

Reflexiones sobre la cultura burguesa.

La ética de José Ortega y Gasset

Lior Rabi

ORCID: 0000-0001-8503-8582

Resumen

En la historiografía, la ética de Ortega y Gasset es descrita como un imperativo de su filosofía sobre la vocación humana; es analizada como parte de su filosofía de la vida; es decir, parte de algunos de sus conceptos como son el destino humano, la felicidad y la vocación. El argumento de este artículo es que la ética orteguiana puede ser mejor comprendida en conjunto con sus reflexiones sobre la cultura burguesa. Para contrarrestar lo que Ortega concibe como la moral burguesa, enfatiza la importancia de las características morales del individuo, centrándose en la necesidad de reconocer la importancia de las cualidades humanas; critica la manera en que la cultura moderna depreció la importancia de las características individuales y sostiene que la economía monetaria condujo a la decadencia histórica del ideal de distinción y nobleza. La posesión de dinero pasó a ser el objetivo final de la vida humana, lo cual, según Ortega, causó la decadencia del ideal histórico de distinción de la nobleza. El criterio cuantitativo de la cultura del dinero pasó a tener mayor importancia que el criterio cualitativo de valoración de las características individuales y, por ende, la faena central de la cultura del siglo XX consiste en generar dinero. Ortega sostiene que la atención dedicada a la posesión material eclipsó el imperativo moral, que consiste en mejorar nuestras virtudes interiores como individuos. Siguiendo la línea de interpretación orteguiana sobre la cultura del dinero podemos reconsiderar su ética, sus alternativas a la cultura burguesa y la forma en la que evalúa las teorías éticas de su tiempo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, filosofía del dinero, ideal de distinción, cultura subjetiva/objetiva, marxismo, George Simmel, Hermann Cohen

Abstract

The ethics of Ortega y Gasset is described in the historiography as an imperative of his philosophical idea on human vocation. Ortega's ethics is being analyzed as part of his philosophy of life or in other words as a part of his concepts such as human destiny, happiness and vocation. The contention of this article is that Ortega's ethics can be better understood together with the reflections he had in regard to the Bourgeoisie culture. Emphasizing the importance of the moral characteristics of the individual is meant to counterweigh what Ortega conceived as the bourgeoisie morality. The attention of Ortega was given to what he conceived as the necessity to acknowledge the importance of the qualities of human characteristics. He criticized the way in which modern culture depreciated the importance of the value of individual characteristics and maintained that money economy led to the historical decline of the ideal of noble distinction. Ortega believed that the decline of the historical ideal of noble distinction was caused by the fact that the possession of money became the final goal for human life. The quantitative criterion of money culture outweighed the qualitative criterion of assessment of the individual characteristics. In the 20th century culture, making money became the central goal (faena central) of human life. Ortega argued that too much attention to money possession overshadowed the moral imperative to improve one's interior virtues (virtudes interiores). Following this line of interpretation of money culture as it was presented by Ortega can enable us to reconsider his ethics, his alternatives to the Bourgeoisie culture and also the way he evaluated the ethical theories of his time.

Keywords

Ortega y Gasset, philosophy of money, the ideal of distinction, subjective/objective culture, marxism, Georg Simmel, Hermann Cohen

Cómo citar este artículo:

Rabi, L. (2015). Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 91-113.
<https://doi.org/10.63487/reo.346>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 31. 2015
 noviembre-abril

I. Historiografía: la ética orteguiana y su filosofía de vida¹

Ortega y Gasset nunca publicó su filosofía moral como tal; este hecho, sin embargo, no impidió que ciertos investigadores dedujeran los principios de su ética de sus otros escritos. Existen estudios historiográficos donde se exponen interpretaciones interesantes de su teoría ética. Aranguren publicó la primera gran obra sobre la ética del pensamiento orteguiano, calificándola como esencialmente metafísica. El autor sostiene que la ética de Ortega ha de ser entendida de acuerdo con su filosofía de la vida y su definición de la vida humana como un proyecto: un “quehacer”. La vida humana significa ser fieles a nuestra vocación y destino propio². En el primer volumen de la *Revista de Estudios Ortegaianos* en el año 2000, aparecieron nuevos enfoques en lo referente a la ética del mismo autor. Javier San Martín presentó tanto una perspectiva como un modo nuevos de considerar la ética orteguiana. San Martín afirma que, en su primer libro, Ortega asume que la filosofía tiene como objetivo alcanzar el significado pleno de las cosas o su perfección. De acuerdo con este intérprete, la “filosofía del amor” de Ortega es un constante esfuerzo filosófico por llevar todo lo que amamos –ya sea una persona, la sociedad, etc.– hacia la perfección³. Aranguren, San Martín y otros investigadores que escriben sobre el tema, entienden la ética orteguiana como parte de su actitud hacia la vida humana, es decir, como parte de su filosofía⁴. En este artículo, mi objetivo es analizar la ética orteguiana de acuerdo con su análisis de la cultura de la economía moderna.

Mi propósito es presentar otro método que nos permita abordar la filosofía moral de Ortega. No pretendo deducir ideales morales basados en la filosofía orteguiana de la vida, la metafísica o la epistemología, sino que baso mi argumento, en primer lugar, en la idea de que la ética de Ortega puede ser

¹ Durante los últimos años he estado leyendo y escribiendo como investigador independiente. Me gustaría agradecer a mi familia, a mis queridos padres y a mi hermano, y en especial a mi esposa Alina, quien creyó en mí, alentándome a dedicar mi tiempo libre a leer y escribir sobre la ética de Ortega y Gasset.

² José Luis ARANGUREN, “La ética de Ortega”, en *Ética*, en *Obras Completas*, ed. de Feliciano BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, 1994, tomo 2, pp. 505-539.

³ Javier SAN MARTÍN, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000), pp. 151-158.

⁴ La filosofía de la vida de Ortega llevó a varios investigadores a presentar lo que concebían como su “modelo moral”. El héroe, quien para Ortega es el modelo moral, no adopta ningún enfoque dogmático o utilitario hacia la vida e intenta mantener el diálogo con las circunstancias. Vid. Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, en Javier SAN MARTÍN y José LASAGA (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 143-170.

entendida en relación a la forma en que dos pensadores, cuyos escritos le son familiares, analizan las relaciones entre la sociedad y la economía. La ética de Ortega se centra en hacer un balance entre las posibles consecuencias de la nueva economía, según sus propias predicciones. Podemos ver su ética como la respuesta a su forma de comprender la cultura burguesa. En segundo lugar, argumento que la forma en la que Ortega interpreta la cultura burguesa y sus perspectivas éticas potenciales suponen una elaboración del análisis sociológico que Simmel expone en su libro *La filosofía del dinero*. Como respuesta a las implicaciones éticas de la cultura burguesa, Ortega sigue la ética kantiana de Cohen, para luego volver a articular y dar sentido ético a algunas de las ideas centrales de Simmel, quien fue su profesor en Berlín.

II. La preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva

En su libro *La filosofía del dinero*, Simmel explica que en una cultura monetaria todo es examinado en términos de dinero y, como consecuencia, el ideal de distinción (*Vornehmheit*) pierde valor⁵. El individuo moderno se preocupa más por tener dinero que por mejorar sus características humanas. Las cosas que determinan y rodean nuestras vidas –herramientas, medios de transporte y productos de la ciencia– son perfeccionadas exhaustivamente, mientras que la cultura del individuo, o el individuo mismo como ser humano y persona, no progresa en el mismo grado⁶. Podemos encontrar un análisis similar en el estudio realizado por Ortega sobre el comportamiento de las masas y la separación entre aquellas personas que no respetan ningún ideal de nobleza y aquéllas que sí persiguen este ideal con el propósito de mejorar su carácter personal⁷.

¿Qué podemos aprender de las reflexiones de Simmel y Ortega sobre la burguesía y la cultura del dinero? ¿Por qué ambos hicieron tanto hincapié en la importancia de la cultura subjetiva y en la necesidad de resaltar la importancia social e individual de las características humanas? Simmel no afirma que su filosofía del dinero esté regida por una perspectiva ética. Para afrontar estas preguntas, es necesario someter el análisis de Simmel sobre la filosofía moral a un nuevo examen, para así comprender mejor la ética orteguiana, la cual examinaremos a través de su análisis cultural y social de la cultura burguesa; especialmente a través de la forma en la que entiende y presenta los argumentos de Simmel en sus propios artículos.

⁵ Georg SIMMEL, *Philosophy of Money*, trad. al inglés de Tom BOTTOMORE y David FRISBY. Londres / Nueva York: Routledge and Kegan Paul, 2011, pp. 421-427.

⁶ Simmel escribe: “El dinero influyente mayormente en aquellas partes de nuestras vidas cuyo estilo es determinado por la preponderancia de la cultura objetiva y subjetiva”, *ibid.*, p. 510.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

En el cuarto capítulo de su libro *Lebensanschauung*, publicado en 1918, Simmel critica el imperativo categórico kantiano y sugiere una alternativa moral. La ética articulada en este capítulo, titulado “Das individuelle Gesetz”, deriva tanto de su filosofía de la vida como de sus interrogantes sobre la forma en la que el individuo ha de llevar su propia vida⁸.

En este artículo me abstengo de deducir una teoría ética sistemática de los escritos de Simmel; en otras palabras, no intentaré continuar con la interpretación orteguiana que pretendía transformar el análisis social de Simmel en una teoría ética. Esta cuestión puede contemplarse en otra investigación dedicada particularmente al pensamiento de Simmel y a un análisis de sus escritos filosóficos y sociales. En este ensayo me centro particularmente en la forma en la que Ortega articula nuevamente las reflexiones de Simmel sobre el carácter moral del individuo y la cultura del dinero⁹, acentuando el carácter moral de la clase social dirigente en relación con la cultura del dinero.

Las reflexiones tanto de Simmel como de Ortega se centran en las relaciones entre la cultura objetiva y subjetiva. La alternativa que ambos autores presentan a la cultura del dinero no es, por así decirlo, revolucionaria. De hecho, ambos rechazan la idea de una revolución violenta; sin embargo, la alternativa simmeliana-orteguiana está lejos de ser conservadora. Ambos argumentan que el imperativo de su época es de naturaleza moral; les preocupa la dificultad para encontrar individuos que puedan sobresalir como ejemplo moral, en una época en la que todo es examinado en términos monetarios y cuantitativos, una época en la que el valor de los objetos sobrepasa al de las características humanas. A diferencia de una filosofía moral basada en intenciones o consecuencias, Ortega propone que, en una cultura monetaria, la moral es una cuestión de carácter, de atributos humanos o de la capacidad de las figuras culturales importantes de servir como ejemplo a todas las clases sociales.

En la siguiente sección comienzo por examinar de qué manera las reflexiones orteguianas sobre el carácter moral del individuo se encuentran interrelacionadas con el diálogo que mantuvo con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) por un lado, y con Marx por el otro. En el seno de las reflexiones de Ortega sobre las relaciones sociales, encontramos la interpretación de Hermann Cohen sobre el marxismo.

⁸ Para un análisis de la ética de Simmel en relación a su epistemología y filosofía de la vida, *vid.* Horst JÜRGEN HELLE, “The Individual and Society. Georg Simmel’s Ethics and Epistemology”, en Cécile ROL y Christian PAPILOUD (eds.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, pp. 165-174.

⁹ El esfuerzo de Ortega de interpretar el análisis social de Simmel de forma ética puede proporcionarnos una nueva oportunidad para ir más allá de cualquier interpretación restrictiva que considere la ética de Simmel sólo en función de su filosofía de la vida.

Más tarde, Ortega encuentra que el análisis de Simmel sobre la cultura del dinero es el más apropiado para comprender la sociedad moderna. Tanto Cohen como Simmel intentan ir más allá de lo que consideran un enfoque marxista de la historia humana y la revolución violenta; podemos incluso trazar el hilo de su pensamiento en las reflexiones de Ortega: en el núcleo de los intereses de Ortega encontramos, en primer lugar, las observaciones de Cohen y luego las de Simmel acerca de la decadencia del ideal de distinción y la preponderancia de la cultura objetiva sobre el valor de la cultura subjetiva.

III. Hermann Cohen: economía monetaria, Karl Marx y la filosofía moral

No son las cualidades del carácter humano o los resultados positivos de los actos humanos lo que encontramos en el centro de la ética kantiana, sino la importancia de la buena voluntad de la persona¹⁰. Tanto Ortega como Hermann Cohen, profesor de Ortega en la Universidad de Marburgo, se vieron influidos en gran medida por la ética kantiana. El interés del joven Ortega en esta teoría moral no fue sólo de carácter filosófico sino también práctico¹¹; al estudiar la filosofía neokantiana, Ortega sentía que encontraba una alternativa para hacer frente a las principales teorías sociales y políticas de su época. En España, Ortega debía enfrentarse a las interpretaciones que intelectuales españoles, como Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet, presentaron los acontecimientos sucedidos en la Península. Asimismo, Ortega se vio obligado a mostrar un argumento lógico para refutar la teoría de Karl Marx, la cual contaba con adeptos en España, dentro del Partido Socialista (PSOE)¹² y parecía ofrecer soluciones revolucionarias. En Marburgo, la alternativa kantiana de Cohen al marxismo impresionó al joven Ortega, lo cual le llevó a presentar una interpretación idealista del materialismo de Marx. En contraposición a un socialismo basado en las premisas materialistas del Partido Socialista español, Ortega profesó su apoyo a otro tipo de socialismo: el socialismo idealista¹³.

Pocos años después, en 1913, Ortega presentó una interpretación nueva y poco común del socialismo, centrada en la decadencia histórica del ideal de

¹⁰ Vid. Immanuel KANT, *Critique of Practical Reason*. Mineola / Nueva York: Dover Philosophical Classics, 2004.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para Alemanes", *Oc83*, VII, 23.

¹² El partido apoyó oficialmente la teoría marxista. Los socialistas evitaron acuerdos tácticos con otros partidos a fin de evitar que la pureza de las ideas del partido se vieran influidas por lo que consideraban ideales burgueses. Vid. Francisco J. ROMERO SALVADÓ, *Twentieth Century Spain. Politics and Society in Spain 1898-1998*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1999, pp. 20-29.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, "La ciencia y la religión como problemas políticos", conferencia dada en la Casa del Partido Socialista Madrileño el 2 de diciembre de 1909, *Oc83*, X, 126.

distinción. Esta nueva forma de comprender el socialismo se enfoca a la cultura burguesa, especialmente a la idea de que la sociedad moderna no da prioridad al carácter del individuo, sino que exagera estándares económicos, es decir, la cantidad de dinero que uno posee¹⁴. Esta nueva interpretación también aparece en su libro publicado en 1930, *La rebelión de las masas*, donde Ortega sostiene que la mayor parte de la sociedad no tiene ningún respeto por las características humanas más nobles, ya que para ellos la vida es “fácil, abundante”. El individuo concibe la cultura como algo independiente del esfuerzo constante de algunos por perfeccionar sus virtudes. Los cambios tecnológicos y el mundo de objetos que rodean al individuo, le hacen sentir seguridad sin la necesidad de trabajar arduamente para mejorar su calidad humana¹⁵.

En un principio fue la interpretación idealista la que sirvió a Ortega de guía en su crítica del materialismo histórico. El análisis kantiano separa lo descriptivo y lo normativo, la existencia de las cosas como son y como deben ser. El imperativo de la razón pura fue concebido como un método para permitirnos promover un cambio moral en cualquier realidad empírica. En su libro *Ethik des reinen Willens*, Cohen argumenta que la ética debe separarse de otras disciplinas, tal como lo hicieron la sociología o la psicología¹⁶. Como disciplina independiente, los estudios éticos giran en torno al concepto de libre albedrío y por lo tanto, no pueden guiarse por el naturalismo de Spinoza ni el materialismo de Marx. Cohen afirma que el “error” (*Der Fehler*) de Spinoza deriva de su ecuación entre Dios y naturaleza, así como entre hombre y naturaleza¹⁷. Cohen mantiene que la concepción de Spinoza de los individuos como “figuras matemáticas” (*mathematische Figuren*), o como seres naturales, deniega el espacio necesario para los imperativos éticos¹⁸. De igual forma y basado en la misma línea de pensamiento, Cohen elabora duros argumentos para criticar el materialismo de Marx, a la par con la ética de Spinoza: el método adoptado por Marx no debe aplicarse al análisis de la sociedad porque ha de convertirlo en una “física social” (*soziale Physik*)¹⁹. Mientras que el naturalismo de Spinoza concibe al individuo solamente en su estado natural, sin diferenciar entre la

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1913, Oc83, X, 239.

¹⁵ “El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes que tuviese a bien poseer el empleador. Por tanto, su vida era constantemente referida a esta instancia suprema de que dependía”, José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 89.

¹⁶ Hermann COHEN, *Ethik des reinen Willens*, en *Werke*, tomo 7, 5.ª ed. Hildesheim / Nueva York: Georg Olms Verlag, 1981, pp. 1-20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 313.

realidad concreta y la ideal, el materialismo marxista comprende al individuo como un “producto de las relaciones económicas (sociales)”²⁰. Fue en reacción a estas dos filosofías que Cohen se propuso establecer una verdadera alternativa ética al marxismo, alternativa que Ortega adoptó durante su juventud.

Cohen argumenta que ni el naturalismo ni el materialismo se basan en la separación necesaria entre ideal y naturaleza, por lo tanto, de acuerdo a sus premisas, se puede suponer que los ideales morales pueden ser encontrados en la naturaleza misma. Esta interpretación idealista formulada por Cohen respecto a ambas teorías, tiene el fin de presentar el campo de la ética como centro de la filosofía²¹. Según Cohen, la ética no debe guiarse por los mismos conceptos teóricos que rigen las ciencias empíricas. La ética lidia tanto con ideales como con “ideas morales”, que no son de carácter empírico²². Cohen critica la presentación marxista de la evolución de la historia humana a partir del argumento anterior; el autor explica que esta interpretación materialista de la historia da lugar a concebir la historia humana como si fuese una “historia natural”²³. Si se sigue la línea de pensamiento del materialismo histórico, nos dice, no es menester aprehender la historia humana como el desarrollo de las ideas, las voluntades y los actos humanos, sino que se considera el producto de las relaciones económicas naturales de la sociedad. Los conceptos empíricos utilizados en el análisis marxista de la historia de la humanidad tratan al individuo como el producto de relaciones económicas, y esto, según Cohen, es el error de Marx, puesto que su materialismo no considera el efecto de la voluntad y las ideas individuales sobre el curso de la historia. Cohen afirma que las ideas y la voluntad humana son la fuerza motriz detrás de la historia de la humanidad.

A pesar de criticar el uso de métodos empíricos para la interpretación de la historia humana y la definición de la ética, Cohen no se abstuvo de elogiar lo que, como neokantiano, considera la buena voluntad de Marx y argumenta que su error materialista fue de carácter lógico; no se debía a una falta de respeto a la moral. Marx no le falta al respeto a la ética, de hecho, toda su obra se inspira en la moral. Cohen describe a Marx como enviado a este mundo por el “Dios de la historia”²⁴, cuyo error no es ético, sino lógico. Los materialistas analizan al individuo como si su única esencia pudiese encontrarse en su situación económica actual y derivan su existencia del estado natural de los acontecimientos;

²⁰ *Ibid.*, p. 311.

²¹ *Ibid.*, pp. 1-8.

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ “Denn Geschichte, als Geschichte der Menschen und ihrer Werke und Taten, ist Geschichte des Geistes und der Ideen; oder aber: es gäbe keine Weltgeschichte, sondern nur Naturgeschichte”, *ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*, p. 312.

tampoco distinguen entre lo que es el individuo y lo que aspira a ser. Según el profesor de Ortega, Marx supone erróneamente que si los problemas económicos fueran resueltos, la ética no sería necesaria. Este enfoque filantrópico considera que, al resolverse los problemas económicos, los imperativos éticos dejan de tener importancia. Mas Cohen considera evidente que la ética tiene prioridad sobre las relaciones económicas y que el comportamiento humano no se encuentra completamente determinado por sus relaciones económicas actuales, sino también por su voluntad y sus ideas²⁵. Agrega, entonces, que el postulado que sugiere que la resolución de conflictos económicos nos permitirá transformar a los humanos en individuos moralmente perfectos ha de llevarnos a la conclusión de que la ética no existe²⁶.

Este enfoque llega a Ortega, quien traza un imperativo socialista basado en un imperativo ético de justicia social. De la misma manera en que Cohen contrasta materialismo e idealismo, Ortega expone la diferencia entre el socialismo idealista y el socialismo abogado por el PSOE.

IV. El diálogo de Ortega con el pensamiento marxista: la alternativa moral idealista

Durante los primeros años después de estudiar en la Universidad de Marburgo, Ortega se centra en el estudio del valor de la separación entre naturaleza y cultura. El ser humano siempre tiene que elegir: actuar de manera espontánea, persiguiendo así su naturaleza subjetiva, u optar por seguir los imperativos morales de la razón y convertirse en un ser cultural. Ortega señala que muchas personas justifican la tendencia humana a ser espontáneos y seguir impulsos subjetivos alegando que este comportamiento se debe a la dificultad para superar nuestra naturaleza física o nuestro "orangután interior"²⁷. Su contra argumento explica que la razón puede ayudar a la voluntad a superar la tendencia espontánea y guiar nuestro comportamiento de acuerdo a las leyes morales. La característica central en la filosofía de Ortega es la separación kantiana entre los impulsos espontáneos y la obligación moral²⁸. Rechaza así la espontaneidad española, señalando la premura de la reflexión individual

²⁵ *Idem*.

²⁶ Cohen considera que la mejoría de las condiciones económicas forma parte de la ética misma. Por lo tanto, es importante confrontar el hambre así como articular imperativos éticos que tomen en consideración lo que Cohen define como la "cuestión del estómago". Debemos separar la ética del análisis empírico de la sociedad y el individuo. Su objetivo es articular una alternativa ideal para el estado natural de los asuntos sociales.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, "Renan", *Oc*83, I, 460.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, "Pidiendo una biblioteca", *El Imparcial*, 21 de febrero de 1908, *Oc*83, I, 84.

sobre nuestra obligación moral objetiva. La separación entre el individualismo espontáneo y la obligación moral objetiva puede explicar el enfoque neokantiano de Ortega, así como su forma de interpretar el marxismo. Durante su juventud, Ortega adopta un socialismo basado en lo que él concibe como el principio moral idealista, cuyas premisas estipulan que el concepto socialista de justicia debe entenderse como una obligación moral y no como el resultado inevitable de la situación social en la España contemporánea. Para él, el concepto de justicia moral es el ideal que guía al marxismo. Por lo tanto el “hombre moderno” debe reflejar la forma de cambiar la realidad de acuerdo con los ideales morales²⁹.

Ortega utiliza esta misma separación entre espontaneidad y obligación moral objetiva para distinguir entre dos posibles análisis de la teoría liberal. Por un lado, encontramos la teoría liberal basada en premisas utilitarias; por el otro, existe otro tipo de liberalismo, guiado por la necesidad de implementar ideales morales racionales. Mientras que la teoría del utilitarismo toma los buenos resultados como criterio para evaluar las acciones humanas, su alternativa se centra en el ideal moral como ley universal. El liberalismo no se limita a exaltar la necesidad de “tolerancia” y el diálogo razonable con otras opiniones; por el contrario, según el joven Ortega, el movimiento liberal comenzó a criticar la realidad social y a marcar cuales son los ideales morales que deberían guiar el cambio a partir del siglo XIX:

Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea esta una casta, una clase o una nación (...). Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita³⁰.

En este argumento, su autor propone que, históricamente, el Partido Liberal se formó con el fin de difundir ideas humanistas y afirma que, a principios del siglo XX, se produjo un cambio a partir de que los partidos liberales en España y Alemania comenzaron a adoptar principios conservadores. En cuanto a los resultados electorales de febrero de 1908 en Alemania, Ortega expresa su decepción respecto de la solidaridad entre los liberales y los partidos nacionalistas³¹. Al no promover ideales humanistas, ambos partidos liberales, tanto en

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal”, *Faro*, 23 de febrero de 1908, *Oc*83, X, 38.

³⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, “La solidaridad alemana”, *El Imparcial*, 9 de febrero de 1908, *Oc*83, X, 28.

España como en Alemania, se convirtieron en conservadores regidos por intereses empíricos. Ortega afirma que el objetivo de los liberales debe ser el encauzar las acciones humanas por el camino de los ideales objetivos humanistas. Históricamente, la idea de libertad requiere la presentación constante de otras alternativas humanistas para los ciudadanos. Debido a que el interés de los liberales pasó a ser eminentemente práctico y económico, el concepto de liberalismo pierde su significado histórico. Ortega sugiere reemplazar el liberalismo conservador de su tiempo por un liberalismo tradicional humanista histórico, articulado según ideales morales socialistas³²; también propone que los liberales de su época se guíen por principios socialistas basados en ideales morales humanistas³³.

Tanto el PSOE como el movimiento anarquista (CNT) en España consideraban que el cambio social podía realizarse únicamente a través de protestas violentas; los ideales morales eran considerados instrumentos poco prácticos para promover cambios políticos o sociales. En sus escritos, Ortega explica que su apoyo al socialismo no puede derivar de las premisas de los socialistas españoles, ya que el socialismo es un ideal moral y como tal no puede ser deducido del análisis empírico de una situación económica actual. En su conferencia en "la casa del Partido Socialista madrileño" Ortega expresa que el socialismo que él defiende es el idealista moral y no el materialista³⁴. Marx describe la religión, la política y la moral únicamente en función de la situación material de la sociedad; su análisis sugiere que referirse a la moral humana o la religión sin considerar su nexo con la situación económica no tiene sentido. Mientras que la teoría materialista se centra en la economía, Ortega discute los principios de un nuevo socialismo que toma la justicia social como una cuestión moral. Con el fin de demostrar la importancia de separar el ámbito moral del económico, Ortega argumenta que Marx no consideró la economía como un objetivo en sí mismo. Según Ortega, Marx creía que la economía debía estar al servicio de algo más allá de lo económico, de algo humano:

Carlos Marx, el gigante judío de cabellera enorme que recuerda las imágenes con que los antiguos representaban las divinidades fluviales, no dijo

³² José ORTEGA Y GASSET, "La reforma liberal", *Oc83*, X, 37.

³³ *Idem*.

³⁴ Los socialistas españoles legitiman el imperativo del socialismo en función de su propia interpretación de los cambios económicos históricos. En contra de este análisis empírico, Ortega (guiado por el idealismo moral neokantiano) sostuvo que el socialismo debía entenderse como un imperativo moral de vital importancia para la sociedad moderna. "El socialismo, antes y más que una necesidad económica, es un deber, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia", José ORTEGA Y GASSET, "La ciencia y la religión como problemas políticos", *Oc83*, X, 126.

jamás que la historia humana se compusiera sólo de realidades económicas: ¿cómo iba a decirlo si para él lo económico era sólo el reino de los medios? Ciertamente que él se interesó únicamente por el reino de los medios, pero no negó nunca el reino de los fines³⁵.

Más que una interpretación de la realidad económica, el marxismo es una manera de expresar los objetivos de la vida, sostiene el autor. Los socialistas españoles, partiendo de un análisis materialista de la realidad, intentaron deducir los objetivos correctos de la vida, pero cometieron un error al intentar llevar a cabo esta deducción partiendo de una situación empírica, sin considerar, a la par con esta realidad, la voluntad, las ideas y la tendencia natural del individuo. El ideal de justicia moral pertenece a la esfera de los fines humanos y no debe derivar de la realidad empírica. Por lo tanto, *el ideal de justicia no es una obligación económica, sino una obligación humanista*. Basándose en esta línea de pensamiento, Ortega intenta explicar su resistencia a la idea, introducida por el Partido Socialista, de utilizar la revolución violenta para implementar obligaciones humanistas³⁶.

V. Georg Simmel: la cultura del dinero y la decadencia del ideal de distinción

La economía monetaria incrementa la sensación de libertad individual y produce nuevas interacciones sociales entre los individuos. Simmel alega que la interacción social moderna pasa a ser menos personal y más racional³⁷. En una cultura monetaria se valora la posesión de dinero y se tiende a estimar las cosas en términos de ganancia o pérdida. Como todo es evaluado en términos de ganancia o pérdida de dinero, el ideal tradicional de nobleza pierde importancia. En una cultura monetaria la atención se centra en los objetos que rodean al individuo mientras que el propio individuo queda atrás³⁸. Ésta es una de las ideas más trascendentales de Simmel, que aparece en varios de sus escritos, incluyendo *La filosofía del dinero*. De acuerdo con este autor, el individuo moderno busca rodearse de objetos perfeccionados y refinados, mas no le da mayor importancia a mejorarse a sí mismo.

La nobleza se describe como una representación del conjunto de atributos y comportamientos humanos que son distinguibles en comparación con el carácter común. La persona noble tiene un sentido de distinción basado en la

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ Considerar el socialismo como objetivo moral debe llevar a los socialistas a abstenerse de sugerir la violencia como una forma de llevar una vida moral. *Ibid.*, p. 122.

³⁷ Georg SIMMEL, *Philosophy of Money*, ob. cit., capítulo cuarto, pp. 306-383.

³⁸ *Ibid.*, capítulo sexto, pp. 465-556.

comparación con otras personas, mas, sin embargo, rechaza toda comparación. Según Simmel, la importancia de alcanzar rasgos humanos de calidad inusual disminuye debido a la nueva cultura del dinero³⁹. El ideal de nobleza se basa en una conciencia social que reconoce la importancia de contar con integrantes que se esfuercen por tener características humanas distinguidas. Dado que el criterio cuantitativo dicta que el dinero es la medida de todo, insiste Simmel, las posesiones monetarias pasan a ser el criterio de evaluación social dominante; por lo tanto, las virtudes humanas no son tan estimadas como las posesiones materiales y monetarias. A juzgar por el criterio monetario, el nuevo ideal social es la posesión de dinero.

Simmel argumenta que una persona con características humanas distinguidas consideraría una falta de respeto u ofensa el ser valorado solamente en función de la cantidad de dinero que posee. Su peculiaridad se ve dañada cuando, en lugar de ser evaluada de acuerdo a sus características personales, lo es según el criterio monetario⁴⁰. Dado que el dinero obtiene su valor de un criterio cuantitativo, nos permite comparar entre diferentes atributos humanos, únicamente cuando el parámetro para dicha comparación es la posesión de dinero. Por consiguiente, en la cultura del dinero, todos los individuos son evaluados en términos de posesión de riqueza y no en función de sus características personales poco comunes y distinguidas. Las características nobles pasan desapercibidas en la cultura monetaria ya que la atención se centra solamente en la posesión de dinero:

Cuanto más poder tiene el dinero de dominar los intereses y de movilizar a la gente y a las cosas, mayor es la medida en que los objetos se producen por el bien monetario y evaluados en función del mismo, y menor la medida en que el valor de la distinción puede consagrarse en las personas o las cosas (...). El equiparar a los objetos y al dinero devalúa el interés subjetivo, primero en sus cualidades específicas y, como consecuencia, en los objetos mismos⁴¹.

La cultura monetaria provocó la decadencia del ideal de nobleza. El proceso comparativo en función del dinero trajo consigo una “trágica” consecuencia, ya que son las características ordinarias de la naturaleza humana las que reciben mayor atención⁴². Las características humanas extraordinarias, aquéllas

³⁹ *Ibid.*, capítulo quinto, pp. 421-427.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 423 y 427.

⁴² “La trágica consecuencia de cualquier proceso de allanamiento que requiere un esfuerzo ineludible cuando el nivel más alto se ve disminuido en un mayor grado del que el bajo puede elevarse”, *ibid.*, p. 424. (Traducido del inglés).

que no encontramos en la mayoría de las personas, no son tan valoradas como el dinero.

Este análisis y la separación entre las dos formas de evaluar al individuo pueden ser encontradas en la interpretación simmeliana de la filosofía de Nietzsche. Aquí, Simmel sostiene que la devaluación de la personalidad y el rango influyen en el análisis que Nietzsche hace de los cambios en la cultura moderna. La cultura moral de este último no puede ser evaluada correctamente en términos de altruismo o egoísmo. Su filosofía moral acentúa el valor del carácter noble. Dado que el ideal de distinción no es tan relevante en su tiempo como durante el régimen antiguo, su objetivo es dar reconocimiento al valor social de este ideal olvidado. Simmel argumenta que Nietzsche distingue entre dos formas de abordar la vida humana: la primera es representada por un individuo que se esfuerza en poseer algo: objetos, dinero, etc.; la segunda es representada por alguien cuyo interés principal es mejorar su calidad humana⁴³.

En la cultura monetaria todo se evalúa en términos de dinero y la conducta del individuo se guía por el principio de pérdida y ganancia. El ser noble, por el contrario, está dispuesto a sacrificarlo todo con el fin de optimizar sus virtudes humanas. Es en respuesta a esta tendencia cultural que Nietzsche expone el ideal de las virtudes humanas distintivas y su importancia para la elevación de la cultura humana⁴⁴.

El análisis de la cultura del dinero lleva a Simmel a argumentar que, tanto el criterio cuantitativo sobre las posesiones monetarias como el hecho de que todo sea evaluado en términos de dinero, provoca que la clase social dominante no tenga consideración por la distinción como valor⁴⁵. El comportamiento burgués se rige por un principio de posesión capital, pues pertenece a una cultura que lo juzga todo en función del dinero, por lo que es incapaz de valorar la distinción y la nobleza.

VI. El énfasis de Ortega sobre las características morales: la burguesía

En 1905, en la Universidad de Berlín, Ortega fue introducido en la interpretación simmeliana de Kant, en su ética y en su filosofía del siglo XIX. En 1906 comenzó sus estudios en la Universidad de Marburgo junto con Cohen y Natorp. La ética que Ortega adoptó y articuló durante la primera década del siglo XX propone la separación idealista entre la obligación moral y las

⁴³ "Der Egoismus will etwas haben, der Personalismus will etwas sein", Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 391.

⁴⁴ Georg SIMMEL, "Die Moral der Vornehmheit", en *ibid.*, pp. 381-395.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 386.

tendencias naturales. La ética de Ortega representa sus esfuerzos por difundir los ideales morales neokantianos en España, que distinguen entre naturaleza y cultura, razón e instinto, verdad objetiva y subjetiva. Aunque se centra principalmente en el desarrollo de principios morales idealistas, también reconoce la importancia de la ética de la virtud. En 1908 cuando se refiere al nuevo libro de Simmel sobre la filosofía de Nietzsche, Ortega destaca dos enfoques diferentes en lo que se refiere al individuo. El primero concibe a la sociedad como la única realidad, mientras que considera al individuo como un átomo o una ficción, por lo que las diferencias individuales se desvanecen entre los rasgos comunes a todos los integrantes de la sociedad. El segundo, por el contrario, no concibe al individuo como una ficción, sino como una norma; el desarrollo de las características personales individuales se considera la norma primordial. Según Ortega, el movimiento socialista representa el primero de estos enfoques⁴⁶. Los socialistas anteponen la fortuna de la mayoría, por lo que no insisten en la importancia cultural de obtener características morales humanas especiales. Nietzsche critica este punto de vista socialista y argumenta que las normas morales no pueden ser inferidas del comportamiento de la mayoría. Debemos encontrar las normas culturales más elevadas en el comportamiento de la minoría de personas que aspiran a mejorar sus características humanas especiales. En el contexto de la presentación del libro de Simmel sobre Nietzsche, Ortega debate que los socialistas se olvidaron del valor del carácter humano, puesto que, al favorecer lo común, olvidaron reconocer el valor de aquellos pocos cuyas características humanas especiales deberían servir de ejemplo para la mayoría de la sociedad. La trascendencia que Ortega le otorga a las características humanas especiales y a las virtudes nobles, lo distingue no sólo de los socialistas españoles, sino de los éticos neokantianos también⁴⁷. Durante este mismo año encontramos a Ortega oscilando entre la ética neokantiana y la ética de las virtudes humanas. En 1913 reflexiona sobre ambas y concluye a favor de la segunda, la cual destaca la importancia cultural de las características humanas especiales. Este cambio constituye parte de su reflexión sobre las características humanas de la burguesía en la cultura del dinero.

En 1913 Ortega continúa declarándose socialista, pero el socialismo que profesa tiene premisas distintas a las de los socialistas. Como hemos visto, en 1910 dichas premisas incluían el reconocimiento de los imperativos morales idealistas que guían las sociedades; esta vez parecería que dichas premisas derivan de la crítica de Ortega al carácter moral de la burguesía. Históricamente la burguesía sustituyó a la aristocracia tradicional y adquirió

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, "El sobrehombre", *El Imparcial*, 13 de julio de 1913, *Oc83*, I, 93.

⁴⁷ *Idem*.

influencia social, pero a diferencia de la aristocracia tradicional, la burguesía tiene como interés principal ganar más dinero. Ortega afirma que mientras la clase social dominante debe definirse por sus características humanas, la burguesía se define como la clase social que posee más dinero que el proletariado⁴⁸. La separación entre clases sociales depende de la posesión de dinero. Según Ortega, la clase dominante debería ser valorada de acuerdo a sus características humanas y no de acuerdo a criterios materialistas:

Hoy no rigen el mundo las aristocracias de sangre, ni las aristocracias del mito, los sacerdotes. Hoy rigen el mundo los capitalistas. La aristocracia actual consiste, no en cualidades internas a los hombres, sino en un poder material anónimo, cuantitativo: el dinero⁴⁹.

Es aquí donde encontramos la principal crítica orteguiana a la cultura del dinero; una crítica guiada por el reconocimiento de la magnitud del valor del carácter humano. En vez de un criterio cuantitativo o monetario, Ortega busca introducir un criterio cualitativo, a su vez distinto al criterio de la ética de Cohen. El análisis de Simmel y la manera en que Ortega aborda sus escritos lo llevan a enfatizar que la sociedad moderna debe reflexionar sobre el carácter moral del individuo y adoptar normas acordes. Las normas de la burguesía, la idea de que todo debe ser valorado en términos de dinero debe sustituirse por un criterio diferente: “El día en que ganar dinero deje de ser la faena central de la vida humana”⁵⁰. Ortega elabora y presenta algunas de las ideas de Simmel, con el objetivo ético de contrarrestar la influencia de la cultura burguesa.

VII. Simmel: ¿el valor intrínseco está en las cosas o en los hombres?

En el mismo análisis sobre los cambios sociales y culturales de la sociedad moderna, Simmel demuestra cómo es que los medios para mejorar la vida se convierten en fines que dictan el comportamiento del individuo. Este método para analizar nuevos fenómenos sociales, como la cultura del dinero por ejemplo, no implica necesariamente que Simmel esté interesado en presentar una teoría ética explícita⁵¹. Sin embargo, la manera en que Simmel contrasta y evalúa

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1913, *Oc*83, X, 239.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁵¹ En su libro *La filosofía del dinero*, Simmel define su objetivo de la siguiente manera: “existe un intento de construir una nueva planta debajo del materialismo histórico, con el fin de

los diferentes comportamientos culturales, tradicionales y modernos, influye enormemente en sus lectores, especialmente en quienes se habían dado a la búsqueda de principios rectores, como era el caso de Ortega y Gasset. Considero que al leer los escritos de Simmel, Ortega se encontraba en la busca de imperativos morales implícitos. En las diferentes partes del análisis en que Simmel compara dos formas de vida, o dos enfoques sociales diferentes, un lector como Ortega albergaría la esperanza de encontrar métodos para abordar los mismos problemas culturales modernos que le inquietaban como pensador y escritor. En este sentido, la comparación de Simmel entre medios y fines de la vida humana, en el contexto de la economía moderna, alcanza a un lector expresamente interesado en deducir (por sí mismo y para sus lectores en España) las implicancias morales que necesariamente derivan de la economía monetaria.

En su libro sobre la moral de Nietzsche, Simmel compara dos formas de vida: en la primera, el individuo alimenta su apetito posesivo y lo complace con objetos; en la segunda, se interesa en acrecentar su valor personal. La primera se centra en la posesión de bienes, mientras que la segunda se enfoca al carácter humano. Según Simmel, la ética nietzscheana no se interesa por la cuestión de lo obligatorio, universal o eficaz en sus consecuencias. Dado que Nietzsche se preocupa por resaltar el valor del carácter humano, su ética debería haber sido comprendida en Alemania como la ética del bien y el mal únicamente en lo que se refiere a las cualidades del carácter humano, sin embargo, la ética de Nietzsche fue interpretada por muchos como inmoral⁵².

Simmel critica esta forma de analizar la ética nietzscheana, argumentando que ésta no separa entre acción altruista o egoísta, por lo que debe analizarse en otros términos. En vez de considerar la acción moral correcta o incorrecta, o las buenas o malas consecuencias del comportamiento humano, Nietzsche hace hincapié en lo noble o innoble del carácter humano. Su ética no es egoísta, sino que considera las definiciones del bien y el mal en relación a las cualidades humanas del individuo. Para Nietzsche, el énfasis en el valor de las cualidades humanas no es justificativo de los privilegios sociales personales, basados en el criterio de los distintos rasgos individuales, es decir, él no asume que el individuo de carácter más noble deba tener más privilegios que aquél cuyo carácter es innoble⁵³. Simmel deduce que, en el pensamiento nietzscheano,

conservar el valor explicativo de la incorporación de la vida económica dentro de las causas de la cultura intelectual, mientras que estas mismas formas económicas sean reconocidas como el resultado de valoraciones más profundas y corrientes según condiciones psicológicas o incluso metafísicas preexistentes", *Philosophy of Money*, ob. cit., p. 56.

⁵² Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, ob. cit., p. 391.

⁵³ Georg SIMMEL, "Zum Verständnis Nietzsches", en *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, tomo 1, p. 61.

la discusión no gira en torno a las dicotomías altruismo/egoísmo o privilegiados/no privilegiados sociales, sino que el centro del debate es el carácter humano mismo, el cual debe ser valorado de acuerdo a características personales, es decir, de acuerdo a las virtudes humanas más admirables. La alternativa que Simmel presenta a sus lectores a través de la filosofía de Nietzsche es clara y concisa. El autor presenta a Nietzsche como al filósofo que defiende que el valor de lo humano está por encima del valor del dinero:

El estilo de vida de la persona noble contrasta con el estilo de vida que conlleva la cultura del dinero, en la cual el valor de las cosas se identifica con su precio (...), la aversión de Nietzsche hacia todo lo relativo a los fenómenos monetario-económicos debe entenderse en relación al valor de la distinción⁵⁴.

Simmel no manifestó su apoyo a una ética centrada en las cualidades del carácter humano, ni en *La filosofía del dinero* ni en otros de sus escritos, como tampoco elaboró un imperativo moral práctico explícito a partir de esta comparación; en cambio, su análisis concede a sus lectores la posibilidad de reflexionar sobre las implicaciones morales de estos fenómenos⁵⁵. En su libro sobre Nietzsche argumenta que la ética nietzscheana quiere superar la separación entre egoísmo y altruismo. Estos dos conceptos morales pretenden definir el acto personal en sí mismo, en sus intenciones o posibles consecuencias para otras personas. Al no tomar alguna de estas dos actitudes hacia la moral, Nietzsche es quien, según Simmel, considera que la ética debe centrarse en el carácter personal. Históricamente, los filósofos tendían a separar conceptualmente el alma del cuerpo. Influidos por las relaciones, generalmente estrechas, entre teología y filosofía (como en el pensamiento de la Edad Media), muchos filósofos argumentaron que el verdadero objetivo de la vida humana es nutrir el alma. Según Simmel, la ética de Nietzsche se sitúa más allá de estas categorías de cuerpo y alma; considera la vida misma como el objetivo humano de mayor importancia. Nietzsche no adopta la separación entre cuerpo y alma, de hecho, la considera demasiado metafísica y argumenta que el ser humano debe esforzarse por alcanzar la creación de sí mismo. Vida para Nietzsche significa “más vida” (*mehr-Leben*): el incremento constante de las virtudes personales⁵⁶. La superación

⁵⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁵⁵ Para presentar las diferentes actitudes hacia la vida humana, Simmel expone el contraste entre, por un lado, del valor del carácter humano y, por otro, del valor del dinero. Es importante destacar que ni Simmel ni Ortega tenían como objetivo presentar el dinero como la raíz de todos los males, en contraste con la ética de la virtud como la única ley moral alternativa. En sus escritos, Simmel deja al lector un espacio para llegar a las conclusiones necesarias por sí mismo.

⁵⁶ Georg SIMMEL, “Zum Verständnis Nietzsches”, ob. cit., pp. 58-61.

personal, la creación y la fuerza eran recordatorios de que el valor de la vida debe ser encontrado en la vida misma, en la vida como creación propia. La manera en que Simmel aborda los escritos de Nietzsche tiene como objeto reconocer que el valor de la vida misma no es menos importante que otros aspectos morales como los actos específicos o las intenciones hacia otras cosas y personas.

Esta actitud de Simmel con respecto a Nietzsche es similar a su forma de abordar los cambios en la cultura del dinero. Su análisis sobre la economía monetaria no es meramente abstracto, como el que presenta en su libro sobre la “sociología” de las formas sociales. Tanto en sus libros como en sus conferencias, él presenta ejemplos concretos de las tendencias de vida en su país. Uno de sus argumentos es que, en el siglo XIX, el valor intrínseco de las cosas supera al de los hombres⁵⁷. Tanto el deleite en la vida material como los intereses de la misma se convirtieron gradualmente en el objetivo más notable de la burguesía. La clase media se dedicaba a perfeccionar los objetos y a adornar las viviendas. En el proceso histórico, la burguesía olvidó la importancia de apreciar el valor de las características individuales. Simmel explica que es este incremento de atención hacia los objetos externos lo que da lugar a la confusión cultural entre medios y fines. El ser humano como sujeto dejó de ser el centro al depositar la atención en los objetos que lo rodean.

Hemos olvidado por completo que la *técnica* es el medio para alcanzar un fin, alabando su perfección como si se tratara de uno de los grandes objetivos de la raza humana; como si los telégrafos y teléfonos fuesen en sí mismos objetos de valor extraordinario, a pesar de que lo que los hombres se dicen el uno al otro por medio de éstos no es en absoluto más sabio, más noble, o de alguna manera más extraordinario que lo que anteriormente encomendaban a medios más lentos de comunicación⁵⁸.

La separación entre el valor de las cosas y de los individuos es un tema recurrente en la interpretación de Simmel sobre la cultura del dinero⁵⁹. Simmel

⁵⁷ Georg SIMMEL, “Tendencies in German Life and Thought since 1870”, trad. de W. D. BRIGGS, en *Gesamtausgabe*, ob. cit., p. 167.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁹ En su libro *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, Marchel Hénaff afirma que muchas de las metas y objetivos humanos no pueden considerarse únicamente en función de propósitos económicos. Considero que esta descripción refleja las características humanas representadas en la interpretación simmleana de Nietzsche: la persona noble que actúa sin pensar en la ganancia y sacrificio. Hénaff separa entre, por un lado, lo útil y rentable y, por otro, lo que no tiene precio. Declara que hoy tanto los marxistas como los funcionalistas tienden a creer erróneamente que el “homo economicus” siempre ha existido. Hénaff sostiene que debemos separar entre el intercambio de moneda y el intercambio de regalos: la economía de mercado pertenece al campo de lo útil y rentable, mientras que el propósito del intercambio de regalos es el honrar,

no profesa una filosofía moral determinada, mas el contraste entre las dos actitudes que presenta fuerza al lector a reflexionar sobre las decisiones que ha tomado anteriormente. El autor no saca las conclusiones de sus lectores, sino que pavimenta el camino: ¿debemos considerar al individuo como un mero medio para alcanzar un fin? El lector más cuidadoso comprende que, en la cultura del dinero, el valor del carácter humano no es más importante que el de la perfección de los objetos que lo rodean, entonces probablemente se ve en la necesidad de preguntarse cómo se ve reflejado este cambio en la vida de las personas que lo rodean y tal vez en la suya propia. ¿Acaso los objetos que sirven de medios para un cierto individuo pasan a convertirse en el fin mismo? ¿Acaso el objetivo de la vida misma fue remplazado realmente por los objetos que debían ser herramientas?⁶⁰

La idea de que el valor dado al hombre pasa a un segundo plano, mientras que el valor de las cosas pasa a jugar un papel principal en la sociedad, es uno de los argumentos más significativos en *La filosofía del dinero*. En este libro, Simmel describe cómo dentro de una economía monetaria lo único que posee valor real es el capital. En lugar de medir el valor de cada ser humano de acuerdo con su valor intrínseco, se mide a través de un criterio cuantitativo: dinero. El criterio cualitativo deja de ser el instrumento de evaluación de la valía del hombre. Simmel define estos aspectos de la economía monetaria como el reflejo de la “falta de objetividad y carácter del estilo de vida”⁶¹. El término *falta de carácter* fue utilizado por Simmel para explicar cómo el elemento fundamental del carácter personal, el valor intrínseco, ya no es el criterio primordial para la evaluación del hombre. La evaluación comienza a realizarse de acuerdo a un criterio cuantitativo: la cantidad de posesiones monetarias. La calidad de las características humanas ya no forman parte de lo que se consideran elementos esenciales de la cultura:

También hay una falta de carácter en el dinero. Así como el dinero es, en sí, el reflejo mecánico del valor relativo de las cosas y es igualmente útil para

reunir y dar reconocimiento a las partes involucradas. Hénaff considera que determinadas cosas como son la verdad, la educación y la escritura pertenecen a la esfera de lo que no tiene precio, lo incalculable, en otras palabras, cosas que no pueden ser evaluadas de acuerdo con los criterios de la economía del mercado. *Véase* Marcel HÉNAFF, *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, trad. de Jean-Louis MORHANGE. California: Stanford University Press, 2010, pp. 18-19.

⁶⁰ Aquí parece que la teoría de Simmel no se basa solamente en el análisis empírico. Hay un llamamiento implícito al lector para evaluar la realidad social de acuerdo a los criterios proporcionados por Simmel: cualitativos y cuantitativos. El objetivo es evaluar adecuadamente la época y sus posibilidades.

⁶¹ Georg SIMMEL, *Philosophy of Money*, ob. cit., p. 468.

cualquier ser humano, de la misma manera, todas las personas tenemos el mismo valor en relación a las transacciones de dinero, pero no es porque todo tenga el mismo valor, sino porque nada más que el dinero lo tiene⁶².

VIII. La era de la satisfacción: nueva actitud hacia la nobleza, la virtud y la vida

En su libro *La rebelión de las masas*, Ortega describe la sociedad como la unidad dinámica entre una mayoría y una minoría humana. La diferencia entre éstas está en el nivel de cualificación. Ortega sostiene que siempre hay algunos pocos que se encuentran más cualificados que la mayoría⁶³; estos pocos que sí están cualificados deben servir como ejemplo de excelencia para la mayoría, en ciertos campos como el arte o el juicio de las situaciones sociales, culturales, políticas, etc. Ortega consideraba, sin embargo, que la mayoría de sus contemporáneos rehusaron tomar el ejemplo de esta minoría calificada.

Ortega afirma que para poder comprender el origen histórico del problema del comportamiento de las masas no basta con analizar el mismo, sino que debemos considerar otros cambios cruciales:

1. La decadencia histórica de la idea de nobleza: la falta de respeto por parte de las masas hacia cualquier concepto de distinción; la satisfacción de la gente al sentirse similar a los demás.
2. Las características humanas de la burguesía: el aristócrata en contraposición al especialista.

Ortega argumenta que la clase social dirigente difiere de la aristocracia tradicional; dentro de esta última podíamos encontrar hombres de conocimiento, mientras que los individuos de clase media, contemporáneos del autor, no poseen un amplio conocimiento real; el supuesto sabio es un mero especialista parcial. En el capítulo duodécimo de su libro, Ortega define a la persona de clase media como “sabio ignorante”. La clase media tuvo una enorme influencia en la sociedad moderna, pero al analizar la situación, Ortega argumenta que esto no puede justificarse con la sabiduría de la burguesía. El hombre de ciencia experimental conoce solamente su “pequeño rincón del universo”, e ignora el resto⁶⁴. La influencia social se le otorga a los especialistas, que se convirtieron en dirigentes de la sociedad. Por lo tanto, el problema social presentado por Ortega es el nivel cultural y de conocimiento de la burguesía; describe así el comportamiento de la burguesía como

⁶² *Ibid.*

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 45-52.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

similar al de las masas, ignorante y falto de respeto por el conocimiento amplio y teórico: “resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa”⁶⁵.

Ortega presenta estas ideas sobre la burguesía como uno de los problemas sociales más importantes de su tiempo. En las conferencias que ofreció en Argentina en 1928, afirma que la generación presente opta por el valor del cuerpo sobre los valores espirituales, y los logros intelectuales no son valorados como antes⁶⁶; señala como un problema la forma en que las masas (incluyendo la burguesía) apreciaban el pensamiento intelectual y la forma en que abordaban los temas de la vida humana y el mundo. Define, entonces, el nuevo enfoque hacia la vida humana de tres formas:

1. La era de la satisfacción: el individuo que considera que puede actuar en sociedad como si estuviera en su propia casa⁶⁷.

2. La era que nutre al cuerpo: aquélla en la que el centro de atención es el cuerpo humano, en vez de los ideales espirituales⁶⁸.

3. La era de la supremacía juvenil: la juventud se convierte en el ejemplo para los adultos y los sabios y no al contrario⁶⁹.

Ortega concluye que, en su generación, muchos consideran que mejorar sus atributos, tanto espirituales como intelectuales, es algo secundario. El centro de su análisis yace en el seno de su concepto de la vida noble, donde se bifurcan las actitudes hacia la vida; la primera se concentra en la auto-superación, mientras que la segunda representa al ser humano en masa, siempre satisfecho con lo que ya es. La persona noble constantemente aspira a superarse a sí mismo, sin esperar que otros le sirvan y sin preocuparse de cómo ser moral hacia el prójimo; se ocupa de seguir siempre “normas” especiales, cuya dificultad va en aumento, de forma que pueda mejorar constantemente su personalidad. Esto es lo que lo convierte en una persona noble. Nobleza, más que significar una vida de privilegios sociales, implica regirse por ciertas normas⁷⁰. Esta idea de nobleza pierde su importancia histórica debido al nuevo enfoque

⁶⁵ “¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía (...). El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto (...). Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia”. *Ibid.*, pp. 128-131.

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Segunda conferencia. Juventud, cuerpo”, en *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 207-228.

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 123.

⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Segunda conferencia. Juventud, cuerpo”, ob. cit., p. 225.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 89.

hacia la vida y el mundo. Las masas conciben la vida humana como fácil y abundante, mientras que los individuos no son evaluados por la masa de acuerdo a sus características distintivas, sino de acuerdo a otras categorías, derivadas de esa misma sensación de facilidad y abundancia⁷¹.

En una sociedad dominada por la cultural de las masas, la cultural de la mayoría es paradigma y todo se mide en función de la idea de que la vida es fácil. En ésta cultura, las características humanas distintivas y la importancia del ideal de persona noble pierden importancia social. La personalidad noble lucha por recluirse a sí misma de la norma común, e intenta convertirse en una persona con características humanas distintas, pero bajo el dominio de la burguesía y las masas, dice Ortega, no abundan las oportunidades para lograr ser diferente, pues este comportamiento es sospechoso, representa a alguien que podría pensar que la vida no es fácil y abundante.

El progreso tecnológico, aunado al sentimiento de superioridad en comparación a otras generaciones y a la sensación de que la vida es fácil y abundante, nos lleva a una situación social en la cual no es relevante luchar por la excelencia, la nobleza y las virtudes humanas especiales. La decadencia del ideal de nobleza, junto con el hecho de que el sujeto burgués juzga según un principio monetario y no de sus virtudes interiores, son los rasgos centrales de la reflexión realizada por Ortega acerca del carácter moral del individuo.

Conclusión

Este análisis nos enseña la importancia atribuida por Ortega al valor de las características humanas. El retorno a las ideas de virtud, sabiduría y distinción son parte de la alternativa orteguiana a la cultura burguesa. No obstante, estos conceptos también expresan criterios normativos orteguianos que deben guiar a los individuos cuya encomienda es el ejemplo de excelencia en nuestra cultura. Ortega sostiene que en su época, las normas sociales reflejan la preponderancia de una cultura que concibe la vida como fácil. Adicionalmente, afirma que los logros tecnológicos llevaron a las personas a centrarse en el perfeccionamiento de las cosas y no del hombre. La alternativa propuesta reemplaza los objetos que nos rodean por la importancia cultural de mejorar las características propias. Para ello, es necesario reflexionar sobre el carácter moral y destacar la importancia del ideal de distinción. La ética de Ortega no se centra en la utilidad del acto moral ni en sus consecuencias potenciales o inmediatas, sino que es una ética centrada en la idoneidad del carácter humano y que

⁷¹ *Ibid.*, p. 118.

puede comprenderse mejor a través del análisis orteguiano sobre la cultura monetaria moderna. ●

Traducción de inglés a español de Jean Goldi Horta

Fecha de recepción: 15/05/2015

Fecha de aceptación: 15/02/2014

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1994): "La ética de Ortega", en *Ética*, en *Obras Completas*, ed. de F. BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, tomo 2, pp. 505-539.
- COHEN, H. (1981): *Werke*, 5.^a ed. Hildesheim / Nueva York: Georg Olms Verlag.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2005): "El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", en J. SAN MARTÍN y J. LASAGA (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, pp. 143-170.
- HÉNAFF, M. (2010): *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, trad. de J.-L. MORHANGE. California: Stanford University Press.
- JÜRGEN HELLE, H. (2009): "The Individual and Society. Georg Simmel's Ethics and Epistemology", en C. ROL y C. PAPILLOU (eds.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 165-174.
- KANT, I. (2004): *Critique of Practical Reason*. Mineola / Nueva York: Dover Philosophical Classics.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial.
- (1996): "Segunda conferencia. Juventud, cuerpo", en *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de J. L. MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 207-228.
- (2001): *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROMERO SALVADÓ, F. J. (1999): *Twentieth Century Spain. Politics and Society in Spain 1898-1998*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- SAN MARTÍN, J. (2000): "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1, pp. 151-158.
- SIMMEL, G. (1995): *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2011): *Philosophy of Money*, trad. al inglés de T. BOTTOMORE y D. FRISBY. Londres / Nueva York: Routledge and Kegan Paul.