ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

# UNA VISTA SOBRE LA ÉTICA DE ORTEGA: DE LOS VALORES AL IMPERATIVO BIOGRÁFICO

EXPÓSITO ROPERO, Noé: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico,* Prólogo de Javier San Martín Sala. Madrid, UNED, 2021, 353 pp.

JOSÉ LASAGA
ORCID: 0000-0001-8825-9874

> Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*
> (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*)

Quiero aclarar de entrada que esta nota sobre el libro de Noé Expósito, primera parte de una tesis doctoral que fue defendida en el Departamento de Filosofía y Filosofía Política y Moral de la UNED en 2019, justo antes de que nos aislara la pandemia, pretende ser un comentario informal antes que una reseña al uso. La razón se le hará evidente al lector a poco que consulte el índice de nombres. Soy uno de los autores más citados, lo que me convierte en "parte". Y teniendo en cuenta que las menciones a mis interpretaciones de la ética de Ortega, tema central del libro, como señala su título, contienen una lectura digamos "dialéctica" –sí, hegeliana, pero con una síntesis final no precisamente favorable a mis "antítesis"–, sería desconsiderado por mi parte exponer aquí, algunas de las críticas que me ha sugerido la lectura del libro. Tiempo habrá.

Dividiré, pues, esta nota en dos partes; en la primera describiré las tesis del libro y en la segunda llevaré a cabo algunas observaciones críticas, dejando fuera, en la medida de lo posible, las que afectan directamente a mis escritos. Ni que decir tiene, que estas críticas se harán desde el afecto y la alta estima intelectual que me merece su autor, la primera por la amistad que nos une desde hace tiempo; la segunda por la calidad del trabajo que presenta, el esfuerzo por sistematizar los temas de que se ocupa y la puesta al día de los de-

**Cómo citar este artículo:**
Lasaga, J. (2022). Una vista sobre la ética de Ortega: de los valores al imperativo biográfico. Reseña de "La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico", de Noé Expósito Ropero. *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 241-246.
https://doi.org/10.63487/reo.112



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

bates sobre ética de los valores, no solo en Ortega sino en relación con Husserl y la fenomenología en general.

Las más de trescientas páginas del libro se articulan en nueve capítulos. En el primero, se formula una hipótesis: la ciencia estimativa –ya veremos lo que significa– es la filosofía primera que fundamenta la obra de Ortega y determina el paradigma desde el que, a su juicio, hay que leer a nuestro filósofo, única lectura acertada, tal es la tesis de este libro. Dicho de otro modo, la filosofía de Ortega solo es coherente y válida desde el paradigma de la fenomenología husserliana. En el noveno y último se presenta como tesis probada la mencionada hipótesis. Entre medias, los siete capítulos restantes están dedicados a examinar la ética de Ortega tomando como punto de partida el primer estudio sistemático sobre ese tema, el libro que Aranguren publicó en 1958[1]. Noé concluye que esta primera interpretación ha fijado una tradición de lectura que ha seguido una mayoría abrumadora de intérpretes. Pero la encuentra insuficiente al ignorar el lugar central que en ella ocupa la teoría de los valores.

Antes de entrar a comentar estos aspectos, los centrales del libro, para juzgar sus conclusiones, hemos de detenernos en el capítulo dos, en el que el autor propone algunas distinciones metodológicas relevantes en cuanto a la manera de leer Ortega a sus fuentes, influencias o interlocutores, tales son las distinciones que nos propone, y la forma de leer a Ortega. Es importante señalar que para Noé –y nunca se insiste lo bastante– la única lectura productiva de esta obra es la estrictamente filosófica. En lo que coincide con Julián Marías y Rodríguez Huéscar, aunque me apresuro a señalar que solo en este punto; en todo lo demás disiente de ellos por haber ignorado la relevancia del paradigma fenomenológico en la conformación del pensamiento orteguiano y haber abrazado acríticamente la autointerpretación que el propio Ortega dio de su relación con Husserl, a saber, que había "superado" la fenomenología en el momento mismo de recibirla. Como Javier San Martín observa al comienzo del prólogo, en este asunto, Noé es "beligerante".

El soporte metódico sobre el que Noé articula su crítica a la "tradición Aranguren" consiste en distinguir y contraponer lo que llama "lectura figurativa" o metafórica a la "lectura fenomenológica" o científica. De entrada, ambas se presentan como complementarias, pero al final resultan no serlo tanto. El propio Ortega se sirve de metáforas como "el arquero", términos del lenguaje cotidiano como "vocación" o "ilusión"; y de figuras que encarnan actitudes morales como San Mauricio o Don Juan, y tras él algunos de sus comentaristas. La relevancia de esta tradición hermenéutica de la ética orteguiana queda probada por el hecho de que dedica tres capítulos, el 4, el 6 y el 7 a exponerla, desde que Pedro Cerezo la acuña en su primer libro sobre Ortega, *La voluntad de aventura* (1984), hasta las últimas lecturas, algunas de fechas tan recientes como 2016.

[1] José Luis Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid: Cuadernos Taurus, 1958.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Noé presta también atención a otras dos perspectivas lectoras como es la hermenéutica-historicista (cap. 8) y a la lectura axiológica que trata en los cap. 5 y 9, aunque distinguiendo dos enfoques diferentes: el que prima una teoría de los valores basada en la ética de Scheler y la que descubre, gracias fundamentalmente al texto inédito de Ortega, el "Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas" (1918)[2], las raíces de la estimativa orteguiana en la fenomenología husserliana.

Cabe entonces presentar lo sustancial de este libro como la crítica sistemática de *todas* las lecturas de la ética de Ortega, en lugar destacado la mía –*Figuras de la vida buena* (2005)–, que ignoran la decisiva importancia que la fenomenología tuvo en la conformación de la doctrina moral de Ortega, no de su pensamiento en general. Pues de la presencia de la fenomenología en su obra hay pruebas inequívocas, al menos desde 1913, pasando por los cursos que dictó Ortega en Madrid y Buenos aires entre 1915 y 1916 y terminado por el decisivo curso *¿Qué es filosofía?* (1929). Otros puntos polémicos, relacionados con el hilo conductor de la tesis, son la superación del idealismo y de la fenomenología tratada como el último y más sutil de los idealismos, que postula Rodríguez Huéscar, la distinción entre una primera navegación más fenomenológica y una segunda más original y propiamente metafísica, el historicismo radical de los últimos textos de Ortega que habrían roto con la tradición de una razón aún ilustrada, en resumen, las lecturas que se basan directamente en las interpretaciones figurativas del lenguaje orteguiano, sin filtrar por los conceptos fenomenológicos, comparten, a ojos de nuestro autor, una imprecisión que es menester superar: "He postulado desde el inicio –escribe Noé (251)– la necesidad de reconducir la retórica orteguiana a sus bases fenomenológicas". Los dilemas y dificultades inherentes a las mencionadas lecturas figurativas "quedarían sencillamente disueltos desde un enfoque fenomenológico guiado por la estimativa".

El autor reconoce que el centro de este libro es más bien la exposición de la revisión crítica de las distintas lecturas que se han realizado de la ética de Ortega desde Aranguren, como ya se ha indicado. Pero ello no significa que renuncie a construir su propia interpretación y que la presente como una lectura novedosa de la ética orteguiana, en rigor de su filosofía primera.

Resumiendo, el resumen que el autor hace de sus tesis, tenemos que la nuclear propone que "la fenomenología es la filosofía de Ortega", inseparable de esta otra: "la estimativa juega un papel central en la ética de Ortega" (p. 327). Ambas convergen y se sustentan una a la otra, pues "su ética es incomprensible si no se la interpreta desde bases fenomenológicas". Todos aquellos intérpretes que han olvidado la centralidad del valor en la ética de Ortega, suponiendo que la teoría del valor desaparece en los

[2] Este texto nunca fue leído ya que Ortega no tomó posesión del nombramiento de la mencionada academia. Permaneció inédito hasta fecha reciente, aunque Ortega publicó sus ideas centrales en el famoso texto "Introducción a una estimativa" (1923), aligerado del aparato técnico-científico-fenomenológico.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

30, no han podido comprender su ética; aunque Noé matiza: han procedido a formular la ética en términos figurativos. Dichas lecturas figurativas encierran aporías conceptuales y tensiones que se manifiestan en conceptos tan decisivos como "ética de la vocación", "del ethos" o "imperativo vital" (p. 327). Pero si reconducimos dicha ética a la ciencia estimativa, "las tensiones desaparecen" (*Idem*).

Si dispusiera de espacio intentaría mostrar que las posiciones que defiende Noé tampoco están exentas de tensiones, por ejemplo, en las relaciones entre "estimativa" y "vocación" o en las "traducciones" o equivalencias que propone entre "mundo del quehacer" y "mundo del valer" (p. 69), antropología filosófica y metafísica de la vida humana, imperativo vital e imperativo biográfico, Vida radical y conciencia trascendental, que Noé toma de San Martín. Comentaré brevemente alguna de ellas.

Creo que la expresión "mundo del quehacer" carece de sentido en el contexto de la filosofía orteguiana. Noé "fenomenologiza" a Ortega, tomando en préstamo la husserliana expresión "mundo de la vida" para traducir vida humana individual como realidad, vida como quehacer. "Mundo" es un término que se desvanece en el lenguaje de la metafísica de los 30. Reparemos en que "mundo" no es igual que "circunstancia" y que "yo" no es lo mismo que "hombre". No ignoro que mis afirmaciones tienen, así dichas, un aire dogmático, pero léanse como promesa de posterior discusión. Afirmar que Ortega opera la "reconducción del vocablo *ser* al *ser biográfico* o *situación vital* debe ser probado citando los textos orteguianos relevantes.

Sí estoy de acuerdo con que es muy superior la expresión "imperativo biográfico" a la de "imperativo vital", entre otras cosas porque es congruente con el núcleo de la razón vital o histórica: el sentido exclusivo de "vida" es el biográfico, superando definitivamente la ambigüedad que arrastra el término en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Pero eso autorizaría, en contra de lo que sostiene Noé, a hablar de una "segunda navegación", como propone Ortega en el famoso prólogo de 1932: pasamos de buscar una ciencia "fundamentadora", que bien podría ser la ciencia estimativa que postula Noé. como ciencia del "ser" de lo humano, a una metafísica de nuestra vida[3].

Termino comentando algunas decisiones hermenéuticas del autor que me parecen discutibles. La fundamental es que cuestione –dice que "no asume"– el recurso al circunstancialismo del pensamiento orteguiano. ¿Recurso o hecho empírico constatado, incluso por el propio Ortega? Que una obra se haya hecho en diálogo con la circunstancia histórica y esto me parece difícil de cuestionar– puede ser al mismo tiempo una suerte y una desgracia: la suerte de la inspiración y la desgracia de la "asistematicidad" que tanto se le ha repro-

[3] Aunque conviene recordar que Ortega en un ensayo sobre Hegel de 1928 sostiene que esa ciencia que se busca debería ser una ciencia histórica o "historiología". Lo decisivo a la hora de servirnos de la metáfora "navegación" como sinónimo de etapa o nivel en la evolución del pensar orteguiano es que nuestro filósofo deja de buscar una "ciencia fundamentadora" después de 1929.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

chado. Pero lo que no se puede hacer es ignorar la consistencia interna que este hecho da a una filosofía; si se hace, se corre el peligro de perder de vista la perspectiva desde la cual se vislumbran sus logros y sus limitaciones.

Una segunda consideración es sobre la relevancia que concede al "Discurso", texto que solo se ha conocido en 2007, cuando llegó a las librerías el tomo VII de las nuevas *Obras Completas*. Aranguren y el resto de los lectores lo ignoramos necesariamente. No voy a cuestionar la importancia del texto, aunque no hay en él una sola tesis filosófica que no haya pasado a "Introducción a una estimativa", que Ortega elaboró años después quitando al Discurso el imponente aparato crítico con el que llegó a su teoría del valor y que, como demuestra Noé, debe mucho, todo, a la fenomenología de Husserl. Pero la vigencia del Discurso vale para 1918 y años siguientes. La prueba de que su vigencia teórica se conservaría en la obra de Ortega posterior a las fechas decisivas de 1929-1935, y es consistente con la metafísica de la vida humana, debe ser probada. Pero no encontramos la prueba fácilmente, con una excepción. El texto sobre las lecciones de Velázquez (1947) que en rigor no prueba lo que Noé pretende[4].

Estamos, pues, ante un libro ambicioso que no corona, a mi modo de ver, la elevada cumbre que se propuso: reinterpretar la obra toda de Ortega, dotarla de unidad y sistematicidad y desautorizar la mayoría de las lecturas que se han hecho de su ética, así como las interpretaciones del *opus* orteguiano por parte de los discípulos "venerativos", cuyo error fue no reconocer que el paradigma en el que se mueve Ortega es el paradigma de la fenomenología. Aunque, con la distancia que nos proporcionan los años transcurridos desde la primera recepción de Ortega, en el ambiente enrarecido del anti-orteguismo militante que cultivó el nacional-catolicismo, primero, y, sin solución de continuidad, la izquierda, que repitió los mismos argumentos, hay que convenir con el autor que, a los discípulos mencionados, les faltó cintura crítica en punto a reconocer las deudas de Ortega y, señaladamente, la contraída con la obra de Husserl.

Por mi parte, creo que en la historia de la filosofía no hay paradigmas, término pseudo-científico que aquí solo funciona como metáfora. Hay corrientes y hay que darle la razón a Expósito cuando defiende con ahínco que Ortega es un fenomenólogo y que sin este dato no se le comprende bien. Pero

[4] Ortega habla del "problema de la sensibilidad *a priori* de los valores" (José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset. 2004-2010, IX, 901) y para que sirva al propósito de Noé que cita el texto en (p. 58) debería hablar de la "objetividad a priori de los valores". Y aún así es la única referencia sustancial que encuentra de la teoría de los valores después de cierta fecha. Eso no significa que los valores desaparezcan de la vida humana, individual o colectiva, de la historia. Solo que a Ortega no le interesa, en esta fase de su pensamiento, lo mismo que le interesaba a Husserl: la fundamentación de los valores desde la conciencia trascendental *a priori*. Ortega se inclina por contemplar el problema de los valores como creaciones históricas, por tanto, *a posteriori*, como afirma en *Historia como sistema* (VI, 72)

también es verdad que Ortega alcanzó a formular una filosofía propia. La fenomenología no desapareció. Siguió operando sobre el quehacer teórico de Ortega "a la espalda", como Kant, como Unamuno, pero lo que orientaba su proyecto era pensar la vida real no la conciencia trascendental. Noé reconoce en parte esto y hace justicia al autor del Discurso que nunca pronunció: "Las tesis y los conceptos nucleares de su filosofía, así como el desarrollo de la misma, entroncan y coinciden esencialmente con los del fundador de la fenomenología, sin que ello reste un ápice de genialidad y originalidad a su pensamiento…" (p. 33).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

## EXILIO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ORTEGA

BALAGUER GARCÍA, Esmeralda y AYUSO WOOD, Maya (eds.): *Al margen del sueño de Escipión* (*Cicerón, Vives, Ortega*). Madrid: Ápeiron, 2019, 214 pp.

ORCID: 0000-0003-4269-3266
CONCHA D'OLHABERRIAGUE

Cuando Marco Tulio Cicerón incluyó en el libro VI, el último de *Sobre la República,* el pasaje místico-simbólico, conocido luego como Somnium Scipionis" –que narra un sueño que tuvo Publio Emiliano Escipión, el Joven, también llamado el Africano menor, nieto de Escipión el Africano–, su intención primera era rendir de nuevo un homenaje al maestro Platón y su "Sueño de Er", mito escatológico, narrado en el libro X, con el que concluye su *República,* obra que sirvió de modelo inspirador al orador romano por excelencia. Mas lo que nunca hubiera imaginado Cicerón es la larga y prolífica vida que esperaba al pasaje. Desgajado de la obra que lo cobija, –por desgracia conservada muy fragmentariamente pese al palimpsesto que permitió recuperar algunos fragmentos–, *El sueño de Escipión* emprendió, solo y señero, una andadura de amplio y variado recorrido, pues no solo influyó en el mundo del pensamiento del que provenía sino que su irradiación alcanzó al ámbito literario, musical y científico, gracias al *Comentario* del autor romano, neoplatónico y cristiano Macrobio (siglos IV-V), que hizo de puente entre el paganismo y una cristiandad creciente, si bien es cierto que a Cicerón se le tenía, en cierto modo, por un autor precristiano cuyas tesis resultaban concordantes con la doctrina cristiana.

De esta suerte, podemos rastrear las trazas del relato mítico en la *Comedia* de Dante, la poesía de Fray Luis de León, Calderón de la Barca, la ópera de un acto *Il sogno di Scipione,* con libreto de Metastasio y música de Mozart, o *La interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud, amén de las numerosas ediciones que se han sucedido a lo largo de los siglos tanto del original de Cicerón como del comentario de Macrobio.

De ahí la importancia del libro que presentamos, que ofrece la traducción inédita "del trozo clásico de Cicerón"



**Cómo citar este artículo:**
D' Olhaberriague, C. (2022). Exilio y tradición clásica en Ortega. Reseña del "Al margen del sueño de Escipión: (Cicerón, Vives, Ortega), Esmeralda Balaguer García & Maya Ayuso Woods (Eds.)". *Revista de Estudios Orteguianos*, (44), 246-250.
https://doi.org/10.63487/reo.113

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0