

ISSN: 0328 - 6002



# NORDESTE

Segunda época

---

---

Serie: Docencia

---

**15**

**FILOSOFIA**



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
RESISTENCIA - CHACO - REP. ARGENTINA

**2001**

Autoridades de la Facultad de Humanidades

**Decana:**

Lic. Ana María FOSCHIATTI de  
DELL'ORTO

**Vice-Decana:**

Lic. Marta SANCHEZ DE  
LARRAMENDY

**Secretaria Académica:**

Prof. María Delfina VEIRAVÉ

**Secretaria Administrativa:**

Cra. María Alicia DUSICKA

**Secretaria de Extensión, Capacitación y  
Servicios:**

Lic. Liliana RAMIREZ

**Secretaria de Asuntos Estudiantiles:**

Prof. María Julia SIMONI

**Director Administrativo:**

Sr. Rodolfo Oscar SCHENONE

Los conceptos, ideas y opiniones contenidas en los trabajos firmados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Diseño de tapa: Rodolfo O. SCHENONE

La correspondencia y el canje puede dirigirse a la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Avenida Las Heras No. 727, C.P. 3500 - Resistencia - Chaco - República Argentina.  
TELEFAX: 54-0722-46958. Email:  
<exten@hum.unne.edu.ar>

ISSN 0328 - 6002



## LOS TERMINOS ETICOS Y SUS SIGNIFICADOS EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

Mirtha I. Andreau de Bennato

La actitud del filósofo se suele caracterizar por la articulación y la expresión de una cosmovisión originaria, que por lo general es muy amplia, e incluye toda la realidad circundante y toda la cultura de su pueblo y de su época. Tal cosmovisión se traduce en términos intelectuales, en ideas y en símbolos que representan la manera en que cada filósofo estructura y organiza su modo de percibir la realidad, de acuerdo con la ciencia de su tiempo, con su lengua, con la temática que de modo dominante le preocupa, etc.

En algunos pensadores que llamamos sistemáticos, se presenta como un todo coherente desplegado en cada una de sus obras; en otros en cambio, se encuentra en forma fragmentaria y dispersa a lo largo de sus escritos, que incluso a veces parecen tratar de temas intrascendentes, es necesario entonces compenetrarse de toda la obra de esta clase de filósofo para poder comprender esa cosmovisión implícita. Aparece entonces con gran coherencia y claridad en el sistema, las relaciones entre los diversos temas que trata y la terminología que caracteriza a ese filósofo.

Este es el caso de Ortega y Gasset, quien se vale de la riqueza de nuestra lengua y aún del análisis de las etimologías de las palabras para expresar su manera de concebir los temas más dispares. Pero entre los distintos centros de atención, se encuentran reiteraciones y entrecruzamientos, que van formando los bosquejos de su sistema.

Esa cosmovisión tiene una génesis. Como el pensador nos narra en *A una edición de sus obras* (publicada por Espasa - Calpe en 1932), su filosofía ha brotado de unas pocas grandes intuiciones, que fue desarrollando a lo largo de su vida y a medida que se sucedían las oportunidades. Reconoce allí que esas intuiciones son: la vida como realidad radical y circundante, la vocación y la autenticidad o inautenticidad del hombre.<sup>26</sup>

Con relación a los temas éticos, sucede algo análogo. En su primer publicación, *Glosas* (1902), siendo todavía un estudiante de filosofía, y refiriéndose a la actitud crítica del público, ya señala las características de "la masa" - la misma que después describiría como la del hombre masa- identificándolas con las de la vida inauténtica. La actitud del público como masa es un claro ejemplo de esas intuiciones de índole ética, que fueron desarrollándose a lo largo de su vida. Los términos éticos fueron así explicitándose en su sentido y significado a lo largo de su obra.

Es a partir de 1930, en plena madurez personal, cuando los temas de esta índole son tratados con más frecuencia, más ordenadamente, con mayor detalle y claridad, mejor definidos como tales, sobre todo en: *Pidiendo un Goethe desde adentro*(1932), *La rebelión de las masas*(1930), *En torno a Galileo*(1933), *No ser hombre de partido*(1932), *Sobre las*

<sup>26</sup> VI, p.347-348.



*carreras*(1934), *Miseria y esplendor de la traducción*(1937), y *Meditación de la técnica*(1939).

La tarea de indagar acerca de su concepción ética resulta especialmente difícil, por un lado, por la vastedad de su obra que comienza con su primer ensayo *Glosas*, en 1902, cuando nuestro autor tenía 19 años, y se extiende más allá de su muerte ocurrida en 1955, con la publicación de sus *Obras Completas*, en doce tomos, (1983), con motivo del centenario de su nacimiento, donde se incluyen sus libros publicados póstumamente. Por otro lado, se hace necesario entresacar los términos con significación de carácter moral, de los otros temas que aparecen como los explícitos, y donde aquéllos son tratados o supuestos, evitando desatender el contexto y el sentido originario en que fueron expuestos.

Se agrega además, la propia evolución del pensamiento orteguiano que se modifica a través de los años y presenta en algunos casos contradicciones significativas en el tratamiento de ciertos temas, generándose la necesidad de encontrar alguna explicación a ellas dentro de su concepción general.

Por último solo cabe agregar que los textos de las citas en todos los casos son tomados de las *Obras Completas*, (1958) Madrid, Revista de Occidente, en VI tomos., 4ª ed., por lo que solo se citará el tomo y la página correspondiente.

#### I. MORAL, ETICA, ETHOS

El ámbito del obrar humano y de la conciencia que el hombre tiene de él es el objeto propio de la ética en tanto disciplina. En diferentes momentos de la historia y de su vida personal y en distintos textos, se puede analizar cómo lo concibió y lo definió Ortega.

Como nuestro autor en cada oportunidad, toma un tema u otro, que parecen ocasionales desde sus títulos, creo necesario para dedicar la reflexión sólo a su concepción ética, ir "entresacando" las definiciones o el uso de los términos "moral", "ética", "ethos" que en cada caso ha hecho sin perder de vista el contexto de la totalidad de la concepción, del "sistema", subyacente al pensamiento orteguiano.

Sólo tomaré los términos éticos que Ortega y Gasset utiliza, sus significados fundamentales y las relaciones que entre ellos se establecen. Como lo importante es lo que Ortega y Gasset expresa, utilizaré con insistencia su pensamiento en las citas a las que solo voy a agregar un comentario para destacar las relaciones que se encuentran y su importancia en la tematización ética.

El término "moral" en nuestra lengua y a lo largo de sus transformaciones de significación desde la etimología latina hace referencia a cosas tan dispares como lo anímico, lo intelectual, lo espiritual, las costumbres y a un constitutivo esencial de la persona humana.

Esto se ve claramente si tratamos de analizar su significación por ejemplo, recurriendo a la significación en sus términos opuestos. Se ve así que en primer lugar, se lo usa como opuesto a lo físico, siendo lo moral en este caso sinónimo de lo espiritual, de lo anímico e



incluso de lo intelectual<sup>27</sup>; en segundo lugar, se opone a lo intelectual, y entonces se lo considera como sinónimo de sentimiento o estado de ánimo; en tercer lugar, se lo puede considerar como un constitutivo esencial de la persona, su carácter, su modo de ser adquirido y oponerlo a los modos superficiales de ser como meras modas o costumbres; por último, se lo puede identificar precisamente con las costumbres, como simples modos habituales de comportamiento. Por consiguiente, en muchos casos su uso, resulta evidentemente ambiguo, sin las aclaraciones necesarias.<sup>28</sup>

Ortega reacciona contra esta vaguedad y en el artículo *Porqué he escrito "el hombre a la defensiva"* del *Diario La Nación de Buenos Aires* (1930), lo hace con una de sus frases más conocidas y más citadas:

Me irrita este vocablo "moral". Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien que añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo.<sup>29</sup>

No define el término como tradicionalmente se hace, tratando de explicar que es, ni recurre a su significado etimológico, sino que lo va a explicar por el uso respecto de un término contradictorio que no es el más común. La cuestión pasa para Ortega por dejar "que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición moral - inmoral, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado"<sup>30</sup>

En el caso de la moral cuando con ese término se nombre un comportamiento o una costumbre, se utilizará moral si es buena e inmoral si es mala, pero el sólo hecho de calificar a una persona, una conducta o un acto con esos adjetivos ya presupone el premio o la sanción que juzgamos le corresponde.

Ortega da siempre cuenta de sus expresiones, (en el sentido de dar razón de sus afirmaciones, de razón argumentativa), y a pesar de que en la cita anterior la escribe como al pasar, en función de otra argumentación mayor, en el citado artículo periodístico, lo explica con algún detenimiento.

No entiende el término moral como ese suplemento a la vida, como un ornamento que puede agregarse o quitarse a la vida, "la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio juicio y vital eficiencia".<sup>31</sup>

Entiende así lo moral como el ser mismo del hombre y pone de manifiesto la relación intrínseca entre la moral, y la antropología, en la concepción orteguiana.

Pero todavía continúa:

<sup>27</sup> Cf. Ferraret Mora, José Diccionario de Filosofía. Madrid, Alianza 1984 T.III.

<sup>28</sup> Algunos autores amplían aún más la oposición de este término y le dan otros sentidos como amoralidad o permisividad social, especialmente Marciano Vidal y Pedro R. Santillan en *Ética Personal. Las actitudes éticas*. Madrid, Ed. Paulinas / Verbo Divino, 1980. T. I, Cap. 2.

<sup>29</sup> IV, p. 72.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.



Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino.<sup>32</sup>

La radical autenticidad de un hombre consiste en vivir su vida de manera que plenifique su destino. Se identifican en la concepción orteguiana vida auténtica y destino. Cabe aclarar que “destino” tiene una significación de carácter metafísico en Ortega porque “el verdadero Destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos”.<sup>33</sup>

Como ya lo anticipáramos en la introducción, el tema de la autenticidad e inautenticidad de la vida fue según la propia confesión de Ortega una de las intuiciones juveniles que fue profundizando en el tiempo con sucesivos desarrollos.

La moral tal como la concibe nuestro autor no es entonces algo superficial. La vida humana tiene dos dimensiones, la primera es biológica y la recibimos dada, y la segunda es constitutivamente moral e incluso tal vez podría ser reducida a autenticidad, como el modo más pleno de ser hombre y consiste en lo que hacemos con nosotros mismos, con nuestra vida, viviendo.

La distinción entre “mos” como carácter y “mos” como costumbre o entre la moralidad “in genere” o el “genus moris” y su especificación ulterior en honestidad e inhonestidad, en decencia o indecencia, ya está desarrollada en casi todos los autores a partir de Santo Tomás. Ellos ya advierten el riesgo de la ambigüedad de significación del término moral: que incluye tanto la moral como carácter, cuanto la moral como costumbre. Si bien ambas tienen en común el hecho de ser un modo de ser adquirido, aprendido, con el cual no nacemos, están manifestando dos planos distintos de la persona. El carácter es un modo de ser que constituye al hombre en lo que es, como tal hombre. En cambio la costumbre se vincula con un plano más superficial, más periférico, que puede ser o no ser como tal costumbre, sin que la persona pierda identidad. La costumbre puede variar notablemente en diversos momentos de nuestra vida y hasta puede ser voluntariamente modificada.

Los escolásticos prefirieron distinguir dos “mos”: uno que significa costumbre y otro que significa carácter; y calificaron al hombre como moral, sólo en el aspecto afirmativo pero mucho más profundamente que si se refiriesen a su comportamiento, utilizando este término moral, para designar al hombre cuando se comporta humanamente, es decir libre e inteligentemente, con independencia respecto de que haga el bien o haga el mal. Es lo que Aranguren, tomando la concepción orteguiana y siguiendo a Zubiri, llama “moral como estructura”.<sup>34</sup>

En este sentido el hombre es constitutivamente moral, hace a su esencia la moralidad entendida como su actitud natural ante la vida. Esa actitud que brota de su interior se expresa en

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> IV, p. 77. *No ser hombre de partido*. 1930.

<sup>34</sup> Aranguren, José Luis. *Ética*. Madrid, Alianza, 1983. 3a. de., p. 54.



una conducta externa, en un comportamiento, que necesariamente va a estar sujeto a las normas y reglas de convivencia de una determinada sociedad, la suya. Y su acción va a ser juzgada en consecuencia, de acuerdo a su adecuación a ellas como buena o como mala. Como se puede deducir, la moral como estructura es causa formal de la moral concreta, vivida, que es en este orden, consecuencia de la estructura de hombre, de su modo más intrínseco de ser. Por eso como bien dice Ortega no puede ser considerada como un "agregado", como un "adorno" que el hombre le pone a su vida.

En otros textos también se marca la diferencia entre la moral y lo ético con toda claridad y delimitando precisamente su significado. En *Mirabeau o el político* (1927) escribe:

La moral, psicológicamente, representa una preocupación, puesto que implica la detención de nuestras impulsiones hasta determinar si son debidas o indebidas.<sup>35</sup>

Como podemos ver, la moral no es un agregado de premio o de castigo, sino más bien una actitud en relación con lo correcto e incorrecto. Tiene que ver con nuestros actos de una manera precisa, constituyendo al hombre, como lo que es e implica siempre una detención en la acción para dar un lugar a la reflexión.

En el hombre normal, el acto no se dispara tan rápidamente después de deseado que no deje tiempo para hacerse cuestión moral de él, para preguntarse si es bueno o malo, para ver su cariz ético.<sup>36</sup>

Lo ético está así relacionado directamente con el pensamiento, con la pre-ocupación que en los términos de Ortega (pensar es ocuparse antes de ocupación) tiene una significación especial, es decir, tiene que ver con un conjunto de ideas que justifiquen un obrar u otro. Es por ello que lo ético en Ortega aparece relacionado directamente con un tema muy destacado por la filosofía contemporánea como son los constitutivos de la persona y sus posibilidades de realizarse auténtica o inauténticamente. Y aunque esta no es la terminología que él emplea, desde el punto de vista de la ética se repiten en casi todos los autores de las más variadas corrientes de pensamiento y fundamentan el desarrollo de toda tematización posterior.

De todos modos, y a pesar de emplear el término "moral" en distintas oportunidades con los otros sentidos y significados, nombrados más arriba, en muchos casos, se detiene a explicitarlo. Nos interesa señalar que precisamente por ello, prefiere para designar el ser del hombre, de cada hombre como también de un pueblo o de una nación en su modo de ser más propio, otro término, el de "ethos". Lo hace en un pequeño artículo que titula *Destinos diferentes* (1926):

Entiendo por "ethos", sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> III, p. 321.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> II, p. 506.



Para evitar confusiones diferencia *ethos* de ética y de moral, definiendo sucesivamente la ética y la moral. Considera que “*ethos* no es la ética ni la moral que poseamos”.

Hoy diferenciamos por niveles de reflexión el contenido de cada uno de estos términos. Ortega define la ética diciendo que “representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre una ciencia”. La moral en cambio “consiste en un conjunto de normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que, a menudo, no cumplimos”.<sup>38</sup>

Por ello, la moral es una utopía sobre todo como conjunto de normas que pone de manifiesto el ideal de lo bueno que se tiene en una época, una clase social o a veces un solo individuo. Es una utopía también porque es un deber propuesto, un paradigma de comportamiento. De hecho sólo es posible porque con anterioridad se da en el hombre, en la clase o en la época, un *ethos*.

Ortega justifica el empleo del término “*ethos*” señalando que se trata de un vocablo demasiado académico,

Pero urge inculcarlo en el uso banal porque por una parte no es fácil sustituirlo y de otra, se refiere a cuestiones sobre que cada día será forzoso hablar más.<sup>39</sup>

Es notable como anticipa la generalización del uso de este término. Y cómo cada vez que emplea un término que no es de nuestra lengua (a pesar de que en este caso sea griego y que se trata de una palabra que etimológicamente da origen a otras en castellano), se ve en la obligación de explicarlo. Pero, sólo incluye tales términos cuando no tiene otra posibilidad.

La amplia difusión no solo a nivel académico, sino en el lenguaje común que la palabra *ethos* tiene hoy día como consecuencia de que las cuestiones éticas se hace presente cada vez más en todos los órdenes de la vida y en especial en las ciencias, presenta la paradoja de que por una parte se lo use y por otra que no siempre se lo conozca en toda la amplitud de su significación. Ortega explicita de este modo su relación con la moral:

El *ethos*, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho informa cada vida. En este sentido el “*ethos*” de una clase social, del militar, por ejemplo, es diferente del “*ethos*” del intelectual o del industrial y, sin embargo, sobre todos ellos impera -idealmente- una sola y misma moral.<sup>40</sup>

Podemos distinguir así tres términos que hacen referencia a tres realidades distintas:

a) “el *ethos*”, posiblemente el más originario que es propio de cada hombre, de cada pueblo, de cada época, que es espontáneo y forma parte constitutiva de su naturaleza como tal hombre o tal pueblo o tal época. Constituye la moral auténtica, la moral como estructura en los términos de Aranguren, el constitutivo moral esencial de todo hombre, pueblo o época. Lo que todo hombre, o todo pueblo es.

---

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.



b) "*la moral*" que surge precisamente del "ethos" y que lo expresa en la convivencia, en la relación social, en un conjunto de normas, de valores, de deberes que de hecho y concretamente vive ese hombre, ese pueblo o esa época como un ideal a realizar, como concepción ideal de lo bueno y de lo malo, de lo obligatorio y de lo prohibido; que tiene un nivel de abstracción significativo y exige el cumplimiento de esas normas a los individuos y al grupo social todo, pero que muchas veces opera de modo inconsciente e implícito en nuestros actos.

c) y por último, "*la ética*" que en general Ortega la define como una parte de la filosofía, como una ciencia, en todo caso como una disciplina, que tiene como objeto el "ethos" y la moral, en algunos casos para justificarlos, en otros para criticarlos, siendo en todos los casos un conjunto de ideas, una ideología, una teoría.

Sin embargo y a pesar de su propuesta, Ortega utiliza una sola vez y con el mismo sentido el término "ethos" en una obra sobre la cacería, donde comenta:

En la obra de Yebes se manifiesta el "*ethos*" ejemplar del cazador correspondiente a nuestra época. Ese "ethos", esa manera de sentir, tomar y ejercer la venación es una línea muy precisa, por debajo de la cual caen innumerables formas de cazar que son modos deficientes de esta ocupación.<sup>41</sup>

En los párrafos siguientes relaciona este "ethos" con la moral en primer término y con la ética después. "deficientes por el lado de la destreza, del arrojo y del esfuerzo o, sencillamente, por el lado de la moral."<sup>42</sup>

El término es utilizado de un modo muy amplio ya que comprende tanto el sentir como el ejercer que pertenecen a ámbitos distintos de la personalidad y lo hace equivalentes a la valentía, a la fuerza espiritual. Y establece la relación entre la ética y la moral con la argumentación siguiente:

La caza como toda actividad humana, va encuadrada en su ética, que discierne virtudes y vicios. Hay un cazador bellaco, pero hay también una beatería de cazador.<sup>43</sup>

Vemos aquí esbozados los temas de la ética, en un modo propio de suponer los temas de carácter ético sin tratarlos como tales, mostrando muy por encima que se relacionan y adquieren sentido en esa relación que él no siempre explicita. La afirmación de que la ética discierne entre virtudes y vicios, la suposición de que juzga lo bueno y lo malo y la implícita relación de ello con un fondo de conciencia, y por ello dentro de un "ethos".

Como si se tratase de una casuística, Ortega utiliza en este escrito a la caza, y los argumentos y estados de ánimo ambivalentes que frente a ella se plantean, para hacer una llamado a una reflexión más profunda, a la que llama una "ética de la muerte", yo me sentiría

<sup>41</sup> VI, p. 462.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.



obligado ha tratar en profundidad la dimensión de su ética que la muerte dada al animal hace ineludible.<sup>44</sup>

Ello no es fácil por dos razones de orden diferente pero muy importantes desde el punto de vista filosófico, "porque el hombre no ha sabido nunca bien lo que es el animal." (...) y, "Hay, por lo pronto, el retraso y tosquedad fabulosos en que se encuentran los estudios de moral."<sup>45</sup>

Nótese que se refiere a los estudios de moral y no sólo a la moral, lo que supone la distinción implícita entre la moral y la ética y reconoce el poco desarrollo para los tiempos que se viven. Estas dificultades que Ortega señala en 1942, hasta un cierto punto siguen vigentes. Las ciencias y los acontecimientos de diverso orden, especialmente políticos y económicos, reclaman a la ética aportes aun mayores de los que a pesar de su gran avance brinda, con el objeto de dar al hombre común criterios que le permitan juzgar acerca de sus actos.

Si bien en esta fecha se está en plena guerra mundial, explica a continuación lo que es un obstáculo siempre presente en la humanidad, porque las guerras y la muerte son constantes. A la crisis de la moral, en tanto no saber qué reglas o normas de vida son válidas y cuáles no, cuando lo que está vigente no siempre es válido o correcto corresponde por lo mismo una crisis de la ética. Esa crisis se expresa en un fenómeno que Ortega llama el surgimiento del hombre-masa y que se identifica con el proceso de desmoralización o de vida inauténtica. Ese hecho se agudiza por otras circunstancias.

Junto a la atrocidad de los demagogos, es la estupidez o la total ausencia de los moralistas la causa del desvencijamiento que hoy padece la convivencia humana. Se está en mayor confusión que nunca en punto a las normas que deben regir las relaciones entre los hombres.<sup>46</sup>

Los filósofos suelen considerar en general peyorativamente a la labor de los moralistas. Se la considera como ajena totalmente a la verdadera moral y mucho más aún respecto a su teorización. Ortega sin embargo le otorga una destacada importancia. En el artículo que estoy comentando hay que considerar "que la ética de la muerte es la más difícil de todas, por ser la muerte el hecho menos inteligible con que el hombre tropieza."<sup>47</sup>

Estas son las relaciones y el uso que Ortega hace de los tres términos que nos interesan, en especial el de ethos que no vuelve a utilizar en otras oportunidades, y que en los dos casos que lo utiliza y que hemos analizado, lo relaciona directamente con la moral y con la ética, distinguiéndolo a su vez claramente.

El otro término opuesto al de moral que por su prefijo la niega es el de "desmoralizado" que está muy relacionado a los otros tres. Ortega lo utiliza en muy pocas

---

<sup>44</sup> VI, p. 463.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> VI, p. 464.

<sup>47</sup> Ibid.



ocasiones, y como adjetivo que califica a un grupo de edad o de nacionalidad. Por su amplio uso en nuestra lengua creemos que contribuye a clarificar los significados que hemos visto.

Tal vez consciente de la vaguedad de la significación de este término, que ya en su tiempo se aplicaba de diversas maneras (y que ahora se ha ampliado aun más, al punto de ser distintos para los españoles y para los argentinos), Ortega y Gasset le da un sentido más esencial, usándolo poco y siempre en forma acotada.

La desmoralización de los jóvenes parece preocuparle tanto o más que la de los adultos, como un síntoma grave de los tiempos que vive tanto Europa como América, y seguramente por las consecuencias futuras para la humanidad.

En la oposición que se establece entre desmoralizado y moral, le da al primero una significación precisa. Las citas siguientes referidas al argentino, del artículo ya señalado del *Diario La Nación* (1929), servirán a modo de muestra de este uso.

"El hombre argentino está desmoralizado y lo está en un momento grave de su historia nacional, cuando después de dos generaciones en que ha vivido de afuera tiene que volver a vivir de su propia substancia en todos los ordenes."<sup>48</sup>

La desmoralización es un término opuesto a ser auténtico, a ser sí mismo. Por eso continúa.

Es preciso llamar al argentino al fondo auténtico de sí mismo retraerle a la disciplina rigurosa de ser sí mismo, de sumirse en el duro quehacer propuesto por su individual destino.<sup>49</sup>

El sentido que tiene desmoralizado se refuerza una y otra vez en el uso, como lo opuesto a la moral constitutiva del hombre, como lo que le da identidad en tanto tal o en este caso, de tal pueblo.

Lo moral es el constitutivo propísimo de todo hombre. La oposición no es entonces de términos, sino que tiene una fundamentación más profunda. Esta oposición entre "moral" y "desmoralizado" está implicando la oposición entre moral autónoma y responsabilidad asumida por el hombre como dueño de sus actos, y moral heterónoma de quien no dándose a sí mismo los fundamentos de su obrar responsabiliza a los otros de las consecuencias de sus actos. La desmoralización hace por ello al ser mismo del hombre y de su vida moral, y los cambios se pueden producir solo desde "adentro" hacia sus manifestaciones exteriores en una moral como contenido, desde sí mismo hacia los otros y la sociedad toda. Por eso Ortega deduce a continuación:

Sólo así podrá modificarse la moral colectiva, el tipo de valores preferidos, el standard de virtudes y modos de ser que prestigiados, informen con fértil automatismo la existencia argentina<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> IV, p. 73.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.



La moral heterónoma que se expresa legalmente en una sociedad o en un pueblo tiene de base la moral autónoma que nace del hombre en tanto dueño de sí.

Un tiempo antes, en 1924 en un artículo en el diario La Nación que tituló *El deber de la nueva generación argentina*, dirigido a los jóvenes argentinos, utiliza también este término para referirse en este caso a los jóvenes europeos: La desmoralización de las juventudes intelectuales en Europa es superlativa.<sup>51</sup> En *Ensimismamiento y alteración* (1939), amplía un poco esta idea. Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras; no sobre mitos. Porque ahora han faltado esas ideas claras, el europeo se siente perdido y desmoralizado.<sup>52</sup>

El otro modo en que usa el término desmoralización es relacionándolo con el concepto de hombre masa, y propone una juventud selecta que se exija mucho a sí misma.

"El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores a las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil motín de las resacas."<sup>53</sup>

Si tenemos en cuenta las características que expresa nuestro autor: -el imponerse una disciplina y unas exigencias mayores a las comunes, el seleccionarse a sí mismo, el vivir con tensión y rigor- resulta claro que la moral en tanto ideal es una tarea de la voluntad que implica esfuerzo y el hecho de sobreponerse a la actitud natural, una tarea de construirse a sí mismo como vimos no desde la nada, sino desde nuestro ser más profundo, nuestro fondo insondable, desde el destino que constituye nuestro propio ser. En términos orteguianos la demoralización es por lo tanto lo opuesto a la autenticidad, al ser sí mismo porque "cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser".<sup>54</sup>

Se trata, en la totalidad de la concepción de Ortega, de la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo, con su ser más íntimo, más profundo y que sólo puede conocer por la vocación, como el llamado que todo hombre recibe desde su yo insondable y que exige ser realizado.

En otras dos oportunidades, utiliza el término "desmoralización" con el mismo sentido, para referirse en un caso a una generación española, la de la Restauración, la que opone la juventud de la República y en otro, a la causa de la desmoralización europea:

Y no era ciertamente su República lo que nos atraía, eran su sentido moral de la vida, su anhelo de saber y meditar.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> III, p. 275.

<sup>52</sup> V, p. 314.

<sup>53</sup> III, p. 275.

<sup>54</sup> V, p. 138.

<sup>55</sup> III, p. 12 (1917).



Este saber y meditar que son propios del sentido moral se oponen totalmente a la actitud de los jóvenes, porque,

frente a ellos los hombres educados en la Restauración parecían desmoralizados y frívolos, exentos de curiosidad y de estudio."<sup>56</sup>

Pero la desmoralización no es un fenómeno que le ocurre a los jóvenes o a una generación, no le ocurre a una clase social determinada, sino que como la actitud del hombre masa es una realidad humana tan intrínseca al hombre, cualquiera en un momento de su vida puede asumirla y estar desmoralizado, sobre todo en las épocas de crisis. Ello es lo opuesto a ejercer el "sentido moral", que está en directa relación con la conciencia, con el "saber meditar", con el obrar que resulta de esa actitud, en el sentido de lo moral como estructura.

Ortega destaca sin embargo dos grupos de hombres que por su condición no pueden, no deben desmoralizarse porque otros hombres o el futuro todo dependen de ellos y de las actitudes morales que asuman o se nieguen a asumir. Tal el caso de los jóvenes y de los científicos especialmente cuando se refiere a la barbarie que produce la exagerada especificación del saber científico en nuestro siglo, la de los especialistas como suprema autoridad de quienes lo saben todo, en la *Rebelión de las Masas*, (1930) expresa:

Esta condición de no escuchar de no someterse a instancias superiores, que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados."<sup>57</sup>

Este saber de las ciencias y no saber de la vida y de su realización lo llevan a afirmar. Ellos simbolizan y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea.<sup>58</sup>

Actualmente y debido precisamente a que los problemas morales se han incrementado mucho desde el momento en que los que analizó nuestro autor, este término tiene el día de hoy más significados y se ha divulgado mucho, y ha adquirido nuevos sentidos. Por ello es necesario resumir brevemente esos significados, que en todos los casos se oponen por su contenido al del significado del término moral, para precisar aún más la significación que tienen para Ortega.

En primer lugar, la "desmoralización" en un uso cotidiano y vulgar de este término puede ser entendida como aumento de la inmoralidad, como el acrecentamiento del incumplimiento de las normas morales propias de una sociedad. Tal sentido meramente cuantitativo y subjetivo de apreciación de la cantidad de moral exige ésta como medida a su vez para la "salud moral" de un grupo social.

Aquí se la entiende en un sentido de moral como contenido, como un conjunto de normas ideales que no se cumplen, en un nivel de moral concreta, vivida. Es un derivado a lo que concibe Ortega como se destacó al comienzo de este trabajo.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> IV, p. 219.

<sup>58</sup> Ibid.



También la "desmoralización" puede ser entendida como la permisividad de carácter moral, tan característica de nuestra época postmoderna, que se manifiesta en la imposibilidad de juzgar lo bueno o lo malo escudándose en una falsa tolerancia, en un falso pluralismo y en la concepción del relativismo de todas las leyes y las normas tanto jurídicas como sociales y morales. Se la entiende así en un sentido de agnosticismo y relativismo moral tanto social como individual, por la imposibilidad de fundamentar normas de validez universal.

En estos dos sentidos se trata de la moral como contenido, como relación de las personas con la norma moral implícita y vivida, y en ambos casos su nivel es superficial con relación al sentido de "desmoralización" orteguiano que, implica una consideración antropológica más profunda, la del ser del hombre.

Pero también la "desmoralización" se entiende como un estado depresivo, propia de la persona que se siente impotente de obrar, tanto en sentido positivo como negativo, como una incapacidad psicológica de obrar moralmente, es decir, libre, consciente y responsablemente. En este caso se la usa en un sentido meramente psicológico, y sobretodo de carácter afectivo. En nuestra lengua, se opone al término moral en cuanto estado de ánimo o sentimiento y no tiene que ver con la oposición que piensa Ortega.

Y por último, la "desmoralización" tal como la entiende Ortega y Gasset, en un sentido mucho más esencial y por ello mucho más grave y preocupante, es constitutiva del hombre, de su naturaleza en tanto hombre, y por lo mismo es la causa de todos los demás comportamientos tanto sociales como psicológicos, que no son sino manifestaciones de esta desmoralización radical que él define como *hombre - masa* y en otros textos como *vida inauténtica*. Ortega entiende la oposición entre estos términos en un sentido antropológico de *moral como estructura*.

Otra noción que se podría oponer a la de moral es "amoral", pero desde uno de sus primeros escritos Ortega critica su uso, en un comentario sobre Nietzsche dice:

La palabra "amoralismo", usada por algunos escritores en los últimos años, no sólo es un vocablo bárbaramente compuesto, sino que carece de sentido.<sup>59</sup>

Este término es entendido como el modo de ser del hombre que desconoce por completo la distinción entre el bien y el mal, y que por ello sus acciones son independientes de todo deber y de toda sanción. Para la concepción de Ortega esto es imposible, no hay hombre que esté absolutamente desprovisto de sentido moral. Y quizá por eso, casi podríamos afirmar que lo descarta y no la usa.

El otro término que utiliza muy poco, y que se opone a moral es "inmoral" y lo usa en el sentido estricto de oposición al término moral como estructura; como la moral que constituye esencialmente al hombre, como el sentido moral que lo distingue de toda otra criatura, y escribe en 1929,

---

<sup>59</sup> I, p. 93. *El Sobrehombre*. (1908)



Cuando hoy decimos 'inmoral', sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos ya a toda la sociedad aniquilando al así calificado y, sobre todo, al firmamento derrumbándose para aplastarlo.<sup>60</sup>

Lo inmoral así, es un calificativo que no se aplica solo a la conducta del hombre que no obra de acuerdo a las costumbres o las normas de un grupo social. Es un término esencialmente descalificatorio, peyorativo, que hace a la naturaleza del hombre y la naturaleza toda, que explica que hasta el firmamento se derrumbaría sobre él.

---

<sup>60</sup> IV, p. 45.



## II. LA ETICA

Ortega afirma en muchas ocasiones y de modo diferente que la ética es una disciplina, una ciencia y a veces que es la justificación racional de una moral vigente. Por ello también no solo trata de la ética sino que se ocupa de éticas, de sistemas que diferentes filósofos en sus respectivas épocas históricas han desarrollado, de tematizaciones concretas y específicas de la ética.

Así en sus obras encontramos manifiesto su interés en especial por tres clases de sistemas diferentes:

- A) la ética de los griegos, con su cosmovisión y la figura de Sócrates que le sirve de pretexto para expresar su propia concepción ética, su propio sistema, de carácter teleológico y de fundamentación metafísica.
- B) la ética de Kant, con quién Ortega que se encuentra en una situación personal muy especial porque reconoce que durante más de una década influyó decisivamente en su pensamiento, desde su permanencia en la Escuela de Marburgo durante 1906-1907 y que por oposición a su propia concepción le dio argumentos para justificar y fundamentar su cosmovisión realista.
- C) con un menor desarrollo, la ética de Herbart, en la que muestra la importancia del tema del valor y de esta ética axiológica, durante la primera mitad del siglo XX.

En todas ellas subyace la noción de que la ética es un saber, un conjunto de conocimientos elaborados en teorías, en sistemas específicos, la suma de los cuales constituye una disciplina.

La disciplina como tal y los sistemas éticos en particular, están fundados en una concepción de hombre. En términos de los pensadores de la Escuela de Madrid, están *anclados en una antropología*. Esta relación surge de una intuición que tiene Ortega desde muy joven y que la explicita en 1908, comentando a Nietzsche en *El Sobre hombre*: La definición de hombre, verdadero y único problema de la Etica, es el motor de las variaciones históricas.<sup>61</sup>

A los temas propiamente éticos y con su perspectiva propia y original, Ortega los trata durante su madurez personal. Durante su juventud realiza un análisis de posición frente a los sistemas y la disciplina en especial. Ello nos inclina a pensar que durante su juventud pensó la disciplina, desde la tematización de otros pensadores o pueblos, destacando los problemas propios de la ética, es decir, desde algunos sistemas, y por último, tematizó él mismo esos temas desde su propio sistema.

El artículo que Ortega denomina *La ética de los griegos* es riquísimo en su descripción de la situación de Grecia en el período de florecimiento de la filosofía, entre el siglo VI y IV antes de Cristo. Comienza por una actitud crítica muy marcada tanto a la situación de la

---

<sup>61</sup> I, p. 93.



disciplina en cuanto tal, como a la de los pensadores que se ocuparon de temas éticos y luego presenta una elaboración de la ética y su clasificación.

La verdad es que en la ética topamos con una de las disciplinas menos lúcidas de nuestro espléndido tesoro intelectual. Tal vez no existe ninguna ética genial. En cambio ha sido fecunda la historia en genios de la moral, de inventores de nuevas tablas. Porque se inventa una virtud lo mismo que una forma literaria o un estilo de cerámica.<sup>62</sup>

A continuación, nuestro pensador da una de las definiciones más explícitas de ética que podemos encontrar en toda su obra y que fija claramente su pensamiento sobre ella.

La ética es la reflexión doctrinal sobre el fenómeno de la moralidad, y no se comprende bien por qué no ha habido genios de la ética.<sup>63</sup>

Aquí establece un objeto formal y un objeto material claramente delimitados. Así, el objeto material es el fenómeno de la moralidad, y es importante que utilice el término fenómeno, es decir la moralidad tal como nos es dada, tal como aparece a nuestra conciencia, la moralidad de hecho, fáctica. Esa conformidad de las acciones humanas con las normas vigentes en un grupo social o en una comunidad, esa cualidad de las acciones que las hace buenas, es precisamente el objeto propísimo de la ética. La moralidad ya implica una visión totalizadora del fenómeno, no se trata de algún acto humano aislado, sino del comportamiento general del hombre que es aceptado como lo correcto por un grupo social determinado.

Y también se establece un objeto formal que Ortega nombra como "reflexión doctrinal". Me parece importante, para comprender como concibe Ortega la ética detenernos en estas nociones de reflexión y de doctrina.

La *reflexión* es un término de gran riqueza desde el punto de vista filosófico y sin atenerse a cómo lo utiliza un autor determinado cabe algunas consideraciones sobre su significado.

a) la reflexión implica un cambio de *dirección de la atención*. Si se la define desde las ciencias empíricas, es una acción que ejerce una sustancia, una onda o un cuerpo que al caer sobre una superficie lisa, rebota y cambia de dirección o se refleja, y eso es precisamente lo que sucede con la conciencia que en la reflexión se vuelve sobre sí misma, modifica su actitud natural hacia lo externo y se convierte a sí misma en objeto de atención, se contempla.

b) la reflexión es un *acto de conciencia*. Esa vuelta de la conciencia sobre sí, es una tarea propia del hombre en cuanto tal, y sea cual fuere la concepción antropológica que se sostenga, ninguna niega la facultad intelectual del hombre de saber que sabe, de tener conciencia de sí como sujeto de sus actos y al mismo tiempo convertirse a sí mismo en objeto de atención, de conocimiento.

c) la reflexión tiene *carácter cognoscitivo*. Al ser sujeto y objeto de sí mismo simultáneamente, el hombre realiza un acto cognoscitivo de doble significación por un lado

<sup>62</sup>III, p. 535.

<sup>63</sup> Ibid.



refleja la realidad, la abstrae, la representa o la interioriza, y en ese sentido es capaz de reflexionar sobre ella, y por el otro, se refleja a sí mismo en sus actos, convierte a su propio obrar en cuestión, en objeto de análisis, de conocimiento íntimo pero que puede expresarse tanto en términos descriptivos como en juicios de valor y desde ese punto de vista, en términos éticos.

d) la reflexión es una *operación de segundo orden*. Por su complejidad, la reflexión no es el mero conocimiento de algo sino su consideración específica o determinante sobre objetos con una finalidad precisa, que incluye la situación del sujeto que reflexiona, por ello es siempre una operación sobre el conocimiento en busca de un porqué o un para qué, de un sentido, un fundamento, una finalidad de lo que se conoce.

e) la reflexión permite *distinguir niveles*. Algunos autores explican la diferencia entre ética y moral por el cambio en el nivel de reflexión, de una inmediata que se refiere directamente a la acción individual, a una mediata que fundamenta la acción y que incluso tiene pretensiones de universalidad. Esta última reflexión puede ser aún más compleja cuando se convierte en meta-ética.

Ortega se atiene a todos estos significados. Para fijar su objeto formal, no dice solo reflexión, sino que le agrega un calificativo determinante al definirla como "reflexión doctrinal".

Utiliza el término "doctrinal" en sus significados más propios, tanto como enseñanza que se da para instrucción de algunos, como ciencia o sabiduría y como opinión de uno o varios autores en alguna materia. Incluso también como la opinión que comúnmente profesan los más de los autores que han escrito sobre una misma materia.<sup>64</sup>

En este caso se trata de una reflexión de carácter filosófico, que llega a elaborar sistemas, modos específicos de considerar la materia sobre la que se produce la reflexión, el fenómeno de la moralidad.

Pero no sólo define a la ética sino que también la clasifica.

Hay una ética social y una ética íntima. La primera dicta normas y recetas para resolver los conflictos del hombre con la sociedad que lo rodea -la ciudad y los dioses. La segunda se preocupa por resolver los conflictos interiores, deponer orden en la baránda de los instintos e impulsos.<sup>65</sup>

La *ética social* es la justificación de un conjunto de normas compartidas con los demás miembros de un grupo social, cuyo acatamiento permite la convivencia. Por lo mismo es una ética con características heterónomas que se nos impone como costumbre y que implica un consenso colectivo en los juicios de valor de las acciones que se consideran correctas, en cada situación.

Para este tipo de ética, las normas morales están dadas de una vez para siempre fuera de la persona, en forma de leyes y costumbres sociales, de derecho sacral, etc., y su

<sup>64</sup>Cf. Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid. Espasa-Calpe, 1970. 19 de., p. 491.

<sup>65</sup> III, p. 535.



misión de doctrina se reduce a pilotear al hombre por los senos intrincados de tal arrecife.<sup>66</sup>

La segunda, la *ética íntima* es una ética autónoma, donde la conciencia se da a sí misma las leyes que se impone cumplir; que le permite su justificación en el obrar personal y exige el dominio de los actos y acciones para adecuarlos a esos dictados. En este artículo Ortega pone de manifiesto su deseo de unir de algún modo la concepción kantiana, formalista de la conciencia, de la ética y en general hasta del hombre todo -al manifestar que el dominio de la conciencia se da sobre el desorden de las inclinaciones- con la concepción ética tradicional que considera que todo lo irracional debe ser gobernados, por esas normas íntimas.

Estas dos formas de ética, la íntima y la social, no son opuestas y no se dan de modo separado en la cultura. En realidad son complementarias y siempre una supone la otra. En diferentes épocas o culturas o grupos sociales prevalece una sobre otra por características propias de ese ethos determinado. Por ello, Ortega se ve en la necesidad de clasificar la ética, porque desde la ética griega, ya se dan esos dos modos de considerarla. Por un lado, es social.

La ética griega comienza como la de todo ciclo histórico, por ser exclusivamente social.<sup>67</sup>

Pero sin embargo, por otro lado es personal, porque, “entretanto, alborea la conciencia individual”<sup>68</sup>.

Es en Grecia donde se da por primera vez esa complementariedad, entre lo social y lo privado, a Grecia le “corresponde una nueva forma de ética que, sin desprenderse de lo social, inicia un reflujo de la preocupación hacia lo íntimo”.<sup>69</sup>

Pero además en este artículo no solo se define y clasifica la ética como disciplina sino que se manifiesta sus relaciones con la cosmovisión de carácter metafísico y con la concepción antropológica que en la concepción orteguiana sirven de fundamentación a todo sistema ético. Esta fundamentación es propia del sistema de Ortega y se convierte en clásica en sus seguidores, sus discípulos de la Escuela de Madrid.

El pensamiento socrático, en su afán de hacer ciencia combina la curiosidad espontánea con la disciplina de la intelección.

El afán de resolver el gigante problema de la vida, de crear *un sistema del universo*, completo, solidario, en el cual nuestra mente descansa. Mientras yo no sepa lo que es el universo, mi vida no tiene sentido, porque es ella una mínima palabra y fragmento de una frase enorme, cósmica, que solo en su integridad posee significación. Esa posibilidad de completarnos, averiguando lo que es el resto del mundo, es la “salvación”<sup>70</sup>

<sup>66</sup> III, p. 536.

<sup>67</sup> III, p. 535.

<sup>68</sup> III, p. 536.

<sup>69</sup> III, p. 537.

<sup>70</sup> IV, p. 540.



Es esa concepción del mundo la que le da sentido al obrar humano y sin ella ninguna ética tendría ya no digamos fundamentación sino el marco de referencia necesario.

Por otra parte como disciplina la ética supone una antropología. La relación ética-antropología en la concepción del realismo orteguiano es sumamente estrecha y sólo se distinguen formalmente: tienen la misma problemática y la ética es dependiente de la concepción antropológica. Y esto es así, según Ortega, ya desde la concepción Socrática.

Para este hombre (Sócrates) no hay más que salvación (...) o hay más saber que el decisivo: en que consiste la felicidad del hombre. Todo otro saber es vanidad, petulancia, huida cobarde y torpe de lo esencial. Y como nadie sabe qué es el hombre - el Hombre, no el soldado, ni el médico, ni el escultor, ni el carpintero -, es preciso reconocer que no sabemos nada y resumir toda la ciencia en saber que no sabemos.<sup>71</sup>

Según podemos inferir, para Ortega y Gasset la ética griega tiene características definidas, que se pueden sintetizar en algunos ítems.

a) Es una ética formalista. Y lo es no en un sentido vago o ambiguo del término, sino en el sentido kantiano de estudio de las estructuras formales de la moralidad; formalismo que se encuentra en el pensamiento griego, en forma de preceptos.

"De nada, demasiado"... es un anticipo de la mayor idea griega, del principio - matemático- que va a ser el símbolo donde reposa todo pensamiento helénico: la medida. Es ya una norma interior al sujeto, privada, de balanza espiritual.<sup>72</sup>

Este formalismo se opone a la noción de vida en general y especialmente a la propuesta del vitalismo orteguiano.

Como típica idea de Grecia, no le falta el carácter de formalismo. Decir "de nada, demasiado", no es decir "qué". Es evitar decirlo, obrar en retirada. El formalismo va desde esta fecha a retirar progresivamente Grecia de la vida<sup>73</sup>.

Ese formalismo se expresa según Ortega, como en el kantismo en imperativos, que en razón de la naturaleza del hombre griego están referidos a la libertad de acción y a la autodeterminación.

De aquí el doble imperativo que condensa toda la ética griega: primero, ser libre de lo demás, o, lo que es lo mismo, no ser esclavo de nada, no necesitar de nada, bastarse a sí mismo: *suficiencia*; segundo, ser en cambio dueño de sí mismo, poseerse a sí mismo, dominio de la persona por la persona: *enracia*.<sup>74</sup>

No solo interpreta la ética griega como formalismo y su concreción en imperativos sino que establece un paralelo al formalismo kantiano. No es la formulación de un mandamiento, sino una enunciación categórica, coherente con el formalismo hasta por el hecho

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> III, p. 542.

<sup>74</sup> Ibid.



de que todo imperativo integra la máxima de carácter personal y por lo mismo, de contenido individual se universaliza.

El paralelismo llega incluso hasta en el modo de expresión, ya que no son variantes de una misma forma, ni expresiones aisladas entre sí, sino formas que se entrelazan entre sí, que se implican mutuamente de modo que se pueda pasar de una a otra dentro del sistema moral y no pueden ser comprendidas sino complementariamente, debido a su consistencia, a su coherencia dentro del sistema de cosmovisión total.

b) Es una ética científica. El formalismo por su naturaleza supone un nivel de universalidad, de conceptualización, de elaboración intelectual que constituye el saber ético en una disciplina. Al extremo de producir, según la visión orteguiana una identificación.

En adelante, cuando se pronuncie en Grecia la palabra "ciencia", se entenderá primariamente "ética" - con la sola excepción de Aristóteles, de un meteco, alma apenas helenizada. Por fortuna, el hombre griego es tan desmesuradamente intelectualista, que dentro de esa ética hallaremos siempre alerta la pupila escrutadora.<sup>75</sup>

En algunos textos se pone de manifiesto el intento de Ortega de subrayar los aspectos metafísicos o mejor ontológicos del pensamiento kantiano. Intento característico de otras filosofías realistas o de algunas direcciones neokantistas. En este caso, encuentra aspectos propios del formalismo, en una ética realista como la de los sistemas griegos, y al mismo tiempo no puede dejar de considerar sus supuestos metafísicos, como lo hace precisamente como crítica a Kant en el artículo que sobre este sistema escribe en *Reflexiones del centenario, 1724-1924*, publicado en los números de abril y mayo de la Revista de Occidente.

La lógica o metafísica de Kant culmina en su ética. No es posible entender aquella sin ésta.

La filosofía griega y medieval fue una ciencia del ser y no del conocer. El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno.<sup>76</sup>

Esa concepción de la filosofía como ciencia del ser, subyace a la tematización de la ética, y Ortega no puede dejar de señalarlo.

c) es una ética que implica interiorización. Esta es la característica más importante de la ética griega, es lo propio y hasta esencial de la concepción griega y lo que permite que la ética sea tal como la comprendemos hoy en occidente. Como Ortega lo señala,

Allí se dicta, por primera vez, la aguda norma: "Conócete a tí mismo".<sup>77</sup>

Y un poco más adelante lo explica con detención,

---

<sup>75</sup>III, p. 541.

<sup>76</sup>IV, p. 28.

<sup>77</sup>III, p.537.



Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. En una sola generación, el espíritu griego gira ciento ochenta grados. No se conoce otro caso en la historia. El afán de salvación, exacerbado, va a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos.<sup>78</sup>

Esto implica por una parte, una suerte de desdoblamiento por parte del hombre, hacia afuera y hacia adentro, pero por otra parte, también implica un desdoblamiento dentro de sí mismo.

Antes de Sócrates, el hombre tenía movilizadas hacia la periferia de la vida sus fuerzas íntimas - apetitos, entusiasmos, ambiciones, curiosidades -.

El hombre así, desarrollaba su vida en el mundo, disperso en las actividades de la sobrevivencia de un modo saludable e ingenuo. Por eso Ortega responsabiliza a Sócrates y la ética que el propone de un cambio de actitud.

Sócrates hace que todas esas fuerza abandonen sus presas; que el hombre se desinterese de la vida espontánea y se recoja sobre sí mismo, formando el cuadro.

Todo lo que de afuera nos venga - fortuna, fama, placer, rango - es azaroso y problemático.<sup>79</sup>

En el artículo de 1929 sobre Kant, *Reflexiones del centenario*, ya mencionado, refiriéndose a los griegos Ortega amplía esta necesidad de interiorización, que se manifiesta tan claramente en Sócrates, y que sin embargo tiende a perderse nuevamente con sus discípulos.

Platón y Aristóteles ignoran su yo, la conciencia de sí mismo, esa realidad sorprendente que consiste en un saberse a sí propio, en un encorvarse hacia sí formando una absoluta Intimidad.<sup>80</sup>

Esto se debe a la concepción materialista de base, de la que el griego no puede desprenderse y que subyace a su concepción antropológica, como el mismo Ortega lo explica, poniendo en evidencia esa relación entre ontología y antropología

Lo que no es cuerpo es casi-cuerpo, y lo llaman alma. El alma aristotélica es de tal modo semi-corporal, que se halla encargada lo mismo de pensar que de hacer vegetar la carne. Esto revela que el pensar no está aún visto desde dentro, sino como un hecho cósmico parejo al movimiento de los cuerpos.<sup>81</sup>

De allí la importancia de la figura de Sócrates y la impronta que su pensamiento supone para toda la concepción ética de occidente que sigue indudablemente sus pasos. En el hombre se encuentran tanto la necesidad de una intimidad, de un ensimismamiento, como su relación con los otros en lo social.

Cuando Sócrates propone a los griegos su gran imperativo Conócete a tí mismo, pone al descubierto el secreto meridional....el griego solo conoce al prójimo -el yo visto

---

<sup>78</sup>III, p. 541.

<sup>79</sup>III, p. 542.

<sup>80</sup>IV, p.35-36.

<sup>81</sup> Ibid.



desde fuera -, y su yo es, en cierto modo, un tú. Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra yo. En su lugar habla de nosotros. Es el hombre agoral y de foro.<sup>82</sup>

Ambos aspectos por ser propios de todo hombre, lo íntimo y lo social, se complementan y se plenifican mutuamente.

Sin embargo, y años después, en 1942, en el *prólogo para franceses A Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier (Ideas para una historia de la Filosofía), refiriéndose a la filosofía como pensar, cambia de opinión respecto de Aristóteles y de la posibilidad de que haya elaborado un concepto de sí mismo, si bien no lo hace desde el punto de vista moral.

Comienza con un epígrafe: "Meditar es un progreso hacia sí mismo" tomado del *Tratado del alma* de Aristóteles (11, 5-417 b, 5). Se refiere a lo difícil que le ha resultado a Aristóteles el pensar el movimiento, y dice:

En el pensar hay, como en todo cambio, tránsito y paso, pero en éste se da la condición paradójica de que el pensar no es pasar a otra cosa sino que al contrario, es un incremento, marcha, avance o "progreso hacia sí mismo".<sup>83</sup>

Ortega está explicando el pensamiento metafísico de Aristóteles y por lo tanto este progreso se entiende como una relación entre acto y potencia y en ningún lugar el "sí mismo" es un "yo". Estos conceptos están en directa relación con las nociones de autenticidad e inautenticidad, que por una parte, tienen una connotación esencialmente moral en el pensamiento de Ortega y por otra, ponen de manifiesto la concepción antropológico - metafísica que de la ética tiene nuestro autor.

Así en nota a pie de página aclara:

Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos auténtico y, por lo tanto, más o menos real, y un poco más adelante ...toda realidad humana posee una escala de modos deficientes frente a un modo plenario que es su autenticidad.<sup>84</sup>

Esta clase de movimiento que no termina, no es un mero cambio, sino que es un hacerse a sí mismo, es un continuo engendrarse a sí mismo, no es propio de todo ente sino solo del ser humano, como agrega Ortega en otra nota a pie de página.

Son movimientos que tienen terminación en sí mismo. Todos pertenecen al orden humano y son visiones desde dentro.<sup>85</sup>

Estas "visiones" se aproximan a ese referirse a sí mismo de la conciencia. Sin este mínimo de reflexión la ética no puede ser tematizada.

d) es una ética que se opone a la vida espontánea. El hombre al ensimismarse, al recogerse en su interioridad, al buscar su mismidad, debe realizar una tarea que implica esfuerzo, incluso hasta una disciplina rigurosa, que consiste en invertir su actitud natural de salir hacia el mundo, y voluntariamente doblarse sobre sí mismo, olvidándose, desinteresándose

<sup>82</sup>IV, p.37.

<sup>83</sup>VI, p.412.

<sup>84</sup>VI, p. 400.

<sup>85</sup>VI, p. 415.



del mundo exterior al menos momentáneamente. Pero, una vez que vuelva a él o actúe sobre él, su acción al ser fruto de ese recogimiento íntimo ya no es de ningún modo espontáneo. El hombre como tal, no puede obrar espontáneamente, y especialmente en la concepción griega, en la socrática.

El hombre no debe vivir de nada ajeno a él, de nada que no está en su mano. Pero en su mano está solo él mismo. Bien -dirá Sócrates-: eso es la felicidad: vivir sólo de sí mismo, liberarse -es decir, desinteresarse de todo lo demás.<sup>86</sup>

Esta actitud es exactamente lo opuesto a la espontaneidad, y caracteriza al hombre en tanto hombre diferenciándolo del animal, diferenciando esencialmente el obrar humano de la conducta animal.

Perdida la confianza en la vida espontánea que se apoya en lo externo, es preciso reconstruir artificialmente una vida más sólida, invulnerable, hecha de no-vida, de desinterés por todo, de renuncia, de negación- que es liberación<sup>87</sup>.

Liberación como desprendimiento, como libertad de, como libertad en sentido negativo, libertad de lo que naturalmente lo ata a la vida, dándole la posibilidad de realizarla humanamente, es decir, consciente y libre, y por ello responsablemente.

e) es una ética de la libertad íntima. A raíz de la estrecha relación entre la antropología y la ética, esta libertad es tanto metafísica como ética, implica no solo ser libre esencialmente, sino serlo moralmente, activamente en el acto de elegir que es posiblemente uno de los más íntimos que realiza una persona.

Este es el evangelio de la libertad íntima como sumo bien, el único auténtico, firme, seguro<sup>88</sup>.

Los griegos no trataron específicamente el tema de la libertad. Incluso el término  $\gamma\delta\gamma\lambda\theta\gamma\Delta\Omega\forall$  *eleutería*, sólo hace referencia a la posición social del ciudadano como hombre libre y no tiene significado metafísico ni ético. Sin embargo, Ortega atribuye a Grecia y sobre todo a Sócrates en función de la salvación del hombre, el fundamento de toda la concepción occidental de la libertad.

La libertad íntima es el otro gigantesco invento de Grecia, que Europa lleva en su interior, como el cascabel su perdigón. Pero una vez definido ese invento, convendría iniciar su análisis.<sup>89</sup>

Tarea que no hace, se queda en la propuesta, solo muestra quizá, al final del artículo, algunas de sus posibilidades al expresar la oposición entre esta concepción ética que va a resultar propia de occidente y la de otras culturas, que implican otras concepciones.

---

<sup>86</sup> III, p. 542.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.



Qué atractivo resultaría carear esta ética socrática con las morales vitalistas, por ejemplo, con la del feudal europeo, con la del samurai japonés, para citar solo disciplinas no menos rigoristas que la socrática!<sup>90</sup>

f) es una ética del no deber, a pesar del formalismo. Y se trata de una muestra más del intento orteguiano de unir el formalismo a una concepción que se podría denominar metafísica de la realidad.

Hablando de la ética kantiana en el artículo de 1929 ya citado y comparándola con la ética antigua, ubica el deber como accidental en la concepción griega.

El deber en el estoico era (en griego) τό καθέξον, lo decente, τό κατόρθωμα, lo correcto. Díriase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida.<sup>91</sup>

El deber no tiene la importancia fundamental que tiene en la concepción kantiana. No lo tiene por esa fundamentación antropológico-metafísica que supone la concepción griega y por que nos atrevemos a afirmar también orteguiana, sobre todo si temos en cuenta todo el sistema y el desarrollo que estos temas tienen en los pensadores de la Escuela de Madrid. Es una concepción donde lo ético es el medio, es el modo de plenificar lo antropológico.

g) Es una ética teleológica. No hay dudas de que Ortega interpreta la ética de los griegos desde sí mismo, por eso puede conciliar el formalismo con el no deber y con el fin del obrar. Se puede afirmar esto si se tiene en cuenta que este artículo que estamos comentando lo escribe ya como hombre maduro que tiene elaborada su posición personal.

La ética ocupa un lugar muy próximo a la antropología y la concepción metafísica básica. Está en relación con su propuesta fundamental de que la vida, mi vida es la verdad radical. En ella se radican todas las otras realidades y desde ella puedo percibir y analizar toda otra realidad.

La vida debe ser hecha y para ello es necesario que cada hombre pueda oír el llamado, la vocación a ser sí mismo, a encontrar el destino ético que le es propio y que es absolutamente individual y que en cada acto, el lo que hagamos en la vida viviendo lo plenificamos. En la medida en que lo hagamos, nuestra vida es auténtica pero también podemos no oír esa voz, y en cada acto de nuestra vida lo desvirtuamos, no lo realizamos, lo olvidamos y entonces la vida es inauténtica.

Como consecuencia de esa concepción, todo obrar humano tiene un sentido, una dirección que Ortega expresa en una de sus metáforas más conocidas de su pensamiento, comentando a Aristóteles: la del arquero. No es sólo una metáfora que elabora al pasar, es todo un símbolo de la vida humana.

Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. Busca el arquero con los ojos un blanco para

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> IV, p. 45.



sus flechas, y no lo buscaremos para nuestras vidas? Con este ademán deportivo comienza Aristóteles la Moral a Nicómaco, y da al viento gentilmente su dardo vital.<sup>92</sup>

Este símbolo es de gran importancia en todo el pensamiento ético de Ortega, al extremo que la colección de publicaciones de la Escuela de Madrid, se denominó precisamente El Arquero. Como mero ejemplo de la importancia de este símbolo, no solo en la filosofía orteguiana, sino también en la de sus seguidores, de modo que lo podemos encontrar en cada uno de ellos, a modo de ejemplo cito a Julián Marías.

La imagen de la flecha es justa, pero no completa; en rigor es el arco entero -con su tensión hacia atrás, donde la flecha recibe impulso, y el blanco hacia el que se orienta- el símbolo adecuado de la vida humana<sup>93</sup>

Y a continuación procede a completarlo. Vemos así cómo la ética de los griegos le sirve a nuestro autor de pretexto para expresar sus propias convicciones acerca de lo que es la ética en tanto disciplina y hasta en el intento de unir cierto formalismo con una posición fuertemente antropológica y metafísica de la ética. Se trata de su propia ética, de su sistema ético que heredan los pensadores que lo continuaron en la Escuela de Madrid, quienes en muchos casos la amplían con notable originalidad

---

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> <sup>93</sup>Marías, Julian. Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana. Madrid, Revista de Occidente, 1970. p. 108.