

La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas*

Noé Expósito Ropero*

ORCID: 0000-0002-4956-6545

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar las bases fenomenológicas de las tesis y de los conceptos centrales de la Estimativa de Ortega. Esta tarea se afronta al hilo del comentario crítico que aquí se ofrece del estudio de Javier Echeverría y Sandra García, titulado "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" (2017). Finalmente se presentan algunas conclusiones sobre la temática abordada.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Husserl, Estimativa, Fenomenología, Valores, Ética, Ontología

Abstract

The aim of this paper is to show phenomenological bases of the dissertation and central concepts in Ortega y Gasset Estimative Science. This task is undertaken as a critical comment on the study by Javier Echeverría and Sandra García, entitled "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" (2017). Finally some conclusions are presented in relation to the topic addressed.

Keywords

Ortega y Gasset, Husserl, Estimative Science, Phenomenology, Values, Ethics, Ontology

1. Introducción y contexto

Antes de entrar a fondo en la temática que nos ocupa, la Estimativa de Ortega y su fenomenología de los valores, he de advertir que el presente trabajo fue concebido, originalmente, como la segunda parte de un ensayo más amplio. En el escrito original me ocupaba, en primer lugar, de las distintas "lecturas de Ortega", distinguiendo en esta expresión un do-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica immanente 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 de España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

* 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.

Cómo citar este artículo:

Expósito Ropero, N. (2019). La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 187-218.
<https://doi.org/10.63487/reo.204>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 39. 2019
noviembre-abril



ble genitivo: uno subjetivo y otro objetivo. El primero se refiere a las lecturas que el propio Ortega realizó de otros autores, de ahí que hablemos de un “genitivo subjetivo”, mientras que el segundo alude a las distintas lecturas que otros autores e intérpretes han mantenido de Ortega, de ahí que se trate de un “genitivo objetivo”, donde el objeto de lectura es la obra orteguiana. Estas distinciones, por más que puedan parecernos de orden meramente metodológico, se tornan decisivas para comprender, por ejemplo, cuál es *la filosofía de Ortega*, esto es, para establecer con rigor el paradigma filosófico en el que Ortega fundamenta y desarrolla su pensamiento. Sin una labor mínima de distinción y jerarquización, en primer lugar, de las lecturas que Ortega realizó de otros autores –genitivo subjetivo–, caeremos necesariamente en una mezcla y confusión de las diferentes “fuentes” e “influencias” que operan en sus textos, lo cual acarrearía, en segundo lugar, y esto ya es más grave, una lectura de Ortega –genitivo objetivo– equívoca e imprecisa, filosóficamente hablando, cuando no directamente errónea.

Según me parece, y a intentar mostrarlo dedicaré el presente trabajo, tal es el caso de la lectura que de la Estimativa orteguiana nos presentan los dos investigadores que más a fondo la han estudiado hasta el momento: Javier Echeverría y Sandra García. Y ello se debe, en gran medida, a la omisión de esta labor previa que nos obligaría a distinguir, al menos, y de forma muy general, cuatro grupos o categorías irreductibles entre sí en lo que a las “lecturas de Ortega” –genitivo subjetivo– se refiere:

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

Un ejemplo paradigmático de la primera categoría sería, por ejemplo, Wilhem Dilthey, de quien Ortega asume el concepto de “vivencia” (*Erlebnis*). De la segunda podría ser, por ejemplo, George Simmel, quien *influye* notablemente en Ortega, pero de quien, en rigor, nuestro filósofo no asume ningún concepto, de ahí que se trate de una *influencia* y no, propiamente hablando, de una *fuentes*. Es obvio que un mismo autor podría revelársenos al mismo tiempo como *fuentes* e *influencia*, pero, dado que no es necesariamente así, se torna necesario distinguir entre ambas categorías. En lo que a la tercera categoría se refiere, serían ejemplos paradigmáticos, entre otros, Miguel de Unamuno e Immanuel Kant. Ninguno de estos dos autores sería, en el sentido preciso mencionado, *fuentes* de Ortega, como tampoco se reducen a meras *influencias*, sino que ambos se nos revelan como *interlocutores y/o antagonistas*. Ambos se nos muestran como figu-

ras decisivas para comprender la *intertextualidad* del texto orteguiano –tal es el caso de Unamuno y los miembros de la Generación del 98–, así como el *contra quién* de su filosofía –tal es el caso de Kant o el utilitarismo cuando Ortega escribe sobre ética–. Y respecto a la cuarta y última categoría, que denomino *sistémica* o *paradigmática*, en Ortega encontramos dos: el neokantismo, desde su juventud hasta 1913, y la fenomenología, desde esa fecha hasta su muerte. La tesis que asumo, pues, con Javier San Martín (2012), es que *la fenomenología es la filosofía de Ortega*, de ahí que esta nos ofrezca el paradigma, el esquema o sistema filosófico en el cual Ortega vierte y subsume todas sus *fuentes e influencias*, y desde el cual discute con sus *interlocutores y/o antagonistas*. La importancia y el alcance de esta tesis, lejos de reducirse, insisto, al plano meramente metodológico, se nos muestra con todo vigor a la hora de comprender las tesis y los conceptos centrales que articulan la filosofía orteguiana, de ahí la necesidad de tomársela en serio, bien para aceptarla y operar con ella, bien para ponerla en cuestión y rechazarla con argumentos y base textual.

Este apretado y apresurado esquema, insisto, es el que intento desarrollar y justificar con más detalle en la que debiera ser la primera parte del presente trabajo, la cual será publicada por separado bajo el título “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”¹, por lo que me permito remitirme a él para una mayor y más detenida elaboración de esta problemática, donde ofrezco, por supuesto, las referencias bibliográficas detalladas en las que me apoyo, tanto de la obra orteguiana como de los estudios de otros intérpretes dedicados a esta cuestión. Era necesario, sin embargo, hacer referencia a ella en esta introducción, si bien esquemáticamente, para contextualizar el lugar y el planteamiento desde el que presento mi revisión crítica de la interpretación de la Estimativa orteguiana que nos ofrecen Javier Echeverría y Sandra Sánchez, pues solo desde aquellas coordenadas metodológicas y filosóficas cobra pleno sentido la *lectura fenomenológica de Ortega* –en genitivo tanto subjetivo como objetivo– que subyace a su Estimativa. Paso, pues, sin más dilación, al tema central que nos ocupa.

2. La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas

Tal y como ya he mencionado, el trabajo más extenso y elaborado hasta la fecha sobre la Estimativa orteguiana es el recientemente publicado por

¹ Cfr. “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, n° 4, 2019, pp. 57-102.

Javier Echeverría y Sandra García, titulado “La estimativa de Ortega y sus circunstancias”². Por tanto, y aunque aludiré a otros intérpretes, en lo que sigue me centraré en este estudio, así como en la edición de las “Notas de trabajo sobre Estimativa” a cargo del propio Javier Echeverría y Dolores Sánchez³.

Así, y según nos advierten los autores, los tres objetivos principales del citado estudio serían los siguientes. En primer lugar, se nos “propone una nueva interpretación del proyecto orteguiano de una Estimativa y distingue siete dimensiones de él” (2017, p. 81). En segundo lugar, “pretende reabrir el estudio de las relaciones entre la Estimativa, la Ética, la Ontología y la Metafísica orteguiana” (*idem*). En tercer lugar, “ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica” (*ibid.*, p. 91).

En lo que al segundo objetivo se refiere, creo que los autores lo logran satisfactoriamente, es decir, que consiguen reabrir el estudio y el debate en torno al papel de la Estimativa. Sin embargo, respecto al primero y al tercero, sin negar ni poner en cuestión el valor de sus aportaciones, pienso que hay varios aspectos que deberían ser matizados, tanto a nivel general como particular. Respecto al planteamiento e interpretación general, es cierto que Echeverría y García parecen advertirnos, ya desde el título mismo, que van a centrarse más en las “circunstancias” de la Estimativa orteguiana que en las tesis propiamente filosóficas que la sustenta. En ese sentido, ya en la “Introducción” (cfr. *ibid.*, pp. 81-83) nos ofrecen datos interesantes sobre los avatares históricos de la Estimativa, así como un sintético resumen de la consideración que algunos de los intérpretes más renombrados de Ortega han mantenido de la misma. Del mismo modo, nos ofrecen una breve exposición de los “Documentos de Ortega sobre filosofía de los valores”, título del segundo epígrafe (cfr. *ibid.*, pp. 89-93), así como de los “Estudios orteguianos sobre Estimativa”, tema del tercer epígrafe (cfr. *ibid.*, pp. 93-98). Con todos estos datos relativos a la “circunstancia” de la Estimativa no puedo más que coincidir con Echeverría y García.

² Javier ECHEVERRÍA y Sandra GARCÍA, “La Estimativa de Ortega y sus circunstancias”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 34, mayo de 2017, pp. 81-115.

³ José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 32, mayo de 2016, pp. 5-54; “Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 33, noviembre de 2016, pp. 7-25; y “Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 35, noviembre de 2017, pp. 7-36.

Sin embargo, como también se nos anuncia desde el comienzo, junto a lo anterior encontramos una propuesta interpretativa concreta, así como varias tesis generales sobre la Estimativa y la filosofía de Ortega. En este punto, insisto, creo que deberían matizarse varios aspectos. Los primeros son de carácter general, y serían los siguientes:

1. Sin poder detenerme aquí en una discusión más detallada del esquema, ya clásico, que nos ofrece José Ferrater Mora, me limito a citar las siguientes palabras de Javier San Martín:

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 (San Martín 2015, pp. 401-402).

A mi juicio, los argumentos que nos ofrece San Martín en estas líneas resultan decisivos, y más cuando se trata de abordar una temática esencialmente ligada a la fenomenología, como es el caso de la Estimativa, de ahí que no pueda compartir con Echeverría y García la decisión de adoptar como marco interpretativo global la periodización propuesta por Ferrater Mora (cfr. Echeverría y García *ibid.*, p. 94), ni para la filosofía de Ortega en su conjunto, ni para el tema específico que nos ocupa. Según me parece, la adopción de este esquema, así como la desatención del paradigma fenomenológico como matriz en la que Ortega desarrolla su Estimativa, hace que estos intérpretes descuiden tesis e ideas filosóficas fundamentales, al tiempo que asumen y plantean otras que, a mi juicio, resultan ambiguas e imprecisas, cuando no incorrectas. Más adelante nos detendremos en algunas de ellas para justificar estas afirmaciones.

2. En relación con lo anterior, Echeverría y García asumen que “La cuestión de los valores apareció puntualmente en el primer período, fue central en el segundo y prácticamente desapareció en el tercer período, como ha señalado Lasaga” (*idem*). En lo que a esta tesis se refiere, si bien pudiera asumir las dos primeras afirmaciones, aunque con matizaciones, la tercera, sin embargo, no me parece correcta. Según la periodización de Ferrater Mora, el tercer período comenzaría en 1924, pero los propios autores insisten en la importancia de los valores en toda la obra de Ortega, aportando varios textos tanto del inicio

de este tercer período, uno de 1926 (cfr. *ibid.*, p. 108), como del último, tales como el *Curso* sobre Velázquez de 1947 (cfr. *ibid.*, p. 110). Además, insisten en la importante idea, con la que estoy plenamente de acuerdo, de “la presencia de valores en toda opción vocacional” (*ibid.*, p. 97), concluyendo al final de su estudio lo siguiente: “hablar de vocación de una persona implica hablar de preferencias y de valores. La noción orteguiana de valor está presupuesta en la de vocación y se oculta debajo de ella, así como a lo largo de la historia estuvo oculta bajo la noción de bien” (*ibid.*, p. 110). Coincido plenamente con esta tesis, pero, por lo mismo, no veo cómo puede mantenerse esta al tiempo que se acepta tanto la periodización de Ferrater Mora como la tesis de partida de Lasaga, que limita la importancia de los valores en Ortega a 1929 (cfr. Lasaga 2006, p. 151, nota 26). Me parece, por tanto, encontrar aquí una tensión irresuelta que se mantiene constante en todo el trabajo, sin que los autores consigan ofrecernos una explicación satisfactoria.

3. Respecto al tercer objetivo que nos plantean Echeverría y García, “ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica” (*ibid.*, p. 91), en lo que al *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*⁴ se refiere, coincido plenamente con los autores en que este escrito “constituye el documento principal para interpretar el proyecto axiológico de Ortega” (*ibid.*, p. 82). Sin embargo, a mi juicio, los autores se centran, sobre todo, en la cuestión axiológica, en los valores, desatendiendo algunas tesis filosóficas centrales de la Estimativa, de ahí que tampoco logren mostrarnos todo el alcance de esta última en el conjunto de la filosofía de Ortega. Podría aceptarse, con matizaciones importantes, que “después de 1923 no desarrolló su proyecto estimativo, pero su interés por los valores permaneció” (*ibid.*, p. 98). Sin embargo, a diferencia de Echeverría y García (cfr. *ibid.*, p. 107), pienso que Ortega ya había logrado en 1923 la suficiente claridad sobre los problemas centrales de la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta como para llevar a la práctica con plenitud las tesis establecidas.

Es más, y esto me parece lo decisivo, creo que gracias a las tesis logradas en estos años, y solo gracias a ellas, pudo Ortega desarrollar a partir de 1929, en continuidad con el proyecto de la Estimativa, su antropología filosófica o metafísica de la vida humana esbozada en textos como *¿Qué es filosofía?* (VIII, 233-374). La justificación de esta últi-

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VII, 703-738. (En lo que sigue el volumen irá en números romanos y las páginas en arábigos).

ma afirmación se nos muestra cuando comprobamos que la *reformulación ontológica* que Ortega plantea en el *Discurso* de 1918, y que opera posteriormente mediante la reconducción del vocablo *ser* a la *situación vital* (cfr. VIII, 441), movimiento imprescindible para el análisis de “mi vida” como “realidad radical”, no se explica ni se comprende si no tenemos en cuenta las tesis fenomenológicas que nos muestran cómo el *mundo del quehacer* no es sino otra denominación para lo que Ortega llamaba en 1918 el *mundo del valer*:

Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro: por ventura lo que *es* nos parece *no valer* nada y en cambio lo que *no es* se nos impone como un valor máximo (VII, 711).

Como vemos, la tesis central aquí, sobre la que gira todo el planteamiento, es que *el mundo del Valer (o del Quehacer) no se reduce, ni se puede reducir, al mundo del Ser*. Tal es, por lo demás, el sentido de la tesis central del *Discurso*: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). Solo cuando se comprende el alcance de esta tesis y la continuidad que esta tiene en escritos posteriores, como el curso de 1930-1931 titulado, precisamente, *¿Qué es la vida?* (cfr. VIII, 413-466), puede calibrarse el papel de la Estimativa en la filosofía madura de Ortega. Sin embargo, y esto es lo sorprendente, esta tesis nuclear de la Estimativa ni siquiera aparece citada por Echeverría y García en su trabajo, de ahí que, a mi juicio, hayan desatendido algunas tesis e ideas centrales y, con ellas, el desarrollo y la continuidad posterior de la Estimativa a partir de 1923.

Por lo demás, esta sería, según me parece, la razón por la cual, en última instancia, Echeverría y García aceptan la tesis de Lasaga anteriormente citada. Y por ello creo que no logran satisfacer el tercer objetivo de su estudio, “ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica” (*ibid.*, p. 91), por más que insistan en la presencia de la problemática de los valores en algunos textos tardíos. Y es que, si no se fundamenta ni se explica con solidez el porqué de esta necesaria presencia de los valores a lo largo y ancho de toda la obra orteguiana, no tendremos más remedio que aceptar, con Lasaga, que tales referencias a la “teoría de los valores” no son más que “ocasionales” (cfr. Lasaga, *idem*), perdiendo de vista, a mi juicio, la importancia y el papel estructural que ella juega en toda su filosofía, y especialmente en su ética.

4. Por tanto, y por más que pueda parecer exagerado, en torno a la citada tesis —“La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de

objetos" (VII, 710)—gira toda la Estimativa y su fenomenología de los valores. Recordemos que Edmund Husserl afirmó en *Ideas I* (1913), lectura fundamental para Ortega, 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" (Husserl, 2013, p. 137). Se comprende, pues, por qué en el texto "Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?" (1923), cuando Ortega alude a la distinción central entre "cosa" y "valor" o "valor de la cosa", así como a la "radical diferencia entre la manera como vemos las cosas y la manera como percibimos los valores" (cfr. III, 542), nuestro filósofo nos recuerde explícitamente que

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).

Esta nota no aparece en el *Discurso* de 1918, así como en el texto de 1923 sobre Estimativa se omite esta otra importantísima advertencia, que sí está en el *Discurso*:

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).

Por ello, cuando Echeverría y Sánchez desatienden la importancia de la fenomenología en general, y de Husserl en particular, para comprender la Estimativa orteguiana, pierden de vista las tesis centrales que la articulan, así como las problemáticas de fondo a las que Ortega intenta responder. Y es que, para comprender en detalle cuál es la posición filosófica de Ortega, resulta necesario abordar las tesis fundamentales, más allá de las posibles y superficiales coincidencias con otros autores. Así, en relación con Max Scheler, quien sería, supuestamente, a quien Ortega sigue en sus tesis centrales en esta temática (cfr. Aranguren 1966, p. 39; Cerezo 1984, p. 346; Lasaga 2006, p. 151, nota 26; Gibu 2015), resulta que, sin embargo, cuando estudiamos a fondo la cuestión, Ortega se distancia de este filósofo en puntos esenciales, tal y como nos muestran algunas de sus "Notas de trabajo", como la siguiente:

Para Scheler el "preferir" funda el "Fühlen" del valor. —Formalismus—491—
"por ser esencial a todo valor su superioridad o inferioridad".

Yo creo lo contrario. —Convenía para aclarar la cuestión relacionar esto con los hechos de percepción del sonido absoluto, del calor— y también del más y el menos, en objetividades capaces de intensidad (Ortega 2016, p. 18).

Sin entrar aquí a discutir esta tesis central que Ortega postula frente a Scheler, advertimos que los editores, Echeverría y Sánchez, comentando esta nota de trabajo afirman que Ortega elogió en el *Discurso* “la distinción scheleriana entre «cosa» y «valores de la cosa» (VII, 730), que el propio Ortega usó” (2016, p. 18, nota a pie 45). Sin embargo, en el pasaje del *Discurso* citado por los editores (VII, 730), Ortega no está discutiendo la distinción entre “cosa” y “valor”, ni tampoco se la está atribuyendo a Scheler, sino que, al igual que en la nota de trabajo citada, el tema es la posible diferencia de “intensidad” en la percepción de una cosa y el valor de esa cosa, de ahí que leamos lo siguiente en aquel pasaje del *Discurso*: “no hay paralelismo entre la claridad con que nos es presente una cosa y la claridad con que nos es presente el valor o valores de esa cosa” (VII, 730). No se trata, pues, de la distinción entre *cosa* y *valor*, sino de la diferente *intensidad* en las respectivas percepciones. Por tanto, la primera distinción, que es la fundamental, Ortega se la atribuye a Husserl, y no a Scheler, tal y como, por lo demás, insisto, afirma Ortega expresamente en el escrito de 1923 sobre Estimativa (cfr. III, 542, nota 1). Además, en la cita inmediatamente anterior de Scheler, a la que la citada por los editores remite, el tema es, justamente, el del “preferir”, cuestión en la que, por cierto, Ortega también se muestra crítico con este autor: “Tampoco parece aceptable la idea de Scheler, l. c., página 491” (VII, 727, nota 1). Por tanto, solo mediante un análisis minucioso de estos detalles podrá dilucidarse si Ortega está, efectivamente, más cerca de Scheler o de Husserl, y, con ello, en qué paradigma preciso se mueve nuestro filósofo, de ahí el gran valor de estas “Notas de trabajo sobre Estimativa”.

5. Me he detenido en la cuestión anterior para mostrar la importancia que, a mi juicio, cobra la escrupulosa distinción entre las distintas fuentes, influencias y lecturas de Ortega, así como la necesaria jerarquización de las mismas, según expuse brevemente en la introducción de este trabajo. Sin embargo, Echeverría y García nos presentan todas las fuentes, influencias, inspiraciones, lecturas y referencias citadas por Ortega en un mismo nivel, sin distinción ni matización alguna, independientemente de que sean fenomenólogos, psicólogos, pedagogos, antropólogos o filósofos de toda índole (cfr. *ibid.*, pp. 84; 94-95; 112). Así, enumerando las distintas *fuentes* de Ortega, afirman: “Ortega se refirió en términos positivos a Lotz, Brentano, Herbart, Kraus, Lipps y Pfänder. Estos seis autores son, como mínimo, fuentes de la Estimativa orteguiana, además de Husserl y Scheler” (*ibid.*, p. 90). Se comprende ahora por qué se tornaba necesario dedicar la primera parte de mi trabajo a establecer un criterio mínimo de clasificación y jerarquización de las distintas “lecturas de Ortega” (genitivo subjetivo), pues, de lo contrario, se mezclan todos los autores citados por Ortega como si estuviesen en un mismo nivel o categoría, en este caso, como *fuentes*. Sin embargo, tal proceder resulta, no solo impreciso y confuso, sino, tomado en

rigor, radicalmente incorrecto. El mismo problema encontramos, por lo demás, en la edición de Echeverría y Sánchez de las citadas “Notas de trabajo sobre Estimativa”, lo cual me parece un punto muy importante a tener en cuenta dada la importancia de estos documentos para futuras investigaciones sobre esta temática.

6. Del mismo modo, y por las mismas razones, pienso que la presentación global esbozada por Echeverría y García, proponiendo “siete dimensiones a tener en cuenta en la Estimativa de Ortega (ontológica, ética, psicológica, fenomenológica, histórica y lexicológica), más una séptima, que entronca su Estimativa con la teoría de la circunstancia, el raciovitalismo y la razón histórica” (*ibid.*, p. 112) resulta, de nuevo, demasiado general e imprecisa y, tomada rigurosamente, también incorrecta. A mi juicio, estas “dimensiones” deberían, cuanto menos, presentarse acompañadas de alguna matización respecto a su importancia, jerarquía y alcance en la propuesta filosófica orteguiana. Y es que, al presentar al mismo nivel y sin ninguna matización la “dimensión fenomenológica” de la Estimativa y, por ejemplo, la “lexicológica” o la “psicológica”, se nos estaría dando a entender que todas ellas tienen la misma importancia y alcance, lo cual es radicalmente incorrecto. Y ello porque, en realidad, las “dimensiones” propuestas por Echeverría y García solo cobran sentido, es más, solo son concebibles y formulables sobre los fundamentos filosóficos logrados a partir de la fenomenología de los valores que subyacen a la Estimativa, fundamentos que, a su vez, se logran gracias a la puesta en práctica del método fenomenológico, de ahí que Ortega nos diga en el *Discurso*, al ocuparse de ello, que estamos “en ese campo de fundamentales problemas que deben constituir la filosofía primera” (VII, 713). Por ello, la “dimensión fenomenológica” no podría colocarse, sin más aclaración ni justificación, junto a las demás “dimensiones”. Aquella es, dicho con toda precisión, la *condición de posibilidad* de las restantes. Sin embargo, nada de esto es advertido ni mencionado por los autores.

7. Así, y en consonancia con lo anterior, la denominación general de “filosofía de los valores” empleada por Echeverría y García, sin ser quizás incorrecta, me parece que no logra hacerse cargo de lo que realmente está practicando Ortega, a saber, una “fenomenología de los valores”. En realidad, Ortega no emplea ninguna de las dos expresiones en todo el *Discurso*, pero sí se mostró crítico en el texto de 1923 sobre Estimativa con la noción de “filosofía de los valores” tal y como se entendía usualmente: “Conviene desde luego advertir que la llamada «filosofía de los valores» (Windelband, Rickert, Münsterberg) tiene escasamente que ver con la «teoría de los valores» que ahora nos ocupa” (III, 531, nota 1). Esta nota no está en el *Discurso*, sino que la añade, insisto, en el texto de 1923. Sin embargo, si aceptamos, como aceptan los autores, que el análisis del valor esbozado por Ortega está en sintonía con Scheler, habrían

de afirmar que lo que nuestro filósofo estaría haciendo no es sino una “fenomenología de los valores”, ya que Scheler es un fenomenólogo. Por tanto, así es como, a mi juicio, deberíamos denominar, ya con toda precisión, al análisis orteguiano de los valores: una “fenomenología de los valores”.

8. Sin embargo, insisto, la discusión que planteo no gira meramente en torno a los rótulos, sino en torno a las tesis centrales de la Estimativa y sus fundamentos filosóficos. Un punto central aquí es la relación entre Estimativa y ontología. Respecto a esta relación, nos dicen Echeverría y García que “la tesis principal” de la Estimativa “era metafísica”, remitiéndonos a la distinción que establece Ortega entre “el mundo del Ser y el mundo del valer” (VII, 711), que los autores interpretan como sigue:

[Ortega] propuso así una línea de investigación muy ambiciosa, aunque luego no la exploró a fondo, limitándose a presentarla ante el gran público en 1923. Lo notable es que en 1918 puso a la axiología al mismo nivel que la ontología, tras dejar claro que los valores no son cosas, pero tampoco ideas platónicas (*ibid.*, p. 93).

A ello me refería más arriba cuando afirmaba que Echeverría y García, a mi juicio, no logran mostrarnos satisfactoriamente el alcance de las tesis sobre Estimativa en el conjunto de la filosofía orteguiana. A diferencia de su interpretación, pienso que Ortega sí la exploró a fondo, es más, que, como ya he mantenido, la desarrolló y la condujo hasta la “metafísica de la vida humana”, situando a las tesis sobre Estimativa, nada menos, que como fundamento último de la noción de *vida como quehacer*, central a partir de 1929 y en toda la llamada “segunda navegación”. En relación con esta idea, vale la pena recordar aquí las siguientes líneas de *¿Qué es la vida?* (1930-1931): “para entender la significación del vocablo *ser* teníamos que reconstruir la situación vital de que brota la pregunta por el quehacer del hombre” (VIII, 441). Sin embargo, insisto, para trazar esta continuidad entre la “primera” y la “segunda navegación” resulta imprescindible comprender el alcance de la tesis central del *Discurso*, la cual, como ya advertimos, no es tenida en consideración por los autores: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). Esta tesis entronca perfectamente con la nota de trabajo de Ortega, que Echeverría y García citan en su estudio, en la que nuestro filósofo se plantea la cuestión de la relación entre ontología y Estimativa:

No es, pues, fácil traducir al lenguaje de la antigua Sistematización del cuerpo filosófico la actual estructura de los problemas. Yo diría, sin embargo y con las reservas oportunas, que una investigación sobre el concepto del valor pertenece al tipo de cuestiones que la ciencia tradicional estudiaba en la ontología. La

ontología estudiaba, en efecto, el ser y sus formas fundamentales. Para la escuela arist[otélica] el ser era sólo el ente o ser substancial. Pero, en rigor, bajo ese nombre buscaba el correlato de la conciencia” (Ortega, 2016, p. 16).

Recordemos que una de las tareas centrales que Ortega se propone esbozar en el *Discurso* es, nada más y nada menos, que una reformulación de la ontología clásica mediante la sustitución de la tabla aristotélica de las “categorías o clases del Ser”, ya que “hoy –escribe Ortega– no nos sirve ésta porque está hecha para clasificar la realidad y no la objetividad, concepto mucho más amplio (VII, 714, nota 1). Advertimos, pues, cómo la noción de “objeto”, decisiva en toda esta problemática, resulta totalmente incomprensible si no es leída desde la estricta formulación fenomenológica en la que Ortega la expone en el *Discurso*:

Llamo “objeto” en sentido riguroso, a la vez el más amplio, cuanto es o puede ser término de mi conciencia: lo que al ver veo, lo que al comparar comparo, aquello de que al juzgar juzgo, lo que en el amor amo y odio al odiar, lo que al apetecer apetezco y al querer quiero (VII, 713).

Leído desde la fenomenología, todo este planteamiento cobra coherencia y pleno sentido, pero, para Echeverría y García, una vez más, el marco central de discusión aquí no nos remite a Husserl, ni siquiera a la fenomenología, sino a Lotze (cfr. *ibid.*, p. 105). Por ello, no es de extrañar que no perciban la continuidad entre las tesis centrales de la Estimativa y la filosofía posterior de Ortega, lo cual les lleva a afirmar, de nuevo, que Ortega no resolvió estos problemas en 1923, limitando su explicación a lo siguiente:

Eso sí, para que la Estimativa se integre en la Ontología ésta ha de cambiar profundamente, dejando de basarse en la categoría de sustancia y convirtiéndose en una especie de «ciencia de la conciencia», por así decirlo. Dejando de lado este debate, que Ortega no resolvió en el período comentado (1914-1923), y que a nuestro juicio está en la médula de *El tema de nuestro tiempo* (*ibid.*, p. 106).

Sin embargo, Ortega no afirmó que la ontología debiera convertirse “en una especie de «ciencia de la conciencia»”, como mantienen los autores, sino, sencillamente, en *ontología fenomenológica*. Esta última, según explica Ortega detalladamente en el *Discurso*, y no así en el texto de 1923, se guía por el principio fenomenológico básico según el cual “el 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). Esta es la razón por la cual habría que reformular,

ampliándola, la ontología clásica. Tal es, efectivamente, el proyecto de la fenomenología, el cual no se reduce a la problemática *epistemológica* o *psicológica*, sino que hunde sus raíces en la *ontología*. Es decir, en una reformulación radical de la ontología clásica y moderna, tal y como se propone Ortega. Por tanto, no puede afirmarse que nuestro filósofo quisiera convertir la ontología en una “especie de «ciencia de la conciencia»”, por más que tal reformulación ontológica pase necesariamente, según insiste Ortega, por la sustitución de la clasificación aristotélica de las “categorías o clases del Ser”, establecida para “clasificar la realidad”, por la noción de “objetividad, concepto mucho más amplio” (cfr. VII, 714, nota 1).

9. Otra cuestión decisiva, intrínsecamente relacionada con todo lo anterior, es la relación entre Estimativa, fenomenología y psicología, relación que, a mi juicio, no termina de comprenderse claramente en el trabajo que comentamos. Cuando Echeverría y García afirman que “una cuarta dimensión de la Estimativa orteguiana la emparenta con la fenomenología”, se remiten expresamente a los trabajos de Javier San Martín, quien “ha investigado a fondo este tema”, nos dicen, “razón por la cual asumiremos sus aportaciones” (cfr. *ibid.*, p. 83). Sin embargo, pocas líneas después comprobamos que, en realidad, no siguen a San Martín tampoco en este punto. Esto se advierte cuando los autores exponen una de las tesis centrales de San Martín, comentando que “Según él, Ortega rompió con la escuela neokantiana cuando leyó a fondo a Husserl. El artículo donde esta ruptura se trasluce es «Sensación, construcción, intuición», publicado en junio de 1913 (I, 642 y ss.)” (*idem*). Pues bien, esta tesis central, ya que en ella se juega el cambio de paradigma filosófico de Ortega, del neokantismo a la fenomenología, será precisamente la que los autores pongan en cuestión esgrimiendo el siguiente argumento:

[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” (*ibid.*, p. 85).

Este párrafo nos ofrece, a mi juicio, un ejemplo paradigmático de cómo pueden llegar a confundirse las distintas “lecturas de Ortega” (genitivo subjetivo), y por qué resulta crucial distinguir mínimamente entre, *fuentes*, *influencias* y *lecturas paradigmáticas*, según propuse en la parte primera de este trabajo. En primer lugar, si el paradigma orteguiano fuese la filosofía de Lotze, difícilmente podría Ortega superar el neokantismo, sino, más bien, todo lo contra-

rio, ya que, como es sabido, Lotze es, precisamente, uno de los promotores de esta corriente filosófica. Por tanto, y según la clasificación esbozada al inicio, Lotze sería una *fente* o *influencia* –habría que investigarlo detenidamente–, *pero la filosofía de Ortega no es lotzeana, sino fenomenológica*. Este tipo de distinciones resultan esenciales para abordar las problemáticas que nos ocupan, pues, de lo contrario, se mezclan los paradigmas filosóficos y resulta imposible, no ya la resolución de los problemas en juego, sino la comprensión de los mismos, así como los planteamientos en los que se apoyan las posibles respuestas de acuerdo con Ortega.

En segundo lugar, hemos de advertir que, a pesar de que Echeverría y García insistan en ello a lo largo de su estudio y pretendan presentarla como una de las tesis centrales del *Discurso*, Ortega no emplea en este escrito, ni tampoco en el *Sistema de la psicología* (VII, 427-534), ni una sola vez las expresiones “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” o “funciones mentales”. Es más, en toda la *Obra completa* de Ortega, la noción de “capacidad estimativa” no aparece ni una sola vez, y la segunda, “facultad estimativa”, solo aparece dos veces (cfr. III, 544; 595). Respecto a la tercera, “función mental”, también aparece dos veces solamente en toda la *Obra completa*, ambas en 1947 en un pasaje de *La idea de principio en Leibniz* (cfr. IX, 1015-1016). Ortega la emplea allí, no para asumirla en el sentido usual de la psicología contemporánea, según parecen darnos a entender Echeverría y García con el reiterado empleo de los términos “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” y “funciones mentales” (cfr. Echeverría y García, *ibid.*, pp. 83; 85; 99; 103; 112), sino, precisamente, al constatar Ortega que “La actual terminología psicológica se nos interpone”, motivo por el cual retrotrae su análisis de esta problemática hasta Aristóteles para discutir su noción de “sensación” (cfr. IX, 1014-1016).

Sin embargo, como no podía ser de otra manera, Ortega está discutiendo a dos bandas: por un lado, con el filósofo de Estagira, pero, por otro lado, y en última instancia, la discusión es ¡con Husserl! (cfr. IX, 1015, nota 2). Esto, por supuesto, no es ninguna casualidad, sino que la discusión se remonta, como sabemos, a 1913, año de publicación de los textos “Sobre el concepto de sensación” (I, 624-638) y “Sensación, construcción e intuición” (I, 642-654). Esto nos muestra, una vez más, cuál es el paradigma filosófico en el que se mueve Ortega, paradigma en el cual cobran sentido sus conceptos, como el de “sensación”, mientras que otros, como los citados de “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” o “funciones mentales” quedan excluidos de su léxico filosófico o, en todo caso, *reconducidos* y *traducidos* a términos fenomenológicos.

Por ello, el detalle de que Ortega no opere técnicamente con los términos citados no es baladí, sino que obedece a razones fundamentales *de principio*. Este detalle nos muestra que Ortega no está haciendo Psicología en sentido usual,

sino, precisamente, discutiendo críticamente con los psicólogos contemporáneos. De nuevo, la tesis central aquí es la que Echeverría y García olvidan: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710), acompañada, esta vez, de la segunda advertencia fundamental que nos hace Ortega en el *Discurso*, advertencia que, por cierto, fue eliminada en el texto de 1923 sobre Estimativa: “A un mismo objeto puede referirse la conciencia en muchas maneras” (VII, 714). Estas “maneras” serían, tal y como explica Ortega remitiéndose expresamente a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (cfr. VII, 716, nota 2), “las menciones, representaciones, recuerdos, juicios, razonamientos”, y concluyendo lo siguiente:

[E]n nuestra rápida ojeada sobre las distintas maneras de referirse la conciencia a un objeto habríamos dejado para el final la más decisiva: la intuición, en la cual, a diferencia de todos los demás actos, nos es dado el objeto mismo de que hablamos, que mentamos, representamos recordamos, juzgamos, teorizamos y disputamos. En los actos intuitivos la conciencia trae a presencia inmediata su objeto. En ellos no hay un intermediario o representante de las cosas, sino esta misma, por decirlo así, en persona hace su representación (VII, 714-715).

Por supuesto que podría decirse que todo esto es Psicología, y, de hecho, como es sabido, las *Investigaciones lógicas* de Husserl fueron escritas, fundamentalmente, como un intento de refutación del psicologismo. Se comprende, pues, que la fenomenología esté intrínsecamente ligada a la Psicología; es más, que la discusión crítica con esta disciplina resulte un punto esencial para la dilucidación y la articulación de las tesis propias del método fenomenológico. Por eso no es ninguna sorpresa que Husserl dictara en 1925 unas lecciones tituladas *Psicología fenomenológica* (*Phänomenologische Psychologie*), recogidas en el tomo IX de *Husserliana* (cfr. Husserl, 1968). Y lo mismo cabe decir, por supuesto, del *Sistema de la Psicología* (1915), donde Ortega nos ofrece, por ejemplo, la explicación fenomenológica del concepto de “objeto” que emplea en el *Discurso*. Ahora bien, y este es el detalle crucial: advirtiéndonos siempre de que “tenemos que reformar la terminología usadera” (VII, 466)⁵.

Todo esto es importante para comprender que las nociones de “facultad estimativa”, “capacidad estimativa” o “funciones mentales” que

⁵ El fragmento completo es el siguiente: “Ahora, al advertir que hay un ser irreal e imperceptible tenemos que reformar la terminología usadera. Vamos a dejar la palabra cosa significando lo que significaba –lo capaz de ser percibido. Pero necesitamos buscar un término que exprese fijamente eso que tienen de común el ser real y el ser irreal. Y eso que tienen de común no es más que esto: constituir la meta de nuestra conciencia, ser lo que en los múltiples modos de ésta le es consciente, ser aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, concebimos, juzgamos, queremos o sentimos” (VII, 466).

emplea la Psicología, con su “terminología usadera”, han de ser comprendidas a partir del rasgo más esencial o modo de ser “primitivo” de la conciencia. La clave de esta cuestión radica en que será, precisamente, este análisis fenomenológico el que nos muestre que *la conciencia es siempre ya, por principio, estimativa o valorativa*. Esto, y no otra cosa, es lo que va expresado en la tesis central de la Estimativa que estamos repitiendo aquí *ad infinitum*: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). O, dicho de otra manera, también en palabras del propio Ortega:

[L]a 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)

Por ello, y aunque Echeverría y García no lo adviertan, Ortega no habla nunca, en este contexto técnico, en términos de “facultades” o “capacidades”, como hace la Psicología “usadera”, sino que nos está remitiendo a las *condiciones de posibilidad* de las mismas, de ahí que las tesis fenomenológicas adquieran, en estricta jerga fenomenológica, un carácter *trascendental*. Por tanto, y para decirlo con toda propiedad, lo que Ortega nos presenta no son sino esbozos de estricta *Psicología fenomenológica*, y esto, no se olvide, en estricto sentido husserliano, tal y como nos recuerda reiteradamente nuestro filósofo.

Así, en vista de lo anterior, afirmar, como hacen Echeverría y García, que la “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” (*ibid.*, p. 85), resulta, una vez más, no solo impreciso, sino radicalmente incorrecto. Y esto, además, por dos motivos. En primer lugar, porque, según he intentado mostrar, y en contra de lo que mantienen los autores, no creo que Ortega postulara “la existencia de una capacidad estimativa propia de la mente humana y anterior a la facultad de juzgar, con lo cual se distanciá de Kant y de los neokantianos” (*idem*). Es más, Ortega nunca se expresó ni planteó los problemas técnicos en tales términos. Y, en segundo lugar, porque, según he insistido, la psicología que esboza Ortega es rigurosamente *fenomenológica*, de modo que difícilmente podrá afirmarse que rompe con el neokantismo por la psicología y no por la fenomenología.

Por lo demás, cuando los autores afirman que Ortega llegó a proponer una “*Psicología Evaluativa*” (*ibid.*, p. 83), remitiéndonos a la cita que Ortega hace en el *Discurso* de la obra de Félix Kruger, *Über Entwicklungspsychologie*, tampoco me pa-

rece muy precisa esta lectura, pues, como el propio Ortega escribe allí, se trataría de una “psicología evolutiva” (cfr. VII, 711, nota 1), no “evaluativa”, ya que *Entwicklung* significa “evolución” o “desarrollo”, y no “evaluación”, de ahí el rótulo contemporáneo “Psicología evolutiva o del desarrollo” (*Entwicklungspsychologie*).

10. Por otro lado, y en consonancia con lo comentado en el punto anterior, todas estas problemáticas resultan cruciales desde una perspectiva fenomenológica para el análisis de la voluntad, de ahí que Ortega, tal y como nos muestran sus “Notas de trabajo” (cfr. 2017, pp. 29-30), estudiara a fondo las investigaciones fenomenológicas sobre la voluntad de Alexander Pfänder, colaborador de Husserl en esta época, y mostrándose crítico con autores como Hermann Schwarz (cfr. VII, 725, nota; 727, nota; III, 541, nota 2). Sin embargo, y a pesar de las críticas a Schwarz, en sus “Notas de trabajo” encontramos la siguiente anotación, muy interesante, en relación con Juan Luis Vives y la problemática de la voluntad:

Cuando Sch[warz] llama a Gefallen y Missfallen “Regungen des Willens” para separarlos del placer o displacer se ve que le mueve el mismo intento que a Vives cuando busca algo más elemental y menos *zustandlich* que el amor y el odio en la allubescencia y la offensio” (Ortega 2016, p. 28).

Esta importante nota, una vez más, leída desde un marco ajeno a la fenomenología resulta prácticamente incomprensible, de ahí que, de nuevo, en la traducción propuesta por Echeverría y Sánchez se pierda el sentido de la problemática central, ya que traducen *Regungen des Willens* como “reglas de la voluntad” (*idem*, nota a pie 116) y *zustandlich* por “realizable” (*idem*, nota a pie 117). La primera traducción resulta incorrecta, ya que *Regungen* no significa “reglas”, sino que *Regung* es “moción, impulso, movimiento”. Si se lee detenidamente la nota de trabajo de Ortega, se advierte que el sentido del término *zustandlich*, como contrapuesto a “movimiento” y a “algo más elemental”, significaría, más bien, “estático”, “constituido”, “en estado”, siempre frente al movimiento elemental de la voluntad. Esta es una cuestión clave de la fenomenología de la voluntad, estrechamente ligada a la constitución del “noema” y de la “noesis”, tal y como señala Ortega en otra importante nota de trabajo, mencionando también a Schwarz:

Evolución del noema valor, desde el relativismo –sub[etivo] hasta objetivo.

Evolución de la noesis –desde deseo hasta acto estimativo– (Ortega 2016, p. 26).

Estas notas de trabajo nos muestran cómo la problemática de la voluntad entronca directamente con la *constitución genética* del acto estimativo, problemá-

tica que Ortega deja expresamente de lado en su *Discurso* (cfr. VII, 719), pero de cuya complejidad era plenamente consciente. La importancia de esta nota de trabajo radica, una vez más, en que ella nos muestra cuál es el planteamiento, el esquema, el paradigma desde el cual Ortega aborda estas cuestiones, y este no es otro que la fenomenología en estricto sentido husserliano, tal y como nos revelan, por ejemplo, las nociones de “noema” y “noesis”.

11. Por tanto, y sin poder entrar aquí a discutirla en detalle, me parece problemática la tesis general propuesta por Echeverría y García según la cual

[L]a capacidad estimativa cuya existencia Ortega afirmó, también existe en los animales, al menos en lo que respecta a los valores útiles y vitales. Lo notable en los seres humanos es que esa capacidad no sólo atañe a los objetos físicos (*Dinge*), sino a cualesquiera cosas (*Sachen*), incluyendo entidades imaginarias, artísticas y religiosas (*ibid.*, p. 103).

Advertimos, en primer lugar, que lo que los autores denominan aquí “objetos físicos” (*Dinge*) sería, según me parece, lo que Ortega denomina “cosas” (despojadas de valor, a diferencia de los “«bienes» (o cosas + valores)” (cfr. VII, 727), mientras que con la expresión “cualquiera cosas (*Sachen*), incluyendo entidades imaginarias, artísticas y religiosas”, asumo que se refieren a lo que Ortega denomina técnicamente “objeto”, puesto que, según la definición orteguiana, tendremos “objetos reales, ficticios e ideales” (cfr. VII, 713).

Sin embargo, según explica Ortega, el objeto del acto estimativo nunca podría ser el “objeto físico”, si por ello se entiende la mera cosa física despojada de valor. No podría ser este, pues, el objeto de la “capacidad estimativa” que, según los autores, compartimos con los animales no humanos. Deben referirse, entonces, a la “capacidad” de estimar los objetos ideales que son los valores mediante el acto que Ortega denomina “ideación”, y que define expresamente como “el acto psíquico en que son aprehendidos los objetos ideales” (cfr. VII, 726, nota). Sin embargo, resulta muy discutible que los animales no humanos posean esta capacidad “ideatoria”, al menos en el mismo sentido que los humanos. Y todo esto, no se olvide, planteado en términos de “facultades” o “capacidades”, lo cual ya es problemático desde la óptica orteguiana en relación con el tema que nos ocupa.

La tercera opción pudiera ser que Echeverría y García se refieran a que el objeto de la “capacidad estimativa” que compartimos con los animales no humanos sean los “bienes” (cosas + valores). Esta última opción nos remitiría a la problemática del carácter “cultural” de los “bienes”, pongamos por caso, de una cama, y si podemos afirmar que esta es objeto de “valoración” (como un “bien”) en el mismo sentido tanto por un humano como por un animal no humano. Esto último también es muy discutible, ya que tendríamos que analizar si comparti-

mos o no algo así como una “cultura básica” con los animales no humanos (cfr. Embree 2003; San Martín 2018; Expósito 2018). Por tanto, a mi juicio, la tesis según la cual “la capacidad estimativa cuya existencia Ortega afirmó, también existe en los animales” no es tan obvia como parecen asumir los autores. Y no solo su validez, sino que el propio Ortega la planteara y la asumiera en tales términos, de ahí que deba ser sometida a un análisis más minucioso. Tal análisis, por cierto, difícilmente podría realizarse desde una perspectiva no fenomenológica, pero esto es ya otra cuestión.

En todo caso, lo decisivo aquí es, a mi juicio, comprender y explicar por qué Ortega no emplea en estos textos los términos “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” o “funciones mentales” para referirse al *acto presentativo del valor*, sino que emplee, rigurosamente hablando, y a la que todas las demás expresiones hubieran de remitirse, la siguiente: “Ahora me limito a dar un nombre a ese tipo de actos presentativos del valor: llamémoslo estimación y desestimación” (VII, 728). Según me parece, y así nos lo muestran las notas de trabajo anteriores, esta reserva de Ortega se debe al intento de preservar el carácter dinámico propio de la “moción, impulso o movimiento de la voluntad” (*Regungen des Willens*). O, en otras palabras, para preservar el carácter inherentemente dinámico de la “Evolución de la noesis –desde deseo hasta acto estimativo”, según anotaba Ortega, dinamismo “elemental” que se perdería en la sustantivación o hipóstasis que podrían implicar los términos “capacidades” o “facultades” mentales, de ahí que Ortega los evite en su elaboración técnica. Esta es, efectivamente, la diferencia esencial entre la psicología fenomenológica en la que se desenvuelve Ortega y la psicología usual cuya “terminología usadera –nos advertía– tenemos que reformar” (cfr. VII, 466). Por tanto, el problema de si los animales no humanos comparten con nosotros o no esta “función” o “capacidad estimativa”, y en qué sentido lo harían, es una cuestión que excede con mucho el propósito de este trabajo, por lo que la dejo aquí meramente apuntada, limitándome a señalar la necesidad, al menos desde la óptica orteguiana, de reformularla en términos fenomenológicos, y no como la plantean Echeverría y García.

12. Otra de las ideas a explorar que proponen los autores en el marco de la Estimativa orteguiana sería la siguiente en relación con *la vida como un valor y fuente de valores*:

La vida es un valor, diríamos nosotros, y todavía más: es una fuente de valores, por eso cabe hablar de valores vitales e incluso afirmarlos como un tipo de valores, puesto que son objetivos, como lo es la vida, la cual es anterior al sujeto individual (*ibid.*, p. 101).

Estas ideas, que comparto en lo esencial, creo que exigen, con todo, una precisión importante, ya desde su planteamiento, pues, ¿qué quiere decir que

“la vida, la cual es anterior al sujeto individual”? A mi juicio, esta afirmación solo se sostiene si entendemos por “vida” la “vida biológica”, pero no la “vida biográfica”, pues esta última no la hay sin “sujeto individual”. Recordemos que la ambigüedad del concepto de “vida” era, precisamente, uno de los elementos más problemáticos de *El tema de nuestro tiempo* (1923), lo cual obligó a Ortega a introducir numerosas notas para intentar explicar que no se estaba defendiendo allí un biologicismo ni tampoco la noción de “vida” en términos de las ciencias naturales (cfr. III, 564, nota 1). Esta ambigüedad del concepto de “vida”, sumada al doble sentido en que Ortega emplea la noción de “cultura” en el libro citado, hace que, según San Martín, encontremos en él una serie de ambigüedades conceptuales y problemas arraigados en “la contraposición masiva entre vida y cultura (Cultura)” (cfr. San Martín, 2013, p. 60).

Del mismo modo, para solventar este tipo de ambigüedades, creo que sería necesario explicitar en qué distintos sentidos se emplea la noción de “vida” en la propuesta de Echeverría y García, y creo que podemos hablar tranquilamente de la *vida biográfica como fuente propia y genuina de valores*. Y esto último, además, apoyándonos en la distinción de Ortega ya comentada entre “el mundo del Ser y el mundo del valer” (VII, 711). Por ello, cuando en *El Quijote en la escuela* (1920) afirma Ortega en aquel pasaje —tan citado y, quizás, no del todo comprendido— sobre los *valores vitales* que

Antes que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro, como un valor biológico negativo, como vitalmente malo. Luego vendrá la ética y habrá lugar para discutir si lo moralmente bueno y lo moralmente malo coinciden o no con esos otros valores vitales (II, 417).

Cuando afirma estas tesis, digo, no hay que perder de vista que Ortega está operando con la distinción elaborada en 1918 entre *el mundo del Valer* (o *del Quehacer*) y *el mundo del Ser*, cuya tesis central era, no se olvide, que *el primero no se reduce, ni se puede reducir, al segundo*. Tal era el tema de análisis en el *Discurso*, precisamente, para mostrar la distinción entre estos “dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer”, y cómo “La constitución del uno carece de vigencia en la del otro” (cfr. VII, 717).

Pues bien, si esto es cierto, lo mismo debemos decir a la inversa: el *mundo del ser*, en este caso el *ser biológico*, la “pura biología” y su “punto de vista estrictamente vital”, también preserva su legitimidad frente al mundo de “valer”, si por este último entendemos, como parece ser el caso de Ortega, el valor en términos biográficos, es decir, el mundo socio-cultural en el que habla “la ética” y no “la pura biología”. Adviértase bien: esta distinción se sigue, en rigor, del

análisis fenomenológico que nos muestra cómo “La constitución del uno carece de vigencia en la del otro”. Por ello, y aquí es donde creo que hay que detenerse, habría que distinguir las dos dimensiones en las que se mueve Ortega, pues, de lo contrario, no se entiende con precisión lo que pueda querer decir la afirmación de Echeverría y García de que “la vida es un valor” y que “la vida, la cual es anterior al sujeto individual”, pueda ser una “fuente de valores”. No se termina de comprender, pues, si nos movemos en un plano puro y meramente “biológico”, o si estamos en el plano “biográfico” de la cultura, o si nos referimos a ambos. Todas estas cuestiones, más allá de las fórmulas orteguianas, deben ser analizadas filosóficamente para mostrar su validez.

13. Por otro lado, e insistiendo en la cuestión planteada al comienzo referida a las distintas “lecturas de Ortega” (subjetivas y objetivas), advertimos que, de entre todos los autores, fuentes e influencias que Echeverría y García mencionan en su presentación de la Estimativa, hay un nombre que no aparece nunca, tampoco en su edición de las “Notas de trabajo”, donde Ortega, por lo demás, tampoco lo cita, pero sí en su *Discurso*. Se trata de Theodor Lessing (1872-1933), de quien Ortega menciona su artículo *Sistema de axiomática del valor* (*Studien zur Wertaxiomatik*) (cfr. VII, 733, nota 1). Pues bien, tal y como nos informa Ullrich Melle en su “Introducción” al 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 (cfr. Melle 1988, pp. XXIV). Esto dio lugar a lo que Melle llama el “Lessing-Affäre”, ya que Husserl denunció el supuesto plagio, lo cual obligó a Lessing a retratarse y reconocer que su trabajo se inspiraba en las investigaciones inéditas de Husserl (cfr. *ibid.*, pp. XXV-XXVII)⁶.

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 (cfr. *idem*). Sería, pues, interesante investigar esta cuestión, no tanto por rastrear las “fuentes” de

⁶ 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 impartir 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 Ziri6n, así como a los compa6eros y estudiantes que hicieron posible la celebraci6n de los seminarios sobre la fenomenologí a 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.

Ortega, sino para estudiar los paralelismos y discrepancias filosóficas entre ambos, ya que fue Husserl, y no Scheler ni ningún otro fenomenólogo, el primero que planteó un proyecto similar a la Estimativa orteguiana. Dado, pues, que Ortega conocía indirectamente, vía Lessing, las tesis de Husserl sobre ética y axiología, quizás debiéramos revisar la idea comúnmente aceptada de que fue Scheler el gran precedente y referente, cuando no el único, de la Estimativa orteguiana. Por lo demás, y en lo que a la presentación de Echeverría y García se refiere, no deja de resultar sintomático el hecho de que, de entre las numerosas “fuentes” de Ortega que recopilan y citan en su estudio, Theodor Lessing haya pasado desapercibido, a pesar de ser una de las referencias decisivas para el tema que nos ocupa.

14. Por último, y en relación con todos los puntos anteriores, en la edición de las “Notas de trabajo” realizada por Echeverría y Sánchez se trasluce lo que sería, a mi juicio, la consecuencia más visible de no asumir que la fenomenología es el paradigma filosófico de Ortega. Entiéndaseme bien: no digo que los editores *no acepten* las tesis que intérpretes como San Martín han venido defendiendo desde hace décadas sobre la relación de Ortega con la fenomenología, sino que, en última instancia, *no operan* con ellas. Ya hemos comentado el caso concreto de la afirmación de Echeverría y García de que Ortega rompería con el neokantismo gracias a una “hipótesis de índole psicológica”, y no por la fenomenología, a pesar de haber afirmado previamente que asumen los estudios de San Martín (cfr. *ibid.*, p. 85).

Pues bien, tal consecuencia sería la siguiente. En su edición de las “Notas de trabajo” de Ortega, la “Primera Parte” de ellas se compone de 44 páginas, acompañadas de un total de 310 notas al pie de los editores; la “Segunda Parte” de 15 páginas, acompañada de 79 notas al pie; y la “Tercera Parte” de 22, anotada con 153 notas; es decir, un total de 81 páginas de notas de trabajo de Ortega y 543 notas a pie de los editores. De estas últimas, una gran parte de ellas son anotaciones técnicas, tales como la indicación de la numeración de las carpetas, o indicaciones como “tachado”, “borrado”, etc. en relación con la escritura original de los manuscritos de Ortega. Otra buena parte están dedicadas a facilitarnos los datos biográficos y académicos de los autores citados por Ortega, lo cual es, ciertamente, de gran utilidad. Otras nos ofrecen la traducción de los conceptos, citas o pasajes que Ortega anota de otros autores, la mayoría de ellos alemanes. Y, finalmente, encontramos un gran número de notas al pie que nos remiten, cuando es el caso, a pasajes de las *Obras completas* de Ortega relacionadas con las notas de trabajo, lo cual tam-

bién es de gran ayuda. Por lo general, se trata, a mi juicio, de una edición cuidada y, sobre todo, muy didáctica. Sin embargo, en los dos últimos tipos de notas, de traducciones y alusiones a otros textos de Ortega, advertimos varios aspectos que me parecería necesario matizar. Y aquí es, según decía más arriba, donde advertimos la consecuencia más visible de *no operar* con la convicción de que la fenomenología es el paradigma filosófico de Ortega.

Ya he comentado el ejemplo de la distinción entre “cosa” y “valor”, que Ortega atribuye a Husserl, mientras que los editores nos remitían a Scheler como la fuente de nuestro filósofo (cfr. 2016, p. 18, nota a pie 45). Del mismo modo, en otra importante nota de trabajo, titulada “*Clases de valores*”, leemos:

Clases de valores

Personales y Zustandswerte –Schwar[z], Psych[ologie] d[er] W[erte]
Eigen und Fremdwerte –41– (Ortega 2016, p. 22).

Pues bien, en la nota 67 de los editores se nos ofrece la traducción de “Zustandswerte” por “valores de estado”, y en la 60 se traduce “Eigen und Fremdwerte” por “valores propios y ajenos”, seguido del siguiente comentario: “Otro de los autores que usa esta distinción es Max Scheler”, remitiéndonos a la obra *Der Formalismus in der Ethik*. Tanto esta como otras remisiones a Scheler pueden resultar pertinentes, y no las pongo en duda, pero quizás se podría haber citado también el volumen 42 de *Husserliana*, dedicado, entre otras temáticas, a las “Reflexiones sobre ética de los años de Friburgo” (cfr. Husserl, 2014, pp. 265-527). Uno de los temas centrales abordados allí es, precisamente, la distinción que Ortega traza aquí entre los valores propios (*Eigenwerte*) y ajenos (*Fremdwerte*) o, en los términos que Husserl plantea la cuestión, entre los “valores de placer” (*Lustwerte*) (cfr. *ibid.*, pp. 344-346) frente a los “valores de amor” (*Liebeswerte*) (cfr. *ibid.*, pp. 350-471). Los primeros serían, justamente, los que Ortega cita aquí como “Zustandswerte”, y que podríamos traducir como “valores ocasionales”, “situacionales” o “circunstanciales”, ya que ese sería el sentido de los “valores de estado”, según traducen los editores. Frente a estos últimos, encontramos los “valores propios” (*Eigenwerte*) o “valores de amor” (*Liebeswerte*), que ponen en juego, nos dicen Husserl y Ortega, lo que realmente somos, esto es, lo que auténticamente amamos y estimamos, de ahí que sean “valores de amor”. Esta es, por lo demás, la tesis que late en la idea de Ortega según la cual

[H]ay en todo hombre un genuino sistema de preferencias al cual iría
nuestro espíritu por su propio peso como al centro ígneo de la tierra irían

por sí mismas las rocas prisioneras de la nieve en la frente de los montes” (VII, 602).

Ahora bien, y esto es muy importante, tal y como nos advierte Ortega en el *Discurso*, “Conviene, desde luego, que no se confunda el *preferir* con el *elegir*” (VII, 727, nota 1). El caso más claro de esto último es, precisamente, el amor, ya que en él se nos muestran nuestras *preferencias*, pero no por ello podemos afirmar que *elegimos* de quién nos enamoramos. Ortega trata esta cuestión es sus conocidos *Estudios sobre el amor* (V, 455-526), y no se olvide que uno de ellos lleva por título, precisamente, “La elección en amor” (cfr. V, 499-526). Y no se olvide tampoco que en este punto Ortega está situándose, precisamente, frente a Scheler, según leíamos en la nota de trabajo citada más arriba: “Para Scheler el “preferir” funda el «Fühlen» del valor. –Formalismus –491– «por ser esencial a todo valor su superioridad o inferioridad». Yo creo lo contrario” (Ortega 2016, p. 18). Tal es la problemática que está detrás de estas notas de trabajo. Y la misma cuestión late en esta otra, titulada “amabilidad”, donde Ortega anota lo siguiente:

Amabildad

Liebens-wert, Liebenswürdigkeit (Ortega 2016, 39).

Según vemos, esta nota estaría relacionada con las anteriores, aunque Ortega no ofrece más referencias al respecto. En cuanto al comentario de los editores, Echeverría y Sánchez añaden las notas al pie 208, traduciendo *Liebenswürdigkeit* por *Amabildad* (*idem*) y la 207, donde leemos: “[«Liebenswert» es «simpático»]” (*idem*).

Ciertamente, el adjetivo *liebenswert* significa *simpático* o *encantador*, pero, traducido así, en este contexto, creo que no capta el sentido que expresa la nota de trabajo de Ortega, ya que la problemática de fondo sería la citada distinción entre los “valores propios”, “personales” o “de amor” frente a los “valores ajenos”, “ocasionales”, “momentáneos” o “de placer”. Sin embargo, nada de esto se advierte al traducir, sencillamente, *liebenswert* por *simpático*. Y esto, por supuesto, sin olvidar hasta qué punto está operando Ortega con el armazón teórico-conceptual fenomenológico que venimos exponiendo, lo cual se nos muestra, por ejemplo, en las siguientes líneas del escrito “Para una psicología del hombre interesante” (1925):

El amor ama porque ve que el objeto es amable, y así resulta para el amante la actitud ineludible, la única adecuada al objeto, y no comprende que los demás no lo amen –origen de los celos, que, en cierto giro y medida, son constitutivos al amor (V, 193).

Por supuesto que se pueden leer estas líneas desconociendo todo el complejo trasfondo fenomenológico en que ellas se fundan, ignorando, por ejemplo, el alcance de la noción de “objeto”, o por qué “El amor ama porque ve que el objeto es amable”, desconociendo pasajes del *Discurso* como el siguiente:

Pero en segundo lugar, apetecible significa no el ser apetecido, ni el poder ser apetecido mañana o en algún instante por alguien, sino el *merecer* ser apetecido, el *ser digno* de ello, aun cuando nadie jamás lo apetezca y, aun en cierto modo, ni pueda apeteerlo. El merecer, el ser digno de algo, es en tal sentido una cualidad totalmente indiferente a los actos efectivos que el sujeto ejercite ante ella o con motivo de ella (VII, 724).

Por supuesto, insisto, que se puede leer a Ortega ignorando todo este trasfondo fenomenológico, ¡faltaría más!, pero una *lectura filosófica*, en estricto sentido técnico y riguroso, tal y como nos exige Ortega al inicio de su *Discurso* (cfr. VII, 705), no puede pasar por alto todos estos detalles esenciales; o no puede hacerlo, al menos, sin acarrear importantes imprecisiones interpretativas. Y esto porque, sencillamente, difícilmente pueden comprenderse a fondo las tesis y los conceptos en juego al ser despojados del paradigma filosófico en el que se articulan y desde el cual cobran pleno sentido.

Y lo mismo sucedería, a mi juicio, en la nota 202 de los editores en esa misma página 39, referente a la nota de trabajo en la que Ortega cita el imperativo ético de Franz Brentano, en cuya nota aclaratoria los editores nos dicen lo siguiente:

[Das «Beste unter dem Erreichbaren» in allen Fällen zu wollen ist also der richtige praktische Entschluss. Es ist nur eine andere Ausdruckweise, wenn man sagt, dies sei die oberste praktische Soll, das «höchste Gesetz», p. 34. Traducción: “«Lo mejor entre lo alcanzable» en todos los casos quiere ser la decisión práctica correcta. Es sólo otra forma de expresar la meta práctica superior, la «ley suprema».] (*idem*).

Tal y como el propio Ortega indicó en varias ocasiones, también en el *Discurso* de 1918 (cfr. VII, 718; 733, nota 1), Brentano es una de las piezas clave para comprender la transformación de la ética contemporánea, de ahí que nos advirtiera en el texto de 1923 sobre Estimativa lo siguiente:

Las ideas de Brentano sobre psicología y ética no consiguieron prender en el siglo XIX, y en cambio, en la forma que las han dado sus discípulos –Husserl, Meinong, Marty, etcétera– han triunfado rápidamente en los pocos años del siglo XX que van corridos. ¡De tal modo son los siglos como climas favorables o adversos a determinadas simientes ideológicas! (III, 533, nota 1).

En el caso de Husserl, Brentano es fundamental para comprender su posición ética, tanto la inicial, expuesta en las citadas *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (1908-1914), como en los años de Friburgo, que consistirá, precisamente, en darle un contenido concreto y personal al citado imperativo brentaniano mediante la apelación a los valores personales o de amor, según hemos visto. Si para Ortega la tarea central de la ética era reformular el imperativo kantiano (cfr. II, 181), y en ello insiste en el *Discurso* (cfr. VII, 708, nota 1), para Husserl será, análogamente, y por los mismos motivos, la “revisión del imperativo categórico brentaniano” (cfr. Husserl, 2014, pp. 390-392), llegando a afirmar, en consonancia con Ortega, que “el amor, en sentido auténtico, es uno de los problemas principales de la fenomenología” (*ibid.*, p. 524).

Por tanto, y a pesar de la importancia de esta nota de trabajo de Ortega, advertimos que la traducción ofrecida aquí por los editores resulta incorrecta, ya que no capta el sentido del imperativo brentaniano y, con él, la problemática que está en juego. Según hemos visto, la traducción de los editores sería la siguiente: “«Lo mejor entre lo alcanzable» en todos los casos quiere ser la decisión práctica correcta. Es sólo otra forma de expresar la meta práctica superior, la «ley suprema»”. Pues bien, si la primera frase podría matizarse traduciendo, más bien, “La decisión práctica correcta consiste en querer «lo mejor entre lo alcanzable» en todos casos”, para conservar el sentido lógico del imperativo, la segunda nos exige advertir que Brentano se refiere expresamente al “deber práctico” (*praktische Soll*), y no a la “meta práctica” como traducen los editores.

Aunque pudiera parecer un detalle menor, este resulta decisivo cuando se trata de investigar a fondo la ética de Ortega, por ejemplo, al hilo de los diferentes “imperativos” mencionados por nuestro filósofo a lo largo de su obra. Recordemos que en *El tema de nuestro tiempo* nos propuso una posible sistematización de los mismos al hilo de “una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes”, a saber, el imperativo “cultural” y el “vital” (cfr. III, 586). Otra formulación de estos imperativos, más exacta a mi juicio, podría ser la distinción, ofrecida por el propio Ortega, entre los imperativos “subjetivos” y “objetivos” (cfr. III, 585-586). No se olvide que en el *Discurso* de 1918 Ortega afirmaba que “el valor” nos aparece “como imperativo del objeto hacia nosotros” (VII, 724), idea que, a mi juicio, tiene un largo alcance, por lo que exigiría ser pensada a fondo, aunque nos limitemos aquí solo a señalarla de pasada.

Todas estas ideas apuntan al corazón mismo de la ética de Ortega, ya que con ellas estaría intentando conjugar las dimensiones “subjetivas” con las “objetivas” o “del objeto”, es decir, lo que en 1923 identificó, confusamente a mi juicio, tras los rótulos de imperativos “vitales” y “culturales” respectivamente. El problema de fondo es el mismo que late en Brentano y en Husserl, a saber, cómo podría conjugarse la dimensión circunstancial, histórica y personal

propia de toda motivación ética con la normatividad objetiva que no se deja reducir a la dimensión meramente subjetiva, ya que, de lo contrario, caeríamos en un relativismo moral o, en palabras de Ortega, en una “ceguera estimativa” (cfr. VII, 732, nota) o “ceguera moral” (IX, 1173). Por tanto, si sustituimos la noción de “deber práctico” (*praktische Soll*) por la de “meta”, como hacen los editores, la referencia a Brentano pierde aquí todo su sentido.

Lo que, en definitiva, pretendo mostrar con esto es que las traducciones no son meras traducciones de frases o conceptos, sino que, como bien nos recuerda Roberto Menéndez, “la traducción de *Erlebnis* por *vivencia* en Ortega es síntoma de una *traducción* de más amplio alcance, que es la traducción de la fenomenología a la circunstancia española de hace cien años, una sociedad poco habituada a la filosofía” (Menéndez 2016, p. 119). Por ello, con mi análisis crítico de todas estas cuestiones no pretendo llamar la atención sobre las traducciones de los editores, cuestión muy secundaria para el tema que nos ocupa, sino sobre el perjuicio que supone, a mi juicio, el no leer a Ortega desde el paradigma fenomenológico en el que se inscribe y desde cual piensa y escribe. Esta desatención supone, insisto, la pérdida de todo el trasfondo, no *filológico*, sino *filosófico* que subyace a los problemas abordados por Ortega.

Otro ejemplo de lo anterior sería, a mi juicio, la nota de los editores referida a Dilthey, donde nos dicen que Ortega se interesó “en sus nociones de vida humana y de *Erlebnis*, para cuya traducción Ortega introdujo el neologismo «vivencia»” (cfr. Echeverría y Sánchez 2016, p. 12, nota 6). Este comentario resulta muy pertinente, pero no se nos advierte, por ejemplo, que el texto en el que Ortega plantea la cuestión de la traducción de *Erlebnis* es “Sobre el concepto de sensación” (1913), justo cuando está exponiendo las *Ideen I* de Husserl:

Husserl: *Ideen*, pág. 139. Aprovecho esta ocasión para pedir auxilio en una cuestión terminológica a los que se interesan por la filosofía española (...). Esta palabra, *Erlebnis*, fue introducida, según creo, por Dilthey (I, 634, nota).

Del mismo modo, sería pertinente distinguir, una vez más, entre, por un lado, el origen o la *fuentes* del concepto, que sería Dilthey, y, por otro, el paradigma en el que este concepto queda subsumido y desde el cual cobra pleno sentido en la obra de Ortega, que es la fenomenología. Por ello, cuando en *La idea de principio en Leibniz* (1947) trata de nuevo el concepto de *Erlebnis*, insiste en recordarnos que ya en estos años de 1913-1914 se había ocupado de esta cuestión “con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl” (IX, 1119, nota). Además, no se olvide, Ortega realiza esta advertencia para distanciarse expresamente de la filosofía de Dilthey, afirmando que “es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no

tenía idea de estas cosas y creía en la «conciencia» con la fe del carbonero” (IX, 1120, nota). El contenido de esta extensa e importante nota al pie de Ortega, de dos páginas de extensión, no hay que tomarlo acríticamente *ad pedem litterae*, puesto que ni es acertada la crítica que allí lanza contra Husserl, ni tampoco parece cierto que Dilthey no haya influido en su pensamiento. Sin embargo, esta nota sí que nos muestra en qué nivel está cada autor, así como cuál es el tema central de discusión, todavía en 1947: la comprensión fenomenológica de la “conciencia” frente a las posturas que creen en ella “con la fe del carbonero”. Esta última caracterización, por lo demás, sería la que Ortega identificaría en la Psicología de comienzos del siglo XX, de ahí que no pueda afirmarse, como hacen los Echeverría y García, que Ortega rompe con el neokantismo por la Psicología, y no por la fenomenología.

Por tanto, y a pesar de que afirmen lo contrario, advertimos que los autores no terminan de aceptar y llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis central de San Martín según la cual *la filosofía de Ortega es la fenomenología*. Por ello, al traducir algunas tesis o conceptos clave sin tener en cuenta el contexto fenomenológico en el que se enmarcan, tales traducciones pierden su sentido filosófico y resultan, en última instancia, imprecisas, cuando no directamente erróneas. Ortega está operando con un lenguaje técnico y preciso que no se deja comprender fácilmente ni captar a primera vista, de ahí la dificultad de la cuestión que nos ocupa. Por tanto, quizás hubiera sido de gran utilidad hacer alguna referencia al Glosario-Guía que Antonio Ziri6n empez6 a elaborar en 1992, y abri6 en l6nea en 1996, para traducir a Husserl⁷, ya que, como vemos, Ortega est6 operando exactamente con el mismo l6xico fenomenol6gico.

As6 comprobari6amos, por ejemplo, que *Urtheilgsgef6hle* no se debe traducir como “juicios de sensaci6n”, como hacen los editores (cfr. 2016, p. 35, nota 180), ya que *Gef6hl* en la jerga fenomenol6gica significa “sentimiento”, reserv6ndose el t6rmino “sensaci6n” para *Empfindung*, tal y como, por lo dem6s, ya nos advirti6 Ortega en 1913 en su exposici6n de los *Estudios sobre el concepto de sensaci6n (Untersuchungen 6ber den Empfindungsbegriff)* de Heinrich Hoffmann⁸ (cfr. I, 124 y ss.). Se trata, adem6s, de un punto muy importante, de ah6 que Ortega insistiera en ello en el *Discurso* de 1918:

No ser6 necesario recordar que desde el famoso estudio de Stumpf, «6ber Gef6hlsempfindungen», *Zeitschrift f6r Psychologie*, el placer y el dolor sensibles se consideran como sensaciones: su presencia provoca los sentimientos de

⁷ Este glosario-traductor, a6n en construcci6n, puede consultarse en l6nea en <http://www.ggthusserl.org>

⁸ Ortega escribe “Hoffmann”, con doble efe, pero se refiere a Heinrich Hofmann.

agrado y enojo que las personas poco habituadas a la observación psicológica no saben distinguir del contenido sensorial –placer y dolor– suscitador de ellos (VII, 721, nota 1).

No se trata, pues, de meros errores de traducción, sino que, como nos recordaba Menéndez, mediante la traducción de estas tesis y conceptos, en diálogo crítico con los autores citados, Ortega estaba forjando su propia filosofía, su propia fenomenología. Por los mismos motivos, traducir *wertempfindende Vernunft* por “razón que experimenta valores” (cfr. Echeverría y Sánchez 2016, p. 61, nota 4), implica perder de vista el matiz esencial de este concepto, en torno al cual, como el propio Ortega señaló en el *Discurso*, gira su reformulación de la “razón práctica”:

Frente a Kant sostendremos, pues, que si hay una «razón práctica» ésta no será una razón intelectual sino una... *raison du coeur*, como vagamente suponía Pascal. Scheler en su *Formalismus in der Ethik*, alude ya a esto. Y, en efecto, lo que yo entiendo por Estimativa sería un sistema de la «razón» cordial. Después de la *salida* metafísica de Pascal, tal vez el primero que habla formal y rigurosamente de una «*wertempfindende Vernunft*». Sobre la ética de Kant debe verse el admirable libro del señor García Morente (VII, 709, nota).

Todos estos detalles esenciales se pierden, efectivamente, al no leer a Ortega desde su paradigma filosófico, que es la fenomenología, de ahí la importancia de distinguir, clasificar y jerarquizar las distintas “lecturas de Ortega”. Solo así podremos comprender a Ortega como lo que auténticamente es: uno de los fenomenólogos más geniales del siglo XX. Tanto es así que más de medio siglo después de su muerte, y a pesar de los ríos de tinta que sobre el filósofo madrileño se han escrito, uno de sus proyectos filosóficos más potentes y sugestivos, quizás el de más largo alcance y actualidad, sigue aún a la espera de una investigación profunda y rigurosa: su Ciencia Estimativa.

3. Algunas conclusiones

Según he intentado mostrar, la Ciencia Estimativa propuesta por Ortega, presentada por primera vez en público en 1916 durante sus conferencias en Argentina (cfr. VII, 663), difícilmente puede ser mínimamente comprendida despojada del paradigma fenomenológico en el que es formulada y fundamentada. Esta afirmación no se refiere única y exclusivamente al *método fenomenológico*, por más que, no se olvide, se trate este de un “campo de fundamentales problemas que deben constituir la filosofía primera” (VII, 713), según insiste Ortega. Lo que quiero decir con la afirmación anterior es que toda la reformulación

ontológica propuesta por Ortega en su *Discurso* de 1918 y, con ella, toda la “antropología filosófica” o “metafísica de la vida humana” que desarrollará a partir de 1929 en la llamada “segunda navegación”, hunden sus raíces en las tesis fenomenológicas esbozadas en torno a su Estimativa. Esta última recorre toda su filosofía, de principio a fin, y en 1947 todavía nos plantea Ortega lo siguiente:

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.

En efecto, la creación, el descubrimiento de nuevos valores es la actividad que en el ser humano va por delante de todas las demás, porque todas las demás funcionan suscitadas como medios para realizar esos valores. Y esto acontece no sólo en el arte, sino en todas las dimensiones de la vida, en lo grande y en lo pequeño, en lo ilustre y en lo humilde, en lo solemne y en lo cotidiano. 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)

Este fragmento exigiría por sí mismo todo un detenido y minucioso estudio; un seminario de varias sesiones. Tómese, por ejemplo, esta frase: “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”. Pues bien, mi pregunta aquí es la siguiente: ¿cómo explicamos esta afirmación *desde la filosofía de Ortega*? Ante esta pregunta tenemos, a mi juicio, tres opciones. La primera podría ser ignorarla, mirar para otro lado y asumir que Ortega abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla, según sus propias palabras (cfr. IX, 1119), que toda esta problemática es una cuestión secundaria, ajena a la filosofía de Ortega, importante para los psicólogos y fenomenólogos, pero no para nuestro filósofo, y que toda esta cuestión del valor y de la conciencia, por su puesto, ¡a pesar de que Ortega nos diga expresamente que se trata de una cuestión central para su ética de la vocación!, no tiene mayor importancia. El problema de adoptar esta primera opción sería, dicho en una palabra, que dejaríamos de tomarnos a Ortega *en serio*, es decir, *como filósofo*, con lo cual le estamos haciendo, quizás sin advertirlo, un flaco favor y, en última instancia, nos lo estamos haciendo a

nosotros mismos como lectores e intérpretes de sus textos. Se torna necesario, pues, desechar esta primera opción.

Una segunda opción sería tomarnos a Ortega en serio, asumir el reto filosófico que nos lanza e intentar afrontar estas cuestiones con el mayor rigor posible. Ahora bien, aquí se nos presentan, de nuevo, dos opciones. La primera, insistir en el prejuicio de que Ortega abandona la fenomenología y asumir que *desde su filosofía* no podemos abordar tales cuestiones “técnicas”, según la propia expresión de nuestro filósofo. Quien así piensa, recurrirá a otros autores, quizás a los psicólogos mencionados por Ortega, o, quién sabe, incluso a Max Scheler o al propio Husserl, quienes sí habrían investigado a fondo estas problemáticas. Por tanto, una vez más, dejamos de tomarnos a Ortega en serio, asumiendo que es imposible abordar con rigor estas problemáticas filosóficas *desde su filosofía*, de ahí que lo intentemos, en el mejor de los casos, *desde fuera*.

Sin embargo, creo que hay todavía una tercera opción, que consiste en *tomarnos a Ortega realmente en serio*. Por supuesto que no se trata de una tarea fácil, pero creo que las nuevas *Obras completas* nos permiten (y nos exigen) ya a estas alturas una lectura de Ortega de este tipo. La pregunta planteada 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”, nos remite directamente, a mi juicio, a la tesis central del *Discurso* de 1918: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). Esta es, efectivamente, “la única forma satisfactoria, que es la forma técnica”, según las palabras de Ortega en 1918 (cfr. VII, 705), en la que nuestro filósofo sigue planteándose (y planteándonos) los problemas a la altura de 1947, por más que nos empeñemos en ignorarlo. El empeño en leer a Ortega *desde la fenomenología* no es, como podría pensarse a primera vista, para leerlo *desde fuera*, desde otros autores y negarle así su categoría filosófica genuina y original, sino, justamente, para leerlo *desde dentro*, desde sus propias tesis y conceptos filosóficos. Paradójicamente, y creo que el estudio de Echeverría y García es un claro ejemplo de ello, al prescindir del paradigma fenomenológico para leer a Ortega, perdemos de vista lo más valioso y genuino de su filosofía. Y más cuando se trata de investigar a fondo un tema tan complejo como es la Estimativa de Ortega y sus bases fenomenológicas. ●

Fecha de recepción: 29.10.2018

Fecha de aceptación: 19.12.2018

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1966): *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- ECHEVERRÍA, Javier y GARCÍA, Sandra (2017): "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias", *Revista de Estudios Orteguianos*, 34, mayo de 2017, pp. 81-115.
- EMBREE, L. (2003): *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. Morelia: Jitanjáfora.
- EXPÓSITO, N. (2018): "Análisis genético del Análisis Reflexivo. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y José Ortega y Gasset", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, pp. 257-279.
- EXPÓSITO, 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*, nº 4, pp. 57-102.
- FERRATER MORA, J. (1958): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- GIBU, R. (2015): "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Scheler y Ortega y Gasset", *Franciscanum*, vol. LVII, 163, pp. 125-153.
- HUSSERL, E. (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. México: FCE, 2013. Trad. de Antonio Ziri6n.
- (2014): *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. Nueva York: Springer.
- LASAGA, J. (2006): *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Madrid: Enigma / Fundación José Ortega y Gasset.
- MELLE, U. (1988): "Einleitung des Herausgebers", en Husserl, Edmund: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers, pp. XIII-XLIX.
- MENÉNDEZ, R. (2016): "Caminos de la razón vital. A propósito de la traducción de *Erlebnis* por Ortega y Gasset" en SÁNCHEZ, J. y GARCÍA, S. (Coord.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México: Universidad Veracruzana / Torres Asociados, pp. 95-116.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2016): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte", edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 32, pp. 5-54.
- (2016): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte", edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 33, pp. 7-25.
- (2017): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte", edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 7-36.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*" en ZAMORA BONILLA, J. (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-67.
- (2015): "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciato", en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.): *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*. Bogotá: Penguin Random House, Tomo 2, pp. 397-420.
- (2018): "El concepto de «cultura básica» en Lester Embree", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, pp. 169-192.
- SERRANO DE HARO, A. (2010): "Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española" en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 5, pp. 141-152.
- ZIRI6N, A. (1992): "Glosario-Guía para traducir a Husserl", disponible online: <http://www.ggthusserl.org/dbglosario/buscar.php> [visita-do por última vez el 29 de octubre de 2018].