ÍNDICE

<i>Prólogo de Javier San Martín</i>	7
<i>Introducción. Una biografía del tema</i>	15
Capítulo 1. ESTIMATIVA Y FILOSOFÍA PRIMERA SEGÚN ORTEGA	41
1. La Estimativa en la filosofía de Ortega: una primera aproximación.....	41
2. La Filosofía Primera según Ortega. Contexto y planteamiento del problema.	50
3. Temas y tareas de filosofía primera en la obra de Ortega	55
4. Algunas consideraciones finales sobre el sentido de la filosofía primera	70
Capítulo 2. LAS LECTURAS DE ORTEGA. FUENTES, INFLUENCIAS, INTERLOCUTORES Y PARADIGMAS	75
1. Las lecturas de Ortega: qué leyó Ortega.....	75
2. Lecturas de Ortega: cómo es leído Ortega (cuatro aproximaciones).....	82
3. Algunas conclusiones y tareas pendientes.....	100
Capítulo 3. LECTURAS DE LA ÉTICA ORTEGUIANA: ARANGUREN Y DISCÍPULOS DIRECTOS DE ORTEGA.....	107
1. Introducción y planteamiento del tema	107
2. La ética de la «metafísica de la vida humana» y de la «vocación». La ética de Ortega según Aranguren	109
3. El concepto de « <i>ethos</i> »: su lugar en la ética de Ortega.....	116
Capítulo 4. LECTURAS FIGURATIVAS DE LA ÉTICA ORTEGUIANA: DEL HÉROE A LA VOCACIÓN.....	129
1. Las lecturas figurativas de la ética de Ortega.....	129
2. La primera lectura figurativa de Ortega: «La moral del héroe» según Pedro Cerezo. Una revisión crítica.....	133
Capítulo 5. DEL DEBER AL IMPERATIVO BIOGRÁFICO. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN CON MANUEL GRANELL.....	147

1. Planteamiento del problema: la tensión interna de la lectura figurativa	147
2. El debate sobre la superación del idealismo	149
3. Primera aproximación al imperativo biográfico con Manuel Granell	157
4. La revisión del «imperativo vital»	162

Capítulo 6. LECTURAS FIGURATIVAS DE LA ÉTICA ORTEGUIANA: FIGURAS

DE LA VOCACIÓN	181
1. El yo y las figuras de la vocación hasta 1991. La posición de Pedro Cerezo ...	182
2. La lectura de José Lasaga en su tesis de doctorado: el lugar de la filosofía primera	186
3. El debate sobre el concepto de razón	193
4. El debate en torno a «vitalidad, alma, espíritu»	209
5. A modo de resumen del debate	218

Capítulo 7. EL YO Y LAS FIGURAS DE LA VOCACIÓN DESDE 1991 HASTA HOY.

UNA LECTURA CRÍTICA DESDE LA ESTIMATIVA	221
1. La crisis del éthos de la modernidad	222
2. Las figuras de la vida buena según José Lasaga	226
3. Cuestiones sobre el carácter moral de la vocación	236

Capítulo 8. LECTURAS HERMENÉUTICAS E HISTORICISTAS

253	
1. Las lecturas hermenéuticas de Ortega	254
2. La lectura historicista	264
3. Filosofía, creencias e historicidad. La crítica a la fenomenología	274
4. Sobre el sentido de la trascendentalidad	280
5. Lecturas historicistas, el sentido de lo humano y la ética	283

Capítulo 9. LA LECTURA AXIOLÓGICA Y LA RECUPERACIÓN DE LA ESTIMATIVA

295	
1. La Estimativa orteguiana: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas ..	298
2. En torno a la traducción del paradigma filosófico orteguiano	316
3. Proyección de la Estimativa y algunas tareas pendientes para futuras investigaciones	323

Bibliografía

Índice onomástico

CAPÍTULO 7
EL YO Y LAS FIGURAS DE LA VOCACIÓN DESDE 1991
HASTA HOY. UNA LECTURA CRÍTICA DESDE LA ESTIMATIVA

Como vimos, en 2006 afirmaba San Martín, al reseñar el libro de Lasaga, que «en la consideración de la ética de Ortega, hasta ahora hemos vivido del libro de Aranguren». Allí mismo nos adelantaba que «la segunda posible sección de un comentario sobre el libro *Figuras de la vida buena* la dejaré para otro momento, que, por el alcance del libro de José Lasaga, deberá llegar, ya que la propuesta que nos hace nos emplaza a entrar de lleno en ella en otro momento» (2006, 196). Esta segunda parte estaría destinada, efectivamente, a la «discusión crítica» (ib.). Pues bien, partiendo de este contexto, creo que, del mismo modo que hasta 2006 vivimos de Aranguren en lo que a esta materia se refiere, no es exagerado afirmar que de esa fecha hasta hoy hemos vivido, fundamentalmente, del libro de Lasaga. Por supuesto que han aparecido entretanto otros muchos estudios de gran rigor e importancia, y a ellos aludiremos a continuación, pero el *paradigma*, el marco de los temas y problemas, así como el modo de abordarlos, creo que sigue siendo, efectivamente, el trazado por Aranguren en 1958 y que Lasaga habría «puesto a punto» en 2006, tal y como sostuvo San Martín. De ahí que, como ya nos adelantaba este último hace más de una década, el libro *Figuras de la vida buena* merezca ya una «discusión crítica» que, hasta donde he podido comprobar, todavía no ha llegado.

Realizar a fondo esta tarea nos exigía, según hemos visto, partir de su tesis doctoral de 1991, ya que es allí, y no en su libro, donde Lasaga desarrolla el marco teórico fundamental de este último. Para mostrar con precisión a qué me refiero, y donde creo que se juega el cambio de paradigma que venimos comentando, me voy a centrar en tres puntos muy concretos del libro de Lasaga. En primer lugar, me referiré a los epígrafes del capítulo VI, «El éthos de la modernidad y su crisis», donde aborda expresamente la problemática de los valores. En segundo lugar, me ocuparé del esquema de la «serie dialéctica del héroe sin melancolía» en el que, de alguna manera, Lasaga sintetiza su *lectura figurativa* de la ética orteguiana. En tercer lugar, y no menos relevante, comentaré los dos últimos capítulos, VII. «El papel de la vocación (su función

ética)» y VIII. «La indigencia de lo real», ya que a ellos nos remite expresamente Lasaga para el problema, nada desdeñable, de si «esa ética que nunca escribió [Ortega] se queda sin contenidos, mera formalidad de la vocación y la autenticidad» (2006, 151-152, nota). Con ello, creo, tocamos los puntos centrales del libro *Figuras de la vida buena*. Como se advertirá, esta discusión nos dará pie, sobre todo el tercer punto, a considerar las aportaciones y respuestas que otros intérpretes han ido ofreciendo a estas problemáticas en los últimos años.

1. LA CRISIS DEL ÉTHOS DE LA MODERNIDAD

Pues bien, en lo que al primer punto se refiere, Lasaga se pregunta expresamente si hay en Ortega «¿una ética basada en el valor?» (ib., 142-144), y su respuesta, ya lo sabemos, es que «la doctrina de los valores no ocupa en la obra de Ortega un lugar decisivo», siguiendo expresamente la tesis de Aranguren (cfr. Lasaga, ib., 148). Sin embargo, resulta necesario calibrar sus argumentos, que podríamos dividir, de un modo general, en tres grupos: filosóficos, ontológicos-metafísicos y antropológicos. Todos quedan, obviamente, vinculados, pero clasificados así los podré abordar con mayor claridad. Respecto a los primeros, lo cierto es que Lasaga se muestra hartamente crítico y taxativo, afirmando, por ejemplo, que «los valores servían para salir de Kant pero al precio de caer en una difusa filosofía del espíritu» (ib., 150). Del mismo modo, y este sería otro argumento filosófico, asume que «para comprender el alcance peculiar que tiene la teoría de los valores en Ortega, hay que referirla a su perspectivismo metafísico» (ib., 143). Sin embargo, y por más que ambas cuestiones puedan estar entrelazadas, no se ve con claridad por qué sería este —su perspectivismo metafísico— un punto esencial. Y mucho menos si lo comparamos, por ejemplo, con la importancia de la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta. Otro argumento filosófico sería, efectivamente, la asunción de que sería Max Scheler quien inspira la propuesta orteguiana (cfr. ib., 151, nota 26). Sin embargo, ya sabemos que la axiología de Husserl juega un papel igual de relevante o más que la del propio Scheler, de ahí que la tesis anterior deba hoy ser revisada a fondo para establecer con precisión en qué paradigma fenomenológico se mueve Ortega. De ahí, una vez más, la importancia de la *lectura fenomenológica* que reivindicamos. También arguye Lasaga que «no es casualidad que todas las citas no ocasionales sobre teoría de los valores que podemos encontrar en la obra de Ortega tengan una fecha límite: 1929» (ib.).

Pero ya hemos visto que la cuestión es mucho más compleja, pues, además de remitirse a los valores en multitud de escritos, tempranos y tardíos, la «teoría de los valores» queda ligada en Ortega a la Estimativa, y esta opera, entre otros, bajo el concepto de «sistema de preferencias», que sí es reelaborado en multitud de textos y contextos —desde la ética hasta la estética, pasando por la antropología filosófica—. Recordemos que así nos lo advertía expresamente Ortega en 1923 al decirnos que denomina *estimativo* «a todo lo que se refiere a los valores y a la valoración», de ahí que en su *Discurso* de 1918 nos remitiera, como ya vimos, al planteamiento de Séneca para justificar su elección de los términos *estimativa* y *estimar*.¹

Creo, pues, que lo relevante no son las fechas, sino la validez, el alcance y la operatividad de las tesis que Ortega pone en juego en sus textos. Y es que, como también nos advertía en 1918, se trata, precisamente, de «perseguir el concepto de valor allí donde aparentemente ni está. Para ello he comenzado a hacer la anatomía de la Ética clásica, la Escolástica, por ejemplo, y la kantiana, mostrando cómo parte siempre tácitamente y da por supuesta la idea de valor» (VII, 708, nota 1). En este sentido, resulta interesante realizar este ejercicio con la propia lectura de *Figuras de la vida buena*, pues, además de ser el término «valor» (junto con el de «ideales») uno de los más recurrentes en todo el libro —basta una ojeada rápida para advertir que Lasaga lo emplea reiteradamente—, veremos que ocupa un lugar decisivo en su esquema de la «serie dialéctica del héroe sin melancolía». De ello me ocuparé enseguida.

Respecto al segundo grupo de argumentos, los ontológicos-metafísicos, estos apuntan, fundamentalmente, al problemático estatuto ontológico de los valores. Y es que, desde el esquema scheleriano, Lasaga interpreta los valores «como entes ideales eternos» (ib., 149), entendiendo que Ortega se interesó por la «doctrina de los valores» porque «alejaba el fantasma del subjetivismo, pero al precio de afirmar la existencia de un mundo de «realidad» cuya existencia exenta no deja de ser problemática» (ib., 148-149). Sin embargo, ya sabemos que para Ortega los valores no eran «realidades», sino, más bien, «cualidades irreales residentes en las cosas» (III, 142). El sentido de esta tesis, así como su complejo trasfondo filosófico, resulta prácticamente incomprensible al margen de su Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta,

¹ Resulta de gran utilidad analizar algunos ejemplos de cómo Ortega se apoya en varios filósofos clásicos, tales como Vives, Malebranche, Descartes o el propio Séneca para justificar sus tesis, al tiempo que, como ya sabemos, se enfrenta al imperativo categórico kantiano y a la tradición utilitarista.

de ahí la necesidad de partir de 1913 para investigar esta temática. Además, también lo hemos visto ya, esta tesis se funda en —y viene acompañada de— una reformulación ontológica que exigía «una rigurosa y suficiente *clasificación de los objetos*», sin la cual, mantenía Ortega, «la filosofía será una aventura campo atraviesa», ya que la noción clásica de ontología fue formulada, precisamente, «para clasificar la realidad y no la objetividad, concepto mucho más amplio» (cfr. VII, 714, nota 1). Por tanto, resulta evidente que la discusión en torno al estatuto ontológico o «realidad» de los valores solo puede ser planteada con toda precisión en el marco fenomenológico de la Estimativa. No puedo, por tanto, asumir estos argumentos de Lasaga, ni tampoco su crítica y contundente conclusión: «es preciso terminar de corregir la orientación reformista de una razón idealista que mide el valor de las cosas del mundo con los valores abstractos generados unilateralmente por la razón pura» (ib., 153). Nada de esto, creo, hace justicia al planteamiento de Ortega. Advertimos —de ahí la importancia de habernos retrotraído previamente a su tesis doctoral de 1991— cómo nos vuelve a aparecer aquí el concepto de «razón pura e idealista», cuyos correlatos serían, escribe Lasaga, «los valores abstractos». Sin embargo, ya sabemos que el trasunto de toda esta problemática es mucho más complejo, y que Ortega ya había superado este concepto de «razón» y de «racionalidad» gracias, precisamente, a la noción de *razón estimativa*, de «*wertempfindende Vernunft*», en torno a la cual articula, desde 1918 al menos, su noción de «razón práctica». Estamos, en definitiva, en las antípodas de una *razón pura que genera unilateralmente valores abstractos*, de ahí que en este punto tampoco pueda asumir la lectura de Lasaga.

El tercer grupo de argumentos, de carácter antropológico, no resulta de menor relevancia, sino que, más bien, se presenta como «el decisivo» para Lasaga, y es el siguiente: la ya aludida «difusa filosofía del espíritu» que implicaría esta filosofía de los valores, arguye Lasaga, «era inseparable de una concepción de la persona que dividía de nuevo la unidad buscada en un espíritu activo, autor responsable de sus actos y un alma tan vital y sensible como ciega para los valores racionales» (ib., 150). Se comprende ahora por qué ha sido necesario dedicar un mínimo análisis a la interpretación que Lasaga mantiene tanto de «Vitalidad, alma, espíritu» como de los textos cercanos. Aparece aquí de nuevo una de las ideas centrales de su tesis doctoral, según la cual en el citado escrito «Ortega expone un modelo psicológico de la persona compuesto por esas tres «facultades»» (2006, 150, nota 25). Sin embargo, conviene matizar que Ortega no emplea el término

«facultad» en todo el escrito, ya que, como nos advierte expresamente en 1915 refiriéndose a la psicología de la época, «tenemos que reformar la terminología usadera» (VII, 466).² Es decir, Ortega no se mueve, como plantea Lasaga, en un marco meramente «psicológico», sino, según la propia expresión orteguiana, al estricto nivel de una «antropología filosófica» (cfr. II, 569). Y es que, en última instancia, y aquí difiero de la lectura de Lasaga, creo que, lejos de situarse en un plano de «psicología descriptivista», Ortega nos habla de «tres dimensiones» (cfr. II, 579), «regiones» (cfr. II, 580; 581), en fin, de un plano «metafísico», entendiendo por esto último, con Lasaga, los planteamientos desarrollados en los años posteriores en su metafísica de la vida humana, de ahí que en 1925 nos remita expresamente ya al plano «metafísico» (cfr. II, 582).

Por ello, ya lo tratamos antes con más detalle, no coincido con la tesis de Lasaga, traída de nuevo a su libro de 2006, según la cual la caracterización orteguiana del «espíritu» como «lo más personal» resulta problemática y fue posteriormente superada. No creo, por tanto, que sea del todo acertada la interpretación de Lasaga según la cual tales «dificultades teóricas para elaborar una noción clara de la persona individual, desaparecerán cuando Ortega postule que la verdadera unidad metafísica es la vida humana de cada cual, no el ente «hombre», del que se sirve aquí» (2006, 150, nota 25). Y esto porque, según vimos, no advierto tales dificultades o, al menos, no creo que Ortega priorizara la dimensión del *espíritu* frente a la *ánimica* en el sentido interpretado por Lasaga, sino en el sentido preciso que nos indica en 1925, y que, según vimos, seguía asumiendo en 1950.

Creo, en definitiva, que todos estos argumentos de Lasaga se apoyan, a su vez, en la convicción de que es a partir de 1929 cuando Ortega alcanza su «filosofía primera», cuando pasa al nivel ya genuinamente filosófico de la «metafísica de la vida humana», frente a los tanteos meramente «antropológicos» y «psicológicos» de, nada menos, que las dos décadas previas, pues en 1929 nuestro filósofo ha cumplido ya sus 46 años. En este sentido, y por más que difieran en puntos importantes, advertimos cómo Lasaga se mueve y continúa inmerso en

² El fragmento completo, extraído del *Sistema de la Psicología*, 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).

el paradigma inaugurado por Aranguren y afianzado por Marías y Rodríguez Huéscar. Todo ello exige hoy, sin embargo, y según he intentado mostrar, una profunda revisión crítica.

2. LAS FIGURAS DE LA VIDA BUENA SEGÚN JOSÉ LASAGA

El segundo aporte central del libro de Lasaga queda sintetizado en el esquema que nos ofrece de la «serie dialéctica del héroe sin melancolía» en el que resume su *lectura figurativa* de la ética orteguiana (cfr. 2006, 94):

SERIE DIALÉCTICA DEL HÉROE SIN MELANCOLÍA

Figuras	Don Quijote	San Mauricio	Don Juan	Arquero
Yo-voluntad	Querer ciego	Querer iluminado	Querer desencantado	Querer razonado
Paisaje-ideal	Pleno de valor	Pleno de valor	Vacío de valor	Por llenar de valor
Paisaje real-mundano	Vacío de valor	Pleno de valor (eterno)	Pleno de valor (contingente)	Pleno de valor (contingente)
Destino	Melancolía	Resurrección	Muerte	Vida plena

Antes de entrar a comentar este esquema quiero reproducir la propuesta que nos hace Ortega en su *Discurso* de 1918, y creo que resulta pertinente citarla por extenso ya que, hasta donde he podido investigar, nunca ha sido tomada en consideración por los intérpretes, a pesar de su interés y su larguísimo alcance, también para el tema que nos ocupa:

Junto a la Estimativa que aspira a conocer la naturaleza objetiva de los valores y su jerarquía esencial, surge, como un problema aparte y distinto, de gran fecundidad para la historia y para todas las ciencias morales, el examen de las valoraciones humanas, de la evolución de la conciencia de los valores, de las condiciones reales que determinan las variaciones en nuestra perspectiva de estimación. Éste es el problema psicológico e histórico.

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 fijar 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 indagarán 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 (VII, 733).

Ortega nos descubre aquí un fecundísimo campo de investigación todavía por explorar. Recordemos que este esquema data de 1918, y Ortega lo reproduce, aunque no en forma esquemática, sino en texto seguido, en el ensayo sobre Estimativa de 1923, donde añade, por ejemplo, las figuras de Dostoyewsky (sic.) o Stendhal.³ Y tampoco es ninguna hipótesis aventurada afirmar que tal era el esquema con el que Ortega pudo emprender sus propios estudios sobre los

³ El pasaje en cuestión es el siguiente: «Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia. Asimismo, fuera en extremo interesante estudiar desde este punto de vista las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención genial de nuevos valores —así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Maquiavelo, Napoleón—. En fin, aquellos otros espíritus soberanos que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es, de religiosos, moralistas, políticos, pero han descubierto en el universo valores antes latentes: Miguel Ángel, Cervantes, Goya, Dostoyewsky, Stendhal» (III, 549).

distintos personajes históricos a los que dedicó monografías y biografías, tales como Goethe, Vives, Velázquez o Goya, pues, de hecho, estos mismos aparecen recogidos en el esquema anterior. Así, el objetivo de Ortega al estudiar todas estas figuras no es otro que acometer «el examen de las valoraciones humanas, de la evolución de la conciencia de los valores», de ahí el gran recorrido que todo ello tuvo en su obra posterior. «Todo esto —escribía Ortega concluyendo el texto de 1923— y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema «Valor» vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia a priori del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas» (III, 549).

Pues bien, el esquema de Lasaga nos ofrece, como diría Ortega, *un caso ejecutivo* de este método figurativo aplicado al propio texto orteguiano, pero que, por lo mismo, difícilmente podría sostenerse sin apoyarse, también él, en la noción de «valor». Del mismo modo, cabría distinguir dos niveles de análisis —descriptivo y normativo— tanto en el esquema de Ortega como en el de Lasaga. Expuesto esquemáticamente, podría sintetizarse como sigue:

1) Análisis descriptivo

a) Estático:

- Material (socio-histórico, a posteriori): reconstrucción descriptiva de la anatomía de los sistemas típicos de valoración que caracteriza las condiciones facticias de los sujetos.
- Formal (universal y a priori): reconstrucción eidética de las figuras.

b) Genético: (material, socio-histórico, a posteriori): Indagarán 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.

2) Análisis normativo de la Estimativa: aspira a conocer la naturaleza objetiva de los valores y su jerarquía esencial.

El interés de estas distinciones reside en mostrarnos el doble nivel en el que se mueve Ortega y, a mi juicio, también Lasaga. Y es que si, por ejemplo, y centrándome ya en el esquema de este último, la figura del Arquero se nos presenta —recodémoslo— como «ejemplar» de una «vida plena» frente a Don Quijote, cuyo modelo nos conduciría *necesariamente* a la melancolía —y aquí reside ya un primer rasgo *esencial* de la figura quijotesca—, este descubrimiento de leyes de esencia o eidéticas no será meramente *descriptivo*, sino de alcance *normativo*.

Por ello, como veremos, por más que el análisis de Lasaga se mueva en el nivel descriptivo estático-formal, la reconstrucción eidética que nos presenta de estas figuras nos revelará ya su fuerza normativa, cuyos resultados deberán ser analizados en el marco de la Estimativa que, como nos dice Ortega, «aspira a conocer la naturaleza objetiva de los valores y su jerarquía esencial». En lo que sigue expondré estas ideas analizando y comparando algunas de tales figuras para ofrecer un ejemplo práctico de lo que pretendo mostrar.

Una de las ideas centrales sería, para empezar, que la validez, la *Geltung*, para decirlo con Lotzke, de los análisis descriptivos estáticos (formales, universales y a priori) no se fundamenta en los análisis genéticos (materiales, socio-históricos y a posteriori) y que, por tanto, los primeros no se reducen ni pueden reducirse a los segundos. Estos últimos nos ofrecen ejemplos de figuras —material empírico, si queremos decirlo así— que deben ser analizados posteriormente desde la perspectiva estático-formal y, en última instancia, sometidos a la normatividad descubierta por la Estimativa. Se trata, pues, de dos órdenes distintos e independientes, por más que se requieran y enriquezcan mutuamente. Apliquemos estas ideas a la «serie dialéctica» de Lasaga, tomando, por ejemplo, la figura de Don Quijote, esquematizada en su cuadro como sigue:

1. Su «yo-voluntad» se caracterizaría por ser un «querer ciego».
2. Su «paisaje ideal» estaría «pleno de valor».
3. Su «paisaje real-mundano» estaría «vacío de valor».
4. Su «destino» sería la «melancolía».

Este análisis, de acuerdo con los niveles que he trazado, se mueve en el plano «descriptivo» y, dentro de este, es claro que no se enmarca en el plano «genético», sino en el «formal». Esto quiere decir que toda figura X que satisfaga los rasgos propios de Don Quijote (1-4) caerá bajo estas leyes esenciales (o de esencia). En este sentido, el análisis nos muestra ya su fuerza «normativa» (nivel 2), puesto que prescribe, por ejemplo, que toda figura que encarne los puntos 1, 2 y 3 cumplirá 4, y su «destino» será, pues, la «melancolía». Se advierte, así, tanto la independencia como la interdependencia que rige la relación entre ambos niveles.

Si profundizamos un poco en este ejemplo y recordamos que, de acuerdo con Ortega, lo que Lasaga denomina aquí «querer ciego» se corresponde con

lo que nuestro filósofo conceptualiza como «esfuerzo puro» o «sin finalidad», comprendemos por qué ambos conducen indefectiblemente a la melancolía (cfr. II, 661-664). Lo interesante es que, en el caso ejemplar de Don Quijote y la voluntad o querer ciego que le es propio, el análisis eidético (esencial) de esta figura nos muestra que *1 conduce necesariamente a 4*, y lo hace con independencia de 2 y 3, es decir, *el querer ciego conduce necesariamente a la melancolía*, he aquí una ley de esencia descubierta por Ortega. Dicho de otra manera: *el simple análisis formal de la voluntad (ciega) nos permite establecer la relación necesaria entre esta y la melancolía*. No hemos entrado, pues, en el análisis de los «paisajes» o «plano de valor» —en términos del propio Lasaga— que se ponen en juego en cada figura.

Ahora bien, y esto es lo interesante del análisis, esto mismo no sucede con la figura, por ejemplo, del Arquero. Veámoslo. Esta figura es descrita por Lasaga como sigue:

1. Su «yo-voluntad» se caracterizaría por ser un «querer razonado».
2. Su «paisaje ideal» se ofrecería «por llenar de valor».
3. Su «paisaje real-mundano» estaría «pleno de valor (contingente)».
4. Su «destino» sería la «vida plena».

Pues bien, como digo, si en el caso de la figura de Don Quijote 1 implica o conduce indefectiblemente a 4, con independencia de 2 y 3, esto no se cumpliría en el caso del Arquero, ya que 1 no implica ni conduce necesariamente a 4, esto es, que no todo querer o esfuerzo «razonado» conduce a una «vida plena», sino que podría conducir perfectamente a la melancolía. Vemos, pues, que no hay paralelismo entre estas figuras. Y es que, en el caso de Don Quijote, el análisis eidético de esta figura nos mostraría que ella, para decirlo con Lasaga, *no sería una figura de la vida buena*, puesto que conduciría indefectiblemente a la melancolía, y no a una «vida plena». Para comprobarlo nos bastan, según hemos visto, los puntos 1 y 4: todo querer ciego conduce necesariamente a la melancolía, de ahí que podamos prescindir de 2 y 3, esto es, del «valor» o los valores concretos que hay en juego.

Sin embargo, esto no sucede en el caso del Arquero, donde 2 y 3 son imprescindibles para 4, y no basta con 1. La razón de ello la encontramos en que, a diferencia de la figura quijotesca, el Arquero pretende mostrarnos, no *ya cuál no sea*, sino *cuál sería una figura de la vida buena o plena*. En otras palabras, mientras que el primero se mueve en un plano negativo o deconstructivo, el

segundo es ya positivo, constructivo o propositivo, de modo que aquí cabría trazar otra distinción eidética entre, por un lado, «figuras negativas o deconstructivas» y, por otro, «figuras positivas o propositivas». Y lo importante aquí es que, en el caso de estas últimas, no nos basta ya con el análisis de la mera *forma del querer* (razonado o no), sino que hay que atender a los valores concretos que están en juego en ese querer, de ahí que no podamos prescindir de 2 y 3. Y esta es la cuestión central para el tema que nos ocupa: que tales puntos, no solo presuponen, sino que exigen ya la noción de «valor». Del mismo modo, y analizado con detalle, advertimos que, además de estas nociones, Lasaga presupone también las distinciones entre «valores eternos», por un lado, y «valores contingentes», por otro —como en el caso, por ejemplo, de San Mauricio, frente al del Arquero, respectivamente—.

Advertimos, por tanto, cómo la *lectura figurativa* que nos propone Lasaga no entra en conflicto con la que propongo aquí al hilo de la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta, sino que, más bien, la asume y opera con ella, bien que implícitamente. Por ello resultaría interesante completar ambas lecturas atendiendo, por ejemplo, al esquema que nos ofrece Ortega al final del texto sobre Estimativa de 1923, donde «con el fin de facilitar al lector la meditación propia sobre tan sutil materia», nos indica «las grandes clases que, atendiendo a su materia, forman los valores» (cfr. III, 548):⁴

⁴ Resulta interesante recordar aquí la explicación de Ullrich Melle en su «Introducción» a las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (1908-1914) de Husserl: «Otra diferencia más esencial frente al ámbito teórico consiste en que, en el ámbito axiológico, no hay un análogo directo del principio de tercero excluido, porque aquí, entre el valor positivo y el negativo, existe la neutralidad axiológica, la *adiaphoria*. En el ámbito axiológico en lugar de hablar del tercero excluido hay que hablar de cuarto excluido. Para Husserl estas diferencias esenciales entre verdad teórica y verdad axiológica no amenazan, sin embargo, el «punto de vista del objetivismo» con respecto a la validez axiológica. «El valor no se disuelve en la subjetividad y, en este sentido, en la relatividad del valorar». Puesto que el principio de contradicción y el principio de tercero excluido son las leyes fundamentales de la validez objetiva, tiene que haber *análogo* de estas leyes fundamentales en la esfera axiológica, si es que a las valoraciones debe corresponderles validez objetiva, si es que debe haber predicados objetivos de valor. Las reflexiones, en parte difíciles, del § 11, tiene, por lo tanto, un significado fundamental para la legitimación husserliana del objetivismo axiológico» (1988, XXIX-XXX). Además, aparte de la dimensión «material» de los valores, por la que se orienta aquí Ortega, cabría establecer una clasificación atendiendo a la dimensión «formal», por ejemplo, si son valores «calculables» o «incalculables» —útiles e intelectuales, podrían ser dos ejemplos—, o «defraudables» o «no defraudables» —útiles y morales, podrían ser también dos ejemplos—.

VALORES POSITIVOS Y NEGATIVOS

Útiles	{	Capaz - Incapaz Caro - Barato Abundante - Escaso, etcétera
Vitales	{	Sano - Enfermo Selecto - Vulgar Enérgico - Inerte Fuerte - Débil, etcétera
Espirituales	{	Intelectuales { Conocimiento - Error Exacto - Aproximado Evidente - Probable, etcétera
		Morales { Bueno - Malo Bondadoso - Malvado Justo - Injusto Escrupuloso - Relajado Leal - Desleal, etcétera
		Estético { Bello - Feo Gracioso - Tosco Elegante - Inelegante Armonioso - Inarmónico
Religiosos	{	Santo o sagrado - Profano Divino - Demoníaco Supremo - Derivado Milagroso - Mecánico, etcétera

Todo ello nos muestra que si bien la *lectura figurativa* nos ofrece un amplísimo y riquísimo campo de análisis filosófico, y prueba de ello es la importante bibliografía aparecida desde que Cerezo nos propusiera en 1984 su interpretación de la ética orteguiana al hilo de «la moral del héroe», no es menos cierto que todas estas lecturas tendrían que hacerse cargo también, primero, de sus limitaciones —al orientarse más por la «voluntad» de las figuras que por los «valores» que ponen en juego—, así como, segundo, de su vinculación, incluso dependencia, de la fenomenología de los valores que Ortega desarrolla en torno a su Estimativa. Y es que, como veremos, por más que se apele a la «ilusión», y no al «deber»; a la «alegría», y no al «resentimiento»; en suma, al *ethos* «magnánimo»

frente al «pusilánime», todo ello, en última instancia, se nos muestra como *condiciones necesarias*, pero *no suficientes* para una ética «a la altura de los tiempos». ¿En qué dirección apuntaría este proyecto? A mi juicio, y creo que esta investigación sería de un larguísimo alcance, si es correcta la observación que hicimos más arriba, según la cual Ortega habría dado un paso importante entre 1923 y 1925, es decir, entre *El tema de nuestro tiempo* y «Vitalidad, alma, espíritu», ya que en el primer escrito opera todavía en un plano bidimensional («vida» y «cultura»), mientras que en el segundo estamos ya en uno tridimensional, el escrito de 1925 nos permite —y nos obliga a— revisar el cuadro axiológico recién expuesto —precedente, en este caso, de Max Scheler—. Como podemos comprobar, Ortega distingue en este esquema cuatro grandes grupos o categorías de valores, a saber, *útiles, vitales, espirituales y religiosos*. Sin embargo, ya sabemos las ambigüedades y problematicidades que a la altura de 1923 acarrearán los conceptos de «vida» y «cultura», problemas que necesariamente quedarán extrapolados a este esquema axiológico. Con todo, y sin entrar aquí a discutir si tales problemas podrían ser o no solventados desde el texto orteguiano, creo que resultaría mucho más clara y fructífera una reformulación completa de dicho esquema axiológico atendiendo, precisamente, a las tres dimensiones que distingue Ortega en «Vitalidad, alma, espíritu».

De hecho, si observamos el esquema de 1923, no es difícil advertir que cada grupo (y subgrupo) de valores correspondería, en realidad, a una de estas tres dimensiones. Es más, dos de los cuatro grandes grupos identificados por Ortega son, precisamente, los «vitales» y los «espirituales», de modo que, en coherencia con el esquema de 1925, solo cabría añadir a estos dos el grupo de los valores «ánimicos». Pasaríamos, pues, de una clasificación cuádruple (*útiles, vitales, espirituales y religiosos*) —que, en rigor, no encuentra respaldo teórico en la filosofía orteguiana, sino en la de Scheler—, a una clasificación axiológica orientada por el esquema tripartido de *vitalidad, alma, espíritu*.⁵

Dejo aquí pendiente el ejercicio de (re)clasificar, sistematizar y jerarquizar los grupos, subgrupos y valores identificados en el esquema expuesto de 1923, pero mi tesis es que, desde este enfoque, cobraría pleno sentido y justificación filosófica la asunción orteguiana de situar al valor de la *magnanimidad* en el

⁵ Uno de los temas a desarrollar a partir de esta idea sería, justamente, la reformulación de la axiología orteguiana tomando como referencia el citado esquema de «Vitalidad, alma, espíritu». Quede al menos mencionado aquí el largo recorrido que este programa de investigación podría tener en la ética de nuestro filósofo.

centro de la ética. Y esto por dos razones que me limito aquí meramente a enunciar. En primer lugar, porque la ética orteguiana se fundamentaría, justamente, en los valores *ánimicos* —dimensión en la que sitúa al centro íntimo e individual de la persona—, y no, por análogos motivos, pero excluyentes, en los *vitales* o *espirituales*. En lo que a la ética se refiere, estos últimos valores quedan supeditados, pues, a los primeros, de ahí que podamos establecer ya una clara *jerarquía axiológica*. Esto explica a las claras el rechazo de Ortega tanto del utilitarismo como del kantismo, ya que, en última instancia, y siempre de acuerdo con nuestro filósofo, ambos subordinarían, cada uno a su modo, la dimensión *ánimica* a la *vital* (utilitaria) y *espiritual* (intelectual), respectivamente. Por ello, es claro que, para Ortega, ninguno de estos dos enfoques podría hacer suya la asunción de la magnanimidad como valor supremo de toda ética —valor que, por ende, cabría situar en la cúspide jerárquica de la dimensión *ánimica*—. Y aquí entroncamos con la segunda razón que nos explicaría la asunción orteguiana de la magnanimidad como valor supremo de su ética, y es que, analizado fenomenológicamente, descubrimos en él el cumplimiento más pleno, la «plenitud» —para decirlo con Lasaga— de todos los demás valores *ánimicos* más elevados y *dignos de estimación*. Si tomamos, por ejemplo, otro valor *ánimico* fundamental, como es la serenidad, advertimos que este no implica necesariamente a la magnanimidad, pero sí a la inversa, es decir, cabe concebir una serenidad pusilánime, pero difícilmente podrá ser magnánimo —en el pleno sentido del término— quien se encuentre ansioso, «fuera de sí», ya que en tal estado *ánimico* no podemos ejecutar y ofrecer la mejor y más noble versión de nosotros mismos, ya que no estaríamos, para decirlo con Ortega, «en plena forma», de ahí que la magnanimidad exija como condición misma de posibilidad el valor de la serenidad, pero no a la inversa. En una palabra: la serenidad sería *condición de posibilidad* de la magnanimidad, pero no a la inversa. Y lo mismo cabría sostener, por ejemplo, en relación con los valores *espirituales* (*intelectuales*), pues cabe concebir la figura del intelectual pusilánime —creo que todos conocemos multitud de ejemplos—, pero no a la inversa, es decir, el magnánimo, para ser magnánimo y no un simple «bonachón ingenuo», ha de encarnar también ciertos valores intelectuales que le permitan «tomar conciencia» de su acción —y esto, de acuerdo con el esquema orteguiano, solo es posible gracias a la dimensión *espiritual*, la que nos permite acceder a la «verdad», a «ese orbe universal y transubjetivo» (cfr. II, 580)—. No cabe, en una palabra, la «magnanimidad ingenua», de ahí que, como en el ejemplo anterior, los valores *espirituales* —habría que precisar cuáles— se nos presenten como *condición de posibilidad* del supremo valor *ánimico*, que es la magnanimidad. Y

este último sería el supremo porque, si adoptamos el «método de investigación trascendental», para decirlo con Charles Taylor,⁶ advertiremos cómo este valor se nos presenta como el más complejo, es decir, el que reúne, integra o subsume a todos los demás valores anímicos más elevados y *dignos de estimación* —de ahí que estos últimos se nos presenten como *condición de posibilidad* de la magnanimidad—. En pocos escritos (y en tan pocas páginas) ha sabido condensar Ortega todas estas cuestiones como en «Corazón y cabeza» (VI, 208-211), publicado, precisamente, en 1927, de ahí que no me resista a reproducir en este preciso momento el potentísimo arranque de este escrito:

En el último siglo se ha ampliado gigantesca­mente la periferia de la vida. Se ha ampliado y se ha perfeccionado: sabemos muchas más cosas, poseemos una técnica prodigiosa, material y social. El repertorio de hechos, de noticias sobre el mundo que maneja la mente del hombre medio ha crecido fabulosamente. Cier­to, cierto. Es que la cultura ha progresado —se dice—. Falso, falso. Eso no es la cultura, es sólo una dimensión de la cultura, es la cultura intelectual. Y mientras se progresaba tanto en ésta, mientras se acumulaban ciencias, noticias, saberes sobre el mundo y se pulía la técnica con que dominamos la materia, se desatendía por completo el cultivo de otras zonas del ser humano que no son intelecto, cabeza; sobre todo, se dejaba a la deriva el corazón, flotando sin disciplina ni pulimento sobre el haz de la vida. Así, al progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental; a la cultura de la cabeza, una incultura cordial. El hecho mismo de que la palabra cultura se entienda sólo referida a la inteligencia denuncia el error cometido. Porque es de advertir que esta palabra, tan manejada por los alemanes en la última centuria, fue usada primeramente por un español, Luis Vives, quien la escogió para significar con preferencia cultivo del corazón, cultura animi. El detalle es tanto más de estimar cuanto que en la época de Vives, en el Renacimiento, dominaba plenamente el intelectualismo: todo lo bueno se esperaba de la cabeza. Hoy, en cambio, comenzamos a entrever que esto no es verdad, que en un sentido muy concreto y riguroso las raíces de la cabeza están en el corazón. Por esto es sumamente grave el desequilibrio que hoy padece el hombre europeo entre su progreso de inteligencia y su retraso de educación sentimental (VI, 208).

⁶ Sobre esta problemática, y sobre la obra de Charles Taylor en general, cfr. el trabajo de Sonia E. Rodríguez «La investigación trascendental de Charles Taylor» en *Investigaciones fenomenológicas*, n. 14, 2017, 1885-1088. Aprovecho esta nota para agradecer a la profesora Rodríguez, colega y compañera en la UNED, las riquísimas conversaciones que sobre este autor y otros muchos temas filosóficos hemos podido mantener durante los últimos años en un ambiente de solícita y amistosa colaboración.

No es difícil entrever en este escrito reivindicativo de una *cultura animi* el esquema de «Vitalidad, alma, espíritu» y, a unas con él, la puesta en práctica, esto es, la operatividad del esquema axiológico de 1923, por más que este debiera ser reformulado en función del escrito de 1925, donde se enfatiza, precisamente, la *dimensión anímica* de la vida humana. Y tampoco es difícil advertir en textos como este el potencial de la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta, ofreciéndonos, además, un fertilísimo campo de investigación que espera, todavía hoy, ser atendido como se merece.

Por tanto, retomando la revisión crítica de la *lectura figurativa* en la que estábamos inmersos, creo que todas las fórmulas orteguianas, tales como las de «ética de la razón vital», «ética de la alegría», «ética del *ethos*», «ética de la vocación», etc., por más que sean apropiadas y acordes al texto orteguiano, difícilmente pueden solventar con rigor la exigencia planteada por Lasaga de superar la «mera formalidad de la vocación y la autenticidad». Dicho de otra manera, si para afrontar esta tarea se nos remite, explícita o implícitamente, al «valor» y a los «valores», creo que lo más apropiado desde un punto de vista filosófico es acometer de frente y sin ambages esta investigación, estudiando a fondo la Estimativa y sus bases fenomenológicas, y no dar por sabidas y presupuestas las nociones centrales en las que, en última instancia, se funda la interpretación. Tal es, en definitiva, la exigencia que habríamos de plantear a la *lectura figurativa* inaugurada por Cerezo y culminada por Lasaga. Pues no deja de resultar paradójico que se niegue —siguiendo a Aranguren— la importancia de «la filosofía de los valores» en la ética orteguiana, al tiempo que se opera y se presupone ya toda una axiología en la base misma de su filosofía, en torno a la cual, además, se presenta explícitamente el estudio de las distintas «figuras éticas», ya sea el héroe de *Meditaciones*, San Mauricio, el Arquero o cualesquiera.

3. CUESTIONES SOBRE EL CARÁCTER MORAL DE LA VOCACIÓN

Así, entrando en el tercer punto mencionado, y ampliando ya el diálogo al resto de intérpretes contemporáneos que han intentado solventar estas problemáticas éticas en torno a la vocación, la autenticidad, el destino, el yo auténtico, etc. desde una *lectura figurativa*, creo que ha sido Rodolfo Gutiérrez Simón quien más agudamente ha planteado los problemas —incluso aporías— inherentes a esta lectura de la ética orteguiana. En lo que sigue me apoyaré en

tres trabajos suyos, publicados entre 2015 y 2016, para sintetizar algunos de los problemas más acuciantes. Lo interesante de esta aproximación es que, como el propio Gutiérrez Simón afirma, tratará «de exponer y criticar a Ortega en sus propios términos y en su propia filosofía, es decir, *orteguianamente*» (2016a, 228), de modo que no estamos ante una crítica «externa» o articulada desde otro enfoque o paradigma filosófico. Es más, Gutiérrez Simón se muestra crítico con intérpretes como Lasaga porque, a su juicio, «la debilidad fundamental de Lasaga radica en que no llega realmente a problematizar el pensamiento de Ortega» (2016b, 115).

No creo, sin embargo, que esta última afirmación sea cierta, por más que haya presupuestos no cuestionados en la lectura figurativa que culmina Lasaga; como, por lo demás, tampoco son puestos en cuestión por el propio Gutiérrez Simón —a pesar, dicho sea de paso, de que escribe una década después de la aparición del libro de Lasaga y con toda una serie de materiales bibliográficos publicados sobre esta temática que, sencillamente, ignora en su investigación—. Por ello, cuando en un momento determinado aborda la problemática de «la vocación y los valores» (cfr. Gutiérrez Simón, 2015, 135-136), asume que «Sánchez Cámara otorga una presencia a la filosofía de los valores en la obra orteguiana mayor de la que tiene» (ib.). Y esto, por supuesto, ignorando toda la problemática de fondo que subyace a la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta, de ahí que no pueda entrar a discutir a fondo la tesis de Sánchez Cámara, sino que, como sucede desde Aranguren, permanezca en la superficie del problema. Prueba de ello resultan, a mi juicio, los dos únicos argumentos que nos ofrece para sustentar la tesis anterior, sin vislumbrar siquiera el complejo trasunto filosófico que venimos discutiendo. El primero se enmarca dentro de la cuestión de si es la vocación un *valor* (cfr. 2015, 135), a lo que Gutiérrez Simón responde que no, arguyendo, con Ortega, que «un valor es siempre positivo o negativo», mientras que, «por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas» (III, 546), concluyendo que:

La vocación de cada cual, en cambio, no es ni lo uno ni lo otro (positiva o negativa): es la que es y, como mucho, puede disgustarme (si llego a conocerla) hasta el punto de no aceptarla; pero no es positiva ni susceptible de ser jerarquizada respecto a otras. Nótese el absurdo que ello implicaría: habría que aceptar como razonables afirmaciones tales como «la vocación de Juan es preferible a la mía». En cierto modo, Sánchez Cámara parece aceptar una interpretación tal de Ortega (Gutiérrez Simón, 2015, 135-136).

Sin embargo, estas líneas implican ya toda una serie de presupuestos filosóficos que habría que analizar con más precisión. Uno de ellos sería, por ejemplo, la asunción de que la vocación *es* —y, además, *es la que es*—, frente a los valores que, propiamente, *no son*. Se trata, por tanto, de la pregunta por la *realidad* o, si se prefiere, por el estatuto ontológico tanto de los valores como de la vocación. Pues bien, retomando la contraposición orteguiana entre el *valor* y *lo que es* —recordemos la contraposición establecida entre el mundo del *valer* y el mundo del *ser*—, difícilmente podremos incluir a la *vocación* dentro de *lo que es*. Y es que, al ser definida como «proyecto», pocas «realidades» estarían más lejos de *lo que es* que la vocación, de ahí que la cuestión resulte mucho más compleja de lo que nos parece dar a entender Gutiérrez Simón.

Advertimos, en segundo lugar, cómo este intérprete parece no tener en cuenta, al menos para esta cuestión, la distinción fundamental que traza Ortega entre *elegir* y *preferir* —recordemos que este mismo problema aparecía ya en el libro de Cerezo de 1984—, de ahí que considere «absurda» la afirmación de que «la vocación de Juan es preferible a la mía». Si por *preferir* entendemos aquí *elegir*, efectivamente, la afirmación resultaría absurda, puesto que la vocación es, precisamente, lo que no se elige. Sin embargo, si la leemos en el sentido preciso en que la emplea Ortega en el contexto de su Estimativa, no creo que tal afirmación se absurda. Es más, si la *preferencia* implica ya una *estimación*, y esta, a su vez, admite —es más, exige— toda una jerarquía de valores, como sucede en la Estimativa, por supuesto que podría justificarse, siempre de acuerdo con Ortega, la afirmación de que la vocación de poeta es *preferible* —en términos incluso normativos— a la vocación del ladrón.

Sin embargo, todos estos matices se pierden al ser leídos desde un paradigma ajeno al orteguiano; y esto, recordémoslo, por más que Gutiérrez Simón muestre, ciertamente, un amplio conocimiento de la obra orteguiana y se esfuerce en criticarla *orteguianamente* y «desde dentro». Y digo que este intérprete se mueve, en última instancia, en un paradigma ajeno al orteguiano porque, efectivamente, su lectura se enmarca en la pretensión de «tejer una conexión aún no bien explorada entre la obra de Ortega y Gasset y el pensamiento pragmático norteamericano de finales del siglo XIX y principios del XX» (2016b, 115). Desde esta perspectiva cobra pleno sentido su cuestionamiento de la noción orteguiana de «autenticidad», según concluye en uno de sus trabajos:

Si ser *inauténtico* fuese igual a ser *malo*, estaría condenándose mi ejercicio de la libertad, lo que nos parece inaceptable; pero ya hemos indicado que, para

Ortega, esa igualdad no se da. De este modo, ser inauténtico, o, en términos positivos, ser auténtico, se ha convertido en algo *irrelevante* para el hombre.

En Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores? encontramos justamente la posición secularizada por Ortega. En nota al pie, Ortega se remite a Malebranche y ahí apunta que, según éste, los hombres deberían estar orientados a la búsqueda de los valores jerárquicamente superiores, pues son hechos a imagen y semejanza de Dios; aunque tienen libertad para ir en pos de valores inferiores. Ortega intentó eliminar a la divinidad en su ética de la vocación; pero creemos que lo hizo de manera fallida (Gutiérrez Simón, *ib.*, 122).

Este pasaje nos muestra que, por más que Gutiérrez Simón reconozca en sus trabajos la centralidad de la «magnanimidad» en la ética de Ortega (cfr. 2015, 121-122; 2016a, 121), en el fondo parece desconocer el verdadero sentido que ella adquiere en su filosofía, puesto que, de lo contrario, advertiría que su reparo a la noción de *autenticidad*, en este punto concreto, proviene de lo más opuesto a la magnanimidad que quepa concebir, a saber, de ese «querer negociante», de esa «voluntad a la inglesa» de la que Ortega no solo se distanció muy pronto, sino que, además, concebía como el modelo antagónico a su propuesta ética, de ahí sus taxativas palabras de 1917:

Mas ¿qué semejanza puede existir entre ese querer lo uno para lo otro con aquél en que queremos algo por ello mismo, sin finalidad ninguna? Nuestro querer negociante, nuestra voluntad a la inglesa —y digo esto porque el utilitarismo es la moral inglesa—, había colocado las cosas todas en cadenas interminables donde cada eslabón es un medio para el próximo, y, por tanto, tiene el valor relativo del lugar que ocupa en la cadena. Mas este querer de nueva y más pura índole arranca de esa cadena una cosa y, solitaria, sin ponerla en relación con nada, lujosa y superfluamente, por ella misma la afirma. Frente a esta actitud de nuestra voluntad todas las demás actitudes adquieren un sentido meramente económico donde las cosas se desean como medios. El querer ético, en cambio, hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías (II, 286).

Este punto central de la ética orteguiana, fundado en la noción de «querer ético», *magnánimo*, frente al querer arbitrario, caprichoso o negociante, ya fue situado por Lasaga en el centro de su investigación doctoral en 1991 (Lasaga, 80, nota 1), y en torno a ella gira, en última instancia, su libro de 2006. No me parecen convincentes, pues, los argumentos que nos ofrece Gutiérrez Simón en lo que a los puntos citados se refiere, pues la magnanimidad es un valor que

en la ética orteguiana se justifica por sí mismo, porque es valioso en sí mismo (valga la redundancia), de ahí que carezca de sentido pretender justificarlo *utilitariamente* —ya sea en el plano terrenal o divino—. Se podrá estar de acuerdo o no con Ortega, pero lo que no podemos ignorar es que su ética se encuentra en las antípodas del utilitarismo, de ahí que tales críticas, formuladas desde esta perspectiva, no logren poner en cuestión las bases mismas de su ética, como pretende Gutiérrez Simón.

Y es que, en última instancia, si alguien asume, como Gutiérrez Simón, que la «autenticidad» y «la búsqueda de los valores jerárquicamente superiores» resultan «irrelevantes», ya sabemos la opinión que tal *actitud ética* merece a los ojos de nuestro filósofo, pues el hecho mismo de actuar utilitariamente, motivados por la «recompensa» —sea esta mundana o divina—, revela para Ortega la actitud propia del «fariseo». No podemos, pues, exigirle a la ética orteguiana que nos ofrezca lo que está negando por principio, a saber, que sea una ética *utilitarista*. Creo, por el contrario, que una aproximación a tales problemas orientada por la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta nos permite abordarlos con mucha más precisión y profundidad; y, además, como se propone Gutiérrez Simón, «orteguianamente», y no desde un esquema radicalmente opuesto al de nuestro filósofo, como es el utilitarista.

Sin embargo, y sin que ello implique la asunción de sus conclusiones, sí coincido con este intérprete en varias objeciones importantes que plantea a las lecturas figurativas de nuestro filósofo, como la ya aludida en la cita anterior, según la cual ser *inauténtico* no es equivalente a ser *malo*. O, dicho de otra forma, que la noción de *autenticidad* no es sinónimo de *bondad moral*, como bien advierte Gutiérrez Simón (cfr. 2016b, 115) respondiendo a la siguiente interpretación de Lasaga:

[¿]Resulta entonces que la autenticidad, núcleo de la vida moral, se fía a un sentimiento? No. En realidad significa que hemos de aceptar el hecho de que la autenticidad, en cuanto que no es sino otro sinónimo de la bondad moral, sólo parece estar en la medida en que no la «sintamos»; y si la «sentimos», como el fariseo de los Evangelios, es que la hemos perdido (Lasaga, 2006, 233-234, nota 11).

Este punto me parece crucial, puesto que, como advertimos al comentar el esquema de la «serie dialéctica del héroe sin melancolía», no solo se presuponía ya la noción misma de «valor ético», sino también, como vemos, la de «bondad moral» ligada, en última instancia, a la «voluntad». Dicho de otra manera, es

muy probable que la noción de *autenticidad*, tomada como concepto central de la ética orteguiana —tal y como asume Lasaga (cfr. 2006, 193)— nos obligue a reconocer, no solo la existencia de vocaciones malvadas, como la del ladrón, lo cual es ya muy problemático, sino también, y esto es todavía más grave, su *legitimación*. Sin embargo, no sucede lo mismo desde la óptica de la «bondad moral», puesto que habría que entrar en un análisis concreto y material de qué entendemos por «bien moral» frente al «mal moral», lo cual implica ya, de acuerdo con Ortega, la consideración de valores positivos y negativos, y, por tanto, de una jerarquía axiológica. Estamos, en definitiva, ante dos criterios que, ciertamente, no son contradictorios ni excluyentes entre sí, pero tampoco equivalentes: uno se funda en valores concretos, mientras que otro se basa en la dimensión *praxeológica* —poniendo el énfasis en la *voluntad* y en la *modalidad del querer*— desde una perspectiva, no solo formal y abstracta, sino *vacía*, como reconoce el propio Lasaga: «el imperativo kantiano de autonomía se corresponde con el orteguiano de autenticidad. Sólo que si aquél era formal, es preciso reconocer que éste, además de formal es, en cierto sentido, vacío, un vacío que pide ser llenado» (2006, 195).

Esta observación nos bastaría, efectivamente, para, en primer lugar, rechazar la equivalencia entre *autenticidad* y *bien moral*, y, en segundo lugar, admitir la necesidad de recurrir a los «valores éticos» concretos, no solo para completar la noción de *autenticidad*, sino también, y esto es decisivo, para lograr un criterio normativo que nos permita solventar paradojas como la —difícilmente sostenible— «vocación del ladrón». Recalco este punto porque, de acuerdo con el propio planteamiento de Ortega, ¿cabría hablar, por ejemplo, de una vocación tal en una sociedad estrictamente comunista en la que no existiese la propiedad privada? Recordemos la importante declaración de nuestro filósofo, recogida en el escrito sobre Velázquez de 1947, en la que reconoce explícitamente, como ya vimos en el capítulo 5, que «como cosa archihumana, las vocaciones son susceptibles de cultivo, de cultura y a lo largo de la historia se han ido depurando, afinando, enriqueciendo. De aquí la modificación de los estilos, sus avances y retrocesos y estancamientos» (IX, 902). Esta última afirmación es de un larguísimo alcance, pues, en primer lugar, y siguiendo con nuestro ejemplo, una persona *cultivada* desde su niñez en el rigor comunista, ¿valoraría por encima de todo la propiedad privada? O, formulado en los términos figurativos de nuestro filósofo, ¿estimaría desde el fondo de su ser los valores que Ortega denomina «utilitarios» por encima de todos los demás? Si la respuesta es negativa, difícilmente podremos asumir que exista, como nos advierte el propio Ortega, «el «ladrón nato» en un

sentido mucho más radical que el de Lombroso», de ahí que, prosigue nuestro filósofo, el «problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad» (V, 130, nota 1). En segundo lugar, y en consonancia con lo discutido anteriormente, cuando Ortega asume, refiriéndose a las vocaciones, que a lo largo de la historia se han producido «avances y retrocesos y estancamientos», la pregunta es: ¿en qué nivel se mueve aquí nuestro filósofo?, ¿está en un plano meramente *descriptivo* —sea estático o genético, según distinguimos más arriba— o, más bien, nos habla desde un nivel *normativo*? Si estamos en este último, como asumo que es el caso, cobra pleno sentido la asunción de que unas vocaciones son «preferibles» a otras, ya que no nos movemos en *lo que es* —plano descriptivo— (y aún mezclando planos de *realidad*, como veíamos en la lectura de Gutiérrez Simón), sino en el nivel *normativo* de *lo que sería preferible que fuera*. Por ello, y por más que acierte al señalar la no equivalencia entre *autenticidad* y *bien moral*, tampoco coincido con el planteamiento de Max Stern, que Gutiérrez Simón cita y parece asumir (cfr. 2015, 117), según el cual «si Ortega fuese el autor de una filosofía moral, no cabe ninguna duda de que la suya habría sido una ética antikantiana, desentendida por completo de todo ideal de fundamentación y hostil a todo universalismo moral» (Max Stern, 1993, 139).

Si bien es cierto que pocas dudas caben respecto a lo primero, sí me parece muy cuestionable, por un lado, que Ortega se desentendiera por completo de todo ideal de fundamentación, y, por otro lado, que su ética fuera hostil a todo universalismo moral. Respecto a la fundamentación, ¿qué es la Estimativa y toda su axiología fenomenológica sino un intento tal? Cuestión aparte es el alcance que ella pueda tener en el conjunto de su filosofía, tema central que estoy discutiendo en mi investigación, pero solo desde el desconocimiento del proyecto que Ortega articuló en torno a su Estimativa se puede afirmar que su ética queda «desentendida por completo de todo ideal de fundamentación». No coincido en este punto, pues, ni con Max Stern ni con quienes asumen este planteamiento. Y respecto a la hostilidad a «todo universalismo moral», también habría que matizar mucho esta afirmación, pues, si bien es cierto que Ortega se opone tajantemente al *universalismo moral kantiano* —y he recogido ya varias citas que así lo atestiguan—, de ello no se sigue una hostilidad a «todo universalismo moral», como también nos muestran las no menos numerosas citas en las que nuestro filósofo se opone al «radical relativismo, de suerte que cada verdad fuese verdad sólo para un cierto sujeto» (VIII, 241), reconociendo la *validez* del «orbe universal y transubjetivo» de esa dimensión «más personal» de la persona que es el «espíritu» (II, 580) y, en definitiva, de

«la naturaleza objetiva de los valores y su jerarquía esencial» (VII, 733). Todo ello cae del lado de esa serie de imperativos que Ortega denominó en 1923 *objetivos*, puesto que vienen exigidos por el propio objeto de la acción ética, y no ya por criterios meramente *subjetivos, formales, abstractos y vacíos*, como podría ser el criterio de la «autenticidad». Tampoco puedo, por tanto, aceptar en este punto la interpretación de Max Stern ni de quienes la asumen explícita o implícitamente, puesto que habría que analizar con más precisión qué tipo de *universalismo moral* pondría en juego la ética orteguiana al conjugar los imperativos *subjetivos* con los *objetivos*.

Otro punto interesante, no para entrar aquí a discutirlo desde las coordenadas de la hermenéutica *figurativa*, sino para traducirlo a términos fenomenológicos, es el que señala Gutiérrez Simón, apoyándose en Rodríguez Huéscar, según el cual «la vocación tiene naturaleza *instancial*» (cfr. 2015, 126). Una vez más advertimos aquí la ambigüedad subyacente tanto a esta noción como al concepto mismo de *ser*, pues, según la definición del filósofo manchego, recogida por Gutiérrez Simón:

La *instancia*, pues —decimos— es previa al «ser» (y la que lo posibilita). La instancia no es —las «instancias» no son— *ser*, sino *lo que nos hace «ser»*, y esto quiere decir, por lo pronto, lo que nos *hace hacer*. [En otras palabras, es lo que nos hace que] hagamos nuestro ser (y, por supuesto, el de las cosas) al hacer [que] *nos hagamos*. La *instancia* nos *insta*, pues a hacer —esto o aquello— para *ser* —esto o aquello—: lo que *vamos a hacer* (Rodríguez Huéscar, 1996, 38-39).

Cuando en los apartados anteriores nos detuvimos, aunque fuese de pasada, en el reto que supone la superación del paradigma *constructivista* para quienes reniegan del esquema fenomenológico, como sucedía con Rodríguez Huéscar y Marías —a diferencia de Granell—, advertimos que esta amenaza surgiría y resurgiría a cada paso que demos, como puede comprobarse en la cita del filósofo manchego. Desde un esquema fenomenológico, toda *instancia*, para *ser efectiva*, ha de *aparecer*, es decir, debe, por principio, comparecer, hacerse patente ante lo *instado* —sea yo, sujeto, hombre o realidad radical—, de modo que no cabe la distinción, nada clara ni justificada, por otro lado, entre *ser* y *aparecer*. Este esquema constructivista sería el subyacente tanto a la noción de *instancia* como, *en realidad* —nunca mejor dicho— a la noción misma de *vocación* con la que opera esta hermenéutica figurativa de la ética orteguiana. El «misterio» de la vocación, *su previa existencia* en no se sabe qué dimensión oscura, profunda e insobornable de *nuestro ser*, quedaría disuelto, a mi juicio, desde la noción de