

Sistema de la razón vital y sistema de la razón cordial

Miguel García-Baró

1. Prólogo en 1934

Ortega, en su famoso *Prólogo para alemanes*,¹ niega haberse entregado plenamente a la fenomenología, debido a la *voluntad de sistema* que él habría tenido siempre, cuando aquella nueva filosofía era esencialmente incapaz de llegar a ninguna *figura sistemática*. Para la generación de Ortega, no habría sido, pues, la fenomenología una filosofía, sino *una buena suerte*.

Y, sin embargo, el trabajo de Ortega fue continuadamente *fenomenología* en un sentido que el propio filósofo elaboró y fundamentó. Prescindiendo de esta perspectiva no cabe entender el alcance de la propuesta contenida en el discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas que nunca fue leído. La cuestión es lo bastante compleja como para que valga absolutamente la pena analizarla con cierto detalle técnico.

Lo crucial en el *Prólogo para alemanes* es que Ortega interpreta que la labor de Husserl fue en definitiva resolverse *heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud*. “Al estudiar yo en serio la fenomenología –en 1912– me pareció que cometía esta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo”.²

En efecto, Ortega pasa a rememorar su lectura de *Ideas I* a base de elementos que solo parcialmente encontramos en sus trabajos de los años 1913-16. La sentencia es esta: “la fenomenología, al suspender la ejecutividad de la “conciencia”, la realidad de su “contenido”, aniquila el carácter fundamental de ella. La “conciencia” es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia.”³ Tres páginas antes se ha justificado así esta conclusión: “La *realidad absoluta* que es la “conciencia pura” *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, “*Bewusstsein von*”, espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad pura*. Cuando lo que el fenomenólogo de verdad encuentra es la “conciencia primaria”, para la cual “nada es solo objeto, sino que todo es realidad”.

Esta última frase propone un desafío notable: el fenomenólogo no debería ser idealista nunca. En tanto que fenomenólogo, escribirá no *Ideas I*, sino quizá la Meditación de la

¹ Compuesto en 1934, la Noche de los cuchillos largos y sus secuelas indignaron hondamente a Ortega, que impidió que el texto fuera publicado en alemán. Quedó inédito hasta 1958.

² Hay en esto un fallo evidente de la memoria, puesto que en 1912 no habían aparecido aún las *Ideas I* de Husserl, y antes de ellas no hay mención siquiera a ningún tipo de idealismo en el sentido en que Ortega interpreta este término.

³ *Obras Completas VIII* (Madrid, Revista de Occidente, 1962), p. 51.

Herrería. De hecho, Ortega afirma con perfecta claridad: “Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él –la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo–...”⁴

Hay, pues, antes que nada, que formarse una idea de cómo entendió Ortega en un principio la fenomenología y de por qué se adhirió a ella, para después pensar lo que creía que era una modificación interna, una enmienda grave al maestro Edmund Husserl.

Para ello, leamos lo sustancial en

2 Los ensayos breves de 1913 en los que se habla en español de fenomenología por primera vez

Sensación, construcción e intuición, que en su tiempo quedó muy marginado⁵, fue escrito por un converso entusiástico a la fenomenología. Recoge de ella –con admiración y sin distancia– dos temas clave.

El primero es la idea misma de filosofía como saber absolutamente radical, sin supuestos, sin más bases que las que ella logre darse a sí misma. Una memoria de la doctrina neokantiana –la asimilada sobre todo en la estancia de Ortega en Marburgo con Hermann Cohen y Paul Natorp– se conserva tan solo en la noción de que un saber así, que de hecho tiene que llamarse *ciencia*, ha de consistir en una reflexión que se guiará sobre todo por la vía abierta por las *ciencias transitivas y no reflexivas*. De esta manera, una labor –la labor capital y primera– de la filosofía será elaborar la ciencia de la ciencia, o sea, la teoría de las condiciones necesarias de toda teoría. En definitiva, la *lógica* – en perfecta coincidencia con la noción de ella que había presentado muy brillantemente Husserl en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, es decir, en la muy amplia primera parte de las famosas *Investigaciones lógicas* (1900)–.

Pero la segunda labor imprescindible para la filosofía, menos relacionada con la “ciencia reflexiva”, es, desde luego, “hallar una función cognoscitiva que por su propio carácter dé a sus contenidos inmediatamente el valor de verdades”, o, lo que es equivalente, de realidades objetivas aseguradas, de seres auténticos. Sin este punto de apoyo, no habrá quien levante la palanca de la filosofía. Su misma existencia depende de que pueda resolver esta cuestión.

⁴ Ibid. 53. Es de perfecta coherencia que la Revista de Occidente publicara ya en 1931, en traducción de José Gaos, el brillante ensayo de Theodor Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, que data de 1928.

⁵ “Prácticamente desconocido”, igual que *Sobre el concepto de sensación*. Es lo que dijo Paulino Garagorri al publicarlos en 1982 como apéndices a la edición primera del *Sistema de psicología*. Este libro de 1982 de Garagorri llevó el título de *Investigaciones psicológicas* (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial). *Sobre el concepto de sensación* apareció en tres entregas, en la *Revista de libros* (dos en junio y la última en setiembre de 1913), y se recogió en las *Obras completas* de 1946. *Sensación, construcción e intuición* fue publicado en el tomo I, de discursos de apertura, de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1913), y no tuvo más ediciones hasta la de Garagorri. Ahora se pueden ver ambos ensayos en el tomo I de las *Obras completas* de Ortega (Madrid, Taurus, 2005), en 624ss. Y 642ss., respectivamente.

Tendría que tratarse de un campo de “pura recepción sin intermediario”, donde el objeto sea parte inmanente del acto subjetivo que lo capta y lo juzga –si es que no son perfectamente idénticos aquí acto y objeto–.

Ortega empieza evocando en este sentido la *sensación*, es decir, el empirismo; pero es que “la pura sensación, lejos de sernos dada, es construcción de la ciencia sistemática”, en modo alguno experiencia originaria presente. En Marburgo había hecho suya esta crítica -por lo demás, tan evidente- del que llama aquí *empirismo radical*. Pasa, pues, a la doctrina del *idealismo crítico*, que es la que se sitúa en la máxima distancia del *empirismo radical*. Para este idealismo contemporáneo, es absurdo buscar el ser como algo distinto del conocimiento y que arribe a este desde fuera y ocupándolo pasivamente. Al revés, la actividad pura de la razón, cuando llegue a plena coherencia consigo misma en la exposición que de ella haga el filósofo, será ya la *verdad*, el *ser*. Pero -y es en este trance donde Ortega se adhiere a la fenomenología incluso con una fuerza exagerada- lo será con la condición de que esta enorme construcción racional haya partido de evidencias, de problemas evidentes cuya solución exige luego los pasos dialécticos que se describen en los sistemas neohegelianos. Ahora bien, la visión de un problema ineludible exige la *intuición* de los términos que están puestos en él en alguna relación. Una intuición estática, por decirlo de alguna manera, ya que en ella nace el problema, y que no está, pues, sometida a cambios: o sea, no está en el tiempo, en el terreno de lo meramente individual. Intuición de *esencias*, dice Husserl.

Como se observa, lo que más directamente es objeto de la intuición no es tanto un término del problema, sino la relación entre los términos de este; y a ello llama Ortega reconocer las “necesidades esenciales” que nos presenta la intuición. Husserl había visto perfectamente que las necesidades que se nos ofrecen, por ejemplo, en los dominios de la sensibilidad son consecuencias deductivas de las leyes universales que vinculan a ciertos géneros. Si este color verde no puede existir sin la extensión y la figura que tiene, es debido a que todos los individuos del género *color* necesitan, para existir, unirse a un individuo del género *extensión* y a otro del género *figura*. Estos géneros son en verdad las *esencias* de las que escribe Ortega.

Mostrarse partidario de una doctrina nueva, que evita los escollos tanto del empirismo radical como del idealismo crítico, es adherirse a la escuela fenomenológica como única posibilidad.

Simultáneamente, Ortega redactó la recensión inacabada, pero publicada, *Sobre el concepto de sensación*. Es una recensión solo en las intenciones no realizadas de su autor, puesto que el libro que se deseaba comentar se olvida en cuanto se lo menciona.

En este escrito pasa a tener importancia central la *experiencia* entendida como *intuición de objetos individuales*. Comentando sin decirlo la primera parte de *Ideas I* -el gran texto programático de Husserl del mismo año 1913, con el que se abría el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*-, Ortega afirma que en la intuición individual se dan la *existencia aquí y ahora* de su objeto e, inseparablemente, *lo que el objeto es*. Cuando miramos este segundo componente, descubrimos que se trata, de nuevo, de una *esencia*: no es esencia la mesa que veo y que juzgo existente, pero “mesa que yo estoy viendo” es un objeto “incorruptible y exento de vicisitudes”. La mesa de madera está en el espacio, el tiempo y las redes de la causalidad; no es ese segundo objeto incorruptible, no es una *esencia*. En otras palabras, la intuición individual puede convertirse *siempre* en intuición esencial, en la que

se capta no la mesa sino un cierto *sentido suyo* que me está permitiendo la identificación (y la clasificación) de la mesa de madera, y al que cualquiera podría haber tenido acceso aunque casualmente, en este ejemplo, sea yo el único que lo percibe. En la *postura natural* no hay más que la mesa: el acto de conciencia que es verla posee en esta actitud o postura *valor ejecutivo*. Nosotros podemos suspender este valor, y con ello pasamos de la mesa a su “fenómeno” (fenomenológico). Podemos suspender la ejecutividad de cuanto pone desde mí al entero mundo natural, lleno de mesas, platos y vasos. El mundo “natural” íntegro queda de este modo reducido a *fenómeno*. Los actos en que me refiero a este no tienen ya *valor ejecutivo*, sino *carácter virtual*, que es exactamente lo que adquiere todo en esta postura no natural, contemplativa y no ejecutiva, solo espectacular y preparada para la descripción de la esencia. Así es la fenomenología descripción pura de esencias.

Y Ortega continúa sosteniendo que la palabra *conciencia* la aplica Husserl a toda la vida intencional cuando cambiamos de actitud o postura –cuando pasamos de la natural a la fenomenológica–. Así es como la conciencia resulta en los textos de los fenomenólogos “la instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos”.

Es este, sin duda, un sentido del término “conciencia” “ilimitado y absoluto”. Por ejemplo, es desde ahí desde donde se puede asistir a la constitución incluso del peculiar objeto “conciencia humana” o “subjetividad humana”. En la conciencia simplemente tal, reducida, como escribía Husserl, “llevan todos los objetos una vida absoluta” –si bien no ejecutiva, es decir, no “real” y contingente–. Es en la conciencia donde se constituye la *realidad*; lo que excluye de entrada que se pueda llamar real a la conciencia.

La manera en que en la intuición individual va *in statu nascendi* la intuición de esencias es explicada por Ortega con estas palabras tan inexactas: el auténtico correlato de un acto no es lo que llamamos su objeto, sino aquel “objeto inmanente”, aquel “sentido” por medio del cual me refiero intencionalmente a, por ejemplo, el Sol. El objeto de la percepción del Sol no es el Sol transcendente, sino “lo percibido” (sentido, esencia...).

En una página como esta se ha inspirado una parte decisiva de los filósofos españoles que han atendido a la fenomenología, y lo han hecho para abandonarla nada más saludarla.⁶ Ante todo pienso en las enseñanzas, a primera vista tan extrañas, de Xavier Zubiri en su tratado *Sobre la esencia*, en donde sostiene que la conciencia es la esencia de las esencias. Si releo lo que Ortega escribió en su recensión truncada, es evidente que la conciencia, tras el cambio de actitud, no solo no puede ser una realidad, sino que únicamente cabe en el compartimento ontológico de las esencias; pero es la esencia que se refiere intencionalmente a las restantes esencias; es, como tal esencia, *conciencia de...* Si la reducción o abstención fenomenológica –que Ortega no menciona, pero es claro que está al menos meditándola– supone el paso de la ejecutividad a la virtualidad, de la eficacia y las cosas a la

⁶ En el brillantísimo ensayo de 1924 titulado *Las dos grandes metáforas* (véase en *El espectador* IV) solo se habla de la conciencia como tablilla de cera *impresionada* por la realidad exterior y de la conciencia como *imaginatio*, como *creación* incluso –partiendo de que las cosas reales externas pasan a ser *cogitaciones* y, en especial, *ideas*–. Este texto acaba abruptamente en el momento en que se describe este giro y, por tanto, no toca ya la fenomenología interpretada como *intuición de esencias* o, alternativamente, interpretada como hallazgo de la conciencia ejecutiva y, en definitiva, de la *vida*.

contemplación y los fenómenos, es que lo que hay antes, lo *natural*, es realidad efectiva, mientras que lo que hay después –o sea, la correlación de la conciencia con todos los polos intencionales de ella– no puede no ser idealidad, esencia, sentido extraído del tiempo (y del espacio, muchas veces). Pero entonces se está concediendo el lugar fundamental en filosofía primera a este ámbito de idealidades que es la conciencia de... junto a la totalidad incontable de sus correlatos.

La conciencia, en esta acepción tan aguda e inteligentemente descrita por Ortega, no tiene rasgo alguno de subjetividad encarnada, y la temporalidad en la que quizá estén sus actos no es tampoco más que esencia, fenómeno y sentido. Habría que sacar la consecuencia enloquecida de que la realidad no existe más que como un inexplicable error del mínimo resto de subjetividad que le quede a la “conciencia” –si es que una esencia peculiarísima puede seguir siendo de alguna manera sujeto–. No mencionamos nunca realidades. La realidad es algo inferior a un sueño. No existimos ni como individuos ni como sujetos morales en relaciones interpersonales. Quiero decir: *en el fondo* no existimos así, aunque en la “actitud natural” no sepamos nada de estas esencias–fenómenos y todo se nos presente en la ejecutividad de su existencia contingente.

Hablando así, si recordamos a Ortega nos sentimos azorados, como si se estuviera él mismo poniendo una camisa de fuerza, porque aún acepta la realidad, la contingencia, los individuos, la vocación de cada uno, las relaciones políticas y morales...

3. El Sistema de la psicología de 1915-16

Los dos textos que ante todo hay que confrontar para iluminar el modo orteguiano de acercarse inicialmente a la fenomenología son, sin embargo, las *Meditaciones del Quijote* (1914) –nada más evidente– y las lecciones del primer curso, troncado, de un *Sistema de la psicología* (1915-16), en donde es patente la atención prestada por Ortega a cuanto aparecía en el *Anuario* publicado por Husserl y sus más cercanos colaboradores, además de la lectura de todo lo que Husserl había publicado antes de 1913, con la excepción del primer volumen de la *Filosofía de la aritmética*.

Para mis fines actuales, me atenderé al *Sistema de la psicología*, que permite una interpretación de las dos años anteriores *Meditaciones* en términos de fenomenología, mejor dicho, como vamos a ver, de una parte del *sistema de la razón vital*, que es una *ciencia fenomenológica*.

Ante todo, la filosofía queda definida como una ciencia de idealidades o posibilidades, incluso como la *teoría general de lo posible*. Las ciencias de realidades, las ciencias de la naturaleza son, como había defendido la escuela de Franz Brentano, la física y la psicología. Las dos, pero en especial la psicología, necesitan de un ámbito de descripción pura que aclare en la experiencia originaria qué significan sus conceptos básicos y cuáles son las relaciones inmediatas entre ellos; de modo que el saber descriptivo que respalda a la psicología es en verdad un saber de esencias –posibilidades y necesidades–.

La filosofía consta, en definitiva –sigue Ortega– de dos ciencias fenomenológicas: la noología –su parte más relevante es la semasiología– y la ontología. La ontología es la ciencia fenomenológica que analiza las relaciones necesarias entre los objetos; la noología se dedica al estudio del *sentido*; y la semasiología, al de los sentidos envueltos en lenguaje. Sin duda,

llama la atención que no se habilite expresamente un lugar para los análisis descriptivos de la vida de conciencia –o de la conciencia–, que sería la ciencia que merecería ser denominada psicología descriptiva o fenomenología simplemente. En cualquier caso, Ortega se demora en trabajos de esta psicología descriptiva. Cuando leemos una lista más amplia de las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, en la lección VII, nos encontramos con la lógica, la matemática, la geometría de los colores y el *sistema de la razón vital*. No importa que no se mencione la noología. La cuestión está en si este *sistema de la razón vital* no es precisamente el nombre que ha elegido Ortega para no escribir “psicología descriptiva”. La razón vital no es, por cierto, la *conciencia*. La vida –individual y ejecutiva– tiene también, desde luego, sus estructuras. Estudiarlas descriptivamente es imprescindible si se quiere llegar a averiguar (en la psicología como ciencia de realidades), por ejemplo, “qué había de peculiar, de único en la contextura psíquica de Newton” para que ella, y no otra mente en otro sitio y otro tiempo, pensara el sistema de la naturaleza. Lo que puede desconcertar al pronto es el hecho de que la historia entra a formar parte, aunque sea en abstracto, del “sistema de la razón vital”. Esto no hace de tal ciencia una ciencia de realidades, sin embargo.

Mi posición es, pues, que Ortega llamaba en 1915 *sistema de la razón vital* a la fenomenología cuyo referente es la vida humana personal, histórica e intersubjetiva. Leía bastante de ello en Husserl, pero también y más en Dilthey, por ejemplo. La vida personal e histórica tiene una esencia capaz de ser descrita, pero no es ella misma una esencia y, menos todavía, la esencia de las esencias.

En la lección XIII se introduce el problema que tanto deslumbraba y atraía al historiador, quizá incluso al filósofo de la historia que habitaba en Ortega: el maravilloso fenómeno de que, en efecto, las verdades tengan que abrirse a los actos de evidencia de los individuos. En este sentido, el individuo es como un órgano o tentáculo del universo; pero este, el universo, es tan solo la idea de una integración perfecta y completa de cuantos trozos del mundo se franquean en las muchísimas perspectivas individuales. Así, el correlato del universo no es ni siquiera la totalidad de la historia de los seres inteligentes, sino Dios, único sujeto pensable de la *omnitudo veritatum*. Por otra parte, si se elimina esta idea de Dios, cae con ella la del universo y, en consecuencia, son ficciones *cum fundamento in rebus* las ciencias de la realidad. No sabemos de tal realidad, sino solo de la perspectiva en la que nos movemos, y que podría cambiar mucho si tuviéramos acceso a la divina plenitud de las perspectivas, o sea, al universo prescindiendo de toda perspectiva finita. ¡Sin Dios, sin este Dios, la física no existe!, exclama Ortega, traspuesto de repente en discípulo de Leibniz.

Sin el apoyo de esta idea de la perspectiva –exenta de todo relativismo–, no se capta en todo su valor lo que significa un sistema descriptivo, fenomenológico de la razón vital –que hubiera merecido ser denominada ya *razón histórica*–. Y he aquí el giro extraordinario, clarísimo que da en la pluma de Ortega el principio de todos los principios de Husserl (*Ideas I*, §26): *Ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas*; o, lo que es lo mismo: *ninguna proposición de las ciencias de realidad puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas*. La historia, por ejemplo, concediendo que sea una ciencia explicativa, solo podrá corroborar verdades generales del sistema de la razón vital, o solo servirá para que este se eleve abstractivamente desde los casos reales a las conexiones ideales de sentido que lo constituyen.

También se ve así adecuadamente por qué poner tanto interés –en realidad, provisional y parcial– en el sistema de la psicología y, mejor, en su fundamento fenomenológico. Aquí se puede aprender muchísimo del gran esfuerzo de Husserl, concentrado, según la terminología de Ortega, sobre todo en la noología. El sentido, que es, como sabemos, el objeto peculiar de esta ciencia filosófica, es anterior de cierta manera incluso al dominio de la ontología –aunque tenga que echar mano de conceptos que se han elaborado en este, como principalmente son los de todo y parte–. Esta noología quedará intacta cuando por encima de ella se asiente el sistema de la razón vital. A fin de cuentas, la noología es en gran medida lo que la tradición entendió por lógica formal, mientras que las restantes ciencias fenomenológicas vienen a ser otras tantas ontologías regionales, materiales, parciales.

La superación del subjetivismo (del psicologismo, del relativismo escéptico, del empirismo pleno) realizada como se ha de deducir de estas sucintas explicaciones, merece nada más y nada menos que esta exclamación de Ortega: *A la sazón está Europa mudando de dioses*.

Puesto que el afán de comprensión es una de las actividades del amor, podremos estar de acuerdo –con alguna reserva, algún límite– con el Ortega de 1914, el de las *Meditaciones*, en que la filosofía puede definirse como *ciencia general del amor*. No casa demasiado bien esta noción con aquella otra de que sea ciencia de lo posible, de lo ideal, de meras esencias. Pero si reconocemos que las doctrinas fenomenológicas son imprescindibles para poder obtener alguna vez ciencias explicativas que realmente lo sean –y que ya no tengan la limitada naturaleza de saberes técnico-pragmáticos–, y si además valoramos más altamente la comprensión característica de las llamadas *Geisteswissenschaften* que no la de las *Naturwissenschaften*, entonces el rodeo por la noología y las demás fenomenologías, hasta llegar al sistema de la razón vital, será una empresa larga de amor, o sea, una manifestación especialmente valiosa y creíble de amor a la realidad, a la verdad.

La inmersión de la vida individual entre cosas *circum-stantes* y cosas más lejanas, circunstancias de circunstancias, es cuestión resuelta para quien no introduce ya en el conocimiento un prisma subjetivo, sino que ha reconocido que mencionamos, imaginamos, percibimos las cosas en todo caso a través de *sus sentidos*. La firme objetividad de las cosas y la idealidad de su sentido, la existencia de verdades reales sobre lo real ha quedado fundamentada.

La misma tesis de que la *salvación* de una circunstancia consiste en llevar por el camino más corto el hecho que ella es *a la plenitud de su significado*, y que esto, en definitiva, solo se logra haciendo que el hecho circunstante entre *al servicio de una teoría*, es decir, que sea puesto en relación inmediata *con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación*, no es retroceder desde la fenomenología al neokantismo, sino nada más que admitir que *salvar* de veras una circunstancia supone antes, incómodamente antes, haber aprendido mucha ciencia descriptiva y algo al menos de ciencia explicativa. ¡Habrà que tener una gigantesca paciencia con las circunstancias que quisiera uno salvar ya mismo! Una paciencia que seguramente nos falta siempre y por cuya causa interpretamos y urbanizamos lo salvaje del mundo en torno valiéndonos de recursos ancestrales, no sometiénolos a *abstención*, confiando a ciegas, puesto que creemos que *nos conviene*, a presuntas verdades que no hemos sopesado con auténtica responsabilidad personal. Por eso la vida *ideal y abstracta* de la cultura, con sus objetos *purificados*, es el elemento en que sobreviven

fácilmente legiones y legiones de *morósofos* –la magnífica palabra que creó Erasmo: los sabios necios, los entendidos en necesidades y locuras y falsedades–.

Ortega, vuelto siempre a la comprensión de la historia –que significaba para él tratar de salvar la enorme circunstancia terrible de España–, habría podido escribir antes que Husserl y de mejor manera, por qué no, el tratado que se editó muchos años después como *Ideas II*. En realidad, la fenomenología española, el sistema de la razón vital, al eludir por principio el nominalismo, enmendaba a priori radicalmente al Heidegger de *Ser y tiempo*. Pero Ortega prefirió desarrollar fragmentos de salvaciones españolas a viajar a Friburgo para explicar a Husserl qué era esta fenomenología española.

4. Apéndice en 1924

La aportación mayor de *El Espectador* a la fenomenología -y a la filosofía del hombre, al conocimiento del hombre, como gustaba Ortega de decir- se halla en el excelente ensayo de 1924 titulado *Vitalidad, alma, espíritu*. Se encuentra en el volumen V de esta extraordinaria serie de *salvaciones* orteguianas. Es preciso evocarlo para la cabal comprensión de la Estimativa orteguiana y, en especial, de las principales cuestiones que no se trataron en ella y que quizá dejaron un poso de inquietud en el aparente aplomo de su discurso académico. (Por cierto, otros textos filosóficos de primera importancia, y, sobre todo, *Estética en el tranvía*, dicen más sobre los ramalazos de platonismo del mejor Ortega que sobre su adscripción a la fenomenología, aun no siendo en absoluto indiferentes para la historia de esta en España.)

Tengo, dicho sea entre paréntesis, la convicción de que el estímulo inmediato para la redacción de este texto lo proporcionó la lectura del extraordinario ensayo de Edith Stein con el que encabezó Husserl el número V de su *Anuario* en 1922. Sobre todo, importa leer lo que Stein dice a propósito de las *Lebenskräfte*, las *fuerzas vitales*, en la primera parte de estos *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Stein hace uso para su posición realista, con plena y asombrosa naturalidad, de la reducción fenomenológica. Al mismo tiempo, proporciona una descripción espléndida de la pasividad subjetiva, más clara, más completa y más brillante que lo que sobre ella se podía leer en las *Ideas I* de Husserl.

El principio de la investigación *Vitalidad, alma, espíritu* es la observación de que tratamos, al analizar al ser humano, con una totalidad relativamente concreta, por más que sea para ella decisiva su relación con el mundo. (De hecho, esta totalidad es *vida* distribuida en tres estratos a veces continuos y a veces discontinuos; mientras que no se menciona *la circunstancia* en modo directo. Y Ortega prefiere los términos *persona* e *intimidad* a *vida*.)

Cada presente personal, ya sea pasivo, espontáneo o propiamente activo, lo es del todo de nuestra intimidad, aunque de maneras varias. En realidad, este todo abarca más que la mera intimidad, solo que con fronteras vagas: “Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma.”⁷ Tal es el brillante

⁷ P. 453 en el tomo II de las *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1946). En adelante, para abreviar, menciono en el texto entre paréntesis las páginas de esta edición que voy citando.

punto de partida, al que descriptivamente no me cabe sino asentir. Solo que esto no significa que el cuerpo intervenga igual de intensa o principalmente en todo lo que hago, me ocurre y soy. Claro que a Sócrates no lo ha encerrado en la precaria cárcel ateniense su cuerpo, sino las decisiones de su espíritu, apoyadas, nos dirá ahora Ortega, en las disposiciones habituales de su alma. A esta llama el pensador madrileño *mí mismo*, para reservar al espíritu el término *yo*.

El texto de 1924 es muy importante para captar adecuadamente -casi adecuadamente...- el significado de la palabra *vida* en los elocuentes artículos de Ortega. Para él no quiere decir primordialmente *autorrevelación afectiva*, como sucede en Michel Henry, sino más bien la fuerza básica de cada persona -que es suelo conjunto del cuerpo y del alma y del espíritu-, “mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma”. Tal es nuestra *vitalidad*, de la que depende en varia manera “el resto de nuestro carácter” (456). No es exactamente lo mismo que el *alma carnal o corporal*, a la que pertenecen, por ejemplo, “los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc.” (453). Es evidente que todos estos factores pueden, en efecto, estar más o menos sanos y vivaces y ser más o menos vigorosos.

Hay que distinguir, además, de la fuerza vital o vitalidad y del alma carnal, el *intracuerpo*, que, aunque escribe Ortega que “está constituido por sensaciones de movimiento o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos, por las menudas percepciones del curso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer, etc., etc.” (455s), es más bien una “imagen interna” (456) de nuestra corporalidad animada. El intracuerpo no es tanto el alma carnal cuanto nuestra percepción global de lo que ella es y hace y del cuerpo en que está fundida. Es aquello que llamó enseguida Maurice Merleau-Ponty el *esquema corporal*.

Ni el alma carnal ni esta imagen poseen la propiedad admirable que sí tiene la vida -y para este lugar del sentido de la palabra sí que recurre Ortega a *vida* -: contagiarse, no solo ser el objeto más inmediato y pasivo de la vivencia llamada *empatía*. Tropezamos aquí con uno de los elementos más peculiares del pensamiento de Ortega: la vitalidad, la energía o fuerza vital no es ni un momento psíquico ni un factor físico, sino el fondo de la persona, en la que cuerpo, alma y espíritu se dan en vínculos recíprocos. Este fondo no puedo calificarlo ni de racional, ni de irracional. Es fuerza, y es la fuerza que se sitúa a la base del universo real, de toda realidad.⁸ Se asemeja, como el propio Ortega recuerda, a los componentes de la unidad de fuerza que es todo elemento individual, toda *mónada*, en la metafísica de Leibniz (*appetitus et perceptio*). En efecto, no es solo que al entrar en contacto con otro hombre, notemos “al punto la cantidad y calidad de la vitalidad ajena” -¡quizá sea, pues, lo primero con que empatizamos!-, sino que nos contagia inmediatamente esa vitalidad suya. Llega Ortega a

⁸ “Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación” (468).

asegurar que solo este elemento de lo real es contagioso en el sentido estricto, y lo es, insisto, casi con la misma inmediatez que lo *notamos* en el otro (cfr. 459).

De este contagio no se libra nada en nosotros, ni siquiera nuestra cima, que es el espíritu, puesto que la voluntad y la intelección, que son las dos manifestaciones esenciales de este, también se avivan o embotan no solo en y por mí mismo, sino llamadas o despedidas por el nivel vital de la gente con la que nos mezclamos. Quizá Ortega no habría podido desarrollar su estética en el vagón del metro, como sí la desplegó en el tranvía a Cuatro Caminos: en el metro nos solemos sentir poco aptos para realizaciones metafísicas. Pero es fundamental sostener un amplio margen de independencia para cuanto debe llamarse de veras *alma* y, desde luego, para el *espíritu*.

“Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase «yo quiero», ese resolver y decidir, nos aparece como emanando de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse «yo»” (461).

Los actos espirituales -voliciones libres e intelecciones- tienen dos características sumamente interesantes: se atienen a reglas universales, a verdades universales; y son temporalmente puntuales. Dejan, sin embargo, a la persona impregnada por lo que en ellos ha sucedido. Cuanto es habitual, duradero, quizá perdurable, se halla en la corriente del *alma*, que está, por decirlo con metáfora inevitable, unos escalones más cerca del alma carnal y el intracuerpo de lo que lo está el espíritu. (En realidad, el intracuerpo debería estar clasificado por Ortega como elemento anímico propiamente dicho, aunque no ocurra lo mismo con las cinestesias, las cenestesias y los placeres y los pesares puramente sensibles.)

La voluntad debe atenerse a la Ley y la inteligencia, a la Verdad. Lo más personal de nosotros no es en absoluto individual, y, en cambio, el alma es estrictamente individual, más aún que el grado de vitalidad. Este se puede compartir indefinidamente, pero no cuanto está en el *mí mismo* del alma.⁹ El espíritu puede hartarse de tener que seguir uncido al alma, a *mi* alma. Yo muchas veces me revuelvo contra mí mismo. En muchos sentidos, por cierto, pero también en este básico de la fatiga y quizá el tedio de no poder prescindir siquiera un rato de *mí mismo* (en otros es claro que el espíritu puede disgustarse con la imagen corporal o tratar de reprimir, sublimar o exacerbar sucesos sensoriales).

Como se ve, esta noción de *alma*¹⁰ se parece al *êthos* de la tradición ética y, desde luego, al sujeto con el que la psicología y la psicopatología se ocupan; pero es también -no lo

⁹ Una manifestación muy precisa de estas diferencias se sigue de la verdad de estas líneas: “Para salir de la duda y averiguar si, en efecto, el que dice algo expresa su intimidad individual —su convicción, etc.—, es preciso desentenderse del significado de las palabras y fijarse en el tono de la voz, en el acento emotivo con que son pronunciadas, en el resto de la fisonomía; en suma: es preciso atender a lo que el lenguaje tiene de gesto, de no signifiante, de inintelectual” (477).

¹⁰ “Entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma” (562).

menciona Ortega-, en su trama de deseos, hábitos, memorias e incluso cicatrices de sus maldades y sus sufrimientos y sus desdichas, el sujeto religioso, el objeto del logro o el malogro de la existencia.¹¹

Pues bien, Ortega insiste en la *excentricidad* del alma, como región y morada que se ha retirado tanto de la fuerza vital del mundo como de la esfera de lo espiritual. Esta excentricidad no es solo la raíz de la angustia por estar solo, sino a la vez, la condición de posibilidad del *amor*. Destruye este lo pernicioso de la soledad sin acabar con la delicia imprescindible de la excentricidad. Amor es “hacer de otro nuestro centro” (470), y hay que recordar siempre cómo aborrecía Werther que su espíritu fuera admirado y alabado pero, en cambio, se le negara el amor justamente por aquello en él que de veras era su reducto de individuo original.

En el mí-mismo y en el yo espiritual, al alimón, habitan las realidades más graves del ser humano: su anhelo fundamental, su condición moral y su libertad. No sería fundamental un anhelo que no se tradujera en actos libres y en intelecciones de orden metafísico y religioso -o arreligioso explícito-; lo mismo, *mutatis mutandis*, se dirá de la condición moral, su mejora y su ruina.

Ortega no observa en su ensayo cómo la libertad trastorna el alma y cómo descubre leyes cuyo sentido no se abre más que tras realizar otras acciones libres y alumbrar deseos más altos. En lo que hace a la inteligencia, un *sistema de la razón vital*, con sus perspectivas de comprensión de lo histórico, ha sido siempre terreno mucho más familiar al genio de Ortega.

5. El discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Pero es que, además del *sistema de la razón vital*, hay un *sistema de la “razón” cordial*; y teniendo en cuenta que esta disciplina filosófica –Ortega la suele llamar abreviadamente *Estimativa*– está llamada a ocupar en el edificio del conocimiento “una posición simétrica con la ocupada por la ciencia general del ser”¹², debemos concederle, como a la Ontología y a la Noología –al menos– una parte del ámbito amplísimo del sistema de la razón vital: más bien, un lugar entre las variadas condiciones que lo terminan por hacer posible.

A este resultado se ha llegado por el camino de tratar de cumplir con “la primera labor de la filosofía: determinar las clases últimas de objetos”¹³, o sea, los géneros supremos, las categorías de cuanto es término de la conciencia. Siendo, por cierto, los objetos reales,

¹¹ Es falsa esta tesis: “El espíritu o «yo» no puede crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo” (563).

¹² Cito el discurso de entrada –una entrada fallida, como se sabe, aunque se ignoran las causas reales de este raro suceso– en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas por la nada perfecta edición debida a Javier Echeverría y Lola S. Almendros: José Ortega y Gasset, *Antología de textos sobre Estimativa y Valores* (Madrid, Tecnos, 2022). Aquí se trata de las páginas 126 y 124. En adelante solo mencionaré el número de página de esta publicación.

¹³ 131.

ficticios o ideales, es evidente que la realización de esta primordial tarea filosófica no es aún la Ontología y tampoco coincide con la Noología –cuyo tema, se recordará, es el *sentido*–, aunque está muy próxima a esta. No la denomina Ortega de ninguna manera.

Pues bien, los *valores* –positivos y negativos– no son entes reales –ni físicos, ni psíquicos– y menos todavía podríamos clasificarlos de objetos ficticios. Han de entrar en el recinto de los objetos ideales –a propósito de los cuales Ortega quería escribir un apéndice a su discurso que nunca pasó del proyecto al papel–. Los objetos reales son temporales, son también muchas veces espaciales, y se encuentran en relaciones recíprocas que sobre todo recogen las leyes causales. Ni el tiempo, ni el espacio, ni la capacidad causal estrictamente dicha tocan a los objetos ideales; y, en efecto, sería un tremendo absurdo atribuirlos a los valores –aunque en acepción amplia de la palabra *causa* cabe interpretar que cuando una estimación se convierte en motivo de la acción, el valor estimado en ella participa del conjunto de las causas de esa acción (si bien es el afecto subjetivo --una cierta realidad psíquica, pues– suscitado por el acto de estima el que realmente causa, al menos en parte, la acción, como pensaba con toda razón Franz Brentano)–.

En fin, los valores, como todos los restantes objetos ideales, al estar exentos de tiempo y espacio lo están también de individuación. Su peculiar ser, que debe llamarse *valer* o *validez*, pero no ya ser¹⁴, es intemporal –quizá sea eterno el adjetivo justo–, perfectamente idéntico consigo mismo y único y, de esta forma, universal en relación con los actos psíquicos que se refieran a él.

Ya esta tesis tiene originalidad polémica, en la medida en que se separa de las doctrinas de dos de los discípulos de Brentano –von Meinong y Ehrenfels– para adherirse a Brentano mismo y, desde luego, a Max Scheler.¹⁵ Los valores quedan limpiamente fuera de la subjetividad humana –quizá fuera de toda subjetividad en absoluto– y exigen una captación que se asemejará a la captación de cualquier otro objeto ideal –incluso de cualquier objeto en general–. Esta semejanza se expresará en el hecho de que ha de haber un acto específico, simple y básico, de contacto cognoscitivo-estimativo de cada valor. Ese acto pasará por los mismos o muy parecidos avatares que la intuición de cualquier ser, real o ideal; es decir, que no siempre será aprehensión adecuada y originaria del valor, y que dará luego paso a múltiples modalizaciones –representaciones, conceptos, situaciones entre valores, recuerdos, metáforas, significaciones, errores...– Aquí se acerca Ortega plenamente a Scheler, y más cuando añade que todos los objetos no reales “pueden ser dados en intuición adecuada”; en consecuencia, las ciencias que se dedican a ellos son “de calidad cognoscitiva

¹⁴ De ahí la simetría de la Estimativa respecto de la “ciencia general del ser”, que se mencionó arriba.

¹⁵ Ortega aplaude la genialidad de la famosa conferencia de Brentano *Sobre el origen del conocimiento moral*, que tradujo pronto Manuel García Morente para las ediciones de la Revista de Occidente; pero es imposible dudar de que su entusiasmo por la Estimativa como sistema de la razón cordial depende en gran medida del impacto que hizo en Ortega la lectura del gran libro de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. La publicación de este trabajo junto a las *Ideas* de Husserl suscitaba además la idea de que Scheler había ofrecido a la fenomenología no solo su ética sino, en general, su axiología. Era, pues, urgente, hacerse eco crítico de tal acontecimiento.

absoluta y de método no empírico”¹⁶ –claro está, siempre que se edifiquen no sobre significaciones lingüísticas vagas o conceptos heredados, sino sobre las intuiciones adecuadas del caso, y para esto se precisa de los métodos descriptivos de la fenomenología, aunque no haya que optar por la figura peculiar de ella que es la fenomenología transcendental de Husserl ya en esta época-.

Ortega leyó algo en las *Investigaciones lógicas* del fundador de la escuela fenomenológica que se desarrolló luego a la inversa de como el pensador madrileño esperaba, puesto que el centro de su pensamiento propio consiste en sumarse *sui generis* a la *superación del subjetivismo*, en la que veía con razón la “transgresión del círculo de ideas madres que han dirigido la época moderna”¹⁷. Ortega, de hecho, muy en su estilo de llevar hasta el extremo la claridad de sus tesis, escribe: “Al estimar lo pone en mí todo el objeto: es la inmediata intuición del valor”¹⁸. Por cierto que esta tesis es compatible con diferenciar entre *valores propios y valores consecutivos*. Tenemos aquí la única distinción que nos ofrece Ortega de su incoada construcción de la Estimativa –él asegura tenerla más avanzada de lo que su discurso nos revela–, y en este punto coincide no solo con el capítulo IV del libro I de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, sino, aunque no lo mencione, con el arranque célebre del libro II de la *República* platónica. En efecto, los principales valores consecutivos son los de la esfera de lo útil, porque aquí el valor que sobreviene a un *bien* –o sea, a un objeto estimado positivamente– solo se da por la relación de ese objeto con otro bien cuyo valor es ya *propio*, es decir, estimado por él mismo y no relacionamente. En los términos de Aristóteles, es claro que hay bienes que se eligen¹⁹ por sí y otros que solo lo son porque presentan

¹⁶135. La experiencia, la empiria, es imprescindible, en cambio, para el conocimiento, nunca adecuado, aunque sea seguro y progresivo, de los seres reales. El tiempo y el espacio obligan a series inacabables de intuiciones de muy cierto valor cognoscitivo, pero jamás adecuadas. Ortega declara, con perfecta coherencia y lleno de razón, a la psicología ciencia empírica; lo que en realidad supone estimar muy altamente las captaciones de esencias y de relaciones necesarias –las *ideaciones*, decía Ortega– que abundan partiendo de los hechos de la conciencia y la persona en las descripciones fenomenológicas. Forman estas el conjunto de algo así como una ontología regional o material, respecto de la cual la psicología es su apéndice causal y siempre mantenido dentro de la esfera de lo hipotético, o sea, de lo auténticamente empírico.

¹⁷ 140 y destacado por Ortega con letra cursiva. Husserl lo hubiera calificado de ontologista ingenuo, como hizo de hecho con Scheler –de este siempre estuvo mucho más cerca Ortega que de Husserl–. Ese dictorio algo rebuscado de Husserl contra Scheler se encuentra en una carta de junio de 1933 a Welch, que citan, en la p. 22 de su Introducción al volumen XLII de *Husserliana* (*Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*): Springer, Dordrecht, 2013) Rochus Sowa y Thomas Vongehr.

¹⁸ 151.

¹⁹ Aristóteles emplea la palabra *hairetéa*, *escogidos* o *tomados*. Ortega niega con justicia que la estimación sea un acto de elección. Ni siquiera es un acto de preferencia. Aparte de que Aristóteles habla no en general de valores (*axia*) sino de *bienes*, *agathá*. En realidad, el planteamiento global de una ciencia estimativa no fue cosa de la filosofía del pasado, concentrada tan solo en los bienes y los males de orden moral –opinión de Ortega algo arriesgada, dirá cualquier lector avezado de la literatura platónica–.

condiciones necesarias para que se adquiriera un bien en sí –y se eligen, por malos o desagradables que sean, en virtud de su *utilidad*–.

También son schelerianas otras dos zonas muy importantes de la estimativa de Ortega. La primera se refiere a que los valores son siempre cualidades que se presentan sobre objetos y no por sí solas. Los objetos estimados positivamente se denominan, como en la *Ética* de Scheler, *bienes* en general (estéticos, morales, religiosos, útiles, vitales...). La cuestión, sin embargo, no es ni mucho menos tan clara. Valoramos bienes inexistentes precisamente en cuanto inexistentes, pero, mucho más allá de esta evidencia algo embarazosa para la seguridad de la tesis de Ortega, quienes platonizamos gustosa, frecuente y obligadamente sabemos muy bien que amamos, ya que las estimamos, cualidades valiosas, valores que no implican soporte alguno; que incluso se dirá que rechazan, en su simplicidad y su altura, la encarnación adecuada en algún *bien*. Buscamos bienes de muchísimo valor, en la certeza de que ninguno será la presencia perfecta del valor en cuestión, precisamente porque nos guía nuestra estimación aislada, *separada*, radicalmente espiritual²⁰.

La segunda cercanía muy interesante a Scheler está expresada de manera extraordinaria en la larga nota que empieza en la página 154 de la edición que vengo citando: “La 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 aquella. 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” (las cursivas son de Ortega).

Una de las imperfecciones más graves de la ingente labor filosófica de Husserl fue ignorar esta verdad y proceder en filosofía como si el ámbito de lo primordial lo ocuparan enteramente las funciones del conocimiento –la sensibilidad y la inteligencia–. Las que él denominaba *Stellungnahmen*, o sea, tomas de postura y, si se prefiere, adopción de actitudes, fueron siempre para Husserl ejecuciones de orden superior de la conciencia²¹ y obró muy consecuentemente: no quiso estudiarlas más que una vez que hubiera aclarado lo bastante la fenomenología del conocimiento. La ética corre la misma suerte: ¡ya se la analizará y reconstruirá, cuando otras tareas previas dejen tiempo para ello! De hecho, la tematización de la libertad quedó pospuesta *sine die*, pese a que la noción de la *responsabilidad absoluta* de

²⁰ Ortega mismo se propone objeciones que no acaban de hacerlo variar de postura en este punto. Las más notables se encuentran en la enorme nota de 156. Cito un par de pasajes de este lugar: “De hecho, acontece que en unas ocasiones poseemos antes un organismo de valores y solo después hallamos la “cosa” en que se realizan... Un ejemplo bien característico es la idea de felicidad... Esta frecuente primacía temporal de la conciencia del valor sobre la de las cosas obliga a corregir los tradicionales apotegmas de origen aristotélico: *nihil volitum quin praecognitum, ignoti nulla cupido*”.

²¹ Influyó en esta concepción cómo Brentano se había mantenido fiel básicamente al orden cartesiano de división y fundación de los actos de la conciencia: *ideas, juicios y emociones*, en orden jerárquico. En Brentano, *presentaciones, juicios y actos de amor y odio*. Este atenimiento a la tradición –no solo de Descartes, sino también de Aristóteles– no perjudicó las laboriosas investigaciones de Brentano como sí perjudicó las de Husserl. De hecho, debe quedar para otra ocasión la crítica de la endebles de las doctrinas morales de Husserl, de un valor extraordinariamente inferior a sus textos sobre la razón teórica.

cada ser humano por las verdades que acepta es el corazón mismo de la idea de la filosofía también, desde luego, para Husserl. En otras palabras, giró decisiva y fatalmente hacia Descartes y se apartó de Sócrates. La reacción de Scheler –en mi opinión, influido por la lectura de Maurice Blondel– fue absolutamente necesaria y, de hecho, precedió a la más radical –esta vez mezclada con errores de bulto que ahora no es el momento de enumerar y criticar– de Martin Heidegger. Ortega, tan impresionado por Hermann Cohen y su modo de tratar la ética *more kantiano*, aunque haya conocido una etapa de entusiasta admiración por el tratamiento husserliano de la filosofía primera –en parte, por la imperiosa necesidad, sentida siempre, de separarse suficientemente de Miguel de Unamuno–, claro que hubo de celebrar de todo corazón la discreta pero formidable variante que Scheler imprimió a la fenomenología.²²

Quizá el defecto mayor del discurso de Ortega está en no haber ni siquiera rozado el grave problema de cómo cabe en la intuición simple del valor propio y simple el error, la desestimación de lo que debería siempre *y necesariamente* ser positivamente estimado. Esta es ciertamente una *perversión estimativa*²³, pero exige una explicación. El problema no es equiparable al de una ilusión en un cálculo matemático, ni siquiera al de un error en la percepción sensible de algo real –físico o psíquico y hasta mío–. Los valores “se perciben como absolutas exigencias”²⁴. Si es así y si, además, en efecto nuestras estimaciones labran el fondo existencial mismo de nuestra alma, la falta de claridad sobre la perversión estimativa se vuelve desastrosa para todo el sistema de la razón cordial. Ortega aún no había leído a Stein y, sobre todo, aún no se hallaba en posesión de las nociones de *vitalidad*, *mí-mismo* y *espíritu*, valiéndose de las cuales podría haber seguramente avanzado en la cuestión de la maldad y, antes incluso, de la perversión estimativa. De hecho, si no me equivoco, nunca entró derechamente a aplicarlas y hacerlas fructificar.

²² Scheler no estuvo solo ya en los años '10 del siglo pasado, puesto que la mayoría de los colaboradores del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica* de Husserl (publicado desde 1913) pertenecían a la llamada Escuela de Göttingen y habían recibido en ella a Scheler tras escuchar los cursos de Husserl. Recuerdo solo algunos nombres destacados: Adolf Reinach, Moritz Geiger, Jean Hering, Edith Stein, Alexander Pfänder, Hans Lipps, Roman Ingarden, Hedwig Martius.

²³ El término aparece en la nota a 156 que cité arriba.

²⁴ 157, en el cuerpo del texto.