ejemplo paradigmático de esta lectura figurativa de Ortega, a la vez que, a mi juicio, el más logrado hasta la fecha.

El segundo nivel mencionado se refiere, no ya al conjunto de la filosofía orteguiana, sino a los conceptos nucleares de la misma. En el caso de la ética, tales conceptos serían, por ejemplo, los de “vocación”, “yo auténtico”, “fondo insobornable” o destino.<sup>76</sup> Estos conceptos se enmarcan y cobran sentido dentro de la lectura figurativa anterior, pero la tesis que mantengo es que, además, ellos mismos son conceptos figurativos, es decir, metafóri-

<sup>76</sup> Cfr. por ejemplo, “Pidiendo un Goethe desde dentro” [V, 120-142] y “Goethe, el libertador” [V, 143-148], ambos de 1932, donde Ortega sintetiza en menos de treinta páginas toda su ética de la vocación y su metafísica de la vida humana, explicando, entre otros, los citados conceptos.

cos en el sentido señalado por San Martín. Si es cierto, como mantiene Ortega, que al “hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración” [V, 141], podemos decir que los citados conceptos son, por su carácter metafórico, exageración de exageraciones, si se me permite la expresión. Por ello, no es de extrañar que estas nociones no aparezcan ni una sola vez en el *Discurso* de 1918, ni tampoco en el escrito de 1923 “Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?” [III, 531-549], en los que Ortega nos expone su filosofía técnicamente. Y esto, no se olvide, a pesar de que algunas de ellas, como la de “fondo insobornable”, jugasen un papel central en la ética orteguiana ya desde 1916 [cfr. II, 216], concepto que luego recorrerá toda su obra siendo renombrado, según nos indica el propio Ortega, como “yo auténtico” o “vocación” [cfr. V, 128, nota].

Con lo anterior no estoy negando ni el valor filosófico ni la legitimidad de tales conceptos, sino, más bien, reivindicando la necesidad de reconducir fenomenológicamente el texto orteguiano a la experiencia que lo sustenta y legitima. Dicho con otras palabras, conceptos tales como el de “vocación” no pueden plantearse únicamente en su forma figurativa, esto es, en términos de “esa vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos llama en todo instante a ser de un cierto modo” [IX, 901]; ni tampoco en expresiones formales como “La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo” [ibíd.]. Expresado en tales términos, este concepto queda lejos de lograr una legitimidad filosófica mínimamente satisfactoria, al menos desde una perspectiva fenomenológica.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Profundizando en los trabajos de Antonio Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* [Madrid: Alianza, 1990] y Pedro Cerezo, “El nivel del radicalismo orteguiano [La confrontación Ortega y Heidegger]” en *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, ed. cit., pp. 302-338; “Sobre técnica y humanismo. Un diálogo imaginario entre Ortega y Heidegger” en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, [Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011], pp. 235-254, sería interesante revisar críticamente la relación de Ortega y Heidegger al hilo de este punto concreto. Y es que, por más que ambos otorguen un papel decisivo al concepto de *autenticidad* [para Lasaga sería “el concepto fundamental de la ética de la razón vital” [ed. cit., p. 193]], en el caso de nuestro filósofo vendría respaldado –o esa es la tesis que mantengo– por una fenomenología de los valores de la que Heidegger renegaba completamente, ya que, según mantiene en su *Carta sobre el humanismo* [1947], “El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”, cfr. Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo* [Madrid: Alianza, 2000], p. 67. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. También en este punto estaría Ortega mucho más cerca de Husserl, quien, como sabemos, otorga un papel central a los valores y a la axiología, ya desde las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* [1908-1914], pasando por los importantes artículos de Kaizo de los años 20, y hasta el final de sus días, según nos muestran los manuscritos de investigación de su ética tardía en los años de Friburgo [cfr. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Hua XXVIII. Ullrich Melle [ed.]. Ed. cast., *Renovación del hombre y la cultura*. Cinco en-

Y esto, por lo demás, sin entrar a discutir la tensión, a mi juicio irresuelta en estas formulaciones figurativas, de la ambigua identificación que mantiene Ortega entre “vocación” y “yo auténtico”, cuando, en coherencia con las tesis que sustentan su metafísica de la vida humana, la vocación debería identificarse con mi vida en tanto que realidad radical, la cual incluye al yo y a la circunstancia como ingredientes igualmente radicales. Sin embargo, Ortega prioriza siempre el ingrediente yoico,<sup>78</sup> y con él los “imperativos” que en 1923 denominó en *El tema de nuestro tiempo* “subjetivos”, dejando en un segundo plano los imperativos que en ese mismo libro denominó “objetivos” [cfr. III, 585-586], y que serían los relativos al otro ingrediente radical que es la circunstancia. Una lectura atenta, por ejemplo, de los textos “Pidiendo un Goethe desde dentro” [V, 120-142] y “Goethe, el libertador” [V, 143-148], ambos de 1932, nos mostraría, a mi juicio, esta tensión irresuelta, motivo por el cual la reivindicación orteguiana del “imperativo vital” como *leitmotiv* de su ética no deja de ser ambigua y problemática.<sup>79</sup>

---

sayos [Barcelona – México: Anthropos-UAM, 2002]; “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega” en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15. 2018, pp. 207-218. Trad. Noé Expósito; “Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren” en *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik* [Texte aus dem Nachlass 1908 - 1937], Hua XXXXII, Rochus Sowa y Thomas Vongehr [eds.] [New York: Springer, 2014], pp. 265-530.

<sup>78</sup> Este punto decisivo de la “metafísica de la vida humana” orteguiana fue estudiado a fondo por Lasaga en su tesis doctoral, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega* [Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991], y desarrollado en el citado libro *Figuras de la vida buena*, enfatizando su intrínseca y compleja relación con el concepto de vocación [cfr. pp. 181-217]. Aprovecho esta nota para agradecerle sus valiosísimos comentarios y aclaraciones sobre este punto tan decisivo como complejo del pensamiento orteguiano, ya que en él se nos muestra la tensión [digo que irresuelta] inherente a su planteamiento al poner el énfasis en la dimensión yoica de la vocación, subordinando a esta, cuando no olvidando, la dimensión *circunstancial* que viene impuesta por el otro ingrediente radical de la vida humana: *la circunstancia*. Por ello insiste Lasaga en que “La prevalencia de cualquiera de los dos ingredientes [vocación/situación] supone ignorar la estructura misma de la realidad vital humana que es trasiego de una intimidad ejecutiva a un mundo en que se ejecuta” [*op. cit.* p. 206]. De este mismo problema se ocupa en su reciente ensayo “Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega” en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 11. No. 21, 2019, pp. 11-36. Sobre este punto cfr. también Rodolfo Gutiérrez Simón, “Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 69 [Murcia: Sociedad Académica de Filosofía – Universidad de Murcia, 2016], pp. 109-123, y “Sobre la interpretación del concepto orteguiano de «vocación»” en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 31 [Madrid: Fundación Ortega y Gasset, 2015], pp. 115-139.

<sup>79</sup> Este punto exigiría por sí mismo un minucioso estudio, y analizar, por ejemplo, los diferentes “imperativos” mencionados por Ortega a lo largo de su obra. La hipótesis que mantengo es que todos ellos podrían conjugarse en torno a la noción de “imperativo biográfico” –cuyo correlato metodológico podría denominarse “imperativo fenomenológico–, aunque Ortega no emplee estas expresiones, en lugar del “imperativo vital”, debido a la ambigüedad señalada. La finalidad de estas distinciones no es otra que poder abordar “la necesidad –exigida por Ortega– de completar los imperativos objetivos con los sub-

Por tanto, y sin rechazar estas formulaciones, que me parecen completamente pertinentes y consecuentes con su ética, mantengo que deben ser necesariamente completadas y concretizadas atendiendo, por un lado, a los valores que se ponen en juego en cada vocación, y que, por otro lado, esta noción, de acuerdo con el fragmento antes citado, puede y debe reformularse en términos de "estimaciones" y "sistema de preferencias" [cfr. IX, 901], tal y como propone en su *Estimativa*. Tal era, por lo demás, lo que nos decía Ortega en 1928 al final de sus conferencias bonaerenses:

Porque la ética que ya desde su principio, desde la primera gran obra que creó hasta su nombre, el famoso libro de Aristóteles, no ha sido sino esto: el ponernos en contacto con el gran repertorio de valores posibles de la humanidad. Así en las primeras frases de su libro, el maestro viejo de Grecia emplea una fórmula encantadora para definir la ética: Busca el arquero un blanco para su flecha y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas? [VIII, 114].

Este pasaje nos ofrece un claro ejemplo de cómo Ortega conjuga perfectamente ambas aproximaciones a la ética: la figurativa, apoyándose en el arquero, figura paradigmática y significativa en su filosofía,<sup>80</sup> con la técnica

jetivos" [III, 585]. Ortega mantenía en el citado libro de 1923 que "Nuestras actividades necesitan, en consecuencia, ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes", ofreciéndonos la siguiente tabla [cfr. III, 586]:

	IMPERATIVO	
	CULTURAL	VITAL
Pensamiento.....	Verdad .....	Sinceridad
Voluntad .....	Bondad .....	Impetuosidad
Sentimiento .....	Belleza .....	Deleite

Este cuadro nos muestra, en primer lugar, el problemático y ambiguo uso de los conceptos de "vida" y "cultura" en este libro, y en ello ha insistido perspicazmente San Martín [cfr. *La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo*, ed. cit.]. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, nos explica, a mi juicio, el origen de la ambigüedad irresuelta, y que arrastra a lo largo de toda su obra, el concepto de "imperativo vital", ya que este enfatiza, insisto, la dimensión yoica [los *imperativos subjetivos*], relegando y subordinando a un segundo plano los relativos a la *circunstancia* [los *imperativos objetivos*] –según la distinción trazada por el propio Ortega. Por tanto, y en completa coherencia con su metafísica de la vida humana –entendiendo *vida*, claro está, como *vida biográfica*, y no como mera *vida biológica*–, compuesta por los ingredientes igualmente radicales de *yo* y *circunstancia*, creo, digo, que la noción de "imperativo biográfico" recogería del modo más claro y sintético el imperativo ético propuesto por Ortega y que debería integrar tanto el polo subjetivo como el objetivo del mismo. Y, de acuerdo con las ideas que venimos exponiendo, la *Estimativa* y la *fenomenología* de los valores jugarían un papel central en todo este planteamiento.

<sup>80</sup> Tanto es así que Lasaga interpreta en su esquema de la "serie dialéctica del héroe sin melancolía" la figura del arquero como figura ejemplar de "vida plena", frente a las figuras de Don Quijote, San Mauricio y Don Juan [op. cit., p. 94]. Este esquema nos mostraría, por lo demás, la necesidad de apelar a la noción de "valor" y a los "valores", como hace Lasaga para caracterizar a las distintas figuras-modelo como "pleno de valor", "vacío de valor", "por llenar de valor", o distinguiendo entre "valor eterno" y "valor contingente". Y esto, insisto, por más que se resista a reconocer el alcance de la "filosofía de los valores"

ca, basada en su fenomenología de los valores. Por eso, insisto, no coincido con la interpretación de Lasaga,<sup>81</sup> según la cual “la ética de los valores” pierde importancia a partir de 1929, puesto que en 1947 encontramos exactamente las mismas ideas que las expuestas en los años tempranos: “La vida es siempre un jugarse la vida al naípe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno” [IX, 901]. Y es la *Estimativa*, precisamente, la que opera como fundamento y justificación última de estas ideas, tanto al principio como al final.

Por lo demás, es muy importante advertir, y esto ha de quedar claro, que las denominaciones forma figurativa de filosofar y su correspondiente lectura figurativa no presentan en mi análisis el más mínimo sentido peyorativo, sino todo lo contrario. Esta forma de lectura resulta imprescindible para lograr una perspectiva global de la filosofía orteguiana, especialmente de su ética, así como de los conceptos centrales que la sustentan. Además, esta lectura viene exigida por el propio texto orteguiano, ya que, como el mismo Ortega nos advierte en su *Discurso*, el filósofo español de comienzos del siglo XX se ve obligado a expresarse bajo “el antifaz de la disertación literaria” [cfr. VII, 705]. Esta advertencia será reiterada en el citado Curso sobre Velázquez de 1947, en el que después nos detendremos brevemente, distinguiendo allí entre las ideas expuestas en “meras imágenes” [cfr. IX, 900] y “la verdadera explicación” formulada “técnicamente” [cfr. IX, 901]. La “explicación técnica” aludida en 1947, asumida y operante “tácitamente” en todos estos años, será la que Ortega presentó en su *Discurso* de 1918, de ahí la enorme importancia del mismo.

Por ello, y por más que, desde el afecto y reconocimiento, discrepe con Lasaga sobre la importancia y el papel que los valores y la *Estimativa* jueguen en la ética orteguiana, la denominación que propongo de lecturas figurativas se apoya, en última instancia, en la observación de Lasaga, que comparto, según la cual Ortega expresa “sus ideas sobre moral, sirviéndose de figuras, instrumento ideal por tener un pie en lo concreto y sensible y otro en lo simbólico y conceptual”.<sup>82</sup> Este “pensar por figuras, ni arquetipos ni personajes literarios, sino un tercero que sintetice componentes de ambos”, daría lugar, como bien arguye Lasaga, a un “uso filosófico del pensar figurativo”.<sup>83</sup> Comparto enteramente su lectura, aceptando, insisto, no solo la pertinencia, sino la necesidad de la misma.

Sin embargo, a mi juicio, las insuficiencias de esta lectura figurativa aparecen cuando hay que someter a un análisis filosófico riguroso el recurso de este “pensar figurativo” o “pensar por imágenes”, según lo expresa

en la filosofía orteguiana [cfr. *op. cit.*, p. 151, nota 26].

<sup>81</sup> *Ídem*.

<sup>82</sup> J. Lasaga, *op. cit.*, p. 12.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pp. 12-13.

Lasaga, a "la libertad de interpretación que se da el autor literario y que permite remitir la figura a la situación concreta que se trata de pensar".<sup>84</sup> En este punto, y esta es la tesis que mantengo, el recurso literario o figurativo debe rendir cuentas ante el análisis fenomenológico para ganar su legitimidad filosófica. Tal es, por lo demás, el sentido de la frase de Ortega cuando nos dice que "Los conceptos viven del crédito que les otorgamos sobre la hipoteca de las intuiciones", de ahí que el método filosófico no pueda adoptar más que un camino: "de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición [VII, 717]. Por ello, cuando Ortega afirma que "La idea es un jaque a la verdad" [IV, 417], el único camino que nos queda para solventar ese jaque, esa amenaza, es retrotraer o reconducir las ideas y conceptos a las experiencias mismas que las sustentan y justifican. En eso consiste el método fenomenológico, la forma técnica de filosofar, y por ello el texto orteguiano pide desde dentro ser leído fenomenológicamente.

Según apunté más arriba, las dos tesis enunciadas por Ortega en la primera página de su *Discurso* iban acompañadas de un amargo sentimiento. Pues bien, como también ha mostrado Lasaga en un amplio estudio sobre la escritura filosófica orteguiana, que este intérprete denomina "la forma centauro" para mostrar cómo en ella se aúnan la forma ensayística y la pretensión de pensar sistemáticamente,<sup>85</sup> esta forma de escritura, digo, y de acuerdo con Lasaga,<sup>86</sup> estaría determinada, en gran medida, por el sentimiento expresado en las primeras líneas de *Meditaciones del Quijote* [1914]: "Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*" [I, 747]. Y es que, en lo que a la filosofía se refiere, Ortega nunca dejó de sentirse entre sus compatriotas "en tierra de infieles", de ahí que su filosofía debiera expresarse figurativamente, lo cual no implica, por supuesto, que ella careciera de una buena forma técnica. Solo que, eso sí, esta última se oculta tras la primera, de ahí la complejidad del texto orteguiano y el consecuente esfuerzo que exige su lectura. En ello radica la gran dificultad de leer a Ortega, dificultad que se multiplica exponencialmente en el estudio de temas técnicos y complejos como son la *Estimativa* y la fenomenología de los valores. A esto hay que añadir que, si bien es verdad que, por un lado, a partir de 1922-1923 Ortega no sigue elaborando técnicamente ni tampoco presentando en público sus tesis sobre *Estimativa* y fenomenología de los valores, no es menos cierto que, por otro lado, estas sí aparecen referidas en pasajes centrales a lo largo de toda su obra y continúan operando, como hemos visto, tácitamente en ella.

<sup>84</sup> *Ídem.*

<sup>85</sup> Cfr. José Lasaga, "La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana" en *SCIO. Revista de Filosofía*. No.10 [Valencia: Universidad Católica de Valencia, noviembre de 2014], p. 88.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 83.



Por tanto, cuando he afirmado anteriormente que el Discurso de 1918 se nos presenta como uno de los escritos más importantes de toda la obra orteguiana, quizás tal afirmación haya podido resultar exagerada o pretenciosa. Sin embargo, ella se justifica cuando comprobamos que es en este escrito, y solo en este, donde encontramos la exposición, el desarrollo y la justificación técnica de las tesis que sustentan buena parte de la filosofía orteguiana, especialmente de su ética. Algunas de estas tesis serían, además de la ya referida respecto a Séneca, las siguientes:

Sirva el caso de Aristóteles como ejemplo de la disfrazada presencia que ha solido tener el valor a lo largo de la historia de la filosofía. No se le reconoce en su genuinidad pero dondequiera hace sentir su influjo. No es posible que fuese de otra manera. La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos [a] aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas [estimativas<sup>87</sup>], sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable [VII, 710-711].

Este pasaje es fundamental y de un larguísimo alcance,<sup>88</sup> ya que en él va formulada la tesis central de toda la *Estimativa* y de la fenomenología de los valores que la sustenta, y es la siguiente: *La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos*. En torno a esta tesis giran todas las demás, pues solo desde ella se puede explicar y justificar, entre otras, la segunda tesis más importante del pasaje citado: *Al valor no se le reconoce en su genuinidad pero dondequiera hace sentir su influjo*.

<sup>87</sup> En el texto sobre *Estimativa* de 1923 Ortega corrigió una pequeña errata deslizada en este párrafo, de modo que donde aquí leemos "su constitución real, sus cualidades estimativas, sus causas, sus efectos", allí escribe "su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos" [III, 533] –las cursivas son mías–, ya que, efectivamente, esa es la distinción que está trazando aquí Ortega, entre el orden o mundo del "valer", por un lado, y el del "ser" o "entitativo", por otro. Este y otros muchos detalles nos muestran que Ortega revisó a conciencia el texto de 1923 para su publicación ante el "gran público" de la *Revista de Occidente*, si bien a costa de eliminar todo el aparato crítico del texto de 1918, que es, precisamente, lo más importante del *Discurso*, y lo que nos permite y obliga a revisar el papel de la *Estimativa* en el conjunto de su filosofía.

<sup>88</sup> Al igual que este otro, donde encontramos la misma idea referida expresamente a la *Historia de la Filosofía*: "En el curso de 1917-1918 he dedicado una parte de mis lecciones universitarias a perseguir el concepto de valor allí donde aparentemente ni está. Para ello he comenzado a hacer la anatomía de la Ética clásica, la Escolástica, por ejemplo, y la kantiana, mostrando cómo parte siempre tácitamente y da por supuesta la idea de valor. Así Kant para no hablar sino de lo extremo, pretende reducir el «bien» a caracteres puramente intelectuales: lo bueno «en sí mismo» es la «buena voluntad» y la «buena voluntad» es la que se subsume en el imperativo categórico, principio racional de la moralidad" [VII, 708, nota 1]. Desgraciadamente, de este curso de 1917-1918 no se han conservado más que algunas "Notas de trabajo", publicadas en la Tercera Parte de las mismas en la citada edición de Echeverría y Sánchez [2017], ed. cit.

No es posible que fuese de otra manera. Adviértase que la afirmación “No es posible que fuese de otra manera”, así como las líneas que la siguen en el párrafo citado, solo se explican y justifican por la primera tesis, de ahí que sea esta la que haya que mostrar y fundamentar fenomenológicamente. Esta tarea es la que se propone Ortega en su *Discurso*. Y adviértase que, del mismo modo, la primera tesis es, justamente, la que nos ofrece la explicación técnica con la que Ortega opera “tácitamente” en 1947, de ahí su advertencia expresa:

Pero éstas son meras imágenes: la verdadera explicación tiene que quedar tácita, porque a fuer de muy precisa es difícil, abstrusa y larga de enunciar. Sólo para aquéllos más adentrados en estas cuestiones diré –hablando un instante técnicamente– que se trata de cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir, por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia [IX, 901].

---

 90

Ya sabemos, pues, por qué Ortega no siguió exponiendo en sus escritos “la verdadera explicación”, técnica, difícil, abstrusa y larga de enunciar de los temas que nos ocupan, y por qué la reserva únicamente “para aquéllos más adentrados en estas cuestiones”. Y es que, ciertamente, en la España de la primera mitad del siglo XX, ¿quiénes estaban preparados para tales discursos?, ¿quiénes tenían una mínima idea de fenomenología? Ortega era plenamente consciente de ello, como lo era en 1918 al escribir su nunca leído *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, y así se lo quería hacer saber expresamente a sus posibles oyentes:

No he de desaprovechar la ocasión que me ofrecéis. Y aún perdonadme si al aprovecharla friso en la crueldad. ¡Pero es tan insólita! Quien se ocupa de asuntos filosóficos en nuestro país está condenado a no poder hablar de ellos, casi nunca, en la única forma satisfactoria, que es la forma técnica. Muy raro es que halle un público, siquiera sea reducido, al cual interesen los problemas verdaderamente científicos de la filosofía y que, a la vez, goce de preparación suficiente para seguir el hilo de un discurso conciso, abstracto y riguroso [VII, 705].

Vuelto a citar este párrafo –discúlpeseme la insistencia– porque me parece decisivo trazar y dejar clara la línea directa que va desde 1918 a 1947, sin dejar de advertir la patente paradoja: por un lado, Ortega reconoce en ambas fechas el lugar central que ocupa en su filosofía la fenomenología de los valores, pero, por otro lado, a partir de 1923 deja de presentarla en público, dejando inédito –e incluso sin leer– su *Discurso* de 1918. ¿Cómo explicar esta paradoja? Creo, sencillamente, y sin caer en psicologismos de ningún tipo, que Ortega era plenamente consciente de la enorme complejidad de estas problemáticas, según reconoce expresamente, y de que sin una

mínima –o, más bien, avanzada– formación filosófica [fenomenológica] de sus oyentes, lo cual parece ser que no era el caso ni en 1918 ni en 1947, estaría, sencillamente, y permítaseme la expresión, predicando en el desierto. Ortega, filósofo español *in partibus infidelium* de principio a fin. Esto nos explicaría, posiblemente, la “ausencia” –con grandes comillas– de la *Estimativa* y la fenomenología de los valores a partir de 1923.

En todo caso, y es preciso dejar esto claro, mi investigación de esta problemática ha prescindido y prescindirá de toda explicación biográfica, psicológica o sociológica. La primera y última palabra la tienen los textos mismos. La tarea decisiva no puede ser otra que ponernos en claro las tesis y conceptos que operan en la filosofía orteguiana, qué problemas la articulan y cómo los afronta y soluciona. En este sentido, difícilmente podrá negarse que es la *Estimativa*, y solo ella, la que nos ofrece el arsenal metodológico y conceptual para abordar la cuestión central que nos plantea en el citado Curso sobre Velázquez, a saber, “el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores”. Por tanto, una vez más, será la *Estimativa*, y solo ella, la que nos permita tomarnos en serio algunos de los problemas filosóficos más acuciantes que nos plantea Ortega. Claro que podemos optar por seguir ignorando estas cuestiones, y afirmar que son secundarias y marginales en su filosofía, pero resulta que Ortega nos dice más bien lo contrario. Y no solo Ortega, sino los textos mismos.

Por tanto, y sin poder entrar aquí a analizar el alcance de las tesis anteriores, tarea que exigiría por sí misma un amplísimo estudio, ya que tocaría, entre otros, el problema central de los “actos básicos” y “actos fundados”,<sup>89</sup> problema al que Ortega alude en sus “Notas de trabajo” en discusión con Scheler.<sup>90</sup> Tampoco podemos entrar en detalle en la relación de estas ideas con las expuestas por Husserl en *Ideas I* [1913], una de las lecturas paradigmáticas o sistémicas de Ortega –según distinguimos más arriba–, donde el fundador de la fenomenología afirma lo siguiente: “Este mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico”.<sup>91</sup> Nos limitamos a señalar, sencillamente, cómo la tesis de Ortega según la cual “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” no es sino otra forma de expresar la misma constatación fenomenológica fundamental del texto husserliano.

Por lo demás, es el propio Ortega quien nos recuerda expresamente en el *Discurso* de 1918 que sus análisis se apoyan en las *Investigaciones Lógicas*

<sup>89</sup> Cfr. Agustín Serrano de Haro, “Actos básicos y actos fundados” en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra. No. 28. 1995, pp. 61-89.

<sup>90</sup> Cfr. la “Primera parte” de las citadas “Notas de trabajo sobre *Estimativa*”, ed. cit., p.18.

<sup>91</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri3n Quijano [México: FCE, 2013], p. 137.

de Husserl, insistiendo en que “De los estudios clásicos sobre esta cuestión publicados por Husserl en sus *Logische Untersuchungen* [1901] puede decirse que ha partido toda la reforma actual de la filosofía” [VII, 716, nota 2]. Y lo mismo reconoce respecto a la distinción fundamental entre la cosa y su valor, en la que se apoya su definición de los valores como cualidades ideales o irreales de las cosas que maneja en sus análisis:

Esta distinción, decisiva para la teoría del Valor, se debe principalmente a Husserl, seguido luego por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX [III, 542, nota 1].

Todos estos detalles, insisto, son los decisivos a la hora de determinar cuál sea la filosofía de Ortega, es decir, qué tesis y conceptos fundamentales la sustentan, y creo que, a este respecto, difícilmente puede negarse el papel principal y directriz que juega la fenomenología a lo largo y ancho de su obra. El caso de la Estimativa y su fenomenología de los valores nos ofrece el más claro ejemplo de ello, de ahí que la segunda parte de este ensayo estuviera dedicada al comentario, ciertamente crítico, de la presentación que Echeverría y García hacen de esta temática, puesto que estos intérpretes han sido quienes más reciente y detalladamente se han ocupado de ella, así como de la edición de las importantes “Notas de trabajo sobre Estimativa”, a cargo del propio Echeverría y Dolores Sánchez.

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES Y TAREAS PENDIENTES

Como ya he indicado, la tarea inmediatamente posterior a la realizada en este trabajo sería, en primer lugar, confrontar críticamente las lecturas que de esta temática han mantenido los intérpretes de Ortega y, en segundo lugar, investigar a fondo las continuidades y/o rupturas que las tesis y los conceptos en juego experimentan a lo largo de la obra de nuestro filósofo. En mi caso, prestando especial atención a la ética, pero, ciertamente, la tarea queda aún por realizar en las restantes dimensiones del pensamiento orteguiano, puesto que, como he indicado, su Estimativa sigue siendo todavía *terra ignota* para gran parte de los investigadores.

Respecto a las conclusiones, creo que el ejercicio de intentar, si no sistematizar, sí, al menos, identificar, clasificar y jerarquizar las distintas lecturas de Ortega, en su genitivo tanto subjetivo como objetivo, resulta necesario y fructífero para los fines que perseguimos. Y, del mismo modo, creo que puede ser útil y clarificador, al menos desde el punto de vista metodológico, para abordar el debate en torno a cuál sea la filosofía de Ortega. Claro que siempre se puede argüir que nuestro filósofo no tendría una sola filosofía, sino varias, pero no sé hasta qué punto tal respuesta puede resultar filosóficamente satisfactoria, es decir, coherente y consistente. Y más

cuando advertimos que entre ellas se producen tensiones y contradicciones difícilmente conciliables. Y más aún cuando descubrimos que entre esas supuestas filosofías existiría una clara jerarquía y que no todas operan en el mismo nivel ni metodológico ni filosófico. Esto quiere decir, como mantenía al inicio, que el pensamiento de Ortega toma sus fuentes e influencias de autores provenientes del neokantismo, del pragmatismo, del vitalismo, del historicismo, incluso del biologicismo, y también de los literatos del 98, y de disciplinas como la sociología o la psicología, pero todo ello queda reintegrado, subsumido y sistematizado en la matriz que articula su filosofía, y esta resulta ser la fenomenología, desde el inicio hasta el final de su obra.

Por tanto, y por más que intérpretes como San Martín hayan insistido durante décadas en esta cuestión, creo que debemos seguir insistiendo en ello, puesto que sigue siendo frecuente encontrar investigadores de la obra orteguiana que explícitamente afirman aceptar y asumir tales ideas, pero, en realidad, a la hora de la verdad, no operan con ellas. O, lo que es más sorprendente, quienes afirman aceptarlas y asumirlas al tiempo que, a renglón seguido, las ponen en cuestión apoyándose en argumentos difícilmente aceptables. Tal sería, por ejemplo, y siempre a mi juicio, el caso del citado estudio de Echeverría y García, quienes afirman aceptar las tesis de San Martín –quien ha enfatizado, antes que nada, que Ortega supera el neokantismo gracias a la fenomenología– al tiempo que las ponen en cuestión. Merece la pena citar el siguiente pasaje para mostrar cómo la ausencia de un mínimo análisis metódico de las distintas fuentes y lecturas de Ortega puede desembocar en un *totum revolutum* a la hora de abordar los temas que nos ocupan:

[Ortega] postuló la existencia de una capacidad estimativa propia de la mente humana y anterior a la facultad de juzgar, con lo cual se distanció de Kant y de los neokantianos. Ortega retomó así una idea de Lotze, quien aparece citado en el [Discurso...] como uno de los precursores de su filosofía de los valores. Dicha hipótesis orteguiana es de índole psicológica y, siendo anterior al interés de Ortega por la fenomenología, implica por sí misma una ruptura con el pensamiento neokantiano.<sup>92</sup>

No deseo, ni resulta pertinente, repetir aquí los argumentos que me hacen disentir de estas afirmaciones, puesto que, insisto, los he desarrollado en la que sería la segunda parte de este trabajo.<sup>93</sup> Con todo, creo que, en el fondo, siguen operando e influyendo decisivamente en gran parte de los intérpretes de Ortega aquella famosa consideración retrospectiva de su relación con la fenomenología que nos ofrece en *La idea de principio en Leibniz* [1947]:

<sup>92</sup> Echeverría y García, *op. cit.*, p. 85.

<sup>93</sup> Como indicaba al comienzo, me permito remitir al lector interesado en esta problemática a mi trabajo "La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas", en trámite de publicación en la *Revista de Estudios Ortegaianos*.

En 1925 yo enunciaba mi tema –algunos de mis discípulos podrían recordarlo– diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético o intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4.º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí sistema*. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla [IX, 1119].

No podemos dedicarle a esta cuestión aquí más que unas líneas, aun exigiendo por sí misma un amplísimo y minucioso estudio.<sup>94</sup> Para el tema que nos ocupa resulta imprescindible, en primer lugar, dejar de seguir a Ortega *ad pedem litterae* en lo que nos dice respecto al método fenomenológico. No podemos aceptar sin más que este sea asumido por nuestro filósofo “en tanto y sólo en tanto” que instrumento para lograr “un pensar sintético o intuitivo” –que también–, sino que es precisamente dicho método el que le permite a Ortega mostrar y fundamentar, ni más ni menos, que la tesis central de la Estimativa en torno a la cual gira todo el desarrollo posterior: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” [VII, 710].

Sin esta tesis, según hemos visto, las demás flotan en el vacío. En este sentido, el método fenomenológico no es un mero instrumento metodológico del cual pudiéramos prescindir sin mayor problema, sino que en él se fundan, nada menos, que las nociones de “objeto”, de “conciencia”, de “valor”, de “estimación”, de “preferencia”, y así sucesivamente, hasta llegar, en ascendente escala abstractiva, al conjunto de conceptos que hemos denominado figurativos, tales como el de “vocación”. Esto quiere decir que hay una relación circular de fundamentación entre el método, los conceptos y la experiencia directa que los sustenta, de ahí que el método adquiera, como afirma el propio Ortega, el rango de filosofía primera [cfr. VII, 713]. O, dicho en términos fenomenológicos, el método adquiere un carácter trascendental en tanto que condición de posibilidad de todos los análisis, tesis y conceptos que configuran su filosofía.

Es importante recordar que, si bien será en 1918 cuando Ortega nos ofrezca la que considero su exposición más lograda sobre esta temática, nuestro filósofo ya estaba elaborando su arquitectónica conceptual desde 1913.<sup>95</sup> Por ello, no es de extrañar que en pasajes como este, de *Medita-*

<sup>94</sup> Me remito nuevamente al libro de San Martín *La fenomenología de Ortega*, ed. cit., especialmente al capítulo 5 “Ortega y la fenomenología a partir de 1929” [pp. 139-176], donde se ocupa detenidamente de las distintas críticas de Ortega a la fenomenología.

<sup>95</sup> Cfr. los importantes textos de 1913 “Sobre el concepto de sensación” [I, 624-638],

ciones del Quijote [1914], nos encontremos con una espléndida aplicación del método fenomenológico a la ética, donde Ortega insiste en la necesidad de “no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar<sup>96</sup> el contacto inmediato con el valor ético en persona” [I, 751]. Esta última frase no es sino una aplicación del citado principio fenomenológico que “de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición” [VII, 717], en este caso, al “valor ético en persona”.

Por ello, sin tener presente este trasfondo fenomenológico resulta prácticamente imposible entender a fondo las metáforas orteguianas. Por todo esto resulta tan importante leer a Ortega como fenomenólogo,<sup>97</sup> puesto que, de lo contrario, perdemos de vista su filosofía, y, llevados al extremo, tendríamos que aceptar las afirmaciones de Gomá y Rendueles. Tal es el problema de fondo: cualquiera puede acercarse a leer y a opinar superficialmente sobre Ortega, pero comprender y discutir a fondo su filosofía es ya harina de otro costal.

Respecto al tercer punto mencionado por Ortega, el de “integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que, como es sabido, no posee”, sucede exactamente igual que con el anterior. Ortega escribe estas líneas en 1947, cuando apenas se disponía de unos cuantos escritos de Husserl. Sin embargo, hoy sabemos que en

“Sensación, construcción, intuición” [I, 642-654], así como el *Sistema de la psicología* [VII, 427-534] de 1915. Del mismo modo, sobre estos textos resultan ineludibles los trabajos de San Martín, “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset” y “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto «Sobre el concepto de sensación»” en *Ensayos sobre Ortega*, ed. cit., pp. 133-160 y 161-246, respectivamente.

<sup>96</sup> Sobre la importancia del concepto de *renovación* [Erneuerung] en la ética de Husserl baste con advertir el título de los artículos escritos entre 1922-1923 y publicados en sucesivas entregas entre 1923 y 1924 en la revista japonesa *The Kaizo*, que significa, precisamente, *renovación*. Como se indicó más arriba, estos textos fueron traducidos al español por Agustín Serrano de Haro bajo el título de *Renovación del hombre y de la cultura*, ed. cit. Resulta interesante advertir que, según nos revela Husserl en su correspondencia epistolar, en la que comenta estos artículos *Kaizo*, el término posee un doble sentido: en primer lugar, “renovación” [Erneuerung], pero también y, en segundo lugar, “reconstrucción”, que Husserl opta por no traducir y conservar en el original inglés. En este segundo sentido, *reconstrucción* se refiere a la necesidad de reconstruir el *sentido de Europa* entendida como *cultura filosófica* [cfr. E. Husserl, “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega”, ed. cit., y la correspondiente “Nota introductoria a la traducción” donde expongo esta cuestión con más detalle y aludo también a la relación con la filosofía de Ortega, en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15. 2018, pp. 187-205.

<sup>97</sup> Cfr. a este respecto el ensayo de San Martín “Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties” en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 4/I *Razón y vida*. 2013, pp. 297-312.

2014 se publicó el tomo 42 de las Obras completas de Husserl.<sup>98</sup> Habrá, pues, que asomarse mínimamente a la Husserliana para poder confrontar rigurosamente esta afirmación de Ortega, afirmación que, por lo demás, no es cierta. Para constatar esto último no es necesario sumergirse en la obra completa de Husserl, sino que bastaría, por ejemplo, con leer con cierto detenimiento *La estructura del método fenomenológico* de San Martín [1986].<sup>99</sup>

Y, respecto al cuarto punto, referido a la necesidad de “partir de un fenómeno que sea él por sí sistema”, y que tal “fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”, debemos interrogarnos qué significa exactamente esta tesis. Si nos detenemos en los textos de Ortega, al instante advertimos que en ellos nunca se parte de la “intuición” y el “análisis” de la vida humana en general, sino que esta, por sistemática que sea, solo se deja abordar desde mi vida humana particular, desde la de cada uno de nosotros que filosofa, y solo desde esta perspectiva de primera persona se puede ir describiendo parcialmente, analizando determinados aspectos, rasgos y dimensiones de la misma, partiendo de los más generales hacia los más básicos y esenciales –trascendentales en términos fenomenológicos. Tal es el proceder filosófico que consagró a René Descartes con su *Discurso del método* [1637] como uno de los fundadores de la Modernidad, y de quien Ortega, como nos advierte expresamente en *¿Qué es filosofía?* [1929], se reivindica heredero, reconociéndonos “como últimos nietos de Descartes” [VIII, 148]. Por tanto, en lo que al método se refiere, esto quiere decir, por más que lo exprese figurativamente, que “Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como

<sup>98</sup> Cfr. por ejemplo, la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>.

<sup>99</sup> Es verdad que, a diferencia de otros autores, como podría ser el caso de Heidegger, la obra de Husserl sigue, en su mayoría, en pleno tránsito inicial de traducción al castellano, a pesar de que ya contamos con traducciones muy buenas de algunos de sus escritos más importantes, así como con traductores de altísimo nivel, como Antonio Ziri6n, Agust6n Serrano de Haro o Miguel Garc6a Bar6, por citar solo algunos de los m6s renombrados. Sin embargo, esta carencia de traducciones no excusa la general desatenci6n que entre los int6rpretes de Ortega se ha prestado a su intr6nseca relaci6n con la fenomenolog6a, y m6s a6n cuando se trata de trabajos tan decisivos para interpretar y comprender a Ortega como es la edici6n cr6tica de materiales tan importantes como las “Notas de trabajo sobre Estimativa” recientemente publicadas. No es nada excepcional encontrar entre los int6rpretes actuales de Ortega la asunci6n acr6tica de las cr6ticas orteguianas a Husserl y a la fenomenolog6a, a pesar de que contamos en castellano con estudios m6s que suficientes para refutarlas. El caso concreto del m6todo es paradigm6tico, pues, parad6jicamente, el libro de San Mart6n sobre *La estructura del m6todo fenomenol6gico* es de los pocos, quiz6s de los 6nicos, que en cualquier lengua [incluyendo la alemana] se haya realizado sobre esta complej6sima cuesti6n con tal nivel y minuciosidad. Sin embargo, rara vez lo encontramos citado entre los int6rpretes de Ortega, sino que, por el contrario, suelen asumirse acr6ticamente las palabras del Maestro, sin advertir siquiera la p6rdida filos6fica que ello implica.



los hebreos a Jericó –yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos, cada vez más estrechos e insinuantes” [VIII, 245].

Ortega tenía clarísimo que el punto de partida es decisivo en filosofía, de ahí la importancia del método, por eso dedicó una parte nada desdeñable de sus primeros escritos a estas cuestiones en cursos como el citado *Sistema de la psicología* de 1915. Una de las tesis centrales logradas en estos primeros años es, como ya he insistido, la que nos muestra que “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” [VII, 710], adoptada por Ortega como punto de partida fundamental para los sucesivos análisis filosóficos. Nunca se parte, pues, como podría entenderse en la cita de 1947, de la vida humana en general, por sistemático que sea este fenómeno, sino de una tesis concreta y bien definida. Sin olvidar, por lo demás, que todo ello se logra gracias al método fenomenológico, sin el cual todo lo demás flotaría en el vacío. Basten, pues, estos breves comentarios generales para mostrar cómo la afirmación de Ortega según la cual “De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla” [IX, 1119] solo puede ser asumida desde una lectura que hoy, además de “venerativa”, según nos advirtió Cerezo hace ya tres décadas, resulta completamente inadmisibile para quienes pretendemos confrontarnos críticamente y con rigor a la filosofía de Ortega. Y mucho más cuando se trata, como es nuestro caso, de comprender a fondo las bases fenomenológicas de esa ciencia Estimativa que, todavía hoy, más de un siglo después de ser proyectada por nuestro filósofo, espera una investigación “a la altura de los tiempos”.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACEVEDO, J. [2015], *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARANGUREN, J. L. [1966, 3ª ed.], *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- Benavides, M. [1988], *De la ameba al monstruo propicio: Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- CEREZO, P. [2011], *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- [1984], *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. [2011], "El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset" en Javier San Martín y José Lasaga [eds.], *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset, pp. 143-170.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. y BRIOSO, J. [2019], "El filósofo y sus filosofías. Ortega, la fenomenología y algo más" en José Lasaga y Jesús M. Díaz Álvarez [eds.], *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 373-386.
- [2015], "Esperar lo inesperado: Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset" en *Bajo palabra. Revista de filosofía*. II Época. No. 11. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 117-147.
- DURÁN, M. [1966], "Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital" en *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. 21. No. 1. University of Ottawa, pp. 101-116.
- ECHVERRÍA J. y GARCÍA, S. [2017], "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 34, pp. 81-115.
- EXPÓSITO, N. [2018], "Nota introductoria a la traducción de «La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega» de Edmund Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15., pp. 187-205.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. [1961], *Ortega y el 98*. Madrid: Rial.

- FINK, E. [1956], "El problema del modo de ser de la comunidad humana" en *La Torre*. Revista general de la Universidad de Puerto Rico. No. 15-16. San Juan: Universidad de Puerto Rico, pp. 501-524.
- GARAGORRI, P. [1972], *Unamuno y Ortega*. Madrid: Salvat /Alianza.
- GARCÍA MORENTE, M. [1938], *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- GIBU, R. [2015], "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset" en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 57, No. 163, pp. 125-153.
- GRACIA, D. [2011], *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de ingreso.
- GRANELL, M. [2010], "Introducción", en Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 9-56.
- [1977], *Ethología y existencia*. Caracas: Editorial Equinoccio. Existe edición electrónica de 2008 de la Fundación Manuel Granell.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, R. [2016], "Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 69, pp. 109-123.
- [2015], "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de «vocación»" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 31, pp. 115-139.
- HEIDEGGER, M. [2000], *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- HUSSERL, E. [2018], "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega" en *Investigaciones Fenomenológicas*. No. 15. pp. 207-218. Traducción de Noé Expósito.
- [2014], *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937. New York: Springer. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr.
- [2013], *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. México: FCE. Traducción de Antonio Ziri6n.
- [2002], *Renovaci6n del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona – M6xico: Anthropos-UAM. Traducci6n de Agust6n Serrano de Haro.
- [1988], *Vorlesungen 6ber Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1988. Edici6n de Ullrich Melle.

- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Iso Kern.
- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Iso Kern.
- [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. The Hague: Martinus Nijhoff. Edición de Iso Kern.
- INMAN FOX, E. [1984], "Revelaciones textuales sobre las 'Meditaciones' de Ortega" en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*. No. 455. Madrid: ARCE, p. 4.
- LASAGA, J. [2019], "Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega" en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 11. No. 21, pp. 11-36.
- [2014], "La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana" en *SCIO. Revista de Filosofía*. No.10 Valencia: Universidad Católica de Valencia, pp. 81-125.
- [2006], *Figuras de la vida buena*. [Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset]. Madrid: Enigma/ Fundación José Ortega y Gasset.
- [1991], Tesis Doctoral inédita, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*.
- MARÍAS, J. [1991], "Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología" en *Acera de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe.
- MELLE, U. [1988], "Einleitung des Herausgebers" en E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. The Hague: Kluwer, pp. XIII-XLIX.
- MORÓN ARROYO, C. [1968], *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORRINGER, N. [1979], *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. [2017], "Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, No. 35, pp. 7-36. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez
- [2016], "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, No. 33, pp. 7-25. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.

- [2016], "Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte" en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 32, pp. 5-54. Edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez.
- [2004-2010], *Obras completas*. Madrid: Taurus/ Fundación José Ortega y Gasset. 10 vols.
- [1996], *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires. 1916 y 1928*. Madrid: FCE. Edición de José Luis Molinuevo.
- [1923], "Nuevos hechos, nuevas ideas. ¿Qué son los valores? Iniciación en la Estimativa" en *Revista de Occidente* IV. Octubre, pp. 39-70.
- REGALADO, A. [1990], *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. [1985], *Perspectiva y Verdad*. Madrid: Alianza.
- [1982], *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. [2010], "Introducción" en Ortega y Gasset, J., *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* vol. 11 de *Opuscula Philosophica*. Madrid: Encuentro, pp. 5-9.
- [2000], "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores" en *Revista de Estudios Ortegaianos*. No. 1, pp. 159-170.
- SAN MARTÍN, J. [2019], "El lugar de la filosofía de Ortega en la filosofía española contemporánea" en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. No. 4, pp. 139-156.
- [2015], "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore" en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.), *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*, Tomo 2. Bogotá: Penguin Random House, Penguin Random House, pp. 397-420.
- [2013], "Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties" en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 4/I Razón y vida. pp. 297-312.
- [2013], "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo" en Javier Zamora [ed.], *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-67.
- [2012], *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- [2005], "Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega" en *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*. Vol. VI.

No. 12. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 113- 133.

[2000], "La ética de Ortega: nuevas perspectivas" en *Revista de Estudios Orteguianos*. No. 1. pp. 151-158.

[1998], *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.

[1994], *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.

[1986], *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

SERRANO DE HARO, A. [1995], "Actos básicos y actos fundados" en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra. No. 28. pp. 61-89.

SCOTTON, P. [2018], "La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell" en *Res publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*. Vol. 21 No. 3 Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 497-515.

SILVER, P. [1978], *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.

UNAMUNO, M. de [2011], *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza.

#### OTRAS FUENTES

Suplemento cultural Babelia de *El País* del 10 de junio de 2017, disponible online en:

[https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1497029398\\_916542](https://elpais.com/cultura/2017/06/09/babelia/1497029398_916542). [consultado por última vez el 29 de enero de 2019].

Web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos:

<https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications> [consultado por última vez el 29 de enero de 2019].