

¿PROGRESO Y UTOPIA SIN VALORES? UNA REFLEXIÓN DESDE ORTEGA Y MORENTE

Noé Expósito Ropero

Abstract: The aim of this paper is to review the notions of progress, utopia, and value, as well as the intrinsic relationship between them, as argued by José Ortega y Gasset and Manuel García Morente, representatives of the “School of Madrid.” To this end, the paper is divided into four parts. The first part clarifies what is meant here by the “School of Madrid” and which method, approach, or philosophical paradigm this school offers. The second part presents Ortega’s theses on utopia and “utopianism”. The third part is devoted to Morente’s *Ensayos sobre el progreso*. Finally, some conclusions – always provisional – are outlined, together with tasks pending for future research, such as the reception of these approaches in later ethical proposals developed in Spanish universities, for example those of José Luis L. Aranguren in *Ética* or Adela Cortina in *Ética de la razón cordial*.

Keywords: Ortega, Morente, Value, Progress, Utopia.

* * *

1. Contexto, planteamiento y objetivos

El presente trabajo tiene su origen en la conferencia que tuve la oportunidad de presentar en el curso de verano de la UNED *El progreso cuestionado. ¿Fin de las utopías?*, celebrado en Ávila en 2024¹. El título de mi intervención también quedó enunciado bajo una pregunta retórica, a saber, la de si es posible pensar el progreso y la utopía sin valores; o, formulado con más precisión, si es posible acaso concebir las nociones de progreso y utopía al margen de la de valor. Para abordar esta cuestión recurriré a dos autores de la Escuela de Madrid, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente. Así, dividiré el ensayo en cuatro partes: en primer lugar, expondré brevemente a qué me refiero con Escuela de Madrid y qué método, enfoque o paradigma filosófico nos brinda esta Escuela para abordar las cuestiones que nos ocupan; en segundo lugar, presentaré las tesis de Ortega sobre la utopía y el “utopismo”; en tercer lugar, enlazando con el planteamiento de Ortega, asumido explícitamente por Morente, nos detendremos en sus *Ensayos sobre el progreso*; finalmente, esbozaré algunas conclusiones – siempre provisionales – y tareas pendientes para futuros trabajos, tales como la recepción de estos planteamientos en algunas propuestas éticas posteriores en la Universidad española, como las de José Luis L. Aranguren en su *Ética* o Adela Cortina en *Ética de la razón cordial*, quien participó también en el referido curso de verano, de ahí mi alusión a esta última filósofa.

¹ Agradezco a los organizadores del curso, mis compañeros Carlos Gómez y José María Hernández, su amable invitación a este encuentro, en el que participaron también como docentes Adela Cortina, Antonio García-Santesmases, Jesús Conill y Manuel Fraijó.

Este trabajo se enmarca en el «Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset» (ORTEGA-CM) [PHS-2024/PH-HUM-57] y en el Proyecto de Investigación «Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo» (PID2021-123252NB-I00).

2. Pensar desde la Escuela de Madrid

Desde su nacimiento en la Grecia clásica, ya con Sócrates, Platón y los sofistas, la filosofía ha tenido que hacerse cargo de una cuestión central que atañe al alcance y legitimidad de su propio discurso: ¿se trata de un “relato” cultural más entre otros o, por el contrario, puede fundamentarse racionalmente como un saber o disciplina de validez universal? Esta cuestión, por clásica que pueda parecer, sigue plenamente vigente en nuestros días, debatiéndose en el ámbito antropológico, epistemológico, ético, social y, por supuesto, político. Ante la inconmensurable diversidad cultural, propia de las sociedades globalizadas del siglo XXI, plasmada en nuestros días en divergencias irreconciliables y extremas polarizaciones ideológicas, parece que la aceptación del relativismo – en todos los órdenes de la vida – sea la única respuesta racional y razonable. Sin embargo, y a pesar de todo, cuando hablamos de libertad, responsabilidad, justicia, dignidad, derechos humanos y, en nuestro caso, de utopía y progreso, tales conceptos y reivindicaciones ético-políticas no son meras opiniones o simples hechos históricos que nos limitamos a constatar, narrar o describir, sino que encierran un carácter ético-normativo que trasciende las distintas sociedades y culturas históricas concretas.

Según Ortega y Gasset, en este carácter normativo transcultural radica la universalidad de la racionalidad, válida, por tanto, para todo ser humano, y a este problema de “filosofía primera” responden tres de los conceptos fundamentales de la filosofía orteguiana: “razón vital”, “razón histórica” y vida humana como “realidad radical”. Tal y como afirma en el curso programático *¿Qué es filosofía?* (1929), el pensamiento filosófico debe cumplir dos leyes u obligaciones, «la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se fabrique, y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales, en suma, que no aspire al Universo»². Razón y vida; universalidad e historia; verdad y relativismo son algunos de los pares conceptuales nucleares del conjunto de temas y problemas abordados en el seno de la Escuela de Madrid liderada por Ortega, con pensadoras y pensadores de la talla de Xavier Zubiri, María de Maeztu, José Gaos, Manuel García Morente, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, Manuel Granell, Paulino Garagorri, Fernando Vela, Pedro Laín Entralgo o Manuel Mindán, por citar solo algunos de los nombres más conocidos³. A pesar de la peculiaridad y originalidad de las distintas propuestas filosóficas que conforman la Escuela de Madrid, todas ellas confluyen en la pregunta fundamental por la vida humana, entendida, no como mera “vida biológica”, sino como “vida biográfica”, otra de las grandes aportaciones conceptuales de esta escuela de pensamiento para abordar los problemas filosóficos mencionados. Este será, precisamente, el hilo conductor que nos permita vislumbrar la coherencia y la unidad interna – forjadas en su diversidad – de la Escuela de Madrid, de ahí la importancia central de la “antropología filosófica” o “metafísica de la vida humana” en los planteamientos de todos estos autores. Esta será, pues, la primera característica definitoria del enfoque adoptado en esta escuela filosófica. Sin poder adentrarme aquí en la compleja cuestión de si hay o no un “sistema filosófico” propio de la Escuela de Madrid, sí voy a defender que tanto Ortega como Morente nos ofrecen una

² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, en Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. VIII, p. 296. En lo que sigue citaré las obras de Ortega por esta edición indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

³ Agradezco a José Lasaga la observación de que en los años veinte no existe todavía la Escuela de Madrid, sino que será más bien en los años treinta cuando está fraguándose, después, precisamente, de haberse puesto en marcha la reforma del «Plan Morente».

forma sistemática de filosofar, fundada en cuatro pilares básicos que constituyen lo que Ortega denomina su “filosofía primera”, a saber: la ontología, la epistemología, la metodología y la referida antropología filosófica⁴. Es importante tener en cuenta esta apreciación porque todos los demás temas y problemas, con sus respectivas tesis y conceptos, ya sean éticos, estéticos, sociológicos o políticos, no forman parte de esta “filosofía primera”, sino que, por el contrario, se fundan y justifican a partir de ella, de ahí que queden enmarcados en lo que podemos llamar una “filosofía segunda”. Esto quiere decir que, en nuestro caso, los conceptos de “progreso” y “utopía” presuponen ya, se diga explícitamente o no, una ontología, una epistemología, una metodología y una antropología filosófica, a partir de las cuales pueden pensarse con sentido y legitimidad filosófica cualquier noción de “progreso” y “utopía”. Esta es, pues, la segunda característica definitoria que nos brindan los planteamientos de Ortega y Morente, la de estar articulados y fundamentados de forma sistemática, por más que se nos ofrezcan en forma de ensayos. En lo que sigue intentaré mostrarlo al analizar los conceptos de “utopía” y “progreso” en la obra de estos dos autores. Una tercera característica distintiva que quiero destacar se refiere a la importancia que el método fenomenológico y la fenomenología de los valores tienen en la filosofía que se está fraguando en los años veinte en el seno de la Escuela de Madrid. Sobre esta cuestión contamos con el testimonio privilegiado de Manuel Granell, quien afirma en su obra *Ethología y existencia* (1977) que «El nombre que en Madrid resumía “la” filosofía era el del primer Husserl» y que «Todo se iluminaba bajo esta luz: fenomenología», desde la que se abordaba «*el absolutismo de los valores*», uno de los temas centrales en la Escuela de Madrid⁵. Más allá, pues, de disquisiciones historiográficas o doxográficas, el testimonio de Granell no vendrá sino a confirmar la importancia del método fenomenológico y la fenomenología de los valores en la filosofía de la Escuela de Madrid. Así, podemos considerar que estos rasgos distintivos, expuestos aquí de forma somera y esquemática, nos brindan algunas pistas importantes para reconstruir el *paradigma filosófico* en el que se fragua la Escuela de Madrid, al tiempo que nos permite delimitar una determinada *forma sistemática de praxis filosófica*.

3. Utopizar, utopía y utopismo: el buen y el mal utopista según Ortega

Como sugiero en el título de este apartado, para abordar la noción de “utopía” en la filosofía de Ortega conviene distinguir, en primer lugar, tres nociones intrínsecamente relacionadas, pero peculiarmente distintas, a saber, utopizar, utopía y utopismo. A partir de ellas distinguirá Ortega – y esta es la cuestión que nos interesa aquí – entre el buen y el mal utopista. Hasta donde he podido comprobar, la primera referencia de Ortega a la noción de

⁴ Sobre la cuestión de la “filosofía primera” en Ortega, me remito al trabajo de J. San Martín, *La antropología de Ortega como filosofía primera*, en J. San Martín y T. Domingo Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 69-79, así como al capítulo primero de mi libro *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Madrid, UNED, 2021, pp. 41-74.

⁵ Este relato retrospectivo se encuentra en la «Introducción» a la citada obra, *Ethología y existencia. (Fundamentaciones ethológicas)*, Caracas, Equinoccio, 1977, p.17. Sobre la importancia del método fenomenológico en la Escuela de Madrid, resultan iluminadores los capítulos XI y XII del primer libro de Granell, *Cartas filosóficas a una mujer* (1946), dedicados a «El método de la filosofía. La intuición» y «La intuición y sus clases», respectivamente. Existe una reciente reedición de *Cartas filosóficas a una mujer* (Editorial Cinca, 2025) en la «Colección Escuela de Madrid» de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset.

“utopismo” aparece ya en uno de sus primeros textos, *La reforma liberal*, de 1908, de carácter claramente político. Se trata del siguiente fragmento:

He llamado ideal al liberalismo: ¿quiere esto decir que sea un utopismo? En modo alguno: el ideal, cuando lo es, ni es fantasía ni es ensueño: es la anticipación de una realidad futura. El teorizador del liberalismo – mi modesta persona, en este caso –, tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual, ya que se pone en una futura y en nombre de ésta exige la transformación de la presente⁶.

Como puede advertirse, la noción de “utopismo”, ya en esta temprana acepción, tiene un sentido peyorativo, como algo a evitar en todos los ámbitos, ya sea ético, político o filosófico. Este carácter peyorativo del término se mantendrá a lo largo de toda la obra de Ortega, aplicándose también a la noción de “utopía”⁷. Así, por ejemplo, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), leemos lo siguiente: «Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas – científicos o políticos –, sino algo peor: es que no acepta el problema – lo real – según se presenta; antes bien, desde luego – a priori – le impone una caprichosa forma»⁸. Y lo mismo constatamos en cuanto a la noción de “utopía”, según leemos en *La redención de las provincias y la decadencia nacional* (1930): «La reforma de la vida española no se puede lograr si no es partiendo de los vicios y defectos nacionales, contando con ellos, aprovechándolos. Lo demás es utopía. El rasgo distintivo del arbitrio consiste en olvidar la existencia del vicio mismo que el arbitrio pretende corregir»⁹. Sin embargo, como apunta Ortega en los textos anteriores, su crítica a la utopía y al utopismo políticos no es, en realidad, de carácter político, sino filosófico, y debe retrotraerse a los cuatro campos de “filosofía primera” mencionados en el apartado anterior: antropología filosófica, ontología, epistemología y metodología. Los cuatro están intrínsecamente relacionados y se fundamentan de forma circular, no vertical, es decir, configurándose recíprocamente. Veámoslo brevemente, comenzando por lo que atañe a su antropología filosófica. Tomadas en rigor, las nociones de utopía y utopismo son ya formas sustantivas, algo hecho, productos teórico-conceptuales, cosmovisiones en sentido amplio, pero éstas solo son posibles gracias a la capacidad del ser humano de “utopizar”, según la propia

⁶ OC, I, p. 146.

⁷ Como muestra José Lasaga en *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de José Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma/Fundación Ortega y Gasset, 2007, el tema del utopismo entronca con la crítica de Ortega al éthos de la Modernidad (véase especialmente el capítulo VI, pp. 121-180, donde dedica unos esclarecedores epígrafes a «La utopización de lo real», «La reforma de lo real» y «Crítica al ideal kantiano», cuyo diagnóstico y planteamiento compartimos, aunque no la interpretación que en ese mismo capítulo nos ofrece de la filosofía de los valores y su lugar en la ética orteguiana). De este mismo tema se ocupa Lasaga en *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset*, Madrid, Cinca, 2022, especialmente en el tercer capítulo, «Crítica de la modernidad como razón utópica (1921-1926)», pp. 87-156, donde extrae algunas de las implicaciones políticas de las críticas de Ortega al utopismo. Sobre la dimensión política de este tema, puede verse el reciente libro de Jesús Miguel Díaz y Jorge Brioso, *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*, Madrid, Tecnos, 2024, especialmente el capítulo «La razón histórica en tiempos sombríos. Las ambigüedades del “nuevo liberalismo” orteguiano», pp. 169-186. Mientras que los estudios de Lasaga se centran más en la “primera navegación” (hasta 1929), Díaz y Brioso discuten la plasmación política de estas ideas en los escritos de la “segunda”, orientada ya por la “razón histórica”, en la que una filosofía de los valores como la propuesta por el mismo Ortega solo unos años antes parece no tener ya cabida, puesto que ésta resultaría difícilmente compatible con el «historicismo radical» asumido – supuestamente – por Ortega en su reelaboración de una nueva “filosofía primera”. Por nuestra parte, consideramos que la axiología fenomenológica y la “Estimativa” juegan un rol *fundamental* en toda la filosofía orteguiana, especialmente en su ética; y no solo en Ortega, sino en toda la incipiente Escuela de Madrid, cuyo ejemplo más claro lo encontramos en los brillantes escritos de Manuel García Morente que enseguida comentaremos.

⁸ OC, III, p. 648.

⁹ OC, IV, p. 679.

expresión orteguiana, y este “utopizar”, en tanto capacidad humana, es acción, actividad, dinamismo, origen y fuente, en suma, de toda “utopía” y “utopismo”. Así nos lo advierte el propio Ortega en otro texto de 1930, *Revés de almanaque*, donde leemos lo siguiente:

(Que no me explique yo demasiado mal. Sentir nostalgias y utopizar son dos cosas perfectamente lícitas en que se manifiesta una vitalidad poderosa. Lo que importa es que nuestra actitud vital no dependa de ellas, que no se viva ni de ellas ni para ellas, porque entonces son síntomas de debilidad. La vida es siempre un “ahora”; nostalgia y utopía son fugas del “ahora”)¹⁰.

Es más, definiendo al ser humano como «una especie de centauro ontológico», puesto que «tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural», según escribe en 1939 en *Meditación de la técnica*¹¹, en un ensayo de esa misma época, *Miseria y esplendor de la traducción* (1937), Ortega llega a defender la «doctrina» según la cual hemos de reconocer – en sus propias palabras – «la condición esencialmente utópica de todo lo humano»¹². Esta tesis no entra en contradicción con sus críticas a las utopías y utopismos tradicionales y contemporáneos, críticas que, como afirma en este mismo ensayo sobre la traducción, en su obra es «frecuente y consustancial», sino que le obliga, más bien, a distinguir entre el buen y el mal utopista, como también hace en este escrito. La cuestión que se nos plantea será, pues, cómo podemos diferenciarlos. Con esta pregunta nos adentramos, sin abandonar la dimensión antropológica, en cuestiones relativas a la ontología, la epistemología y la metodología, es decir, en qué concepción de la realidad tiene este utopista, qué teoría del conocimiento y en qué método las fundamenta. Puede llamar la atención que Ortega incluya al método en este campo de “filosofía primera”, pero se comprende que así sea si recordamos que “método” significa “camino”, y lo que Ortega quiere evitar a toda costa son los múltiples caminos que nos conducen al “reduccionismo”, sea del tipo que sea, como, por ejemplo, el positivismo fisicalista que reduce la realidad a meros “datos” y “hechos” positivos, susceptibles de cálculo y medición, lo que Ortega llama el «terrorismo de los laboratorios»¹³. Por ello es tan relevante el cambio de método filosófico que asume públicamente en la conferencia de 1913 titulada *Sensación, construcción, intuición*, pasando del neokantismo de su juventud, caracterizado, según Ortega, por ser un paradigma “constructivista” e “idealista”, al paradigma fenomenológico, cuyo concepto central es el de intuición, definido nítidamente como sigue: «al modo de conocimiento en que el objeto se presenta inmediatamente a nosotros se llama intuición. Aléjese de ese término todo mal significado místico. Nada menos místico que estar viendo una cosa ante sí: pues bien, ver es el prototipo de la intuición. Sólo que conviene ampliar analógicamente el sentido de la palabra ver»¹⁴. Advertimos, pues, cómo el método fenomenológico configura, no solo la epistemología orteguiana, sino también, al mismo tiempo, su ontología, es decir, los distintos tipos de “realidades”, ya sean sensibles – como una mesa –, ideales – como el número seis –, o irreales – como son los valores que estimamos en las cosas, como la belleza de una obra de arte, por ejemplo –. Sobre ello volveremos más adelante con los textos de Morente, pero conviene tener presente esta “ampliación” fenomenológica de la teoría ontológica tradicional, así como la necesidad de ampliar analógicamente el sentido de

¹⁰ OC, II, p. 815.

¹¹ Cfr. OC, V, pp. 569-570.

¹² OC, V, p. 711.

¹³ OC, IV, p. 330.

¹⁴ OC, VIII, p.157.

la palabra “ver”, según el objeto o realidad de que se trate. Desde estas coordenadas se comprende más claramente su crítica al utopismo como método intelectual, puesto que, «en vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto»¹⁵. En esta tesis filosófica (metodológica-epistemológica) radica, en última instancia, su crítica al utopismo ético y político, a la «magia del “debe ser”»¹⁶, cuyo ejemplo paradigmático es para Ortega la ética deontológica formalista kantiana.

Así, desde este planteamiento articula Ortega la distinción entre el buen y el mal utopista, caracterizados sucintamente como sigue:

La característica esencial del buen utopista al oponerse radicalmente a la naturaleza es contar con ella y no hacerse ilusiones. El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista. Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido. La actitud inversa, que es la tradicional, consiste en creer que lo deseable está ya ahí como un fruto espontáneo de la realidad. Esto nos ha cegado *a limine* para entender las cosas humanas¹⁷.

Por ello, aunque el buen utopista es consciente de que no puede realizar plenamente todos sus proyectos, y de que, por tanto, sólo cabe lograrlos en medida aproximada, también sabe, concluye Ortega, que «esta aproximación puede ser mayor o menor..., hasta el infinito, y ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora, superación, perfeccionamiento; en suma: “progreso”»¹⁸. Como enseguida veremos en el ensayo de Morente, esta “infinitud”, en el sentido de “inconclusión”, es una de las notas inherentes a la definición misma de la idea de progreso, de ahí su intrínseca relación con el concepto de “utopía”, entendido, ahora sí, en el buen sentido, como condición esencial de la vida humana. Puesto que Morente hace suyo y toma como punto de partida el esquema filosófico orteguiano, podemos adentrarnos y comprender mejor ahora sus *Ensayos sobre el progreso*.

4. Los *Ensayos sobre el progreso* de García Morente

No es mi intención aquí resumir, ni siquiera esquematizar, los *Ensayos sobre el progreso* que Morente leyó en enero de 1932 como Discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, sino, sencillamente, comentar algunas de sus ideas centrales a las que he aludido en los apartados anteriores. Tampoco me detendré en enmarcar estos brillantes ensayos en el conjunto de su vida y obra, pero sí conviene tener en cuenta que fue redactado antes de su conversión al catolicismo, acontecida la noche del 29 al 30 de abril de 1937 en su exilio parisino, según nos relata él mismo en su escrito *El hecho extraordinario*. Y en lo que a su obra se refiere, me limitaré a señalar que este ensayo ocupa un lugar central, puesto que, por un lado, sintetiza y desarrolla las tesis directrices en las que venía trabajando al menos desde 1918 según podemos comprobar en un breve pero denso y programático artículo titulado *Juicios de valor*, publicado ese mismo año en el número 18 de «Revista General», donde ya asume la necesidad de analizar «el problema del valor, de la estimativa

¹⁵ OC, II, p. 595.

¹⁶ OC, III, p. 486.

¹⁷ OC, V, p. 713.

¹⁸ OC, V, p. 712.

en general, como previa fundamentación de la moral humana», concluyendo al final del artículo que «no cabe desconocer que la corriente actual, más firme, de la filosofía, camina por estos derroteros», refiriéndose, como ya sabemos, a la fenomenología, desde la que pretende superar tanto al psicologismo como a la metafísica formalista de Kant, según sostiene el propio Morente¹⁹. Hasta aquí lo que al contexto filosófico y precedentes del ensayo se refiere; y en cuanto a su continuidad, baste recordar que estas mismas tesis reaparecen en uno de sus escritos más conocidos, sus *Lecciones preliminares de filosofía* (1937) (cfr. las tres últimas lecciones, *De lo real y lo ideal*, *Ontología de los valores y Ontología de la vida*). Pocos años después, en diciembre de 1942, Morente fallece de forma repentina, ya ordenado sacerdote, de modo que estos escritos, junto a su *Ensayo sobre la vida privada* (1935), nos brindan la más lograda síntesis de su pensamiento maduro, previo, por supuesto, a su conversión religiosa y, podríamos decir, también filosófica.

Tras esta breve contextualización, entremos ya en los *Ensayos sobre el progreso*. Como es sabido, éstos se dividen en dos partes, precedidas de una breve introducción. La primera lleva por título *Análisis de la idea de progreso* y la segunda *La creencia en el progreso*. Ambas son, como veremos, de plena actualidad, la primera por la finura y rigor conceptual de su análisis; la segunda, aunque de carácter más histórico, por la profunda crítica moral que realiza a las sociedades y formas de vida contemporáneas, cuyo progreso científico-técnico es incuestionable, reconoce Morente, pero no lo es menos su «falta de vocación clara» y «cobardía mental» en lo que a la dimensión ética se refiere, de unas formas de vida caracterizadas por la prisa y la ausencia de auténticas relaciones íntimas de los individuos consigo mismos y con los demás, según analiza y critica nuestro autor en estas punzantes páginas²⁰. Aunque nítida y lúcidamente expuesta, no es esta, según me parece, la aportación más importante de Morente al análisis filosófico del progreso, sino, más bien, la que desarrolla en la primera parte, motivo por el cual me centraré en ella en lo que sigue.

Una de las ventajas de la escritura de Morente, estemos de acuerdo o no con sus ideas, es la claridad esquemática de su exposición, estructurada siempre en breves epígrafes. Cuatro son los que componen las páginas introductorias previas a la primera parte. En el primero, *El progreso, idea moderna*, tras explicar el surgimiento de esta idea y su centralidad en la ideología occidental desde el siglo XVIII, sostiene que el hombre contemporáneo «no sólo cree que la humanidad ha progresado, sino que cree que seguirá progresando; y aún más: quiere que siga progresando», de tal forma que «esta voluntad de progreso constituye una de las notas esenciales del ambiente en que se desenvuelve la vida moderna»²¹. En el segundo, titulado «Necesidad de analizar la idea de progreso», arguye para ello básicamente dos razones, primero, que la noción de progreso que manejan los historiadores, y los

¹⁹ Este artículo está recogido actualmente en sus *Obras completas*, Tomo I/Volumen 2, Barcelona/Madrid, Anthropos/Fundación Caja de Madrid, 1996, pp. 109-114, edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. En lo que sigue citaré las obras de Morente por esta edición.

Aunque no podemos entrar aquí en esta cuestión, Morente nos hace saber que «nuestro filósofo, el Sr. Ortega y Gasset, está preparando y publicará en breve un estudio de estimativa» (I/2, p. 110, nota 1). Recordemos que de ese mismo año de 1918 data el «Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», el escrito más importante de Ortega sobre filosofía de los valores, inédito hasta su publicación en 2007 en el tomo VII de las nuevas *Obras completas*, y del que solo vio la luz un breve resumen publicado en 1923 en «Revista de Occidente». No he podido comprobar si Morente conocía el ensayo de 1918, cuyas tesis centrales asume y desarrolla él mismo en sus *Ensayos sobre el progreso*, pero es probable que lo conociera, de ahí su alusión este mismo año de 1918.

²⁰ Sobre esta cuestión, véase el reciente trabajo de J. M. Monfort, *El hombre masa de Ortega y Gasset, un ser hecho de prisa. Reflexiones sobre la educación actual*, en N. Expósito y T. Domingo (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*, Madrid, Dykinson, 2022, pp.141-154.

²¹ OC, I/1, p. 291.

intelectuales en general, no es otra que «la tomada directamente de la calle, por así decirlo; una idea que no ha sido objeto de previo y escrupuloso examen antes de usarla»²²; y la segunda razón para invitarnos a meditar sobre la «esencia del progreso y a inquirir los elementos que la componen», escribe Morente, es que «sin una clara visión de lo que en sí mismo sea el progreso, no cabe acercarse a los múltiples problemas que la situación actual de la cultura nos plantea»²³. Efectivamente, lo que Morente se propone en este ensayo es, por más que pueda resultar sorprendente, una investigación de la “esencia” de la idea de progreso empleando el método fenomenológico. En el tercer epígrafe, tras exponer brevemente y rechazar las nociones de progreso de Spencer y Hegel, Morente dedica varias páginas a justificar el método filosófico adoptado y dejar claro su objetivo. Puesto que se trata, según me parece, de un punto central de su ensayo, merece la pena citar por extenso el siguiente pasaje:

[P]ara que una definición exprese la esencia del objeto definido, es indispensable que este objeto quede previamente desligado de toda relación con otros objetos reales y aun con la existencia misma; de otra suerte, entrarían acaso en la definición elementos no pertenecientes a la idea pura del objeto, sino a las condiciones de su realidad o realización. Ahora bien, estas condiciones podrán sin duda ser todo lo indispensables que se quiera para la existencia del objeto definido; pero no tienen nada que ver con lo que el objeto es, independientemente de que exista o no exista. Para definir bien un objeto, debemos, pues, ponerlo como entre paréntesis, arrancarle del nexos real, existencial, e intuirle en su ser, en su esencia, sin tener para nada en cuenta su realidad o existencia, que constituye un problema aparte²⁴.

Decía que pudiera resultar sorprendente este propósito de Morente, incluso extemporáneo, este discurso sobre la investigación de “esencias”, pero quienes estén familiarizados con el método fenomenológico pronto habrán advertido que esta «puesta entre paréntesis» no es sino la *epojé* fenomenológica, paso previo a la «reducción eidética» – no confundir aquí con la «reducción trascendental» – y la consiguiente «intuición esencial», para, efectivamente, captar y definir «la idea pura del objeto» investigado, pura en tanto que desligada de todo elemento “real” y “existencial”, puesto que estos últimos no pertenecen a su esencia, sino a sus condiciones de realización. El problema está en que si los incluimos en nuestra definición, podríamos estar asumiendo como definitorios aspectos o elementos que no lo son, lo cual implica, no solo un error y tergiversación en nuestra definición, sino también la asunción, quizás inadvertida, de elementos ideológicos – en el sentido negativo y peyorativo del término – al asumir un elemento “real”, tomado del *statu quo* fáctico como necesario, cuando, en realidad, puede que sea solo contingente y, por tanto, ajeno a una definición esencial. He aquí el *quid* de la cuestión, de ahí la importancia del método. Muy claramente lo explica Morente recurriendo al ejemplo del aeroplano:

Si yo defino el aeroplano por la índole de los motores que actualmente se emplean o por la disposición y textura de las partes materiales hoy en uso, defino el aeroplano real actual; pero si, por ejemplo, digo: el aeroplano es un dispositivo mecánico más pesado que el aire y capaz de elevarse y moverse sobre la tierra en las direcciones que se quiera, enumero una serie de notas que se refieren a la esencia del aeroplano, de tal suerte, que sea cual fuere el modo de realización de dicha esencia, la definición esencial siempre es válida²⁵.

²² OC, I/1, p. 293.

²³ *Ibidem*.

²⁴ OC, I/1, p. 294.

²⁵ OC, I/1, p. 296.

Aunque Morente no emplee las expresiones husserlianas de «variación eidética» y «variación imaginativa», este es, *de facto*, el ejercicio fenomenológico que lleva a cabo en sus ensayos para ofrecernos una definición esencial de la idea de progreso, desconectando o poniendo entre paréntesis, primero, todo elemento, aspecto o relación “real” y, segundo, una vez practicada esta *epojé*, analizando, mediante un ejercicio imaginativo, qué variaciones esenciales (definitorias) permite la idea analizada, en este caso, la de progreso. Su objetivo y el «Sentido de nuestro problema», según reza el cuarto epígrafe, no es otro, vuelve a insistir, que lograr con esta definición esencial «la base previa e indispensable para poder hacer un uso claro e inequívoco de noción tan universalmente difundida»²⁶.

Teniendo presente el objetivo y el método propuestos, pasaré en lo que sigue a comentar brevemente algunas de las tesis centrales de la primera parte, prescindiendo de las finas y elaboradas argumentaciones y descripciones que nos ofrece Morente. Expuestas esquemáticamente, se trata de las seis tesis siguientes:

1) Tomada en su «forma primordial y mecánica», el progreso es «movimiento de una cosa hacia la meta», y el regreso o retroceso es «movimiento de una cosa que se aleja de la meta»²⁷.

2) Debemos distinguir entre proceso y progreso: «Las transformaciones naturales no intervenidas por el hombre son lo que llamamos *procesos*. Las transformaciones que merecen el nombre de *progresos* son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento humano de la «finalidad», del objetivo «preferible» y «deseado»²⁸.

3) De acuerdo con los dos puntos anteriores, la «meta» del movimiento propio del progreso se revela como una «preferencia», es decir, «el movimiento será para nosotros un movimiento que “va hacia” – progreso – o un movimiento que “viene de” – regreso –, según que para nosotros sea “preferible” el término o el origen del mismo»²⁹.

4) Preferir es «percibir en todas las cosas un nimbo que las cualifica de buenas, malas, mejores, peores, atractivas, repelentes»³⁰.

5) «Ser preferible es poseer ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras», y «a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distinguen a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor»³¹.

6) Según los puntos anteriores, en la definición esencial de progreso debemos incluir los «elementos irreales» a los que hemos denominado «preferencias», «deseos», «finalidades»³²; y la definición de estos últimos presupone a su vez la noción de valor.

Dado, pues, que la noción de valor juega un papel esencial en la definición de progreso, Morente la analiza detenidamente, sintetizada en trece teoremas básicos acerca de los valores que me limito aquí simplemente a enumerar:

1) *Los valores no son cosas*. No pueden percibirse como se perciben las cosas³³.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *OC*, I/1, p. 300.

²⁸ *OC*, I/1, p. 306.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *OC*, I/1, p. 308.

³¹ *OC*, I/1, p. 309.

³² *OC*, I/1, p. 307. Agradezco a Javier San Martín la observación de que ni las preferencias ni los deseos pueden ser elementos irreales, a diferencia de las finalidades, por lo que esta tesis de Morente podría entenderse a partir de lo expuesto en el apartado «La meta como preferencia» (ivi, pp. 302-304), en que muestra la intrínseca relación entre ambas nociones. En este sentido, nuestras preferencias y deseos, en tanto que «metas» perseguidas, sí son irreales, al igual que las «finalidades», de ahí que Morente las presente conjuntamente en esta serie como «irreales».

³³ *OC*, I/1, p. 309. Las tesis enunciadas a continuación se encuentran en las pp. 309-311.

2) *El ser de los valores no es, por tanto, el mismo ser de la realidad.* Una rigurosa ontología discierne varios modos de ser; uno de ellos es el ser sensible, otro es el ser ideal (como, por ejemplo, el de los objetos matemáticos) y un tercer modo de ser es el valer; y éste precisamente es el que corresponde a los valores. Propiamente, pues, los valores no existen (realidad sensible) ni son (realidad ideal), sino que valen.

3) Siguiendo la terminología de Ortega en su «ciencia estimativa», *los valores no son conocidos sino que son estimados.*

4) *El valor no se caracteriza por el placer que produzca, si lo produce.*

5) *Tampoco el valor se caracteriza por el deseo.*

6) *Los valores son objetivos, tanto como las cosas y las figuras matemáticas.*

7) *La aprehensión de los valores está sujeta a error.*

8) *Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos.*

9) *Los valores tienen materia, polaridad y jerarquía.*

10) Los valores pueden clasificarse también en *valores-medios y valores-fines.*

11) *No pueden definirse los valores.* Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona.

12) *Las cosas* – en el sentido más general de la palabra – *en las cuales está encarnado un valor positivo, llámense bienes.* Las cosas en que está encarnado un valor negativo o disvalor, llámense males.

13) De acuerdo con la clasificación de Ortega – que Morente asume – los valores pueden clasificarse en cuatro grandes grupos: útiles, vitales, religiosos y espirituales (y dentro de éstos distingue a su vez entre intelectuales, morales y estéticos).

Así, tras exponer estos trece teoremas acerca de los valores, nos ofrece Morente una definición más elaborada de progreso, entendida como «*la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano*»³⁴. Sin embargo, nos advierte Morente, con esta definición no podemos dar por terminado todavía el análisis esencial de la noción de progreso. Han de considerarse, en primer lugar, las diferencias genéricas entre los valores, puesto que en ellas se funda la jerarquía esencial que podemos establecer entre los distintos valores, jerarquía a partir de la cual podemos obtener el criterio del progreso. De acuerdo con esta idea, sostiene Morente, en segundo lugar, que el sujeto del progreso no es ni la realidad de las cosas ni los valores, puesto que estos últimos ni progresan ni regresan, pero sí constituyen el criterio del progreso³⁵. La conclusión de Morente en este punto será que la vida humana es la que debe considerarse como sujeto del progreso, ese ser peculiar para el cual «hay otros valores además y por encima del valor vital», de tal forma que «en ese algo más valioso que la vida misma, en eso a que el hombre dedica y aun sacrifica su vida, está la base propia y peculiar de lo que llamamos progreso»³⁶. Otra tercera idea importante, con la que Morente concluye su análisis, es que el ser humano no solo convierte en bienes las cosas que le rodean, sino también «su propia naturaleza humana», perfeccionándose a sí mismo, «haciéndose cada vez más capaz de rectas estimaciones valorativas y más fecundo en la creación de esos bienes, en donde encarnan los valores», de ahí que pueda definirse también el progreso como «la colonización del mundo y la educación del hombre», y no solo en el plano individual, sino también colectivo. Así, de acuerdo con Morente, «si a esta labor queremos darle el nombre de cultura, entonces puede decirse, con plenitud de sentido, que el progreso

³⁴ OC, I/1, p. 314.

³⁵ Cfr. OC, I/1, pp. 320-321.

³⁶ OC, I/1 p. 328.

es el perfeccionamiento de la cultura»³⁷. Un cuarto punto importante, al que Morente dedica un apartado, se refiere a la distinción entre progreso y progresos, de acuerdo con la cual el primero es un concepto de «totalidad», esto es, se refiere «a la totalidad de los valores», pero no «a una totalidad aditiva, sino a una totalidad orgánica, en donde las partes no se yuxtaponen, sino que se ordenan, subordinándose unas a otras»³⁸. Estrechamente relacionada con esta idea está la de que «el mero cambio cuantitativo, el aumento en cantidad, no es progreso», y no puede serlo, arguye Morente, porque el progreso «no consiste en el ser más, sino en el valer más, en el ser mejor»³⁹. Y, finalmente, otra consecuencia importante que señala Morente, derivada del carácter jerárquico de los valores, es que, como ya vimos en los textos de Ortega, «la infinitud – en el sentido de esencial inconclusión – es nota inherente a la definición misma del progreso, por dos razones: porque la realización o cumplimiento de un valor nunca puede ser tal que excluya una realización o cumplimiento más perfecto del mismo valor; y además, porque el reino de los valores en conjunto es, él mismo, infinito»⁴⁰. No hay, por tanto, posible cumplimiento definitivo de lo que Morente entiende por progreso, sino un horizonte infinitamente abierto al progreso, a los progresos y a los retrocesos, a lo mejor y a lo peor, como tantas veces nos ha enseñado la historia.

No quisiera concluir esta sucinta exposición de las tesis básicas de la primera parte de este ensayo sin recordar las palabras finales de Morente en las que hace una efusiva reivindicación del “universalismo” del progreso cultural – según fue definido anteriormente – y nos confiesa su indudable optimismo y confianza en la humanidad en lo que a este respecto se refiere:

Este universalismo es todavía hoy muy deficiente. Muchas y grandes masas de pueblos hállanse aún apartadas de la convivencia que pudiéramos llamar cultural. Pero inevitablemente, por fortuna, van siendo con rapidez incorporados los pueblos a la colaboración universal, ecuménica. Esta unificación de la humanidad planteará sin duda problemas difíciles. Confiemos en que los recursos inagotables del espíritu sepan vencer esas dificultades. No me refiero a años. Pero a la postre, es para mí indudable que la humanidad entera, organizada en totalidad planetaria, ha de sentirse cada vez más responsable de su propio destino, ha de concentrar cada vez más conscientes sus esfuerzos en la obra humana de perpetuar y acrecentar lo logrado, sin tolerar que se pierda nada de lo que el trabajo y las tradiciones han hecho florecer⁴¹.

Hasta aquí el texto de Morente, que me abstengo de comentar para no extenderme más, pero creo que resulta patente el carácter “falible” y todavía “muy deficiente” del universalismo propuesto por Morente, ajeno a cualquier teleología racionalista prestablecida *a priori* y cuyo cumplimiento sea necesario e infalible. No está Morente, por tanto, en ninguna filosofía que asuma algo así como «el punto de vista de Dios», sino que, con los pies firmes sobre la tierra, apela, no a una razón abstracta o a una fuerza divina, sino al esfuerzo, al trabajo y la colaboración de la humanidad en su conjunto. Esta era la esperanza de Morente antes de su conversión al catolicismo. Paso, pues, para terminar, a esbozar algunas conclusiones y propuestas para futuros trabajos.

³⁷ OC, I/1, p. 329.

³⁸ OC, I/1, p. 318.

³⁹ OC, I/1, p. 317.

⁴⁰ OC, I/1, p. 319.

⁴¹ OC, I/1, p. 329.

5. Conclusiones (abiertas) y algunos temas pendientes

En primer lugar, al hilo de esta última propuesta de Morente referida a la «colaboración universal, ecuménica» de todas las culturas, a esta «unificación de la humanidad», dando un paso más allá, que no estoy en condiciones de afirmar si Morente aceptaría o no, me pregunto si la propuesta política de una «república universal» cosmopolita, tal y como reivindicaron Séneca⁴² desde el estoicismo y Husserl⁴³ desde la fenomenología, sería propia de los buenos o malos utopistas, según la distinción de Ortega. Por mi parte, me limito aquí a situarla del lado de los primeros.

En segundo lugar, en lo que a los planteamientos de Ortega y Morente se refiere, creo que, en lo esencial – nunca mejor dicho –, siguen plenamente vigentes casi un siglo después de su elaboración, justamente por situarse en el nivel estrictamente filosófico-conceptual, y no – o no solo – en el plano fáctico socio-histórico, de ahí que, por más que debamos aplicar estos conceptos y planteamientos a nuestra situación histórica concreta, su validez filosófica, lejos de quedar refutada, sigue vigente, por lo que exige, bien para asumirla, bien para criticarla, una confrontación por parte de quienes nos ocupamos actualmente de estos temas, especialmente en el ámbito hispanohablante; lo cual, dicho sea de paso, no suele ser lo habitual en la Universidad española, pues no es Morente, ni los autores de la Escuela de Madrid en general, quienes más atención merecen entre nuestros contemporáneos.

En tercer lugar, a propósito también de la vigencia de estos planteamientos y, en concreto, de la teoría de los valores o «ciencia estimativa» que nos proponen Ortega y Morente, condición *sine qua non* de toda ética – y no solo de las nociones de progreso y utopía –, resulta interesante prestar atención a la recepción de estas tesis en algunas propuestas éticas contemporáneas en la Universidad española, como pueden ser las de José Luis L. Aranguren en su *Ética* o más recientemente Adela Cortina en *Ética de la razón cordial*. Aranguren nos interesa aquí por dos motivos. En primer lugar, porque fue precisamente Aranguren quien publicó en 1958 el primer libro sobre la ética de Ortega, y una de sus tesis centrales es, justamente, que el «sistema de los valores» no juega un papel importante en la ética orteguiana, sino secundario y solo por «contagio», refiriéndose a la influencia de Scheler.⁴⁴ Esta interpretación de la ética de Ortega ha sido ciertamente paradigmática hasta nuestros días, a pesar de que, por los motivos expuestos, resulta claramente insuficiente. En segundo lugar, y más allá de la interpretación de la ética orteguiana que nos propone Aranguren, nos interesa aquí su propia *Ética*, que sido una obra de referencia para varias generaciones de filósofos y filósofas españolas en estas cuestiones. Como comenta extensamente Javier San Martín en el capítulo dedicado a Luis Villoro en su libro *Creencia y realidad* (en prensa), en esta obra constatamos cómo Aranguren asume el planteamiento de Heidegger según el cual «pensar según valores es la mayor blasfemia que

⁴² Cfr. Séneca, *Sobre el ocio*, donde afirma lo siguiente: «Entendamos que hay dos repúblicas: la una, grande y verdaderamente universal, está constituida por todo el mundo; en ella nuestra vista no se fija en tal o cual rincón, sino que nuestra comunidad tiene por límites los del sol; la otra, aquella a la cual nos adscribió la circunstancia del nacimiento; tal será Atenas, Cartago o cualquier otra ciudad que no pertenezca a todos los hombres, sino a un grupo determinado. Algunos prestan sus servicios simultáneamente a ambas repúblicas, la mayor y la menor; algunos, sólo a la menor; algunos, sólo a la mayor»; Séneca, *Sobre el ocio*, introducción, traducción y notas de F. Navarro Antolín, Madrid, Alianza, 2018, pp. 165-166.

⁴³ Cfr. el IV artículo de *Kaizo* (1923-1924), donde Husserl reivindica y arriba a «la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales»; E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Anthropos, 2012, p. 59.

⁴⁴ J.L. López Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966³, pp. 39, 59.

se puede pensar contra el ser». ⁴⁵ Es más, Aranguren no solo asume la «crítica heideggeriana, seca, despectiva y dura, de la ética de los valores», sino que nos recuerda que ésta «coincide con la Escolástica en condenar en nombre de la metafísica la “desrealización”», crítica que considera «sumamente interesante», a saber, «la de que la teoría de los valores, en el fondo, es subjetiva; y que cuando sus cultivadores actuales rechazan esta acusación, admitiéndolo solamente para sus predecesores, no se dan cuenta de que con esa pretensión de objetividad – que, por otra parte, envuelve en sí misma subjetivismo – contradicen sus propios supuestos y la línea de pensamiento en la que quieren o no, se mueven» ⁴⁶. No parece, por tanto, que la filosofía de los valores elaborada en la Escuela de Madrid haya tenido una buena recepción ni tampoco continuidad en la ética de Aranguren.

Todo lo contrario cabe decir de la *Ética de la razón cordial* (2007) de Adela Cortina, como podemos constatar en el capítulo sexto, fundamental en su planteamiento, titulado «Degustar los valores». ⁴⁷ En él asume casi en su totalidad las tesis de Ortega sobre los valores y la «ciencia estimativa», a quien toma expresamente como referente en esta materia. Sin embargo, Cortina asume *casi* en su totalidad la «ciencia estimativa» orteguiana, y este casi se debe a que Cortina considera que Ortega «comete un error» en un punto importante, que señala en tres ocasiones en el citado capítulo. Se trata de lo siguiente:

Los valores – escribe Cortina – son *cualidades reales* de las cosas, las personas, las acciones, las sociedades, la naturaleza y las instituciones. No son cualidades físicas, por supuesto, y en esto llevaba razón Ortega, pero sí son reales, y en esto no llevaba razón. Son cualidades reales, que no inventamos, sino que reconocemos, pero las descubrimos creativamente ⁴⁸.

Y, un poco más adelante, matiza y reitera esta crítica apoyándose en un ejemplo del propio Ortega: «Es verdad que Ortega, al caracterizarlos, dice de ellos que son cualidades de las cosas, pero irreales. Sin embargo, a mi juicio, comete ahí un error, y mejor hubiera hecho diciendo que no son cualidades “físicas”, como muestra bien a las claras el mismo ejemplo que él aduce: el de la elegancia» ⁴⁹. Para continuar el diálogo con la profesora Cortina, creo, sin embargo, que esta crítica queda respondida desde la ontología fenomenológica expuesta en las páginas precedentes, en la que las cualidades y objetos «reales» quedan definidos en un sentido técnico preciso, en contraposición a los ideales – como los números, por ejemplo – y a los «irreales», como los valores, que son irreales precisamente porque no «son» sino que «valen», tal y como hemos visto también en los textos de Morente. Queda, en todo caso, la cuestión abierta para el diálogo ⁵⁰.

Una última cuestión interesante es la que nos plantea también el diálogo entre las respectivas propuestas de Aranguren y Cortina, difícilmente compatibles en algunas tesis centrales, como es la referida a la filosofía de los valores. De hecho, en el referido capítulo

⁴⁵ Cfr. J.L. López Aranguren, *Ética*, Barcelona, Atalaya, 1998, p. 76.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ A. Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel, 2007, pp. 129-156.

⁴⁸ *Ivi*, p. 138.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Como bien me señala María Lida Mollo, a quien agradezco su apreciación, sería interesante considerar en este diálogo contemporáneo la propuesta de Diego Gracia, quien, apoyándose en Zubiri, trata de explicar en qué sentido los valores son reales (cfr. *La cuestión del valor*, Madrid, Editorial de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010, p. 70). María Lida Mollo, por su parte, se hace eco de este planteamiento de Diego Gracia en su libro *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale* (Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 207, nota 78), en el que aborda también muy agudamente estas cuestiones. Estas referencias nos pueden servir para arrojar luz y contextualizar al mismo tiempo la postura de Adela Cortina.

sobre *Degustar los valores*, Cortina menciona explícitamente *La ética de Ortega* publicada por Aranguren⁵¹, pero no entra directamente en diálogo sobre las posibles confluencias o discrepancias con la interpretación de Aranguren, ni tampoco sobre las críticas a los valores vertidas en su *Ética*, claramente contrarias a las tesis “orteguianas” de Cortina. Son temas relevantes y diálogos pendientes de la filosofía española contemporánea, especialmente en el campo de la ética y la axiología o teoría del valor.

⁵¹ Cfr. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, cit., p. 153.