

LA ESTIMATIVA DE ORTEGA O LA CUESTIÓN DE CÓMO PODER CREER EN EL VALOR DE LA VIDA

ORTEGA Y GASSET, José: *Antología de textos sobre Estimativa y Valores*, edición de Javier Echeverría y Lola S. Almendros. Madrid: Editorial Tecnos, 2021, 440 páginas.

FRANCESCO DE NIGRIS
ORCID: 0000-0002-2849-3113

La *Antología de textos sobre Estimativa y Valores* de José Ortega y Gasset, editada en Tecnos en 2021, tiene la pretensión de hacer conocer al gran público la filosofía de los valores de Ortega. Para este propósito, los editores Javier Echeverría y Lola S. Almendros, con la colaboración de La Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y, también, de la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales, reúnen textos publicados en vida, así como inéditos en que Ortega ha reflexionado sobre el sentido filosófico del valor. Se llega a apreciar en ellos una amplia influencia que se extiende desde los precursores de la filosofía y teoría del valor, como Nietzsche,

Herbart, Lotze, Brentano, Meinong, Ehrenfels, Rickert o Windelband, a las aportaciones de la psicología y de la pedagogía contemporáneas, así como, finalmente, a los más conocidos estudios fenomenológicos de Husserl, Scheler, Hartmann. Y no deja de detectarse, en esta selección de obras, también, la exploración de porciones de la historia de la filosofía en que Ortega reconoce que se ha atisbado, y en cierto modo tratado, la necesidad de distinguir una dimensión cordial de la razón, estimativa del valor, no reconducible a su uso teórico o práctico. Desde los antiguos estoicos, hasta los empiristas ingleses, pasando por Pascal, se ha divisado, con menor o mayor claridad, que las cosas, además de ser conocidas mediante atributos ónticos de realidad (“puras cosas”), o prácticos de voluntad o deseo (“puros bienes”), son, dice Ortega, inspirándose en Scheler, “cosas valiosas”, es decir, bienes portadores de valores (pp. 151, 155).

En efecto, conocemos las cosas cuando son términos de juicios apo-

Cómo citar este artículo:

De Nigris, F. (2022). La estimativa de Ortega o la cuestión de cómo poder creer en el valor de la vida. Reseña a "antología de textos sobre "Estimativa y Valores". *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 177-183. <https://doi.org/10.63487/reo.95>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 45. 2022
noviembre-abril



fánticos en que se copula universal o parcialmente su pura posibilidad de ser, es decir, desde su última raíz ontológico-filosófica o, por ejemplo, desde el ser matematizable de las ciencias; pero seríamos incapaces de reconocer el valor de esos juicios, así como de fundar, en general, la transcendencia del obrar humano si todo acto, teórico o práctico, no se remontara a una jerarquía material de valores y a la espontaneidad de un sentir, propio de la carne humana, que no consistiese en estimarlos. Tanto Ortega como Scheler podrían suscribir estos supuestos básicos, si bien, un mayor recorrido en sus respectivas doctrinas permitiría verlos, *a tergo*, como un momentáneo punto de convergencia que mide su definitivo alejamiento, porque los valores para el primero, a diferencia de lo que entiende el autor de la *Ética*, no *son*, sino que esencialmente *valen*.

Ya Brentano, en la última fase de su filosofía, había admitido que los actos intencionales del sentir –en los que incluía los de la voluntad–, reconducibles al amor y al odio, podrían desligarse de toda cognición óptica intencional que presenta y juzga la existencia de los fenómenos físicos. Scheler distingue claramente el mundo de las cosas (*Dingwelt*) del mundo de los bienes (*Güterwelt*), para mostrar a la vez su profunda correlación. Los valores, dirá, siguiendo definitivamente esta estela, son “como una isla en medio del océano del ser” (OA, GW 10, 356-357)¹, pues orientan en el senti-

do más radical de permitir incluso reconocer *lo que es* por su *ser valioso*, y, a la vez –a diferencia de Brentano– fundan todo fenómeno tendencial de la vida práctica. No se tiende anímicamente, ni se elige y quiere sin conocimiento de los valores en su jerarquía.

Primariamente hallamos en el mundo, según Scheler, las cosas como meros objetos útiles (*Sachen*), términos de nuestra praxis. La actitud epistémica pretende definir las, describirlas como puras cosas, cuyos atributos, si acaso, impulsan usos prácticos en que se atisban transitoriamente como valiosas (*wertvolle Dinge*). Pero el puro ser de las cosas, a pesar de que parece revelarse desde la intuición, desde la *idea* en que se resumen sus variaciones perceptivas, ordenada luego en juicios ontológicos, en realidad se reconoce también por su intrínseco valor, en este caso epistémico. Por lo tanto, la cosa siempre es, en cuanto capaz de ser un bien, de efectuar mundanalmente el valor, cosa-valor (*Wertding*); su auténtica cosidad (*Dinghaftigkeit*) está hecha de valores, ordenados en vista de uno dominante mediante el cual cada cosa se compone como un bien concreto (FE, GW 2, p 43ss)². Las cosas, incluso las puras cosas *son* en tanto en cuanto *son* bienes, productos históricos capaces de traer al mundo valores. Radicalizando esta perspectiva de Scheler, Ortega llega finalmente a desmarcarse de ella, e in-

¹ Cf. Max SCHELER, *Ordo Amoris*, Gesammelte Werke (GW) Band X, Hrsg. Maria Scheler. Bern: Franke Verlag, 1957 (Citado OA).

² Cf. Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Gesammelte Werke (GW), Band I Hrsg. Maria Scheler. Bern: Franke Verlag, 1957 (Citado FE).

spirándose en la más antigua tradición, sobre todo en Rickert, como se pone en evidencia en el curso a este dedicado en la presente antología (p. 201), afirma que los valores *no son*, sino que *valen*, y que, además, si bien tienen una fuerza de imposición objetiva, no son atemporales. Una vez desarraigados del ser, como cualidades de su eternidad, los valores han de comprenderse a partir de la vida como realidad radical, de ahí que los paralelismos conceptuales que seguirán manifestándose entre Scheler y Ortega tendrán siempre una raíz postreramente diferente, que se revela especialmente a partir de las ideas de “persona” y “acto” en Scheer y “yo”, “mi vida” y “proyecto” en Ortega.

Es evidente la influencia de Scheler desde el comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega halla en el amor lo que permite conducir toda realidad circunstancial por el camino más breve a su perfección, es decir, salvación, de suerte que, llegadas algunas de ellas a ser imprescindibles, todo lo que a su vez entrañan estas mismas cosas como imprescindibles lo será también para quien las ama, ensanchándose de esta suerte, indica Ortega, el rango de su individualidad (I, 2010, p. 748). Puede encontrarse el rastro de estas ideas en la obra de Scheler *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, de 1913. Pero la espontaneidad de ese movimiento del amor de la vida, que define la ejecutividad inobjetiva de la persona, como ascenso y descubrimiento de valores cada vez más altos, no representará para Ortega,

como para Scheler, la unión esencial de todos sus actos. La concepción de “mi vida”, en su integridad, como “programa”, “proyecto”, en suma, como pretensión circunstancial, aparta Ortega de todo actualismo (incluso como co-ejecución entre persona y acto, como devenir de aquella en este, según desarrolla Cusinato³) y le obliga a un estudio –poco presente en la obra de Scheler, fundamental en las *Meditaciones del Quijote*– de su temporalidad, esencialmente biográfica. De ahí habrá que distinguir cuidadosamente conceptos que a menudo sugieren un gran paralelismo entre los dos amigos filósofos. En particular, los de “estilo”, “destino”, “vocación” y “adecuación del hombre consigo mismo” (en Scheler, *individuelle Bestimmung, Schicksal, ethos*, en definitiva, la dicotomía entre *Person, Welt* por una parte, e *Ich y Umwelt*, por otra, así como de un orden normativo y descriptivo del valor) y, sobre todo, de la idea de tipos de hombre (*Vorbilder* en Scheler) en que se manifiesta la índole proyectiva, credencial, histórica y biográfica de la razón vital.

Queda entonces por preguntarse: ¿cómo inserta Ortega su filosofía del valor, que –como se subraya en la Introducción (p. 45)– no coincide para él con *la filosofía*, en su metafísica de la vida humana y en método que la anima, esencialmente no fenomenológico, que es la razón vital?

³ Cf. Guido CUSINATO, *La Totalità incompiuta, Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano: Franco Angeli, 2010, pp. 264-278.

En la profusión de datos aportados por Echeverría y Almendros se ofrecen pormenores de las elecciones terminológicas de Ortega, entre ellas, la fundamental de “estimativa”, herencia de Vives, como seña de una reflexión sobre los valores que pretendía trascender el ámbito de la ética y abarcar todos los órdenes de la vida. Precisamente esta indicación de los mentados editores justifica una idea clave que proponen como hilo conductor no solo de su Introducción, sino de la misma doctrina de Ortega: que la filosofía de los valores es precursora de los conceptos fundamentales de “ideas” y “creencias” estudiados en su homónimo ensayo de 1929 (p. 9, 19). Es a partir de esta fecha que Ortega abandonaría la terminología axiológica que le había ocupado entre 1913 y 1923, e integraría definitivamente el valor en su metafísica de la razón vital, cuya primera exposición dataría de 1914, en su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*.

Esta sugerencia, permite, en efecto, insertar la exploración filosófica de los valores en el contexto más amplio de reflexiones pedagógicas, políticas, sobre el arte y su historia, en definitiva, antropológicas, que a través de otras herencias e inspiraciones le habían ocupado al comienzo de su producción literaria, y que tampoco abandonaría a lo largo de su entera trayectoria filosófica. Entre ellas, el estudio sobre tipos de hombres, que se repite como uno de los temas fundamentales a partir de los cuales hay que comprender el sentido y el alcance de la filosofía de los valores, tal y como Ortega de hecho propone en el documento de mayor relieve que la

presente antología incluye: El Discurso de 1918 a la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales⁴.

En *Arte de este mundo y del otro*, serie de breves ensayos inspirados en las ideas de los historiadores August Schmarzow y sobre todo Wilhelm Worringer, Ortega, como ya había hecho en *Adán en el paraíso*, se inspira en el arte, en cuyo gesto ejecutivamente creador reconoce la raíz filosófica del movimiento de la vida⁵. El precipitado de la creatividad del gesto artístico son los estilos, que corresponden a tipos de hombres, expresiones creadoras fundamentales

⁴ “Lo primero que habría de hacerse sería la reconstrucción descriptiva, por decirlo así, la anatomía de los sistemas típicos de valoración que caracteriza las condiciones facticias de los sujetos. Así –y sirva como muestra de la abundancia de temas que la Estimativa trae a la futura investigación– habría que fija los sistemas de valoración propios a:

a) Cada pueblo. b) Cada etapa histórica (Edad Antigua, Media, Moderna, Contemporánea son, ante todo, modificaciones típicas en la valoración, perspectivas de valores). c) Cada oficio y clase social. d) Las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención de nuevos valores en la conducta humana (así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Napoleón, etcétera). e) Las grandes figuras que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es de moralistas, políticos, etcétera. Así, los grandes artistas y pensadores no moralistas ni políticos: Miguel Ángel, Goya, Cervantes, etcétera. La lista de temas sería muy larga, aun sin salir del orden descriptivo. Frente a éste, sobrevienen las investigaciones genéticas en que se indagaran las causas o condiciones de la variación en los sistemas de valorar: los cambios estimativos en un pueblo, en una clase, en la humanidad culta entera, en un individuo, etcétera”. (p. 157)

⁵ Cf. esta cuestión en Francesco de NIGRIS, “El estilo de Adán, primer artista y primera obra de arte. Metafísica y estética en el nacimiento de la razón vital de Ortega”, *Penamiento*, 2019.

de la vida. Esto mismo estudiará Ortega en las *Meditaciones del Quijote* con los géneros literarios, a partir de los cuales se comprende el sentido más profundo de los estilos idealistas y realistas, incluso en sus acepciones filosóficas; se asomará continuamente en varias obras de relieve, entre ellas *Ensimismamiento y alteración* (1939) y, por supuesto, en el “hombre masa” como tipo antropológico que protagoniza y a la vez contradice las posibilidades de convivencia ofrecidas por las incipientes formas de Estado democráticas de comienzos del siglo veinte.

La vida desde los inicios de la obra de Ortega, y por ineludible influencia de Unamuno, lejos de tener algún tipo de significado científico, especialmente biológico (recuérdese su condena explícita en *Adán en el paraíso*, II, 65), es variación antropológica, es decir, historia. Se descarta la naturaleza en el sentido griego o científico moderno y se adopta una teoría de la vida como intrínsecamente interpretativa de lo que significa el hombre, el cual se revela personalmente, esto es, biográficamente, en cada “yo”, que es quién *Cree ser y piensa ser* a lo largo de la historia. No se trata, naturalmente, de “el yo” o subjetividad, en suma, de la “conciencia”, como desafortunadamente a menudo se ha afirmado, sino del “yo” como “mi vida” que inicia la famosa fórmula de Ortega de 1914 “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (que acertadamente Echeverría y Almendro ponen a la base de toda comprensión de las exploraciones filosóficas de Ortega; p. 12). Otra cosa es que el valor se haga consciente en la vida, y que sea una manifestación del

sentido humano de la conciencia, frente a otros tipos posibles de ella (animal, vegetal). “Yo”, “mi vida”, soy, continua o biográficamente, quién creo circunstancialmente ser, vertebrándose la esencial virtualidad de la circunstancia desde el insondable esqueleto de las creencias más ancestrales, sobre las que se articulan las ideas, las opiniones..., es decir, los valores como *valoraciones* históricas, biográficas, esencialmente proyectivas, y, por tanto, responsivas de la cuestión humana y personal: ¿quién soy?

Por eso mismo “pensar”, para el hombre, como repite Ortega a lo largo de toda su obra, distinguiéndose de inmediato de la tradición fenomenológica husserliana, es saber a qué atenerse. Si para Husserl pensar es intención significativa, y conocer es dar impleción intuitiva a lo que se mienta, en definitiva, recuperar la clásica *adaequatio intellectus ad rem*, para Ortega el saber es situacional, narrativo, esencialmente biográfico, en suma, circunstancial: es saber quién creo ser ante los crecientes grados de problematicidad de las situaciones vitales, hasta los problemas más radicales. Y cuando no sé a qué atenerme entonces pienso, llego a tener ideas.

Creencias, ideas, son valoraciones antropológicas circunstanciales. De las creencias no se tiene “ni idea”; son el subsuelo que, al quebrarse, enfrenta al hombre al abismo de sí, de no saber qué creer, es decir, quién creerse. La razón vital es razón personal y, por tanto, antropológica, de un «hombre» que es, a la vez, “la gente”, en definitiva, una “nostridad” —como la define Ortega en *El hombre y la gente*— como término medio, “reci-

procante” de la vida interindividual, y sujeto de la historia como historia de las sociedades. De ahí que, dirá Ortega en sus obras ya maduras, como la *Meditación sobre la técnica*, el hombre no tiene naturaleza sino historia. Esta es una sobre-naturaleza que surge intrínsecamente de la vida humana, la cual está en franquía de las necesidades instintivas de la carne animal, indisoluble del *medio*, pues crea intrínsecamente sus necesidades. Ni siquiera el impulso de beber, la necesidad de dormir son para el hombre mero alimento o refugio, si no, respectivamente, entre otros, condimento, gusto, hábito..., hogar, morada, familia.... Si el tigre, suele repetir Ortega, ya tiene dada su *tigriedad*, el hombre ha de crear su propia humanidad, lo que convierte su vida en “quehacer”, en “drama”, en “faena poética”, y, lo que aquí más nos interesa, en la responsabilidad moral de tener que dar valor a la propia vida creyéndose como un hombre u otro, con un sistema epocal de creencias y sus variaciones ideales generacionales que –hasta un mínimo de cuatro– lo componen.

Desde este punto de vista se entiende que vivir para el hombre es, respecto del animal, el fundamental esfuerzo ético de dar valor a la propia vida para poderla vivir, lo que implica crearla humanamente de un modo u otro, en un sistema histórico de valoraciones proyectivas que configuran la historia, intrínseca variación antropológica. Y es desde este punto de vista que se llega a comprender la inexorable función de *individuación* de esa creencia fundamental, a menudo inconfesable, que es la vocación, en la cual uno se hace irre-

nunciabile para sí mismo, revelándose como proyecto personal de comprensión o salvación de una circunstancia que finalmente deviene tan única como insustituible. Solo a través de esta experiencia de la vida que es la vocación, precipitado de la auténtica vivencia del hombre creyente, biográfico, social, histórico, se pueden llegar a comprender los conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento de Ortega, en especial modo los de “proyecto” y “circunstancia”, enlazados no mediante cópula ontológica, sino por lazos de salvación: la propia a través de la circunstancia, es decir, esencialmente, del prójimo, que sume al individuo en la radical soledad como revelación de infinita compañía, esto es, libertad.

La razón vital, como metafísica de vocación antropológica, de profunda inspiración artística, concretamente cervantina, y, como respuesta al desafío espiritual de Unamuno, que había contrapuesto vida y razón (ontológica), aleja inevitablemente a Ortega, *ab initio*, del transcendentalismo descriptivista egológico de la filosofía fenomenológica husserliana, así como de la analítica existencial del existir humano (*Dasein*) de Heidegger, como propedéutica a una metafísica todavía ontológica. La circunstancia *no es, no existe*, es contingencia fáctica; mas no por finitud como mero *no ser* del modo de ser del hombre, su existencia (*Existenz*), sino por creerse antropológicamente en el presente irrepitable, proyectivo de comprensión personal, creyendo por tanto también la muerte, en la vida, más allá de su arbitrario “no ser”. De ahí que la vida tampoco “es” sino que se hace, es quehacer biográfico.

La ejecutividad de la vida orteguiana, por otra parte, tampoco es sinónimo del acontecer pre-reflexivo de la conciencia, así concebida por creer Husserl que el trascurso intencional de esta es sustrato ontológico de regiones ónticas intersubjetivas catalogables. Descarta Ortega el isomorfismo entre la estructura del entendimiento y el de la fenomenicidad que transcendentalmente se le revela, porque, prescinde del fundamental instrumento que predica Husserl para tener acceso a todas estas prestaciones filosóficas: la *epokhé*, como reflexión que ha de neutralizar la creencia ontológica fundamental de todo juicio metafísico.

Este semblante de Ortega, que aquí estoy trazando, y precisamente en razón de su mismo método, es, inevitablemente, “mi Ortega”, es decir, aquel que cada uno está llamado a comprender en la medida en que se ha comprometido

a hacer de la historia de la filosofía la propia historia, que es el único método para que aquella, así, personalmente, se comprenda. Mas esto quiere decir que para filosofar con los muertos solo podemos hacerlo *creyendo* que estamos *realmente* dialogando con ellos, resucitándolos en este mundo para seguir creando al otro. De cara a ello hay que liberarse de todo “escolasticismo”, categoría orteguiana que correspondería hoy en día al academicismo de quienes se instalan en el habito impersonal que consiste en creer poder repetir lo que un autor ha dicho, que equivale a creer, inevitablemente, en el fondo, la grotesca e inconfesable pretensión de convertirse en él –y no con él–, suplantando su personalidad, enterrándolo en ideas tan eruditas como muertas, que no reviven filosóficamente la filosofía, porque nunca han confiado en poder crear la propia.

JAVIER SAN MARTÍN AND THE RECEPTION OF PHENOMENOLOGY IN ORTEGA Y GASSET

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. y LASAGA MEDINA, José (eds.): *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

Festschriften are quite particular and *sui generis* books. As scholarly publications, they may be said to constitute an important and nowadays indispensable tradition within academic institutions. They usually consist of compilations of studies

RUI ROMÃO

dedicated to accomplished scholars on an important moment of their careers, most commonly on their retirement. Some colleagues close to the dedicatee generally edit the *Festschriften*, and the collaborations include not only friends and other colleagues but also ex-students (and particularly those whose doctoral theses were directed by the honouree) and specialists on the subjects mainly researched by the celebrated figure. Unfortunately, not all *Festschriften* significantly contribute to the academic domain of the celebrated scholar as desired. In most cases that is

Cómo citar este artículo:

Romão, Rui. (2022). Javier San Martín and the reception of phenomenology in Ortega y Gasset. Reseña de "La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín", de Jesús M. Díaz Álvarez y José Lasaga Medina. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (45), 183-188.

<https://doi.org/10.63487/reo.93>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
N° 45. 2022
noviembre-abril