

Artículos

La dimensión afectiva en la fenomenología de José Ortega y Gasset. Notas para un estudio sistemático a partir de Manuel Granell¹

The Affective Dimension in the Phenomenology of José Ortega y Gasset.

Notes for a Systematic Study Based on Manuel Granell

La dimension affective dans la phénoménologie de José Ortega y Gasset.

Notes pour une étude systématique basée sur Manuel Granell

Noé Expósito Roper

Universidad Católica Portuguesa

noe.filo@hotmail.com

Resumen

El propósito de este artículo es presentar algunas de las contribuciones más importantes de José Ortega y Gasset al estudio de la afectividad. Tal como se indica en el título, no se trata aquí de un análisis exhaustivo de este tema, sino, más bien, de esbozar algunas notas básicas para un estudio sistemático ulterior, entendiendo por *sistemático* el análisis que permita dar cuenta del papel que juega la afectividad en la arquitectura filosófica orteguiana. Para ello, la tesis que se defiende a lo largo del texto es que, a diferencia de otras interpretaciones, como la de Antonio Rodríguez Huéscar o Pedro Cerezo, de quienes este trabajo se ocupa, los análisis orteguianos de la afectividad se formulan y legitiman fenomenológicamente, esto es, en el paradigma de la filosofía fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl. Para apoyar esta última tesis se toman como base, por un lado, los estudios de Javier San Martín y, por otro, los de Manuel Granell, discípulo de Ortega exiliado en Caracas a partir de 1950.

Palabras clave: José Ortega y Gasset, Manuel Granell, afectividad, sentimientos, fenomenología, antropología filosófica, ética.

¹ La fecha de redacción de este ensayo se remonta a comienzos de 2020. Algunas de las ideas expuestas han sido recuperadas y desarrolladas en trabajos posteriores del autor (Expósito, 2021a, pp. 107-128; 147-180; 2021b). Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación UIBD/00683/2020 de la Universidad Católica Portuguesa, financiado por la Fundación Portuguesa para la Ciencia y la Tecnología, y el Proyecto de Investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II” [FFI 2017-82272-P].

Abstract

The purpose of this essay is to present some of José Ortega y Gasset's most important contributions to the study of affectivity. As indicated in the title, this is not an exhaustive analysis of this subject, but rather to outline some basic notes for a further systematic study, understanding by "systematic" the analysis that allows us to account for the role played by affectivity in Ortega's philosophical architecture. To this end, the thesis we defend is that, unlike other interpretations, such as that of Antonio Rodríguez Huéscar or Pedro Cerezo, of whom we are concerned in this paper, the Orteguian analyses of affectivity are formulated and legitimized phenomenologically, that is, in the paradigm of the phenomenological philosophy inaugurated by Edmund Husserl. To support this last thesis we will rely, on the one hand, on the studies of Javier San Martín and, on the other hand, on those of Manuel Granell, Ortega's disciple exiled in Caracas from 1950 onwards.

Keywords: José Ortega y Gasset, Manuel Granell, affectivity, feelings, phenomenology, philosophical anthropology, ethics.

Résumé

Le but de cet article est de présenter certaines des contributions les plus importantes de José Ortega y Gasset sur l'étude de l'affectivité. Tel qu'annoncé dans le titre, il ne s'agit pas d'une analyse exhaustive de ce thème, mais plutôt de l'ébauche de certaines notes de base pour une étude systématique ultérieure, dans l'entendu où *systématique* représente l'analyse permettant de rendre compte du rôle joué par l'affectivité dans l'architecture philosophique d'Ortega. Pour ce faire, la thèse défendue tout au long du texte veut que, à la différence d'autres interprétations, telles que celles d'Antonio Rodríguez Huéscar ou de Pedro Cerezo, pris en compte dans ce travail, les analyses d'Ortega sur l'affectivité sont formulées et légitimées phénoménologiquement parlant, c'est-à-dire dans le paradigme de la philosophie phénoménologique inaugurée par Edmund Husserl. Pour soutenir cette dernière thèse, on prendra pour base d'une part les études de Javier San Martín et de l'autre, celles de Manuel Granell, disciple d'Ortega, exilé à Caracas à partir de 1950.

Mots-clés : José Ortega y Gasset, Manuel Granell, affectivité, sentiments, phénoménologie, anthropologie philosophique, éthique.

Contexto y planteamiento del tema

El presente número de la revista *Tópicos del Seminario* está dedicado al giro afectivo de la fenomenología, haciéndose eco del *giro afectivo* [*Affective Turn*] o *giro al afecto* [*Turn to Affect*] de la filosofía contemporánea, cuyo tema central sería, tal y como se nos indica en la invitación a la participación, el estudio de lo que los griegos denominaban *pathos*, esto es, de los afectos, las pasiones, las emociones, los temple de ánimo, los sentimientos, etc. Como también se nos recuerda explícitamente en esta invitación, Husserl, Heidegger, Pfänder, Geiger, Scheler o Landgrebe serían algunos de los nombres fundamentales que nos ha legado el pasado siglo para el abordaje fenomenológico de esta temática. En este contexto, la

cuestión que me gustaría plantear aquí es la siguiente: ¿podríamos, es más, deberíamos incluir a José Ortega y Gasset en este selecto grupo de fenomenólogos? Es conocida la interpretación retrospectiva que el filósofo español hace de su trayectoria filosófica en 1947, según la cual, escribe, “abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX, pp. 1119). Sin embargo, suele ser menos conocida la declaración que el mismo filósofo ofrece en su ensayo “Para una psicología del hombre interesante” (Ortega y Gasset, 1925), recogido posteriormente en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (Ortega y Gasset, 1932), donde leemos lo siguiente:

Existe hoy en el mundo un grupo de hombres, dentro del cual me enorgullece encontrarme, que hace frente a la tradición empirista según la cual todo acontece al azar y sin forma unitaria, aquí y ahora de un modo, y luego de otro, sin que quepa hallar otra ley de las cosas que el más o menos de la inducción estadística. En oposición a tan vasta anarquía reanudamos la otra tradición más larga y más honda de la perenne filosofía que busca en todo la “esencia”, el modo único (Ortega y Gasset, 2004-2010, V, p. 190, nota 1).

Para Ortega, este “grupo de hombres” estaría representado, fundamentalmente, por Edmund Husserl y Max Scheler, esto es, por el grupo de fenomenólogos reunidos en torno a estas dos figuras a comienzos del siglo XX, de modo que la filosofía reivindicada aquí, y a la cual se adscribe orgullosamente Ortega, no es otra que la *fenomenología eidética*, es decir, la fenomenología en la forma en que era conocida en esas fechas por la mayor parte del mundo filosófico occidental. Esto quiere decir entonces que, entre “el momento mismo de recibirla” —en el año 1913— y la fecha de publicación original de este ensayo —1925— ha pasado más de una década de intenso trabajo filosófico (casi dos si nos atenemos al año de su reedición en 1932) enmarcado, según su propio autor, en esta tradición de pensamiento. De la compleja relación de Ortega con la fenomenología se ha ocupado Javier San Martín (1992, 1994, 2012) en numerosos trabajos durante las tres últimas décadas, desde el volumen colectivo sobre *Ortega y la Fenomenología* —donde se recogen las actas de la I Semana Española de Fenomenología— o sus *Ensayos sobre Ortega*, hasta la síntesis más reciente que de sus investigaciones nos ofrece en su libro *La fenomenología de Ortega y Gasset*. No voy a reiterar aquí, pues, los textos y los argumentos ya conocidos (y todavía no rebatidos por los intérpretes) que, más allá de las declaraciones del propio Ortega en una u otra dirección, nos permiten —y nos exigen— concederle un pequeño sitio en el selecto grupo de los fenomenólogos más importantes del siglo XX.

Mi propósito es, ciñéndome al tema que nos ocupa, exponer algunas de las contribuciones más importantes de Ortega al estudio de la afectividad. Tal como indica el título de mi ensayo, no pretendo ofrecer un análisis exhaustivo de esta temática en la obra orteguiana, tarea que excede con mucho los límites de este trabajo, sino, más bien, esbozar algunas notas básicas para un estudio sistemático ulterior, entendiendo por *sistemático* el análisis que nos permita

dar cuenta del papel que juega la afectividad en la arquitectónica filosófica orteguiana. Para acometer esta tarea habría que distinguir, al menos, dos niveles de análisis, uno básico o general y otro específico. En el primero nos preguntamos por el rol que, en general, cumple la afectividad en la concepción orteguiana de la realidad, tanto en el plano individual como en el colectivo, es decir, tanto en su antropología filosófica como en su concepción de la realidad sociohistórica. En un segundo nivel de análisis, sobre las tesis básicas y generales asentadas en el primero, podemos preguntarnos qué papel ejerce la afectividad en las distintas dimensiones de su filosofía, tales como la epistemológica, la estética, la política o la ética. Esta distinción de niveles resulta pertinente y nos interesa aquí especialmente para dar cuenta con más precisión del papel *fundamental* que juega la afectividad en la filosofía orteguiana, esto es, para mostrar en qué sentido estaría en la base de todas las tesis centrales que articulan, por ejemplo, su concepción de la ética, de la sociedad, o de su filosofía de la historia.

Así, partiendo de este planteamiento, dividiré mi trabajo en tres apartados. En el primero ofreceré una panorámica general del lugar que ocupa la dimensión afectiva en la filosofía orteguiana. No me ceñiré, por lo tanto, a un determinado campo específico, sino que mi exposición se enmarcará en el primer nivel de análisis, aunque concluiré, en el tercer apartado, destacando el sentido ético-práctico de toda esta problemática en la obra de Ortega. Tanto en este primero como en los subsiguientes apartados iré ofreciendo una amplia base textual, para que sean los textos mismos los que se dirijan al lector, con el fin último de incitar su lectura. En el segundo apartado me detendré brevemente en la lectura que, apoyándose en Antonio Rodríguez Huéscar, nos ofrece Pedro Cerezo de esta temática en la filosofía orteguiana, destacando los puntos tanto de convergencia como de divergencia con la interpretación fenomenológica que aquí proponemos. Finalmente, en el tercer apartado, concluiré exponiendo y reivindicando la lectura que de la obra de su maestro ofrece Manuel Granell —de ahí el título de mi ensayo—, quien nos invita a leer los escritos de Ortega tomando como punto de referencia, precisamente, la dimensión afectiva o *ethológica*, según la acuñación más técnica y elaborada que propone el filósofo ovetense siguiendo a su maestro.

1. La dimensión afectiva en la fenomenología de Ortega: una aproximación general

Aunque pueda parecer una obviedad, lo cierto es que el hecho mismo de ocuparnos de esta temática recurriendo a los textos de Ortega presupone ya una primera tesis básica, a saber, que el filósofo español se ocupó, en mayor o menor medida, de este tema. Es decir, que la afectividad es un tema orteguiano, una cuestión a la que nuestro filósofo le prestó alguna atención. Resulta conveniente tener una primera panorámica global de los textos y contextos

en los que Ortega aborda esta temática, para, ya en un segundo momento, analizar con más concreción y precisión el rol que la afectividad juega en los distintos campos de su filosofía.

Del mismo modo, dentro de este segundo nivel de análisis, podemos distinguir y jerarquizar las distintas dimensiones de su filosofía, puesto que la relación entre ellas es dispar. Para Ortega, la *filosofía primera* tiene cuatro funciones básicas, a saber, una metodológica —dedicada a la configuración de un método adecuado al tema u objeto de estudio— para, conforme a ello, articular una epistemología, una ontología y una antropología filosófica. Estas cuatro funciones se co-determinan recíprocamente, por eso la relación de fundamentación entre ellas es circular: una depende directa y esencialmente de la otra. Así, estas cuatro disciplinas o funciones de la *filosofía primera* son las que, a su vez, determinan y fundamentan todas las demás, su ética, su estética, su política, su filosofía de la historia, etc., de ahí que la relación entre estas últimas y las primeras no sea circular, sino vertical y jerárquica. Son las primeras las que sientan las bases de las segundas, y no a la inversa. Estas distinciones son importantes para mostrar con toda claridad la tarea *fundamental* que juega la afectividad en la arquitectónica filosófica orteguiana. Es decir, si Ortega sostiene que la afectividad tiene un papel relevante, por ejemplo, en la ética y en la política, la justificación última de estas tesis hay que buscarla en las tesis —axiomáticas— de los niveles previos que conforman su filosofía primera, concretamente en su ontología y en su antropología filosófica. De ahí que para calibrar el alcance real de la dimensión afectiva en la filosofía orteguiana debemos centrarnos, fundamentalmente, en estos dos últimos campos, el ontológico y el antropológico.

Se trata, en lo que sigue, de ofrecer un panorama general del tema, pero no de un modo anárquico y arbitrario, sino procediendo, conforme a las distinciones trazadas, de un modo más o menos sistemático. Así, la idea central que pretendo mostrar en este primer apartado es que toda la filosofía orteguiana se funda, de una u otra manera, en las siguientes tesis, en cuya base está, como se podrá comprobar, la dimensión afectiva, tanto en el plano individual como colectivo:

Ahora bien, eso que vagamente llamamos temperamento íntimo y que nuestros antepasados denominaban la índole del sujeto, consiste meramente en una estructura de simpatías y antipatías nativas, de preferencias y posposiciones, de estimaciones y repulsiones. Más allá del plano en que se mueven nuestras ideas operan ocultas nuestras personales valoraciones. Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello. En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu “función estimativa”; ella es la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental. Conviene, para entendernos, dar algún nombre específico a ese “carácter estimativo” y, por ello, siguiendo la noble tradición del pensamiento griego le llamaremos *ethos*. Cada persona, pues, está primariamente constituida por un *ethos* individual, un sistema peculiar de amores y odios, de preferencias y negligencias.

A su vez, un pueblo, una época, se caracterizan en última instancia por un *ethos* determinado. El derecho, la ciencia, la economía, el arte, de un pueblo o de una época dependen de su *ethos* (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 755).

Este fragmento procede de un borrador inédito de Ortega, titulado “Militares y clases mercantiles”, de 1926,² publicado en 2007 en el tomo VII de sus *Obras completas*, y he decidido partir de él por dos motivos. En primer lugar, porque, de entre toda la obra de Ortega, es en este borrador de apenas cuatro páginas donde, por sorprendente que pueda resultar, más amplia y detalladamente aparece tratado el concepto de *ethos*, en el que, como hemos visto, quedaría acotada y definida la dimensión estimativa, anímica y afectiva en el tratamiento de nuestro filósofo.

El segundo escrito en el que Ortega elabora este concepto es un artículo publicado en 1926 en *El Sol*, titulado “Destinos diferentes” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, pp. 616-618). Por ello, puede resultar sorprendente, incluso paradójico, que se haya tomado este concepto, ya desde el temprano libro de José Luis L. Aranguren sobre *La ética de Ortega* (1958), como uno de los ejes centrales de la filosofía orteguiana, especialmente en su ética, cuando, en realidad, salvo en estos dos textos, el concepto desaparece prácticamente de su obra.³ La razón por la que Ortega no sigue empleándolo nos la ofrece él mismo en el citado artículo de *El Sol*, y es que resulta “demasiado académico para no ser desagradable”, por más que reconozca que “urge inculcarlo en el uso banal, porque, de una parte, no es fácil sustituirlo, y de otra, se refiere a cuestiones sobre [las] que cada día será forzoso hablar más” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 616).

² Aunque los editores de las *Obras completas* fechan este borrador inédito en 1920, basándose en que, efectivamente, “la frase inicial de este texto inédito es idéntica a la primera de “Particularismo y acción directa. Notas de fenomenología social I. Un poco sobre perspectiva” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, pp. 900-901), me parece, sin embargo, que el inédito fue redactado en 1926, es decir, que Ortega toma, como señalan los editores, el arranque del citado artículo de 1920, “Particularismo y acción directa”, pero se trataría del borrador de otro artículo, “Destinos diferentes” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, pp. 616-618), al que enseguida aludiré, publicado ese mismo año de 1926 en *El Sol*. Aparte de las coincidencias temáticas e históricas a las que se aluden en ambos textos —la clase mercantil y militar, el intento de golpe de Estado de junio de 1926 contra Primo de Rivera, etc.— el argumento central es, como enseguida detallaré, que en ellos encontramos el tratamiento más técnico, preciso y elaborado que del concepto de *ethos* nos ofrece Ortega en toda su obra.

³ Aparte de los dos textos citados, el concepto sólo aparece en los siguientes escritos: una vez en “La interpretación bélica de la historia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 636); una vez en *La rebelión de las masas* (Ortega y Gasset, 2004-2010, IV, p. 496); dos veces en “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI, p. 307); una vez en *Papeles sobre Velázquez* (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI, p. 709); una vez en “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX, p. 735, nota 1); y una vez en *De Europa meditatio quaedam* (Ortega y Gasset, 2004-2010, X, p. 117).

En todo caso, más allá de los rótulos, lo decisivo aquí es, como enfatizará Manuel Granell, que este concepto recoge una de las intuiciones nucleares de toda la filosofía orteguiana —la fundamental, incluso—, intuición que subyace a todos sus escritos, desde el principio hasta el final, y es que el fenómeno que en *El tema de nuestro tiempo* (1923) denominó *sensibilidad vital* se nos presenta, escribe allí Ortega, como “el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, p. 562). No es otra la tesis que acabamos de leer en el borrador de 1926, encapsulada en el concepto de *ethos*. Son muchos los rótulos que emplea Ortega para acotar, definir y expresar este fenómeno, pero la tesis básica es siempre la misma: la realidad humana, tanto en el plano individual como colectivo, se constituye *primariamente* de un modo afectivo, *ethológico*, estimativo, axiológico. Y la misma idea aparece idénticamente formulada en sus escritos tardíos, como, por ejemplo, en el curso de *Introducción a Velázquez* de 1947: “Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias, a cuyo servicio pone el resto de su ser. La vida es siempre un jugarse la vida al naipe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo —bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno” (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX, p. 901). Así, la tesis básica que reconoce en la dimensión afectiva el fenómeno primario y esencialmente constitutivo de la realidad humana individual y colectiva permanece intacta hasta el final de su obra.

Nos interesa aquí, sin embargo, retroceder hacia los textos más tempranos, para mostrar cómo Ortega, ya en su etapa neokantiana, es decir, antes de 1913, fecha en la que asume la fenomenología como paradigma filosófico, pone en primer plano la dimensión *pática* como eje directriz de sus análisis filosóficos. Así, en un ensayo de 1911, titulado “Arte de este mundo y del otro”, leemos lo siguiente:

Sí; donde concluye el español con su sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscripto, para lo concreto y material; donde concluye el hombre sin imaginación, empieza un hombre de ambiciones fugitivas, para quien la forma estática no existe, que busca lo expresivo, lo dinámico, lo aspirante, lo trascendente, lo infinito. Es el hombre gótico que vive de una atmósfera imaginaria.

He ahí los dos polos del hombre europeo, las dos formas extremas de la patética continental: el *pathos* materialista o del Sur, el *pathos* transcendental o del Norte.

Ahora bien: la salud es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas. Hace algún tiempo he hablado del *pathos* del Sur, he fustigado el énfasis del gesto español. Mal se me entendió si se me diputaba encarecedor del énfasis contrario, del *pathos* gótico (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, pp. 435-436).⁴

⁴ Cursivas en el original.

Efectivamente, en marzo de ese mismo año 1911 publicó Ortega un artículo con el significativo título de “El *páthos* del sur” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, pp. 82-85). Puede rastrearse, pues, ya en estos primeros escritos, la intuición germinal que desplegará a lo largo de su obra posterior, en la que la dimensión *pática*, afectiva y estimativa jugará un papel fundamental. Vale la pena recordar este otro pasaje, de *Meditaciones del Quijote* (1914), para mostrar cómo allí encontramos ya un claro precedente del citado concepto de *sensibilidad vital*, uno de los ejes centrales, según señalamos, de *El tema de nuestro tiempo*:

Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa, toda esta posible novedad y aumento quedan irremediabilmente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 792).

No es de extrañar, pues, que *El tema de nuestro tiempo* gire en torno a conceptos de esta índole, tales como el de *temple* (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, 563), *temperamento* (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, pp. 10, 14, 20, 22, 73, 79, 80, 93, 94) o *altitud vital* (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, p. 564), por citar sólo algunos, y todos ellos destinados al análisis de los fenómenos afectivos que constituyen primariamente nuestra realidad histórica, tales como el de la “apatía, tan característico de nuestro tiempo” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, p. 566), escribe allí Ortega. Y entre ambos escritos encontramos todavía otro concepto muy relevante para el tema que nos ocupa, claro precedente también de la recién citada *sensibilidad vital*, que sería el de *tesitura*, considerando Ortega “de tanta importancia para la psicología este fenómeno de la propensión a una cierta clase de objetos y la ceguera o preterición nativa de otros que he intentado fijarlo terminológicamente y le he llamado tesitura” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 630).⁵ Esta última propuesta terminológica procede del ciclo de conferencias bonaerenses

⁵ Para un tratamiento fenomenológico de todas estas problemáticas en la obra de Ortega a partir del fenómeno de la atención, véanse los trabajos de Montesó Ventura, cuya tesis principal gira, precisamente, en torno a esta idea: “Para Ortega ‘la facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige’” (Ortega y Gasset, 2004-2010, CC, VI, p. 211). Esa facultad no es otra que la capacidad atencional dirigida por un *a priori* afectivo, *cordial*, que hará que toda visión suponga una pre-visión o preferencia anticipada, dirigiendo nuestra mirada hacia aquello que le sea afín y desatendiendo lo que no, viendo lo que nos interesa, lo que amamos, ignorando el resto” (Montesó Ventura, 2019, p. 160).

impartido en 1916 bajo el título de *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, donde el tema aparece formulado ya en estricto lenguaje fenomenológico:

En música denominan tesitura a la porción de la serie sonora que puede cantar una voz: hay la tesitura de tenor, la tesitura de soprano, etcétera. Pues del mismo modo tiene cada conciencia su tesitura de objetos, su particular repertorio de realidades o idealidades. Y como hay quien no puede dar el *do* de pecho hay quien no puede concebir los objetos matemáticos o filosóficos. Hay, asimismo, ciegos para lo experimental, ciegos para el arte o los valores éticos. Y tan absurdo como fuera que el ciego negara la existencia de colores porque él no los ve es que el artista niegue el puro objeto matemático porque él, propenso a la plástica imagen, es incapaz de percibirlo (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 630).

No estamos, pues, tan alejados de los ensayos que, apoyándose en Husserl, están realizando actualmente algunos de los fenomenólogos más prominentes dedicados a la temática del “colorido de la vida” y al “resplandor de la afectividad” (Zirión, 2003, 2009, 2019), o a la investigación del “temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal” (Quepons, 2014), ni tampoco de los que, desde una perspectiva heideggeriana,⁶ presenta Xolocotzi (2007) en obras como *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, sólo por nombrar aquí a nuestros colegas mexicanos. Por ello, quienes nos dedicamos a estudiar la obra de Ortega desde una perspectiva fenomenológica, no podemos más que lamentar que el filósofo español, al declarar que abandona la fenomenología, haya quedado excluido de las bibliografías internacionales de quienes hoy se dedican a estos temas. Sin embargo, puede discutirse —y de hecho se discute; o, sencillamente, se ignora y se obvia— que el tratamiento que ofrece Ortega de todos estos temas sea realmente fenomenológico. Tal es el segundo motivo por el cual he comenzado citando el texto de 1926, puesto que allí, según vimos, el concepto de *ethos* aparece expresamente ligado a la ciencia estimativa que Ortega, apoyándose explícitamente en Husserl y Scheler, concibe como una axiología fenomenológica, ciencia a la que en 1918 atribuye nada más y nada menos que la siguiente tarea: “Ética y Filosofía del Derecho, Estética y en cierto modo la Sociología tendrán que reorganizarse partiendo de la Estimativa o ciencia general del valor” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 736). En otros trabajos he intentado mostrar las bases fenomenológicas de la ciencia estimativa propuesta

⁶ Resulta interesante recordar aquí la siguiente tesis de Ortega, de 1948, que bien podría leerse como una respuesta a la filosofía heideggeriana: “No es en la ‘angustia’ sino en esa ‘calma’ que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, ‘existir’: en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede ‘ser en forma’ o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianeidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frenetiza y envilece al hombre” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI, pp. 544-545).

por Ortega, así como el papel fundamental que ésta juega en el conjunto de su filosofía, especialmente en su ética, por lo que no es mi intención reiterar aquí los textos y los argumentos allí esgrimidos.⁷ Sin embargo, al igual que sucede con la axiología en la ética orteguiana, también la dimensión afectiva, desligada de la ciencia estimativa, pierde su verdadera base y justificación filosófica-fenomenológica. Todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre el concepto de *ethos* —y sobre la afectividad en general— hunde sus raíces, en última instancia, en la siguiente tesis fenomenológica, sintetizada por Ortega como sigue en su ensayo de 1923 sobre la Estimativa:

La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, p. 533).

Por ello, por más que podamos encontrar una remisión expresa a la dimensión afectiva en los escritos tempranos de su etapa neokantiana, todas estas intuiciones sólo cobrarán plena formulación y justificación filosófica en el marco del paradigma fenomenológico al que Ortega se adscribe expresamente a partir de 1913. Esta última tesis no procede aquí de nuestra interpretación, sino del propio filósofo español, tal y como reconoce clara y tajantemente en el citado ciclo de conferencias de 1916:

No vacilo ni un momento en afirmar que esta idea de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos, sugerida según indiqué por Brentano e impuesta triunfalmente a la ciencia más reciente por Husserl, está llamada a volver de arriba abajo toda la psicología y de rechazo toda la filosofía contemporánea (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 646).

No es, pues, ninguna arbitrariedad sostener que todo el tratamiento que nos ofrece Ortega de los fenómenos afectivos, como, por ejemplo, los desplegados en sus *Estudios sobre el amor*,⁸

⁷ Para un tratamiento más detallado de esta temática me permito remitir al lector interesado, a mis trabajos “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa” (Expósito, 2019a, pp. 57-102) y “La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas” (Expósito, 2019b, pp. 187-220).

⁸ Como se nos recuerda en la nueva edición de las *Obras completas* (Ortega y Gasset, 2004-2010, V, p. 453), los capítulos que componen los *Estudios sobre el amor* fueron publicados primeramente como folletones en el diario *El Sol*, de Madrid, en los años 1926 y 1927, y después reunidos en un libro del que apareció en 1933 la traducción alemana, antes de la primera edición española, que no fue puesta a la venta sino en 1941. Sobre esta temática, véanse González-Sandoval (2011) y Haro Honrubia (2018).

se enmarcan en el paradigma fenomenológico, sino más bien todo lo contrario. Sin embargo, lo cierto es que esta aproximación sigue siendo minoritaria entre los intérpretes de Ortega, y sólo en las últimas décadas, gracias a los trabajos de San Martín, se ha ido tomando poco a poco en consideración. Para mostrar la importancia de la asunción de este cambio de paradigma, dedicaré el siguiente apartado a comentar algunos puntos tanto de convergencia como de divergencia entre la lectura fenomenológica que proponemos y la que tradicionalmente ha predominado en los estudios orteguianos, resultando todavía hoy la más extendida y comúnmente adoptada. Con el fin de exponer lo más clara y sintéticamente posible esta problemática, me centraré, por los motivos que aduciré a continuación, en un reciente ensayo de Pedro Cerezo.

2. “Páthos, éthos y lógos” según Pedro Cerezo: ¿una clave orteguiana?

Como es sabido, Pedro Cerezo es una de las grandes figuras del pensamiento español contemporáneo, cuyos trabajos sobre esta misma tradición suponen una de las más importantes contribuciones realizadas en esta materia. En este contexto se sitúan, entre otros muchos de sus trabajos, dos libros sobre Ortega que han marcado un antes y un después en los estudios orteguianos, sobre todo el primero, *La voluntad de aventura* (Cerezo, 1984) y *José Ortega y Gasset y la razón práctica* (Cerezo, 2012). De este último año data un largo ensayo titulado “Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)” publicado en *Revista de Estudios Ortegaianos*, al que me voy a referir en lo que sigue para señalar algunos puntos tanto de convergencia como de divergencia entre dos de las distintas formas de leer a Ortega que se nos presentan hoy. Como se indica en nota al pie, este sustancioso ensayo está “basado en la conferencia inaugural pronunciada el 15 de noviembre de 2011 en el *Congreso Internacional Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras completas*” (Cerezo, 2012, pp. 85-86). Se trata, por tanto, de un escrito de gran relevancia institucional y académica.

Así, según va indicando en el título mismo de su ensayo, y así nos lo recuerda expresamente al comienzo del mismo, Cerezo se apoyará en el libro de Rodríguez Huéscar, *Éthos y lógos*, editado y publicado póstumamente por José Lasaga en 1996, de modo que, “Tan sólo he añadido para completar la tríada constituyente el término ‘páthos’, y no por disentir de él, sino por asentir más radicalmente a su planteamiento” (Cerezo, 2012, p. 96).⁹

⁹ Como bien me señaló José Lasaga, el estudio más completo de Rodríguez Huéscar sobre esta temática lleva por título “El temple como acceso a la realidad”, publicado en el *Homenaje a Julián Marías* (1984, pp. 609-628), recogido posteriormente en *Éthos y lógos* (Rodríguez Huéscar, 1996, pp. 161-184). Se trata, ciertamente, de un profundo y minucioso análisis de esta noción, cuyas tesis principales compartimos prácticamente en su

Este ensayo de Cerezo (2012) resulta doblemente interesante para nuestro tema porque, por un lado, como indica también al comienzo, “analiza la estructura circular de estas tres dimensiones de la vida —páthos, éthos, lógos—, en relación de implicación y mutualidad, a partir de la constitución ontológica de la indigencia, según Ortega y Gasset” (p. 85), y, por otro, ofrece un claro ejemplo del modo convencional de abordar la obra orteguiana que, siguiendo la estela de los grandes discípulos, como Marías o Rodríguez Huéscar, ha predominado hasta nuestros días. Así, en lo que a las convergencias se refiere, no podemos estar más de acuerdo con una de las tesis centrales que, leyendo el texto orteguiano, defiende Cerezo en este ensayo, sintetizada como sigue:

El sentimiento es la forma de nuestra apertura estimativa a la circunstancia, al mundo en derredor, el modo primario de estar-en realidad y de experimentar cómo nos va en ella. Sentirse es conjuntamente sentir lo otro, esto es, padecer la realidad circundante en un determinado temple o disposición anímica (*Stimmung*), de distinta valencia afectivo/valorativa según los casos (Cerezo, 2012, p. 88).

Sin embargo, y aquí suele radicar siempre la divergencia fundamental entre ambas lecturas, pensamos que, para lograr su auténtica justificación filosófica, todas estas tesis exigen ser reconducidas a sus bases fenomenológicas. Dicho de otra manera, tomados en rigor, los conceptos que propone Cerezo para leer a Ortega, *páthos*, *éthos*, *lógos*, apenas encuentran elaboración técnica y precisa en los textos del filósofo español, y menos aún desligados de la axiología fenomenológica que plantea Ortega en su ciencia estimativa. Respecto al primero, lo cierto es que el concepto de *páthos* aparece tan solo una veintena de veces en toda la obra de Ortega, casi todas ellas en los dos textos citados de 1911, y después desaparece

totalidad, al igual que sucede, como enseguida veremos, con el estudio de Cerezo. Así, por citar una de las ideas centrales, “lo que el temple nos patentiza o revela”, escribe Rodríguez Huéscar (1996), es “toda la riqueza cualitativa —y principalmente la axiológica— de la realidad” (pp. 171-172). Tampoco estamos tan alejados de su terminología, pues, ciertamente, nos parece acertada la propuesta de caracterizar al *temple* como *el sabor de la vida*, de ahí que, como concluye Rodríguez Huéscar (1996), “si en esta expresión sustituimos ‘sabor’ por ‘vivencia’ —lo que, a estas alturas, nos es perfectamente permisible— resultaría esta otra expresión extrañamente redundante: ‘la vivencia de la vida’” (p. 172). La divergencia no surge, pues, en las tesis generales que se proponen, sino, más bien, en el modo de abordarlas y justificarlas. Por ceñirme a dos de los conceptos citados, el de *axiología* y *vivencia*, centrales en la temática que nos ocupa, el análisis fenomenológico que aquí proponemos gira en torno a la noción de *intencionalidad*, de *conciencia axiológica o estimativa*, siendo el método fenomenológico el que nos permite abordar, sistematizar y legitimar las tesis que sostenemos, empezando por la noción misma de *vivencia*. Tal será, como enseguida veremos, la vía que propone Manuel Granell. Sin embargo, y aquí radica, insisto, la divergencia fundamental tanto con Rodríguez Huéscar como con Cerezo, estos últimos, lejos de adoptar este enfoque fenomenológico, asumen, siguiendo una determinada crítica orteguiana, que este tratamiento del tema no puede más que desembocar en un *idealismo*, en una filosofía de la conciencia que Ortega, gracias a su *metafísica de la vida humana*, habría superado. Es, pues, esta última tesis de *principio* la que nos separa y, por tanto, la que merece aquí toda nuestra atención.

prácticamente de su acervo filosófico.¹⁰ No hay, pues, en su obra, ni tampoco en la de Rodríguez Huéscar, como señala el propio Cerezo, una elaboración expresa, y no digamos ya técnica y precisa, de tal concepto. Por ello, aunque pueda resultar interesante el recurso a tales nociones para explicar, como expone Cerezo, las “dimensiones o funciones heterogéneas, que se encuentran entrelazadas necesariamente en una relación de ‘mutualidad’, por utilizar su expresión [de Rodríguez Huéscar], formando lo que podríamos llamar la estructura pato-eto-lógica de la vida” (Cerezo, 2012, p. 86), lo cierto es que la definición que ofrece de cada una de ellas, al hilo de su intrínseca relación y contraposición, nos resulta más bien poco definida y no del todo clarificadora:

La mutualidad misma de su co-pertenencia en la vida salva a cada función de su hipertrofia y aberración. El páthos es ciego sin lógos e incontinente sin éthos. El lógos, a su vez, sin páthos, es exangüe en su abstracción, e impotente sin éthos. Y en cuanto al éthos, si no tiene páthos, se extravía en el puro deber abstracto y sin lógos en el puro esfuerzo insensato (Cerezo, 2012, p. 86, nota 2).

Aunque Cerezo no lo cita en su trabajo, resulta prácticamente imposible no acordarnos aquí del primer ensayo sistemático que Ortega proporciona de su antropología filosófica, “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), donde leemos lo siguiente:

En efecto: 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.

¹⁰ Para ser exactos y ofrecer el dato con toda precisión, por si resultara de interés para futuras investigaciones, el concepto de *páthos* aparece ocho veces en el tomo I: cinco en el citado ensayo “Arte de este mundo y del otro” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 436); una vez en “Una respuesta a una pregunta” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 463), ambos de 1911; otra en “Las Cortes de Cádiz” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 582), de 1912; y otra en el epígrafe titulado “El *páthos* de la distancia” dentro del escrito “¡Libertad, divino tesoro!” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 891), de 1915. En el tomo II aparece once veces: ocho en el citado texto “El *pathos* del sur” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, pp. 82-85), de 1911; otra en el escrito “Musicalia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 369), de 1921; otra en “La interpretación bélica de la historia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 636), de 1925; y una última vez vuelve a referirse a “*pathos* de la distancia” en su escrito “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana” (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 780), de 1918. En el tomo III aparece una sola vez, en el texto “Los alemanes y lo infrahumano” (Ortega y Gasset, 2004-2010, III, p. 704), de 1925. En los tomos IV, VIII y X no aparece el concepto. En el V se menciona una vez el “*páthos* político” en el texto “Reforma de la inteligencia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, V, p. 210), de 1926. En los tomos VI y IX aparece el concepto una vez en cada uno, en ambos casos citando el texto anterior, “Reforma de la inteligencia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VI, p. 4; IX, p. 385). En el tomo VII aparece también una sola vez, en el temprano texto de 1902, “Glosas inactuales” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 7).

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 (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 576).

No sé hasta qué punto podría establecerse una equivalencia entre estas tres categorías o dimensiones, *páthos*, *éthos*, *lógos* y *vitalidad*, *alma*, *espíritu*, pero lo cierto es que, si de interpretar el texto orteguiano se trata, parece que serían más bien estas últimas, y no tanto las primeras, las que realmente se ajustan a su esquema filosófico. Y no sólo por la escasa presencia que estos conceptos —*páthos* y *éthos*— tienen en su obra, sino porque es justamente este esquema tripartito de *vitalidad*, *alma*, *espíritu* —definidos exactamente como hemos leído— con el que Ortega operará hasta el final de sus días, de ahí que en el curso sobre *El hombre y la gente* de 1949-1950 nos remita nuevamente a este ensayo de 1925, así como al publicado ese mismo año “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, donde se ocupa de esta misma cuestión, y, “aunque escritos hace mucho, creo aún vigentes” (Ortega y Gasset, 2004-2010, X, p. 215), dice el filósofo español en el citado curso.

En lo que al tema que nos ocupa se refiere, tal y como atestiguan los propios textos de nuestro filósofo, el estudio de la dimensión afectiva, de “la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos”, según hemos leído en el pasaje anterior, nos remite en la obra orteguiana a la *dimensión anímica*, entendida, no ya como *páthos*, sino como *éthos*, por seguir con la distinción de Cerezo. Ahora bien, como vimos más arriba, este último concepto aparece tardíamente en la obra de Ortega, en 1926, en el marco de la ciencia estimativa que comenzó a desarrollar en 1916, de ahí que el recurso al concepto de *éthos*, desprovisto de sus bases fenomenológicas, esto es, al margen de la reforma de *toda la filosofía contemporánea* que, según Ortega, implicaba la “idea de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 646), hace que tales conceptos, tanto el de *éthos* como el de *páthos*, en la formulación que propone Cerezo, aparezcan desligados de sus bases filosóficas y, en última instancia, del método que nos proporciona su legitimidad teórica. Y este método, al menos en la filosofía orteguiana, no es otro que el fenomenológico, es decir, el que “de las intenciones, conceptos o palabras va a las cosas mismas que son dadas en la intuición”, según sostiene en su *Discurso* de 1918 (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 717).

En vista de lo anterior, constatamos que la divergencia central respecto a la lectura de Cerezo no es otra que la que nos hace distanciarnos en este punto de la interpretación defendida por el propio Rodríguez Huéscar (1982), para quien “el tramo final del idealismo estaba representado por Husserl y su fenomenología”, viendo en ella su último “canto de cisne”, según sostenía en su libro *La innovación metafísica de Ortega* (p. 77).¹¹ Así, en esta misma

¹¹ Para una contextualización y una respuesta que intenta —y consigue, a mi juicio— refutar las críticas del filósofo manchego, véase el trabajo de San Martín (2015, pp. 51-62). Para un tratamiento análogo respecto a

línea, comentando la siguiente frase de Ortega, “La vida es *para sí* porque es por su propio esfuerzo, es lo que de sí haga” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VIII, p. 199), Cerezo (2012) escribe lo siguiente:

Su darse cuenta, su reflexividad es, pues, activa o ejecutiva, en tanto que ejerce su acto de ser en la circunstancia. Este elemento equívoco, la circunstancia, es insoslayable, en contra de la ilusión de todo idealismo de reducirlo a mero objeto de conciencia; se impone de por sí. Por eso la vida no es, no puede ser, primariamente conciencia ponente, sino experiencia dramática de esta im-posición. Como precisa Ortega frente a Husserl (p. 92).

Cerezo está comentando aquí un texto bien conocido entre los intérpretes de Ortega, el “Prólogo para alemanes” de 1934 para *El tema de nuestro tiempo*, en el cual se apoyó también Julián Marías (1957) en su temprano escrito titulado “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología” para exponer asertivamente esta misma crítica a la fenomenología. Allí, efectivamente, Ortega sostiene lo siguiente:

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, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de “conciencia” y su sustitución por el de simple coexistencia de “sujeto” y “objeto”, la imagen de los *dii consentes*, etcétera— fue expuesto en una lección titulada “Las tres grandes metáforas”, dada en Buenos Aires en 1916 y publicada en extracto por los periódicos y revistas argentinas (Ortega y Gasset, 2004-2010, IX, p. 160).

Lo paradójico, y este es, como nos muestra San Martín (1998, 2015), uno de los detalles clave que omiten ambos discípulos de Ortega —y, al parecer, también Cerezo—, que esta crítica retrospectiva no se compadece con las tesis fenomenológicas que el filósofo español expresamente asumía y con las que, en coherencia, operaba en todos sus escritos. Y es que, sin ir más lejos, recordemos que es precisamente en esas conferencias bonaerenses de 1916 donde Ortega asume plenamente la reforma radical de la filosofía que supondría la idea de la conciencia como acto intencional instaurada por la fenomenología de Husserl. Tenemos, por tanto, que considerar, por un lado, las críticas y declaraciones explícitas de Ortega contra la fenomenología y, por otro, analizar con precisión las tesis y los conceptos que *de facto* operan en su filosofía. Y esto, por supuesto, sin perder de vista que la crítica y el “abandono” de Ortega se refiere, como acabamos de leer, a una determinada concepción de ésta, no al paradigma fenomenológico mismo, de ahí que el filósofo español, a pesar de todo, reconozca

las críticas de Julián Marías en su temprano texto de 1957, al que enseguida aludiré, me remito a otro estudio de San Martín (1998, pp. 115-145).

que asume este paradigma, pero adoptando una “interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo”, según hemos leído.

En el caso que nos ocupa, se trataría, sencillamente, de atender la distinción básica entre *conciencia directa* y *conciencia reflexiva*, distinción que, como arguye San Martín (2013) en otro ensayo, nos permite vislumbrar en qué sentido preciso habría que entender “La vida radical como conciencia trascendental”. La idea central de Ortega, y en la que se basa su crítica a Husserl, es que la vida humana, antes que *reflexión*, es *acción*; antes que conciencia reflexiva, es conciencia directa, “coexistencia de sujeto y objeto”. Pero esta es, justamente, la tesis básica de Husserl, por eso, como sostiene San Martín, la noción orteguiana de *vida radical* no es sino otro nombre para la misma idea husserliana de *conciencia trascendental*. Por ello, aunque Ortega no emplee el término *trascendental* —pues ya sabemos los prejuicios y malentendidos que el término arrastra incluso en nuestros días—, lo realmente decisivo es que *de facto* está operando con este esquema fenomenológico, como él mismo reconoce expresamente en sus conferencias de 1916, a las que nos remite en el citado “Prólogo para alemanes” de 1934. Y es que, si Ortega realmente prescindiera de la noción de *conciencia*, si hubiese abandonado esa *cárcel*, ¿cómo podría sostener —sin caer en irresolubles contradicciones— las siguientes tesis, expuestas con toda nitidez en uno de sus últimos escritos, “El fondo social del *management* europeo” (1954)?

Sólo merece estrictamente el nombre de acción humana una acción que tiene estos atributos, a saber: 1.º, que su proyecto se origine en nuestra persona; 2.º, que, por tanto, eso que vamos a hacer sea para nosotros inteligible; y, 3.º, que su ejecución proceda originariamente de nuestra libre voluntad (Ortega y Gasset, 2004-2010, X, pp. 446-447).

No parece, pues, que la noción de *conciencia*, en tanto que condición de posibilidad de toda vida sabida, autoconsciente e inteligible, de ahí su carácter trascendental, haya sido aquí abandonada, sino que, más bien, resulta ser la misma *conciencia trascendental* husserliana que nos permite, como quiere Ortega, reconducirnos a la “Idea de la Vida como realidad radical” entendida como “coexistencia de sujeto y objeto”. Por ello, si aniquilásemos esta *conciencia trascendental*, apellídese así o no, la ejecución de *acciones humanas*, tal y como acaban de ser definidas por Ortega, resultaría, sencillamente, imposible. Tal es la razón por la cual, más allá de las declaraciones de nuestro filósofo en una u otra dirección, se torna necesario reconducir todos estos conceptos, tales como el de *páthos*, *éthos*, *lógos*, a sus bases fenomenológicas.

Así, lo que nos muestra este breve comentario del ensayo de Cerezo, magnífico y muy recomendable por lo demás, es que, por más que compartamos las tesis generales de fondo, tal y como he comenzado señalando, lo cierto es que estamos ante dos formas radicalmente distintas de leer el texto orteguiano. Y no se trata de una cuestión menor, pues, ciertamente, la lectura que nos propone Cerezo, siguiendo en este caso a Rodríguez Huéscar, difícilmente

tendría cabida en este número monográfico dedicado al giro afectivo de la fenomenología, a la que considera una filosofía superada. Sin embargo, la tesis que aquí sostenemos, apoyándonos en otro discípulo de Ortega, el ovetense Manuel Granell, es justamente la contraria. Veámoslo en el siguiente apartado.

3. La intencionalidad afectiva según Manuel Granell: una clave orteguiana

Como hemos intentado mostrar en otro trabajo,¹² Manuel Granell, el discípulo exiliado en Venezuela a partir de 1950, rompe en este punto crucial con la “interpretación oficial” que desvincula a Ortega de la tradición fenomenológica, invitándonos a leer los escritos de su maestro desde la perspectiva inaugurada por Brentano. Aunque nos hemos ocupado de él en el citado trabajo, dedicándole allí algunas páginas y poniéndolo en relación con la fenomenología de Husserl, quiero aprovechar esta ocasión para incitar una vez más a la lectura del amplio estudio introductorio —de casi cincuenta páginas— que el filósofo ovetense antepuso a la edición de *El tema de nuestro tiempo* publicado en 1987, ya que, hasta donde he podido comprobar, ha pasado desapercibido a los intérpretes de Ortega. Hay, al menos, dos motivos que podrían explicar este hecho. El primero es que, como también sucede, todavía hoy, con otros discípulos de Ortega —pensemos en los ensayos de Fernando Vela (1934)¹³ reunidos en su libro *El futuro imperfecto* o los del propio Rodríguez Huéscar—, la obra de Granell apenas ha tenido difusión en el ámbito filosófico hispanohablante, por lo que sigue siendo prácticamente desconocida, a pesar de habernos legado libros tan impresionantes como *La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología* (1969). Para remediar esta situación, la Fundación que lleva su nombre, bajo la dirección de su hija, doña Elena Granell, digitalizó sus *Obras* en 2008,¹⁴ pero, por avatares editoriales, el prólogo de

¹² Me remito al trabajo “Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología” en el que, en coautoría con el profesor Ignacio Quepons, intentamos exponer una panorámica global de su proyecto filosófico, enfatizando, al igual que aquí, su propuesta alternativa de leer la obra orteguiana desde las claves fenomenológicas que expondré sucintamente en lo que sigue (Expósito y Quepons, 2020, pp. 119-136). Asimismo, de entre los escasísimos trabajos dedicados a la figura de Granell, puede leerse con gran provecho el reciente artículo de Scotton (2018), “La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell”, en donde destaca la importancia de la dimensión pedagógica en la obra del filósofo ovetense.

¹³ Agradezco a mi colega Alfonso García Madalena el haberme puesto sobre la pista de este libro. Vela (1934) aborda en esta obra algunas cuestiones centrales en nuestra temática, sobre todo en el ensayo “Orientaciones últimas de la filosofía” (pp. 11-90), publicado con anterioridad, en 1932, en el número IV de la revista *Sur*, según indica el propio autor en su “Nota preliminar” (Vela, 1934, p. 10). En él se ocupa, por ejemplo, de “La fruición en la apariencia”, de la filosofía como “ciencia de evidencias” y “ciencia de esencias”, o de la “Objetividad del sentimiento”, por citar sólo algunos de los epígrafes que lo componen.

¹⁴ Puede accederse a ella en el siguiente enlace: <http://www.fundacionmanuelgranell.com/manuelGranell.swf>

1987 no fue incluido, de modo que sólo circula en la citada edición de bolsillo de *El tema de nuestro tiempo*. A este primer motivo podríamos añadir un segundo, y es que, como constataremos enseguida, la aproximación que propone Granell rompe de raíz con los malentendidos y prejuicios que su propio maestro asumió a partir de los años treinta sobre la noción fenomenológica de *conciencia*, de ahí que adoptara la noción de *intencionalidad afectiva* como hilo conductor para interpretar los textos orteguianos. Así, como puede constatar al leer este prólogo de 1987, sin grandes aspavientos, sin rastro de crítica alguna a sus colegas de la Escuela de Madrid, Granell muestra un camino que gracias a los posteriores trabajos de San Martín hemos podido comenzar a recorrer. No es de extrañar, pues, que este prólogo no haya tenido una gran difusión y repercusión en los estudios orteguianos. Por ello y, sobre todo, por su brillantez y su precisión conceptual, merece la pena citar por extenso una vez más el siguiente fragmento, para que el lector compruebe por sí mismo a qué nos estamos refiriendo exactamente:

El racionalista desdeñaba lo corpóreo, y en consecuencia ignoró la “sensación radical ante la vida”, que Ortega realza como “fenómeno primario en historia”. Es que partía de un peligroso error psicológico, justo por la parte de verdad involucrada, consistente en reducir la sensibilidad al interno alentar. Clausurada en sí misma, la sensibilidad quedó discriminada hasta que Brentano supo definir *todos* los fenómenos psíquicos por la *intencionalidad* (de *intentio*, a su vez de *tendere*, ‘tender a’). La actividad intelectual y la volitiva son muy claramente intencionales, *tienden-a*, se *refieren-a*. Por ellas está la conciencia abierta al mundo. Y comunica a los otros su pensar, su querer. Lo afectivo, al contrario, parecía recluírse. Es que, en verdad, quien siente se recluye, vive un estado de ánimo, permanece en lo subjetivo. Los sentimientos son inseparables de su acto consciente. Pero esta verdad del sentir no excluye la de su otra cara. Los fenómenos afectivos *también* son intencionales: no hay amor sin objeto amado. Lo que ocurre es que el sentir amoroso no sólo *tiende a* su término, sino que *retorna* para su íntimo goce. El acto intelectual *objetiva* y permanece neutral. Su intencionalidad es objetivadora. Los sentimientos dan un paso más: se “*refieren-a*” los objetos para *vivirlos*, *sentirlos*, *valorarlos*. Obsérvese que sin tal *retorno*, la conciencia sólo sería un espejo del ahí. Gracias, precisamente, al *subjetivar* y a la *íntima reacción ante lo subjetivado*, no estamos inermes ante el mundo. Un ejemplo máximo de esa entrañable reacción es el valorar, el estimar valores. Pero, en rigor, *todos los actos de conciencia*, intelectuales o volitivos, se producen desde la oscura *decisión* del sentir. Claro que en el *sentir* cabe distinguir cuatro capas, correspondientes a *cuerpo*, *intracuerpo*, *psique* y *espíritu*. La conciencia así está abierta al mundo; pero éste, a su vez, en entrega al sentir del hombre (Granell, 1987, pp. 33-34).¹⁵

¹⁵ Cursivas en el original. Este fragmento ha sido extraído del epígrafe titulado “Las generaciones y la sensibilidad vital”, el séptimo de la citada Introducción, recientemente publicado en *Revista de Estudios Ortegaianos* con una presentación del autor (Expósito, 2021b).

Esta aproximación fenomenológica es justamente la que reivindicamos aquí para abordar temáticas tales como la axiología o la afectividad en la obra de Ortega, cuyos escritos, leídos desde esta perspectiva, quizás resulten de algún interés para los fenomenólogos contemporáneos dedicados a estas cuestiones —sobre todo en nuestra lengua. Así, para seguir concediéndole la palabra al propio Ortega, para que sean los textos mismos quienes se dirijan al lector, no me resisto a citar este último pasaje, extraído de los referidos *Estudios sobre el amor*, en el que, una vez más, a raíz del análisis de este fenómeno, nos remite a la dimensión afectiva como aquella que, de un modo primario y radical, constituye nuestro personal e intransferiblemente “sabor del mundo”, nuestro peculiarísimo “colorido de la vida”:

Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse “sentimiento metafísico”, o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo. Sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean. Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, quererres, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montado en ella, coloreado por ella. Precisamente, el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué o en qué tiene puesta su vida el prójimo. Y esto es lo que interesa más averiguar: no anécdotas de su existencia, sino la carta a que juega su vida. Todos nos damos alguna cuenta de que en zonas de nuestro ser más profundas que aquéllas donde la voluntad actúa está ya decidido a qué tipo de vida quedamos adscritos (Ortega y Gasset, 2004-2010, V, p. 503).

Todas estas tesis, fundadas en la que funge como axioma fenomenológico de todas ellas —“la función de estimar y desestimar *es el más profundo y radical* estado de la conciencia individual y colectiva” (Ortega y Gasset, 2004-2010, VII, p. 731, nota 3)—¹⁶ son las que nos hacen sostener que la filosofía de Ortega, además de adscribirse plenamente al movimiento fenomenológico, nos brinda una de las contribuciones más lúcidas, sugestivas e interesantes que ha dado el siglo XX en lo que al estudio de la dimensión afectiva de la vida humana se refiere.

¹⁶ Cursivas en el original.

4. A modo de conclusión: hacia la función ético-práctica de la fenomenología (una vez más)

Quisiera concluir este ensayo con una breve reflexión, suscitada a raíz del tema que nos ocupa, pero que atañe, en realidad, a toda la filosofía orteguiana. Como hemos visto a propósito del ensayo de Cerezo, la idea generalizada entre los estudiosos de Ortega, desde sus más directos discípulos hasta los más reputados especialistas, es que su filosofía rechaza, abandona o supera el paradigma fenomenológico. Esta consideración no tendría mayor relevancia ni repercusión filosófica si los fenomenólogos contemporáneos lo hubiesen reconocido como uno de los suyos; de mayor o menor interés, pero fenomenólogo. Sin embargo, como esto último tampoco ha sucedido, se da la desafortunada circunstancia de que, en no pocas ocasiones, su obra queda, si se me permite la expresión, “en tierra de nadie”; es decir, en el destierro filosófico.

Por la parte que aquí nos toca, siempre habrá quien considere que Ortega no es un estricto fenomenólogo, puesto que no encontramos en sus escritos análisis precisos y concienzudos de fenómenos tales como la conciencian interna del tiempo, la constitución pasiva de la experiencia o la intersubjetividad trascendental, temas, todos ellos, definitivamente fenomenológicos. Sin embargo, creo que esta consideración resultaría tan parcial y sesgada como afirmar que Husserl desatiende la dimensión histórica y social porque no encontramos en su obra nada parecido a *El tema de nuestro tiempo* o *La rebelión de las masas*, por citar sólo dos de los más emblemáticos escritos orteguianos. Ante esta crítica fácil a la fenomenología, siempre me parece oportuno recordar lo que dice Ludwig Landgrebe ([1974] 1982) al final de su ensayo sobre “El problema de la constitución pasiva” a saber, que esta cuestión resulta crucial para comprender la génesis y el desarrollo del sujeto “en tanto que sujeto de una absoluta responsabilidad” y que, por tanto, “la teoría husserliana de la constitución es la base de una filosofía de la absoluta responsabilidad” (Landgrebe, 1982, p. 87).¹⁷ Es decir, que todos estos análisis responden a una profunda preocupación ética y, en última instancia, sociohistórica. En este sentido, nuestra tesis es que los escritos orteguianos podrían —y deberían— quedar respaldados y completados por los análisis fenomenológicos husserlianos, hasta desembocar, como nos permite hoy el tomo XLII de *Husserliana*, en los *Grenzprobleme der Phänomenologie*, en los problemas límite del inconsciente, del instinto y de la vida animal. Como nos recuerdan Rochus Sowa y Thomas Vongehr (2014, pp. XIX-XX) en su introducción a este mismo volumen, Husserl distingue allí diferentes grupos y

¹⁷ Como indica Landgrebe (1982, p. 163) en *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*, este texto, “Das Problem der passiven Konstitution”, apareció originalmente bajo el título “Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre”, recogido luego en la citada obra de 1982 (pp. 71-87). Para una presentación global de la obra de Landgrebe en relación con la fenomenología de Husserl, véase Quepons (2018a, pp. 67-88).

niveles de análisis fenomenológicos, concebidos sistemáticamente como una “filosofía desde abajo” [*als Philosophie von unten*], de modo que, partiendo de ellos, “desde abajo”, podamos avanzar —siempre sistemáticamente— hacia los “problemas más altos y últimos” [*höchste und letzte Fragen*], hacia las “preguntas metafísicas” [*metaphysische Fragen*], hacia, en definitiva, las preguntas propias de la ética y del sentido de la existencia.

Pues bien, en la primera dirección, “hacia abajo” [*nach unten*], el nivel y la profundidad de los análisis husserlianos resultan difícilmente igualables, no sólo por Ortega, sino por cualquier filósofo pretérito o presente. Ahora bien, como atestiguan los propios textos recogidos en este mismo tomo XLII, todo ello apunta, en última instancia, hacia arriba [*nach oben*], hacia los problemas éticos, metafísicos y antropológicos. En esta otra dirección, quien pondrá el nivel a la altura más alta será Ortega, avanzando, incluso, las tesis centrales que defenderá posteriormente Husserl a partir de los años veinte, tras su llegada a Friburgo en 1916. Recuérdese, por ejemplo, la autocrítica retrospectiva que de su ética temprana nos ofrece Husserl en los manuscritos de trabajo de esos mismos años, donde aparecen reivindicadas expresamente, entre otras, las nociones de *vocación* y *deber personal* como ejes centrales de toda ética:

¿Debe la madre realizar tales consideraciones acerca del bien práctico supremo y solo entonces reflexionar? Toda esta ética del bien práctico supremo, tal como fue derivada por Brentano y aceptada por mí en sus rasgos esenciales, no puede ser la última palabra. ¡Requiere esencialmente de delimitaciones! Vocación y vocación interna no llegan aquí a hacer valer sus derechos. Hay un incondicionado “tienes que y debes” que se dirige a la persona y que aquel que experimenta esta afección absoluta no está sujeto a una fundamentación *racional* y que en la vinculación legal no depende de ella. Ésta antecede a toda disputa racional, incluso allí donde es posible.¹⁸

Tal es la tesis central de la ética orteguiana que, apoyada en su fenomenología de la afectividad, aparece una y otra vez en todos sus escritos, desde el primero hasta el último. Así aparece expresada ya, por ejemplo, en su ensayo “Estética en el tranvía” (1916):

¹⁸ Sigo la traducción de Mariano Crespo e Ignacio Quepons, a quienes agradezco el haberme compartido su primera versión de la traducción española que están realizando de las lecciones tempranas sobre ética de Husserl (1988), recogidas en *Husserliana XXVIII*, donde aparece citado este fragmento en el estudio introductorio de Ullrich Melle (1988, XLVIII, nota), así como su amable autorización para emplearla y citarla en mi investigación. Este fragmento ha sido publicado posteriormente en el citado tomo XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserl, 2014, pp. 391-392). Sobre esta temática resultan de muy recomendable lectura los trabajos de estos mismos autores, Crespo (2012, 2013, 2015, 2019); Quepons (2014, 2018b), así como los de Cabrera (2015, 2019) y Sánchez Muñoz (2015), por citar solo algunos de los más recientes publicados en nuestra lengua.

Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la multiplicidad de la vida, que a veces los mejores, contra su voluntad, han contribuido a empequeñecer. Porque de la misma manera que hicieron los griegos del ser lo único y de la belleza una norma o modelo general, va a encontrar Kant la bondad, la perfección moral en un imperativo genérico y abstracto. No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 81).¹⁹

Y la misma idea, en torno a la noción de *vocación*, puede leerse, por ejemplo, en uno de sus más célebres escritos sobre el tema, “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932):

Si por *vocación* no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra *vocación*. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra *vocación* y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica (Ortega y Gasset, 2004-2010, V, p. 126).

En este otro sentido, *nach oben*, hacia las *Figuras de la vida buena*, para decirlo con el ya clásico estudio de José Lasaga (2006), la obra de Ortega en general, y sus análisis de la dimensión afectiva de la vida humana en particular, tanto en el plano individual como colectivo, nos ofrece una de las contribuciones más interesantes y actuales que ha producido la tradición fenomenológica en el pasado siglo. Por ello, creo que la reciente publicación del tomo XLIII de *Husserliana* sobre los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia*, de cuyos manuscritos dedicados allí a la vida afectiva y a la constitución del valor nos ha ofrecido recientemente Antonio Ziri6n (2020) una magnífica s6ntesis, pueden encontrar un buen complemento en los escritos de Ortega sobre estas mismas temáticas, le6dos en camino de ida y vuelta, en fruct6fero di6logo filos6fico. As6 lo creemos al menos quienes pensamos, con el propio Husserl, que todo el sentido de la fenomenolog6a reside, en 6ltima instancia, en su funci6n 6tico-pr6ctica, de ah6 que todos los an6lisis minucios6simos desplegados en sus manuscritos de trabajo, lejos de contrariar las tesis orteguianas, vengan, m6s bien, a sustentar con todo el rigor de la ciencia fenomenol6gica las ideas que el fil6sofo espa6ol sosten6a ya en 1915, tales como la siguiente: “No hay enfermedad espiritual m6s honda que esa falta de jerarqu6a en los valores afectivos con que respondemos a las cosas. No hay perversi6n m6s repugnante, porque no la hay en que lo pervertido sea m6s interno, m6s inseparable de la personalidad” (Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 891). En qu6 tesis y puntos concretos entroncan y divergen las propuestas te6ricas de ambos fenomen6logos es tema ya de otro ensayo, tarea apasionante que exige hoy un tratamiento “a la altura de los tiempos”, para decirlo con la expresi6n orteguiana. Si el presente ensayo sirviera al menos para ofrecer una

¹⁹ Cursivas en el original.

panorámica general del tema de la afectividad en la obra de Ortega y despertara algún interés entre los fenomenólogos contemporáneos por el filósofo que prematuramente —allá por 1913— se esforzó por verter la fenomenología a nuestra lengua y tradición hispanohablante, mi objetivo habrá sido felizmente cumplido.

Referencias

- Aranguren, J. L. (1958). *La ética de Ortega*. Taurus.
- Cabrera, C. (2015). Amor y moralidad en la ética tardía de Husserl. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, (2), 45-69.
- Cabrera, C. (2019). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 68(169), 109-132.
- Cerezo, P. (1984). *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel.
- Cerezo, P. (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva; Fundación José Ortega y Gasset; Gregorio Marañón.
- Cerezo, P. (2012). Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar). *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 85-108.
- Crespo, M. (2012). El amor como motivo ético en la fenomenología de Husserl. *Anuario Filosófico*, 45(1), 15-32.
- Crespo, M. (2013). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Universidad Católica de Chile.
- Crespo, M. (2015). Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity. *Ethical Perspectives*, 22(4), 699-722.
- Crespo, M. (julio 2019). Fenomenología y eudaimonía. La búsqueda racional de la felicidad en la ética de Edmund Husserl. *Scio, Revista de Filosofía*, (16), 21-40.
- Expósito Ropero, N. (2019a). Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*, (4), 57-102.
- Expósito Ropero, N. (2019b). La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 187-220.
- Expósito Ropero, N. (2021a). *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. UNED.

- Expósito Ropero, N. (2021b). Presentación. *Manuel Granell, discípulo de Ortega in partibus infidelium*. *Revista de Estudios Orteguianos*, (43), 199-210.
- Expósito Ropero, N. y Quepons Ramírez, I. (2020). “Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (8), 119-136.
- González-Sandoval Buedo, J. (2011). Sobre el amor en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (22), 197-228.
- Granell, M. (1969). La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología. *Revista de Occidente*.
- Granell, M. (1987). Introducción. En *Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo* (pp. 9-41). Espasa-Calpe.
- Granell, M. (2008). *Obras*. Fundación Manuel Granell. <http://www.fundacionmanuelgranell.com/manuelGranell.swf>
- Haro Honrubia, A. De (2018). La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de ‘Meditaciones del Quijote’. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1), 175-204.
- Husserl, E. (1988). (Hua XXVIII). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. U. Melle (Ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2014). (Hua XLII). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. R. Sowa y T. Vongehr (Eds.). Springer.
- Landgrebe, L. ([1974] 1982). Das problem der passiven Konstitution. En *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner.
- Lasaga, J. (2006). *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Enigma; Fundación José Ortega y Gasset.
- Marías, J. (1957). “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”. *Ínsula: Revista de Letras y Ciencias Humanas*, (126).
- Melle, U. (1988). Einleitung des Herausgebers. En E. Husserl. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Kluwer Academic Publishers, XIII-XLIX.
- Montesó Ventura, J. R. (2019). *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención*. Thémata.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas*. Fundación José Ortega y Gasset; Taurus.
- Quepons Ramírez, I. (2014). El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva. *Revista Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, (13), 83-111.

- Quepons Ramírez, I. (2018a). Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe. *Investigaciones Fenomenológicas*, (15), 67-88.
- Quepons Ramírez, I. (2018b). “Aprobación del valor, decisión y motivación racional: observación sobre la ética de Edmund Husserl”. *La Lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, (30), 117-132.
- Rodríguez Huéscar, A. (1982). *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Ministerio de Educación y Ciencia.
- Rodríguez Huéscar, A. (1996). *Éthos y lógos*. José Lasaga (Ed.). UNED.
- Sánchez Muñoz, R. (2015). Ética y amor en la filosofía de Edmund Husserl. *Universitas Philosophica*, (64), 179-196.
- San Martín, J. (1992). *Ortega y la fenomenología*. UNED.
- San Martín, I. (1994). *Ensayos sobre Ortega*. UNED.
- San Martín, I. (1998). ¿La primera superación de la fenomenología? El *Ensayo de estética a manera de prólogo* de Ortega y Gasset. En *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación* (pp. 115-145). Tecnos.
- San Martín, I. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Biblioteca Nueva; Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- San Martín, I. (2013). La vida radical como conciencia trascendental. *Revista de Humanidades*, (28), 229-247.
- San Martín, I. (2015). La crítica de Rodríguez Huéscar al idealismo de Husserl. *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, Época II, (11), número monográfico sobre Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica, 51-62.
- Scotton, P. (2018). La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell. *Res Publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*, 21(3), 497-515.
- Sowa, R. & Vongehr, T. (2014). Einleitung. En E. Husserl. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (pp. XIX-XXV). R. Sowa & T. Vongehr (Eds.). Springer.
- Vela, F. (1934). *El futuro imperfecto*. Ediciones Literatura, (6). Pen Colección.
- Xolocotzi Yáñez, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Plaza y Valdés; UIA.
- Zirión, A. (2003). Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, (I), 209-221.
- Zirión, A. (2009). El resplandor de la afectividad. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, (III). Círculo Latinoamericano de Fenomenología; Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 139-153.

Zirión, A. (2019). Coloraciones emotivas y temples anímicos en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (60), 123-145.

Zirión, A. (2020). Cuerpo y afectividad en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl. *Revista Filosófica de Coimbra*, 29(57), 201-220.

Acerca del autor

Noé Expósito Ropero es investigador postdoctoral en el Centro de Estudios Filosóficos e Humanísticos de la Universidade Católica Portuguesa (Braga). Sus principales líneas de investigación giran en torno a la fenomenología, la filosofía española del siglo XX, la antropología filosófica y la ética contemporánea. Sus publicaciones recientes son: *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico* (2021). Conjuntamente con Ignacio Quepons (2020), “Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología”. *Diamon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento No. 8, pp. 119-136; y con Javier San Martín (2020): “Respuesta a Graham Harman (II): Fenomenología y Realismo Especulativo”, *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 17, 385-485.

Texto recibido: 30/05/2020; Revisado: 23/06/2020; Aceptado: 30/06/2020

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Seminario de Estudios de la Significación

3 oriente 212, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.

Tel. +52 222 2295502, semioticabuap@gmail.com

<http://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>