

ECOS ARISTOTÉLICOS EN LA ÉTICA DE ORTEGA

Aristotelian Echoes in Ortega's Ethics

CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

carlos.megino@uam.es

RESUMEN. En el presente trabajo se exponen algunos aspectos significativos de la ética aristotélica que están presentes en la obra de Ortega, analizando de qué modo son asimilados, criticados, actualizados o transformados por este en función de su propio pensamiento. Entre estos aspectos se señalan la consideración de la finalidad de la acción como criterio de moralidad, la defensa de una moral del desinterés, la valoración de la grandeza moral o magnanimidad como virtud fundamental, la postulación del propio perfeccionamiento como norma de conducta y la concepción de la felicidad como fin de la vida humana.

Palabras clave: Ortega; Aristóteles; ética; magnanimidad; perfección moral; felicidad

ABSTRACT. In this work I set forth some significant aspects of Aristotelian Ethics which are present in Ortega's work, analysing in which way they are assimilated, criticized, updated, and transformed by Ortega according to his own thought. Among these aspects are the consideration of action as criterion of morality, the defense of an ethics of unselfishness, the recognition of magnanimity as a fundamental virtue, the statement of own improvement as behavior norm, and the conception of happiness as end of human life.

Key words: Ortega; Aristotle; Ethics; magnanimity; moral perfection; happiness

1. Introducción

Sabido es que Ortega se ocupó por extenso de criticar el pensamiento metafísico de Aristóteles, crítica ejemplificada

y culminada en su obra póstuma *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958)¹. Pero menos evidentes, por menos explicitados, han sido los ecos que algunos aspectos de la

ética aristotélica han encontrado en las meditaciones de Ortega. Mi intención en este trabajo es exponer algunos de estos ecos, sean estos o no reconocidos como tales por el propio Ortega, enmarcándolos en un cuadro general que ilustre el modo como sobreviven en su concepción ética.

No pretendo tratar el tema sistemáticamente, y aún menos de forma exhaustiva. Ni tampoco hacer un análisis comparativo entre las éticas de Aristóteles y Ortega, aunque sea inevitable confrontar ambos sistemas. Me conformo con presentar algunos rasgos de las concepciones éticas de Ortega que tienen como fuente, o, al menos, como precedente, a Aristóteles. Por tanto, cuando hablo de “ecos” no debe entenderse necesariamente “influencias”, sino simplemente reflejos de unas ideas que se vuelven a hacer presentes actualizadas en otro pensamiento.

La presencia del pensamiento de Aristóteles en la filosofía y en la cultura occidental está tan extendida, que no es extraño que Ortega, conscientemente o no, haya podido reflejar, adaptado a sus propios puntos de vista ideológicos, diversos aspectos que hubieran sido objeto de reflexión por parte de Aristóteles. De hecho, el propio Ortega se hace cargo de ello cuando, por ejemplo, hablando de la perduración de la filosofía pasada en el presente, decía:

Platón o Aristóteles (...) son de hoy tanto como de ayer, al menos por lo que hace a la línea medular de su pensamiento. Todo pensador contemporáneo, si mira al trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico².

O también cuando, de un modo más general, dice en un artículo sobre la ética de los griegos:

Grecia es una piedra de toque para el intelectual. El sonido que emita su alma al tropezar con aquélla revelará sus cualidades últimas. Entonces se ve si es un hombre de meras frases, de posturas, de carantoñas, un lindo o, por el contrario, un hombre de intuiciones inmediatas, afanoso de sumergirse en las cosas y de transmigrar desde sí mismo a los objetos para volver, como el buzo, sucio, roto, pero cubierto de algas y auténtica fauna abisal³.

Grecia también fue una piedra de toque para el mismo Ortega, y en qué sentido pudo serlo la ética aristotélica es lo que me propongo mostrar a continuación.

Ortega no cita con mucha frecuencia a Aristóteles, especialmente en sus escritos juveniles, y cuando lo hace suele ser a propósito de su obra lógica, psicobiológica o metafísica, especialmente de esta última. Y esto será así incluso hasta en su hora postrera, cuando se ocupe extensamente del Estagirita en *La idea de principio en Leibniz*. Ortega lo considera, como también a Platón, un filósofo oscuro⁴, lo cual no impide, sin embargo, que unas veces lo cite como ejemplo para ilustrar una tesis y otras critique alguna de sus doctrinas. El interés de Ortega por Aristóteles es sobre todo histórico y relativo al papel que diversos aspectos de su pensamiento representan en la conformación de las ideas que componen el legado filosófico de nuestra cultura, pero se abre también a la confrontación ideológica y, en alguna medida, a la adopción de algunos postulados, tamizados, eso sí, por la

propia conciencia crítica orteguiana. Esto es así también en el caso de la ética, un ámbito de conocimiento en el que el diálogo de Ortega con Aristóteles, aunque menos explícito que en otros campos del saber, no deja de estar presente y activo en su meditación.

2. *El fin de la vida buena*

Así puede comprobarse, por ejemplo, en la interpretación que hace Ortega de un símil que introduce Aristóteles al comienzo de la *Ética Nicomáquea*, en la que este, tras haber identificado el bien a que toda acción humana tiende con su fin, y haber afirmado que el fin que queremos por sí mismo y no por otra cosa es el mejor, se pregunta:

¿Acaso no tendrá el conocimiento de este una gran importancia para la vida y así, como arqueros que apuntan a un blanco, podremos alcanzar mejor el <fin> que debemos?⁵.

Con esta pregunta retórica, Aristóteles postula como necesidad vital para el hombre que aspira a una vida buena el conocimiento de aquello en lo que esta consiste, a fin de que podamos dirigir nuestras vidas hacia el cumplimiento de ese objetivo, del mismo modo que el arquero necesita de un blanco que le muestre hacia dónde tiene que dirigir su flecha. Ese objetivo al que el hombre aspira es el fin de la ciencia política, que no es otro que el bien común de los ciudadanos de la polis.

Pues bien, lo que en Aristóteles es un mero símil que ilustra un modo de obrar bajo la óptica de una ética de fines, en Ortega adquiere una gran significación

como ejemplo de una actitud ética con la que simpatiza, y que él mismo denomina “moral del ocio o deporte”⁶. Ahora bien, Ortega parafrasea el texto griego, ofreciendo una traducción muy libre, en la que el símil adquiere un sentido más afín a su propia concepción ética. Ortega vierte así el texto: “Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?”⁷. Los contextos en los que Ortega trae esta frase a colación nos muestran que el filósofo la concebía como una especie de lema, que resumía el principio moral con el que él mismo estaba comprometido: la búsqueda por parte de cada individuo de la regla de su propia perfección, esto es, del proyecto de vida al que cada uno nos vemos abocados e impedidos a realizar. Para Ortega, que atribuye a Aristóteles su propia interpretación de la frase, esta ejemplifica lo que viene a llamar, como hemos dicho, una moral de ocio o deporte, que el mismo Ortega opone a la moral utilitarista o “moral del negocio”, llamada así porque aplica a la felicidad la misma regla de cálculo que a los negocios⁸.

Lo “deportivo” en Ortega tiene un sentido lúdico y festivo, opuesto a la forzosa exterior o a la necesidad opresora de lo obligatorio, propias más bien de ocupaciones que podrían denominarse “serias”, que son las que conforman el régimen de vida del burgués⁹. Lo deportivo se vincula con la libertad en la acción humana y, por tanto, con la actividad propia del ocio del hombre libre, que actúa sin la preocupación porque su acción tenga que ser útil¹⁰. La cualidad deportiva, es, en suma, lo que “se aña-

de lujosamente a lo que es necesario e imprescindible”, como por ejemplo, la perfección moral, que, como toda perfección, es deportiva porque excede a lo mínimo exigible, y se busca por decisión libre y merced a la complacencia de su ejercicio¹¹.

Así pues, la moral que refleja la frase aristotélica es para Ortega una moral desinteresada, lúdica, ajena a las ocupaciones utilitarias, alegre y festiva, complaciente en su ejercicio y fundada en el libre albedrío. Una moral con la que se trataría de fijar, en palabras de Ortega: “el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada”¹². El tipo de moral, en suma, que puede aplicarse a nuestra vida, una vida que para vivirla con plenitud necesita de algo perfecto que llene esa sensación de vacío, lo que llamamos “el ideal”, que viene a ser como el blanco al que la flecha de nuestra existencia aspira¹³. Así, el imperativo de la ética deportiva que subyace a esa metáfora se resume, para Ortega, en la exhortación a que los hombres sean buenos arqueros y busquen su auténtico ideal de vida.

3. La magnanimidad como virtud moral

Ortega tiene también a Aristóteles en el transfondo de su pensamiento cuando hace en su obra *Mirabeau o el político* la apología de la magnanimidad como virtud propia del gran hombre político¹⁴. Si recordamos la semblanza que hace Aristóteles en las *Éticas* de la magnanimidad y de su opuesto, la pusilanimidad, esto es, de la μεγαλοψυχία y de la μικροψυχία, vemos que la magnanimidad es el modo

de ser del que se considera merecedor de grandes cosas y es además digno de ellas, siendo un término medio entre la vanidad (χαυνότης), que es la pretensión de grandes cosas sin merecerlas, y la pusilanimidad, que es la renuncia a considerarse uno digno incluso de lo que se merece. El magnánimo siempre lo es en relación con la grandeza y con las acciones de mayor enjundia, y por tanto, con los bienes externos que se otorgan como reconocimiento de éstas, especialmente el honor, la τιμή, esto es, la consideración y la dignidad propias del que goza por su mérito de buena reputación.

Ahora bien, para Aristóteles, el magnánimo, como merecedor de los mayores honores, tiene que ser grande también en relación con las demás virtudes, ya que el vicio es incompatible con el merecimiento de honor, siendo el honor como es, el premio de la virtud. Así pues, la magnanimidad no puede existir sin las virtudes, a las cuales realza, y nadie puede ser magnánimo sin la excelencia (καλοκαγαθία), es decir, sin poseer una virtud completa (παντελής ἀρετή). Esa superior condición moral se manifiesta, finalmente, en los siguientes hechos: soportar con calma los grandes infortunios, afrontar los grandes peligros, hacer beneficios a los demás, pero avergonzarse de recibirlos; no necesitar nada, sino ayudar a los otros, siendo altivo con los altos dignatarios y los afortunados, pero moderado con los de nivel medio; realizar pocas empresas, pero siempre grandes y de renombre; ser hombre de amistades y enemistades manifiestas y propenso a hablar y actuar abiertamente; no vivir orientando su vida hacia

otro que no sea un amigo, pues es servil; no ser dado a la admiración, ya que nada es grande para él; no ser rencoroso; ser indiferente a la alabanza o a la crítica de los demás; no lamentarse ni pedir por cosas necesarias y pequeñas; mostrar su autosuficiencia prefiriendo cosas hermosas e improductivas antes que productivas y útiles; y, por último, ser grave y sosegado en el movimiento corporal, la voz y la dicción, como corresponde a quien por su grandeza no tiene que afanarse por nada¹⁵.

Esta semblanza de la magnanimidad aristotélica nos muestra las coincidencias con la imagen que Ortega adopta de esta misma virtud. Así, Ortega reconoce cómo la magnanimidad, al igual que la pusilanimidad, define realidades propias de otros tiempos, de una época anterior al ascenso hegemónico de la moral burguesa, empeñada en borrar la diferencia entre dos perspectivas morales distintas, que se corresponden con dos formas de pensamiento antagónicas, las pertenecientes a las que Ortega llama de forma coloquial “almas grandes y almas chicas”¹⁶. En este punto, Ortega comparte la misma concepción aristocrática de la moral que vemos también en Aristóteles, según la cual tiene sentido el reconocimiento y el elogio de un modo de ser propio de hombres a los que se admite una superioridad fundada en la realización de grandes empresas, de obras cuya originalidad, grandeza, fertilidad y capacidad de transformación social hacen a sus artífices merecedores de estimación pública, honores y fama. Ortega coincide también con Aristóteles en la mención de algunos de los rasgos propios del gran hombre, del

hombre magnánimo, como son la tensión en el esfuerzo, la entereza y serenidad ante los peligros, la monumentalidad de los proyectos emprendidos, la aceptación natural tanto de los honores como de las angustias, la indiferencia hacia intereses mezquinos o el empeño en beneficiar a la sociedad con sus obras. A estos rasgos añade, conforme a su propia concepción de la vida como proyecto vital que cada uno tiene que llevar a cabo como misión particular, necesaria e intransferible, el afán íntimo de crear grandes cosas, sean éstas sistemas intelectuales, estilos artísticos, normas sociales o instituciones políticas, siendo dicho afán creador su mayor placer y satisfacción¹⁷. Ante este tipo de hombre, Ortega contrapone también, como Aristóteles, al pusilánime, aunque en este caso la descripción que hace de él difiere un tanto del carácter que Aristóteles considera opuesto al magnánimo, correspondiendo más bien al que el Estagirita llama *σώφρων*, esto es, al hombre moderado, que se conforma con lo que es, con la mediocridad de aquello que puede permitirse, sin pretender bienes mayores a los que corresponden a su condición¹⁸. Sin embargo, mientras Aristóteles considera la moderación como una virtud laudable, dado que está guiada por la recta razón, Ortega no puede evitar dibujar con tintes negativos la misma manera de ser, que considera propia de un tipo humano inferior, mediocre, carente de proyecto vital y movido sólo por intereses subjetivos, atribuyéndole con ello una característica denigratoria que el propio Aristóteles evita conferir al moderado: la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

Por otro lado, la radical diferencia que Ortega establece entre magnánimo y pusilánime, diferencia que para Ortega se extiende a todo el cuerpo social, pues supone la división de la sociedad en dos tipos morales diferenciados: el gran hombre de misión creadora y el hombre pequeño de vida ordinaria e intereses mezquinos, tiene como fundamento el reconocimiento de un valor substantivo a la magnanimidad con respecto a las demás virtudes, con la subsiguiente negación de la máxima de raigambre aristotélica según la cual no hay gran hombre sin virtud. De hecho, el inciso que hace Ortega en el *Mirabeau* para tratar de la magnanimidad tiene como móvil la refutación de esta máxima. Las virtudes del gran hombre que se incluyen en la noción de magnanimidad, son, para Ortega, subsistentes por sí mismas y conformadoras de un bien superior, frente a las cuales las demás virtudes tienen un mero valor adjetivo y accesorio, por lo que en ningún caso son exigibles a quien posee virtudes de orden superior. Incluso la pretensión de vincular necesariamente la magnanimidad con la posesión de las demás virtudes le parece a Ortega una perversión moral, pues supone la exaltación de lo mediocre sobre lo óptimo. Y llega a decir, con la exageración propia de su estilo, que lo oportuno sería afirmar que no hay gran hombre con virtud, como demuestra, según él, el ejemplo de César o Mirabeau. En este sentido, su posición no puede ser más contraria a la de Aristóteles, lo que nos demuestra, por otro lado, la tendencia orteguiana a servirse del legado conceptual de Aristóteles para, en diálogo con

él, criticarlo y transformarlo en función de su propio pensamiento.

4. *La perfección como criterio de conducta*

Hay otro punto fundamental en el que Ortega aparece como heredero de Aristóteles: en la adopción de una moral de la perfección, y con ello, en la recuperación de la idea de felicidad como fin de la vida humana. La noción orteguiana de perfección moral se basa en el propio carácter de su ética, a la que se ha llegado a definir como “ética metafísica”¹⁹. La explicación estriba en que Ortega fundamenta el criterio de moralidad, de lo que debe o no debe ser, en la propia esencia de la persona, en las condiciones reales que constituyen el ser particular de cada cual, haciendo de su conocimiento el requisito indispensable de cualquier norma moral. Dado que no nacemos siendo algo completo y acabado, sino que somos un proyecto de vida por hacer, la mejor norma de valoración moral será la que, dentro de las condiciones de posibilidad de lo que cada persona pueda ser, esté conforme con el arquetipo de lo que dicha persona sería en su estado de mayor perfección. De ahí que el imperativo ético que Ortega propone como norma de vida coincida con la ley de perfección moral que todos tenemos por el mero hecho de ser lo que somos y que el propio Ortega resume en la frase de Píndaro: “Llega a ser el que eres”²⁰. Así, la perfección moral es exigida por la propia naturaleza óntica del ser humano²¹, que, como sólo es en potencia, en proyecto, busca llegar a completarse hasta alcan-

zar la plenitud de su fin, el cual, por otra parte, no es algo necesario o ineluctable, sino el producto de un acto de libre albedrío²², ya que depende de nosotros, en última instancia, elegir o no ser lo que tenemos que ser, proponernos o no ser nuestro yo auténtico.

La existencia de un trasfondo aristotélico tras este planteamiento lo evidencia el mismo Ortega cuando dice, hablando de la sociedad griega, pero con un planteamiento válido también para personas concretas, lo siguiente:

Se trata, pues, de la gran diferencia entre lo que el hombre es a su espalda y lo que es hacia delante de sí, lo que es como tradición y lo que es como empresa. Esto último consiste en todo aquello que tiene a la vista porque le es problema y proyecto, lo que le preocupa y le ocupa, lo que desea y moviliza sus energías, en suma, lo que quiere ser y siente que “tiene que ser”. Si para entendernos usamos como instrumento ocasional la distinción aristotélica entre “materia” y “forma”, yo diría que eso que queremos ser o sentimos tener que ser, eso que nos mueve a hacer y a padecer –por tanto, nuestro ser hacia delante y a la vista- es la “forma”, la cual informa efectivamente nuestra vida aprovechando lo que le conviene, como “materia”, de cuanto somos *a tergo*.²³

Como vemos, Ortega recurre a la terminología aristotélica para expresar una idea que, efectivamente, ya se encuentra en Aristóteles, aunque en distintos términos: la de que la misión que conforma nuestra vida en proyecto, el fin que tenemos que ser, se identifica con aquello que constituye formalmente lo que somos, tal como Aristóteles afirmaba que sucedía

con todo ser natural que tiene en sí mismo el principio del movimiento. Es verdad que la identificación aristotélica entre causa formal y final en los seres naturales se plantea sólo en términos físicos, no morales, pero sí tiene un carácter inequívocamente moral la coincidencia de fondo que nos interesa subrayar: la idea de que el hombre es un ser cuya índole abierta, inacabada, potencial e imperfecta, le hace estar abocado en su quehacer vital a una meta, a un fin en el que alcance su plenitud, es decir, su perfección, aquello que mejor constituye el ser del hombre en el mundo, que es la tarea de realizarse a través de acciones voluntarias sujetas a libre decisión. Y ese fin que informa la praxis humana coinciden en llamarlo, tanto Aristóteles como Ortega, “felicidad”.

5. *La felicidad como fin de la vida humana*

Podemos decir, en efecto, que las éticas de Ortega y Aristóteles son éticas de la felicidad. Aranguren²⁴ puso de manifiesto el hecho de que Ortega se mueve en el ámbito de ideas de la filosofía aristotélica cuando define el perfil de la felicidad como realización completa de la misión a la que nos emplaza nuestro yo más íntimo, lo que Ortega llama “vocación”²⁵. Desde luego, Ortega parece inspirarse en Aristóteles cuando habla de una vocación general y común en virtud de la cual todos los hombres se sienten llamados a ser felices²⁶. Y cuando concibe la felicidad como ocupación, como ejercicio activo de un programa de vida pleno de delicia y satisfacción, y no como un estado de beatitud indolente y pasiva. De hecho, Ortega

es plenamente consciente de su deuda con Aristóteles en este punto, sobre todo en lo que respecta a la relación entre felicidad y placer, pues la menciona a propósito de la consideración de la felicidad como una actuación, una energía y un esfuerzo, en el que el placer, que es un acontecimiento pasivo, es un mero añadido que acompaña a la actividad y no su naturaleza constitutiva²⁷. Una idea que ya Aristóteles expone y desarrolla en el libro X de la *Ética Nicomáquea*, donde otorga al placer (ἡδονή), que es una pasión, el papel de complementar la actividad en que la felicidad consiste añadiéndose de suyo a esta como un fin deseable²⁸. Asimismo, para Aristóteles el placer es algo que acompaña a la felicidad como una de sus características distintivas, mientras que para Ortega es incluso el criterio de diferenciación entre una vida feliz y otra que no lo es²⁹.

Por otro lado, Ortega coincide también con Aristóteles cuando considera el proyecto de vida que constituye nuestra felicidad como algo determinado y no sujeto a elección. Es decir, el hombre puede elegir libremente si quiere o no realizar las actividades propias de una vida feliz, pero no tiene en su mano corregir, cambiar o sustituir lo que define su vida como feliz. La felicidad viene determinada por la clase de ser que el hombre es y eso no está en la mano del hombre cambiarlo³⁰. La alternativa se limita, pues, a ser fiel o no a la llamada a la propia perfección en que consiste la felicidad. A lo que Ortega llama ser o no “auténtico”³¹.

Ahora bien, si Ortega conviene con Aristóteles en considerar la felicidad como

fin de la vida humana, discrepa en cambio con él al menos en dos puntos importantes: primero, en que para Ortega, a diferencia de Aristóteles, la felicidad es multiforme, ya que, al consistir en la realización de aquellas actividades para las que cada hombre tiene una vocación singular, habrá una felicidad distinta para cada vocación; segundo, en que Ortega se opone a considerar la actividad intelectual y teórica como la constitutiva de la vida feliz.

Este punto es significativo, porque revela con claridad la postura que el raciovitalismo orteguiano adopta frente al intelectualismo griego en general, y el platónico-aristotélico en particular. Ortega juzga a Aristóteles desde su propio planteamiento de la vida como realidad radical y última, y de la razón como una función más de la vida. Así, por ejemplo, Ortega valora el dinamismo que subyace en la concepción aristotélica del pensar como ἐνέργεια, es decir, como “el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar”³² porque es un movimiento “que es término o fin de sí mismo”³³ o, como cabe decir también, una actividad cuya potencialidad se halla continuamente renovada en una incesante actualización de la posibilidad. Ortega considera esa concepción aristotélica del pensar como un gran descubrimiento, ya que pone en evidencia que el ser no es algo estático, sino un hacerse a sí mismo, un incesante engendrarse, el esforzado sostenerse algo en la existencia, conceptos que casan bien con la propia concepción orteguiana de la vida como realidad radical³⁴.

Sin embargo, no puede estar de acuerdo con la preferencia aristotélica por la

vida contemplativa, lo que él llama “beatería científica y cultural que se extasia ante el puro conocimiento”, en detrimento de la consideración práctica de la vida³⁵. Ortega reconoce en esa predilección de la contemplación, del “conocer por conocer”, una interpretación secundaria hecha por Platón, y seguida por Aristóteles, de la mera actividad cognoscitiva que había nacido en Grecia tres siglos antes como respuesta ante determinadas urgencias vitales. El entusiasmo de estos filósofos por el conocimiento les indujo a considerar este el ejercicio más sublime, transmutando así su carácter adjetivo de función y urgencia de la vida, en carácter sustantivo, y valorando la vida misma en función de que ésta se dedicase al conocimiento. Todo lo cual constituye para Ortega un gran error, porque el conocimiento es siempre una función de la vida, y toda tendencia a rebelarse y hacerse independiente acaba por ser ahogada por las circunstancias vitales³⁶.

Para Ortega, en suma, el intelectualismo que personifica Aristóteles, la doctrina que sublima el pensamiento hasta la identificación del destino del hombre con el ejercicio de su intelecto, constituye una idolatría de la inteligencia, porque lo aísla de su encaje en la vida, suponiéndolo una actividad subsistente por sí misma, y olvidando que es una función vital, originada por la necesidad existencial de hacerse cargo de las cosas³⁷. La razón de la persistencia del intelectualismo en la historia ha sido, según Ortega, la creencia de que todo aquello que no es conocimiento (sentimientos, pasiones o deseos), supone este, ya que no pode-

mos amar, desear o sentir algo de lo que no tenemos ningún tipo de conocimiento previo. Sin embargo, Ortega demuestra que todos tenemos un sistema de preferencias, intereses y aficiones que es previo al conocimiento, pues nos hace discriminar de antemano la realidad y atender a unas cosas y desatender otras. De ello se deduce, según Ortega, que el conocimiento no es lo primario en la persona humana, sino algo secundario y derivado de un fondo común de preferencias vitales al que se subordina³⁸. El conocimiento, la inteligencia o la razón, no son, como Aristóteles creía, fines en sí mismos, que justifiquen poner la vida a su servicio, sino que la verdadera relación es la inversa, son ellos los que deben ponerse al servicio de la vida, porque en ella se arraigan y a ella deben su razón de ser.

6. Conclusión

En conclusión, y haciendo balance de lo dicho, podemos afirmar que, a pesar del desacuerdo y de las críticas al intelectualismo aristotélico, la ética de Ortega presenta evidentes rasgos comunes con la ética de Aristóteles que afectan a aspectos importantes, como la consideración de la finalidad de la acción como criterio de moralidad, la defensa de una moral del desinterés, ajena a planteamientos utilitaristas, la valoración como virtud fundamental de la grandeza moral o magnanimidad, la postulación del propio perfeccionamiento como norma de conducta y la concepción de la felicidad como fin de la vida humana. Rasgos que no sólo evidencian la inclinación de Ortega por la

ética aristotélica, sino que proporcionan también un modelo de cómo las ideas filosóficas de Aristóteles son aún capaces de fecundar el pensar moderno tras un proceso de actualización crítica como al que Ortega las somete. Creo sinceramente que este trabajo orteguiano de actualización y diálogo crítico respecto de la ética de Aristóteles es digno de una mayor atención y estudio del que se le ha brindado hasta la fecha. Por lo que espero que estas líneas contribuyan para despertar en el futuro un mayor interés por este aspecto desatendido de los estudios orteguianos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristotelis Ethica Eudemia*, WALZER, R. R-MINGAY, J. M. (eds.), N York, Oxford University Press, 1991.
- Aristotelis Ethica Nicomachea*, SUSEMIHL, F.-APELT, O. (eds.), Leipzig, Teubner, 1912³.
- Bonete E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 386-440.
- Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
- Conderana, J. M., “La crítica a Aristóteles en el ‘Leibniz’ de Ortega y Gasset”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 40 (2013) 481-494.
- Díaz Álvarez, J. M., “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, *Circunstancia* [online], 3 n° 6 (2005) [http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-heroe-realista-como-modelo-moral--algunas-consideraciones-sobre-](http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-heroe-realista-como-modelo-moral--algunas-consideraciones-sobre-la-etica-de-ortega-y-gasset)
- [la-etica-de-ortega-y-gasset](http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/el-heroe-realista-como-modelo-moral--algunas-consideraciones-sobre-la-etica-de-ortega-y-gasset) (consultado el 28 de marzo de 2016)
- Echeverría, J., “Ortega como estudioso de Aristóteles y Leibniz”, *Teorema* 13, n° 3-4 (1983) 430-444.
- Franzé, J., “¿Ética de la política o ética del político? Ortega y la relación ética-política en la época de la sociedad de masas”, *Revista de estudios orteguianos*, 2 (2001) 243-252.
- García Astrada, A., “Esbozo de una moral en Ortega y Gasset”, *Giornale di Metafisica*, 6 (1958) 736-744.
- García Gual, C., “De cómo camino de Leibniz Ortega volvió a Aristóteles”, *Revista de Occidente*, 192 (1997) 78-91.
- Guy, A., *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, Madrid, Espasa Calpe, 1968.
- Lasaga, J., “Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)”, *Isegoría*, 10 (1994) 158-166.
- Lasaga, J., *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma editores, 2006.
- López Aranguren, J. L., *La ética de Ortega*, Madrid, 1958 (reimp. en *Obras completas*, vol. 2: “Ética”, Madrid, Trotta, 1994, pp. 503-539).
- Orringer, N. R., “La crítica de Ortega a Aristóteles y sus fuentes”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 11 (1984) 557-598.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, tomos I-X, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Pellicani, L., *Antropología ed etica di Ortega y Gasset*, Nápoles, Guida, 1971.
- Píndaro, *Pindarus. I Epinicia*, Snell, B.-Maehler, H. (eds.), Leipzig, Teubner, 1980⁶.
- Pino Campos, L. M., “Vocablos de origen griego en la obra de Ortega y Gasset”, en López Férrez, J. A. (ed.), *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas*

europæas, Vol. II, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 169-277.

Ramos Mattei, C. J., “La magnanimidad como expresión de la autenticidad para don José Ortega y Gasset”, *Diálogos*, 16 n° 37 (1981) 83-94.

Simões, H., “A metafísica do humano em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez”, *Cultura* [online], 30 (2012) 2-17 <https://cultura.revues.org/1723?lang=en#ftn74> (consultado el 28 de marzo de 2016).

NOTAS

¹ Una buena exposición monográfica de esa crítica puede verse en A. Guy, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, Madrid, 1968, y, más recientemente, en J. Echeverría, “Ortega como estudioso de Aristóteles y Leibniz”, *Teorema* 13, n° 3-4 (1983) 430-444, J. M. Conderana, “La crítica a Aristóteles en el ‘Leibniz’ de Ortega y Gasset”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 40 (2013) 481-494, y, desde un punto de vista filológico, en C. García Gual, “De cómo camino de Leibniz Ortega volvió a Aristóteles”, *Revista de Occidente*, 192 (1997) 78-91. Sobre la incidencia de las fuentes germánicas en dicha crítica, cf. p. e. N. R. Orringer, “La crítica de Ortega a Aristóteles y sus fuentes”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 11 (1984) 557-598. Aprovecho aquí para agradecer al prof. José Lasaga sus indicaciones bibliográficas.

² “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer”, en J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, III, p. 400. Cf. también, “La elección en amor” (*Estudios sobre el amor*, 1941), en *OC V*, p. 506: “Es incalculable hasta qué estratos de la humanidad occidental han penetrado elementos de la antigua filosofía. El hombre más inculdo usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles, de los estoicos”. Citamos por la nueva edición de las *Obras completas* editadas por la editorial Taurus y la fundación Ortega y Gasset.

³ “La ética de los griegos” (*Espíritu de la letra*, 1927), en *OC IV*, p. 135.

⁴ “La metafísica y Leibniz”, (*La Nación*, 07-06-1925), en *OC III*, p. 812.

⁵ *Ética Nicomáquea*, I 2, 1094a 22: ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνώσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοποῦν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνομεν τοῦ δέοντος;

⁶ “El origen deportivo del Estado, II” (*La Nación*, 08-02-1925), en *OC III*, p. 778. Sobre la concepción deportiva de la vida en Ortega, cf. p. e. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona, 1984, pp. 153-159 y J. Lasaga, “Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)”, *Isegoría*, 10 (1994) 162ss., idem, *Figuras de la vida buena*, Madrid, 2006, pp. 108-119, quien ve en el deportista orteguiano un trasunto del arquero aristotélico (p. 109). Cf. también las penetrantes páginas que dedica en su libro a la “ética del arquero” (pp. 97ss.).

⁷ *OC III*, p. 778, *IV*, p. 273, *VI*, p. 198, *VII*, p. 690, *VIII*, p. 114, *IX*, p. 494. En *El Espectador*, II (*OC II*, p. 263), Ortega se hace eco de la frase dándole un

cariz imperativo: “Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco”, que en “Don Juan, un héroe” (*OC VI*, p. 198) se traduce en “¡Hombres, sed buenos arqueros!”.

⁸ *OC III*, p. 778.

⁹ “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, (*El Espectador* IV, 1924), en *OC II*, p. 469-471. El burgués es, para Ortega, el *homo oeconomicus*, el tipo de hombre que hasta ese momento había triunfado en la sociedad, y que se caracteriza por una concepción mercantilista y utilitaria de la vida, para quien la mejor forma de relación humana es el contrato: cf. “El origen deportivo del Estado, II” (*La Nación*, 08-02-1925), en *OC III*, p. 777, y “Pleamar filosófica” (*La Nación*, 10-05-1925), en *OC III*, p. 811.

¹⁰ “La metafísica y Leibniz” (*La Nación*, 07-06-1925), en *OC III*, p. 812.

¹¹ “No ser hombre ejemplar” (*El Espectador*, IV, 1924), en *OC II*, p. 478. Lo cual no quiere decir, no obstante, que el deporte no sea también una ocupación fatigosa y esforzada, en lo que coincide con el trabajo. Sin embargo, se diferencia de este en que es “un esfuerzo hecho libérrimamente, por pura complacencia en él, mientras el trabajo es un esfuerzo hecho a la fuerza en vista de su rendimiento” (“Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes”, 1942, en *OC VI*, p. 277). En eso coincidiría, según Ortega, el deporte con la felicidad, ya que esta no es meramente placer, sino también esfuerzo, como demuestra el ejemplo de la caza.

¹² “Reflexiones de centenario” (*Revista de occidente*, abril/mayo 1924), en *OC IV*, p. 273.

¹³ “Don Juan, un héroe” (*El Sol*, junio 1921), en *OC VI*, p. 198.

¹⁴ “Mirabeau o el político”, 1927, en *OC IV*, pp. 199ss. Este hecho ya fue notado por J. L. López Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid, 1958, en *Obras Completas*, II, Madrid, 1994, p. 523, L. Pellicani, *Antropología ed ética di Ortega y Gasset*, Nápoles, 1971, p. 104, C. J. Ramos Mattei, “La magnanimidad como expresión de la autenticidad para don José Ortega y Gasset”, *Diálogos*, 16 n° 37 (1981) 83-94, y H. Simões, “A metafísica do humano em José Ortega y Gasset e Juan Ramón Jiménez”, *Cultura* [online], 30 (2012) p. 12 y n. 74.

¹⁵ Respecto de la magnanimidad en Aristóteles, véase *EN I 10*, 1100b 32; *II 7*, 1107b 22-26; *IV 3*, 1123a 34-25a 17; *Ética Eudemia*, III 5, 1232a 19-1233a 30.

¹⁶ Eso no quiere decir, no obstante, que Ortega no crea que la magnanimidad es la virtud más propia de la conducta ética del político cabal (aunque no solo del político) en todo tiempo y lugar, a pesar de que el cambio de siglo del XIX al XX haya presenciado una ruptura con la tradición política de inspiración aristotélica que definía la política por los fines que buscaba, y la veía, por tanto, como una rama de la ética: cf. J. Franzé, “¿Ética de la política o ética del político? Ortega y la relación ética-política en la época de la sociedad de masas”, *Revista de estudios orteguianos*, 2 (2001) 243-252. Este autor, por otro lado, no cree que para Ortega la personalidad del mágnimo y la del pusilánime sean incompatibles en un sentido lógico-racional, sino más bien de coincidencia infrecuente en una misma persona: “Ortega no plantea una dicotomía entre dos éticas, simplemente afirma que hay dos regiones de la ética, una inferior y otra superior, que suelen no darse en la misma personalidad. Pero, y vale insistir en ello, no son en cuanto tales incompatibles. Podrían reunirse en una sola persona” (*ibid.*, p. 249).

¹⁷ En ese sentido, la magnanimidad debe ser para el alma grande el principio que guía el cumplimiento de la propia misión vital, la aceptación del propio destino, que implica “la forzosidad congénita de crear” (*OC IV*, p. 201): cf. Pellicani, *op. cit.*, p. 104, Ramos Mattei, *op. cit.*, p. 92, Lasaga, *Figuras de la vida buena*, p. 104.

¹⁸ Cf. p. e. *EN III 11*, 1119a 11ss., *EE III 2*, 1230b 35ss.

¹⁹ Así, p. e. Aranguren, *op. cit.* en *OC II*, pp. 511, 515, 527.

²⁰ “Estética en el tranvía” (*El Espectador*, I 1916) en *OC II*, p. 181; “La magia del ‘debe ser’” (*España invertebrada*, 1921), *OC III*, p. 488; “Por qué he escrito ‘El hombre a la defensiva’” (*La Nación*, 13-04-1930), en *OC IV*, p. 304. Ortega traduce un tanto libremente la frase pindárica, que en realidad dice así: γέννοι, οἷος ἐσσι μάθων, “Llega a ser tal cual tú has aprendido a ser” (*Pítica*, II 73). A este propósito, dice Aranguren (*OC II*, p. 529): “De la misma manera que cada cosa tiene su propio arquetipo de perfección estética, también cada persona posee su propio *dharma*, su propia ley de perfección, inscrita ónticamente en ella. Por eso el imperativo supremo de la ética es, según Ortega, el de Píndaro: ‘Llega a ser el que eres’; es decir, la realización de nuestro proyecto fundamental, de nuestra vocación o misión. Y la mayor infracción ética, la infidelidad a esa vocación o misión”. Aranguren se hace eco de la vinculación entre el *dharma* hinduista y la idea de perfección que establece el propio Ortega en “Conversación en el golf”, donde afirma: “Cada individuo puede llegar a la perfección dentro de su *dharma*, y no puede llegar a ella por ningún otro camino” (*OC II*, p. 525-526). Cf. también, Pellicani, *op. cit.*, pp. 102s., E. Bonete, “La ética en la filosofía española del siglo XX”, en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Barcelona, 1989, pp. 413s. Lasaga, por su parte, vincula el imperativo pin-

dárico con la metáfora del arquero, de la que Ortega extraía también la exhortación a buscar el fin de nuestra vida (“Del deber a la ilusión”, p. 160, *Figuras de la vida buena*, p. 105).

²¹ “Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza”, dice Ortega (“La magia del ‘debe ser’”, en *España invertebrada*, 1921 = *OC III*, p. 488).

²² “No ser hombre ejemplar” (*El Espectador*, IV, 1924), en *OC II*, p. 478. Un acto de libre albedrío que, no olvida señalar Ortega, está condicionado por nuestra situación vital, por nuestras circunstancias: cf. “El hombre a la defensiva” (*El Espectador*, VII, 1929), en *OC II*, p. 736.

²³ “Meditación de Europa”, 1949, en *OC X*, p. 102.

²⁴ *OC II*, p. 536. Cf. también Pellicani, *op. cit.*, pp. 93ss.

²⁵ Sobre el sentido de esta idea en Ortega, véase p. e. Pellicani, *op. cit.*, pp. 71-76, Cerezo, *op. cit.*, pp. 356-364, Lasaga, *Figuras de la vida buena*, pp. 202-216.

²⁶ “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yeves”, 1942, en *OC VI*, p. 273. Cf. Arist. *EN I 1*, 1094a 1.

²⁷ *Ibid.*, p. 277.

²⁸ *EN X 4*, 1174b 31-33, *X 7*, 1177a 22ss.

²⁹ “Pidiendo un Goethe desde dentro” (*Goethe desde dentro*, 1932, en *OC V*, p. 131).

³⁰ Esto no quiere decir, sin embargo, que el fin de la propia vida esté dado de antemano y no sea preciso buscarlo. La felicidad puede ser algo determinado solo en el sentido de lo que tenemos que llegar a ser para realizar efectivamente nuestra vocación, no en tanto que responda a un modo de vida conforme a la excelencia de una supuesta naturaleza humana: cf. Lasaga, *Figuras de la vida buena*, pp. 200-201, 248-249: “Hay fines, porque toda vida humana no es más que eso, un fin, una misión que cumplir, solo que con la particularidad de que no se nos da expresamente, sino que ha de ser educada, inventada por el yo en su vivir: actividad en el mundo y con los otros hombres y meditación a solas. La metáfora ética del arquero que Ortega hace suya —vivir es acertar a un blanco— sirve también para subrayar la diferencia entre Aristóteles y Ortega: para el primero, el blanco está determinado en el *telos* de la naturaleza humana, así como los medios que conducen a su realización: la realidad está dominada por el poder de la Forma; mientras que en Ortega el fin ha de ser creado en la contingencia de un vivir que, si bien tiene siempre algún sentido, nunca es suficiente: el modelo de la Forma es sustituido por el modelo del Acontecimiento. Este arquero tiene además que darse un blanco”.

³¹ *Ibid.*, pp. 124-125. Sobre la autenticidad como imperativo moral en Ortega, cf. p. e. Pellicani, *op. cit.*, pp. 79-87, Lasaga, *Figuras de la vida buena*, pp. 195ss., o J. M. Díaz Álvarez, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, *Circunstancia* [online], 3 nº 6 (2005), autor que, muy acertadamente, señala la diferencia que separa la idea orteguiana de autenticidad de

cualquier tipo de formalismo ético proclive al relativismo o a la arbitrariedad.

³² “Prólogo a *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier”, 1942, en *OC VI*, p. 169 n. 1.

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ Si bien esta concepción orteguiana tenga su origen en otra tradición filosófica, la fenomenológica: cf. P. Cerezo, *op. cit.*, pp. 303ss.

³⁵ “Imperialismo de la física” (*La Nación*, 21-09-1930, en *OC IV*, p. 329).

³⁶ “Prólogo a *Las épocas de la historia alemana* de Johannes Haller”, 1941, en *OC VI*, p. 34.

³⁷ *Ensimismamiento y alteración*, 1939, en *OC V*, p. 544. Cf. también “En el centenario de una univer-

sidad”, conferencia dada en Granada, 1932, en *OC V*, pp. 743-744: “La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital (...) La inteligencia, que, según hemos entrevisto, es sólo instrumento ‘para’ la realidad radical que es la tarea de vivir, que es, pues, constitutivamente, servicio, se convierte en fin de sí misma, se declara independiente. Y es cierto que la inteligencia no puede servir a ningún interés particular, so pena de anularse, pero por otra parte, ella no es sino esencial servidumbre a la vida. De ésta vive, en ella tiene sus raíces y de ella recibe su sentido”.

³⁸ “Corazón y cabeza” (*La Nación*, julio de 1927), en *OC VI*, pp. 209-211.