

La ética fenomenológica de Ortega: una relectura desde la Estimativa

Noé Expósito Ropero

ORCID: 0000-0002-4956-6545

Resumen

El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, recordar la distinción trazada por Ortega entre la forma "técnica" de hacer filosofía y la forma "literaria"; en segundo lugar, mostrar en qué sentido preciso esta forma "técnica" de filosofar reivindicada por Ortega sería la fenomenología; y, en tercer lugar, señalar la importancia de esta cuestión para comprender las bases fenomenológicas de la ética orteguiana.

Palabras clave

Ortega y Gasset; Husserl; Ética; Estimativa; Axiología; Fenomenología; Valores

Abstract

The aim of this paper is, first, to recall the distinction drawn by Ortega between the "technical" way of doing philosophy and the "literary" way. Secondly, to show in which precise sense this "technical" form of philosophizing claimed by Ortega would amount to phenomenology. And, thirdly, to point out the relevance of this question to correct understanding of the phenomenological bases of Orteguian ethics.

Keywords

Ortega y Gasset; Husserl; Ethics; Estimative Science; Axiology; Phenomenology; Values

1. Contexto y planteamiento del tema: las nuevas generaciones ante Ortega

Las ideas que expongo a continuación son un resumen general de las tesis que he defendido con más detalle en dos trabajos recientes,¹ por lo que me permito remitirme a ellos para un mayor desarrollo de los argumentos aquí expuestos, así como para una discusión pormenorizada de la bibliografía existente sobre esta temática. No es mi objetivo aquí, pues, ofrecer un análisis minucioso del tema, sino, más bien, sintetizar del modo más claro y sencillo posible las líneas generales de la relectura de la ética orteguiana que propongo llevar a cabo al hilo de su Estimativa². Así, los tres objetivos princi-

¹ Cfr. Noé EXPÓSITO ROPERO, "Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa" en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, n. 4, 2019, pp. 57-102 y "La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas" en *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 39, 2019, pp. 187-220.

² Siguiendo el proceder habitual del propio Ortega, en lo que sigue escribo en mayúsculas la palabra "Estimativa" para enfatizar que con ella nos referimos a una disciplina científica análoga a la axiología o "ciencia general del valor", y no al mero análisis de la estimación, según

Cómo citar este artículo:

Expósito Ropero, E. (2020). La ética fenomenológica de Ortega: una relectura desde la Estimativa. *Revista de Estudios Orteguianos*, (40), 147-156.
<https://doi.org/10.63487/reo.189>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 40. 2020
mayo-octubre

pales de este trabajo son, en primer lugar, recordar la distinción trazada por Ortega entre la forma “técnica” de hacer filosofía y la forma “literaria”; en segundo lugar, mostrar en qué sentido preciso esta forma “técnica” de filosofar reivindicada por Ortega sería la fenomenología; y, en tercer lugar, señalar la importancia de esta cuestión para investigar las bases fenomenológicas de la ética orteguiana.

Quizás no haya mejor forma de poner a prueba la vigencia de un “clásico” que someterlo al tribunal –en este caso filosófico– de las nuevas generaciones, por eso son tan valiosos este tipo de monográficos, porque nos ofrecen un espacio de reflexión que nos permite, no ya solo comentar y reiterar las ideas del autor estudiado, sino también, y sobre todo, someterlas a revisión crítica desde “la altura de nuestro tiempo”. Esta tarea se nos presenta hoy, especialmente a los jóvenes investigadores, de “vital importancia”, pues de ella pende, en buena medida, que Ortega perviva como filósofo, y no simplemente como periodista, sociólogo, politólogo, literato o mero autor recurrente de cita fácil. Es indudable, y esto lo reconocen hasta sus más acérrimos detractores, que los textos orteguianos son una fuente inagotable de expresiones, metáforas y fórmulas geniales. Sin embargo, sus lectores sabemos que la ansiada “claridad” de su escritura encierra dificultades y complejidades conceptuales que solo pueden ser descubiertas y, quizás, resueltas, desde un minucioso análisis filosófico, tarea que, para bien o para mal, será la encargada de dictaminar la coherencia y la consistencia de su pensamiento. Un literato, un periodista o un político –sobre todo el demagogo– puede permitirse el lujo de vivir instalado en la ambigüedad expresiva propia de la metáfora, de la retórica y de la fantasmagoría conceptual, pero un filósofo que adoptase tal *modus operandi* estaría, más tarde o más temprano, sentenciado a muerte sin escapatoria histórica posible. Ortega era plenamente consciente de ello, razón por la cual reivindicaba en su importantísimo *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918 “la única forma satisfactoria” de hacer filosofía, que es “la forma técnica”, tal y como defendía vehementemente al comienzo del citado discurso:

La cortesía, la benevolencia y el reglamentario uso os re[ú]nen hoy para escuchar al que llamasteis y que llega ante vosotros con sus peculiares aficiones científicas. No he de desaprovechar la ocasión que me ofrecéis. Y aún perdonadme si al aprovecharla friso en la crueldad. ¡Pero es tan insólita! Quien

podría entenderse tanto en su sentido cotidiano como en la terminología propia de la psicología. Conviene, pues, preservar el término en mayúsculas para marcar esta diferencia, tal y como hace nuestro autor, por ejemplo, al presentar su proyecto ante el gran público de *Revista de Occidente* en el ensayo titulado “Nuevos hechos, nuevas ideas. ¿Qué son los valores? Iniciación en la Estimativa” (nº IV, octubre 1923, pp. 39-70).

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 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 contrabando³.

Las dos preguntas que hemos de plantearnos ante las tesis anteriores –de muy largo alcance, por cierto– resultan bastante obvias: primero, ¿qué entiende Ortega aquí por “forma técnica” de hacer filosofía?; segundo, ¿cuáles son “los problemas verdaderamente científicos de la filosofía”? La respuesta que se nos ofrezca marcará, naturalmente, las coordenadas de la concepción orteguiana de la filosofía o, si se quiere, su *paradigma filosófico*. Ahora bien, una respuesta coherente y sistemática a tales preguntas no puede ser fruto de la improvisación y la ocurrencia retórica, sino que ha de fundarse en un análisis preciso de, al menos, estas cuatro cuestiones: primero, qué *metodología* se adopta; segundo, qué *epistemología* subyace a tales tesis; tercero, qué *ontología* o concepción de la realidad opera en los análisis; cuarto, qué *antropología filosófica* o noción de la realidad humana sustenta estas ideas. La importancia del asunto reside en que, efectivamente, estas cuestiones no pueden responderse aisladamente, sino que, por ejemplo, toda epistemología presupone siempre –se haga de ello problema explícito o no–, una metodología, una concepción de la realidad y, por supuesto, de la realidad humana. Y lo mismo sucede si analizamos las tres patas restantes de la mesa. No hay, pues, si queremos expresarlo así, una relación de fundamentación *vertical* entre estos cuatro ámbitos de la filosofía, sino *circular*. No es ninguna sorpresa, por tanto, que Ortega considere que son estos cuatro ámbitos o dimensiones del quehacer filosófico –y no otros– los que constituyen “ese campo de fundamentales problemas que deben constituir la filosofía primera” (VII, 713).

Una vez que nos hayamos puesto mínimamente en claro sobre estas cuestiones *primeras* estaremos en condiciones de abordar con precisión las dos preguntas iniciales, a saber, qué entiende Ortega por “forma técnica” de hacer

³ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VII, 705. En lo que sigue el volumen irá en números romanos y las páginas en arábigos.

filosofía y cuáles son “los problemas verdaderamente científicos de la filosofía”. La respuesta nos la ofrece nuestro filósofo en una serie de textos muy precisos: “Sobre el concepto de sensación”, “Sensación, construcción e intuición”, ambos de 1913; *Sistema de la psicología* (1915); *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916); el citado *Discurso* (1918); las “Lecciones del curso universitario 1921-1922”, ambos inéditos hasta su publicación en 2007; y “Vitalidad, alma, espíritu” (1925). Podríamos añadir otros tantos, pero con estos creo que podemos reconstruir sólidamente los cuatro pilares básicos del edificio filosófico orteguiano, su *filosofía primera*. La síntesis global de todo ello nos la ofrecerá en *¿Qué es filosofía?* (1929), cuya tesis central sostiene, como es sabido, que “mi vida”, la de cada cual, es la “realidad radical”. Es muy tentador, pues, asumir que la verdadera filosofía orteguiana se fragua a partir de esta fecha, 1929, minusvalorando –cuando no ignorando por completo– los citados textos precedentes. Estos últimos no son, desde luego, los escritos más famosos de Ortega; tampoco los más bellos y retóricamente logrados, pero en ellos están nítida y técnicamente formuladas las tesis centrales de nuestro filósofo en lo que al cuádruple espectro de problemas de filosofía primera se refiere. Estas cuestiones y tareas, así como sus respectivas disciplinas, conforman, efectivamente, “los problemas verdaderamente científicos de la filosofía”, esto es, metodológicos, epistemológicos, ontológicos y antropológicos. Ignorar estos escritos implica, pues, ignorar las bases mismas de su *filosofía primera*, sobre las que, insisto, se sustenta todo su pensamiento maduro. Así, respondiendo a la segunda cuestión, creo que la desatención de estos ensayos torna prácticamente imposible, no ya responder, sino identificar y plantear rigurosamente –técnicamente– cuáles serían para Ortega “los problemas verdaderamente científicos de la filosofía”. La cuestión, obviamente, no es baladí, y dejarla sin respuesta acarrea el riesgo de caer en malinterpretaciones y confusiones nada desdeñables para la comprensión de la filosofía orteguiana.

Ahora bien, la pregunta inicial permanece abierta: ¿cuál es, según Ortega, esa “forma técnica” y únicamente “satisfactoria” de hacer filosofía? Responder con todo rigor a esta cuestión es, igualmente, una de las tareas más acuciantes –y apasionantes– que nos deja legada Ortega a las nuevas generaciones.

2. El papel de la fenomenología y de la Estimativa en la filosofía de Ortega

Quizás sorprenda que nada se haya dicho todavía sobre la *ética fenomenológica de Ortega* y el papel que su Estimativa juega en ella, temas titulares de mi contribución. No es, sin embargo, casual que así sea, sino que este proceder obedece a la tesis central que defiendo en mi investigación, y es que, como bien sostuvo Sánchez Cámara (2000; 2010), 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. Ahora bien, y esta es la precisión decisiva en la que quiero insistir, la “teoría de los valores” de Ortega resulta completamente incomprensible –y carente de fundamentación filosófica– al margen de su Estimativa; y esta última, a su vez, resulta igualmente incomprensible desligada de sus bases fenomenológicas. Tal es la razón por la cual, ya desde Aranguren (1958), se ha asumido generalmente entre los intérpretes que el “sistema de los valores” no juega un papel importante en la ética orteguiana, sino secundario y solo por “contagio”, tal y como sostuvo Aranguren refiriéndose a la influencia de Max Scheler. Y es que, efectivamente, desligadas de los citados textos orteguianos –pertenecientes, tampoco por casualidad, a la así llamada “primera navegación”–, las tesis axiológicas que sustentan su ética no pueden aparecernos sino como referencias ocasionales a los valores; y la Estimativa, análogamente, como una especie de isla dentro de su pensamiento, sin claros precedentes ni nítidos consecuentes. Tal es, como sabemos, la tesis que defienden algunos de los intérpretes más notables de Ortega (cfr., por ejemplo, Lasaga, 2006; Acevedo, 2015).

En este punto, absolutamente central para el tema que nos ocupa, sostengo que, en términos generales, seguimos anclados en el paradigma instaurado por Aranguren en 1958, esto es, que las interpretaciones contemporáneas de la ética orteguiana suelen girar en torno a una determinada constelación de temas y problemas –la vocación, la autenticidad, el “ethos”, las figuras éticas (heroicas), etc.–, partiendo, además, de las tesis y categorías esbozadas por Ortega a partir de 1929, lo que supone, ya desde Aranguren, un claro procronismo hermenéutico en relación con los textos precedentes. Este proceder explica, a mi juicio, la tradicional desatención de la que han sido objeto tanto la axiología fenomenológica como la ciencia Estimativa que la sustenta, por más que ambas resulten fundamentales –tal es la tesis que mantengo– a la hora de estudiar la ética orteguiana. Se trataría, pues, de completar (no necesariamente de sustituir) las lecturas figurativas tradicionales con la fenomenológica. Estamos, por tanto, no solo ante dos formas básicas de interpretar el texto orteguiano, sino, sobre todo, ante dos formas de hacer filosofía. Dicho de otra manera, la disputa hermenéutica solo es posible porque, efectivamente, encontramos en el texto orteguiano dos formas esencialmente diferentes y diferenciadas de hacer filosofía, la figurativa y la fenomenológica.

Como bien podemos advertir, desembocamos una vez más en la cuestión inicial: ¿qué entiende Ortega por “forma técnica” de hacer filosofía, la única “satisfactoria”? Si nos atenemos a los textos citados, en los que nos ofrece, según su propio decir, un análisis estrictamente filosófico, esto es, “un discurso conciso, abstracto y riguroso”, la respuesta es clara y concisa: el modelo es la

fenomenología de Husserl. Dicho literalmente: de “sus *Logische Untersuchungen* (1901) puede decirse que ha partido toda la reforma actual de la filosofía” (VII, 716, nota 2). Esta es, por tanto, la noción de ciencia que está manejando Ortega cuando reivindica un análisis “científico” de los problemas filosóficos: la ciencia fenomenológica. Dentro de ella cobran pleno sentido tanto su concepción de una “Ética como axiología”, según sostiene en el curso de 1915 sobre el *Sistema de la psicología* (cfr. VII, 469), como esa “ciencia peculiar distinta de todas las demás” que, escribe Ortega en el curso de *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), “propongo llamar ciencia estimativa” (VII, 663).

Si aceptamos, por tanto, que la “forma técnica” de hacer filosofía reivindicada por Ortega es la fenomenología, cobra pleno sentido la tesis de San Martín (2012), según la cual 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. Toda mi investigación en torno a la ética orteguiana no es sino el intento de tomarme esta tesis en serio y llevarla hasta sus últimas consecuencias. Es cierto que su defensa exige una profunda revisión crítica, no solo de los textos orteguianos, sino también, y esto es lo problemático, de la concepción que Ortega mantenía tanto de la fenomenología como de su propia filosofía. No se trata, pues, de una mera cuestión historiográfica, de “fuentes” e “influencias”, sino de establecer con precisión el marco teórico-conceptual en el que nuestro filósofo elabora y desarrolla su pensamiento. Nada menos que eso.

A este respecto, podrían enunciarse muchos otros, pero quizás debamos comenzar por recordar el “principio de todos los principios” expuesto por Husserl en el famoso párrafo 24 de sus *Ideas I*:

Toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da (Husserl, 2013, p. 129).

Tal es el principio que Ortega asume y reivindica como forma técnica y rigurosa de hacer filosofía, formulado como sigue en su *Discurso* de 1918:

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).

Este es, justamente, el principio directriz del proceder fenomenológico, de ahí que sostengamos que, en este preciso sentido, la filosofía de Ortega asume y se enmarca explícitamente en este paradigma. Tal es la razón por la cual las imágenes, las metáforas y las figuras deben rendir cuentas ante la experiencia intersubjetivamente vivida; tal es la legalidad propia, la justificación última, si se quiere expresar así, de los conceptos filosóficos. Por ello, si la ética orteguiana, como cualquier otra, opera con conceptos tales como el de “valor”, una lectura estrictamente filosófica, y no ya simplemente literaria, política o sociológica, tendrá, necesariamente, que retrotraer tales conceptos “a las cosas mismas que son dadas en la intuición”, esto es, tendrá que reconducirlos hasta la experiencia intersubjetiva que nos permita constatar en primera persona que la formulación conceptual ofrecida es certera, correcta y adecuada. Y lo mismo vale, naturalmente, para conceptos y expresiones tales como “razón vital”, “razón histórica”, “ética de la vocación”, “ética del ethos”, etc., pues, de lo contrario, todos ellos correrán el peligro de convertirse en meras *flatus vocis*, por más que se pretendan y se presenten como filosóficos. Tal es, en definitiva, la tarea que una *lectura fenomenológica* del texto orteguiano se propone solventar. Desde ella intentamos comprender, reconstruir y justificar algunas de las tesis centrales que articulan y recorren todo su pensamiento, desde los más tempranos textos hasta los finales, como puede ser la siguiente:

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).

Estas líneas proceden, como es sabido, del ensayo sobre Velázquez de 1947, pero sus fundamentos filosóficos se remontan a esa “ciencia peculiar distinta de todas las demás” proyectada por Ortega en 1916. Este es, justamente, el papel de la Estimativa: elaborar técnicamente el marco teórico-conceptual que nos permita abordar con precisión estas cuestiones. Las tesis citadas, de profundo carácter ético, se fundan, en última instancia, en una axiología fenomenológica, de ahí que no podamos pasarla más tiempo por alto. Se trata, en una palabra, de reformular las figuras, las imágenes y las metáforas literarias en conceptos filosóficos técnicos y precisos; tal era la exigencia de Ortega en las citadas líneas inaugurales de su *Discurso* de 1918. Así, respondiendo a la pregunta inicial, la respuesta es que, efectivamente, la fenomenología sería esa “forma técnica” y únicamente “satisfactoria” de hacer filosofía reclamada por nuestro filósofo.

A modo de conclusión: las bases fenomenológicas de la ética orteguiana

Como he señalado al comienzo, estas ideas son las que he intentado desarrollar en mi tesis doctoral, sintetizadas también en algunos trabajos recientes, motivo por el cual omitiré aquí la reiteración de los argumentos en los que me apoyo. Ahora bien, si he dedicado una buena parte de mi investigación a esta cuestión es, precisamente, porque creo que en ella se juega la posibilidad de una lectura alternativa de la ética orteguiana, es decir, el tránsito del paradigma propuesto por Aranguren en 1958 a uno orientado por la axiología fenomenológica y la ciencia Estimativa que la sustenta. Tal es la razón por la que sostengo, con San Martín, que *la fenomenología es la filosofía de Ortega*, y no una mera fuente o influencia más entre otras, puesto que ella nos ofrece –y nos permite reconstruir– el *paradigma* en el que fragua y desarrolla todo su pensamiento.

Me gustaría finalizar comentando brevemente dos observaciones que algunos profesores y compañeros me han señalado a lo largo de mi investigación, puesto que me permiten aclarar con mayor precisión el sentido de las tesis anteriores. La primera es la de Javier Zamora, quien me sugirió una apertura de las lecturas “paradigmáticas” a autores como Leibniz, y no solo a la fenomenología, ya que conceptos como el de “mónada”, tomado de Leibniz, argumentaba Zamora, serían igualmente decisivos en la filosofía de Ortega. Sin embargo, mi respuesta aquí fue que, de acuerdo con la clasificación esbozada, Leibniz (y su concepto de “mónada”) entraría, más bien, en la categoría de “fuentes” o “influencias” –habría que estudiar con detalle si Ortega asume en sentido estricto el concepto de “mónada” leibniziano, lo cual resulta, a mi juicio, bastante dudoso, de ahí que, más que una *fuentes*, Leibniz se nos presente, sencillamente, como una *influencia*–, pero lo que me parece evidente es que Ortega ni asume ni opera con el paradigma filosófico leibniziano, es decir, que ni su metodología, ni su epistemología, ni su ontología, ni su antropología filosófica se fraguan en el esquema filosófico leibniziano. Tal es la razón por la cual me parece incorrecto situar a Leibniz como una “lectura paradigmática”, esto es, al nivel de la fenomenología, puesto que esta última, a diferencia de Leibniz, sí resulta *fundamental* para comprender estas cuatro dimensiones –de *filosofía primera*– en la obra orteguiana.

La segunda observación que me gustaría comentar es la de Jaime de Salas, quien me sugirió que tuviese en cuenta la intención y la motivación de Ortega a la hora de leer a los distintos autores, incluyendo, pues, una suerte de “criterio intencional” además de los señalados. Sin embargo, creo que este criterio apunta, más bien, a cuestiones psicológicas, personales o biográficas, es decir, *subjetivas*, y no a criterios estrictamente filosóficos. Para expresarlo con otra terminología metodológica propia de las ciencias sociales, el criterio que pro-

pongo para analizar estas cuestiones no se guía por un punto de vista *emic*, sino *etic*, esto es, no por la intención subjetiva (consciente o inconsciente) del agente a la hora de llevar a cabo sus obras, sino por la estructura, los conceptos y la dinámica interna de las obras que, *objetivamente*, nos han sido legadas. De los versos de Catulo nos interesa su dimensión literaria objetiva, no por qué, cuándo, cómo y a quién iban dirigidos; y lo mismo sucede, a mi juicio, con toda teoría filosófica, incluyendo, por supuesto, la orteguiana. No se trata, como bien explica Ortega en otro contexto, de “una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho” (III, 542). Tal es la razón por la cual no me parece pertinente aceptar como criterio en un análisis estrictamente filosófico la dimensión intencional, motivacional o biográfica del propio autor, ni tampoco la interpretación que él mismo pudiera ofrecernos de su propia filosofía, puesto que, como sabemos, además de poder resultar parcial y sesgada, podría, sencillamente, estar equivocada. Esto último es lo que sucede, sin ir más lejos, con la apreciación que Ortega hace de la fenomenología a partir de 1929, por más que en 1941 admitiera, tras leer el manuscrito de *La crisis de las ciencias europeas*, que “en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella”, reconociendo incluso que “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). Por tanto, puesto que un autor nos puede ofrecer valoraciones en una dirección y en la contraria, insisto en que lo más riguroso y pertinente en términos filosóficos sería guiarnos por los textos mismos, por los conceptos y las tesis que objetivamente nos ofrecen. Desde esta perspectiva, creo que una relectura fenomenológica de la ética orteguiana a partir de la ciencia Estimativa proyectada en 1916 sigue siendo, todavía hoy, una importante tarea pendiente. Algunos investigadores internacionales ya se han hecho eco de la relevancia de esta problemática, tal y como nos muestra, por ejemplo, el reciente trabajo de Julie Cottier, “Précisions complémentaires sur l’importance du thème de la valeur dans la philosophie d’Ortega y Gasset”, publicado, no por casualidad, en el número 18/2019 de *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*. ●

Fecha de recepción: 21/01/2020

Fecha de aceptación: 05/04/2020

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, J. (2015): *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARANGUREN, J. L. (1958): *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- COTTIER, J. (2019): "Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega" en *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, n. 18, pp. 413-420.
- EXPÓSITO ROPERO, N. (2019): "Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa", *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, 4, 2019, pp. 57-102.
- (2019): "La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 39, pp. 187-220.
- HUSSERL, E. (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos (1949) por Antonio Ziriñ, México: FCE.
- LASAGA, J. (2006): *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Madrid: Enigma / Fundación José Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2000): "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 159-170.
- (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.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.