

SIMMEL Y ORTEGA: UNA ONTOLOGÍA RELACIONAL CONTRA LA TRADICIÓN DEL SER COMO SUSTANCIA

EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ
Universidad de Valladolid

RESUMEN: El artículo consiste en el estudio comparado de la ontología de Georg Simmel y de José Ortega y Gasset, con dos objetivos: demostrar la influencia de Simmel en la filosofía de Ortega, y exponer su ontología «comparada» como una crítica a la tradición parmenídea del ser. Para ello planteamos dos tesis de partida. La primera tiene que ver con el carácter vitalista de la filosofía de nuestros dos autores. En segundo lugar, la tesis de la «intradición de la tradición» como mecanismo para estudiar la forma en que Simmel y Ortega recogen la tradición críticamente, a efecto de ajustarla a la «altura de su tiempo», según la terminología orteguiana. Finalmente, concluiremos con la idea de que la ontología de Simmel y Ortega es una crítica a la epistemología o a las implicaciones ontológicas de la epistemología moderna.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset; Simmel; ontología; ser; epistemología.

Simmel and Ortega: A relational ontology against the tradition of being as substance

ABSTRACT: The article consists of a comparative study of the ontology of Georg Simmel and José Ortega y Gasset, with two objectives: to demonstrate the influence of Simmel on Ortega's philosophy, and to present his «comparative» ontology as a critique of the Parmenidian tradition of being. To this end, we propose two initial theses. The first has to do with the vitalist character of the philosophy of our two authors. Secondly, the thesis of the «intradition of tradition» as a mechanism to study the way in which Simmel and Ortega take up tradition critically, in order to adjust it to the «height of its time», according to Ortega's terminology. Finally, we will conclude with the idea that Simmel and Ortega's ontology is a critique of epistemology or the ontological implications of modern epistemology.

KEY WORDS: Ortega y Gasset; Simmel; Ontology; Being; Epistemology.

1. INTRODUCCIÓN: BREVE APUNTE SOBRE LA RELACIÓN ENTRE SIMMEL Y ORTEGA

El grueso de mis investigaciones académicas se ha centrado en el estudio de la relación de influencia que existe entre Georg Simmel y José Ortega y Gasset¹. Un estudio, a mi juicio, bastante interesante a la hora de comprender la filosofía de Ortega, en particular la recepción de la moral de Nietzsche o de la obra de Goethe, y que suma cuantitativamente a los estudios sobre la impronta más o menos explícita de Georg Simmel en filósofos como Ernst Bloch, Siegfried Kracauer, George Lukács, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Martin Heidegger o Max Weber; así como en sociólogos de la talla de Erving Goffman, Zygmunt Baumann, Robert Ezra Park o Scott Lash.

¹ La influencia de Simmel en Ortega ha sido estudiada por Francisco Gil Villegas en *Los profetas y el mesías* (1996), y aceptada por Javier Zamora Bonilla en *Ortega y Gasset* (2002).

En este contexto no basta con referir a un cierto «aire de familia» entre ideas y temáticas para deducir la influencia real, sostenida sobre datos objetivos, de Simmel sobre Ortega. Es necesario aportar pruebas objetivas que adviertan sobre el interés depositado en la filosofía de Simmel por parte de Ortega, y que justifiquen que en tal o cual ciudad, en un año u otro, Ortega leyó los textos simmelianos, acudió a alguno de sus celebrados seminarios, o tuvo una relación directa con él. Necesitamos pruebas que justifiquen objetivamente que Ortega mantuvo un contacto con Simmel: referencias, lugares compartidos, años de publicación, revistas de difusión, etc. Algunos de estos datos, más bien biográficos y bibliográficos, son: la estancia de Ortega en Berlín en el momento en que Simmel impartía clases y seminarios en esta Universidad (1906); la referencia directa de Ortega a la obra de Simmel en algunos artículos; una asimilación y crítica del neokantismo que se opera en las etapas iniciales de la obra de ambos; un interés común por el estilo ensayístico y temáticas inusuales para la reflexión filosófica; la influencia de los pensadores de la filosofía de la vida (en particular, Dilthey y Bergson); y el papel de Simmel como mediador en la recepción del pensamiento nietzscheano para el joven Ortega. No obstante lo anterior, todavía no hemos de desechar la idea del *Zeitgeist* defendida por Francisco Gil Villegas en *Los profetas y el mesías*, donde remite a la influencia del «maestro» Simmel para conectar las obras y trayectorias filosóficas de Georg Lukács, Martin Heidegger y José Ortega y Gasset, principales representantes de la «Generación del 14» europea, la de los hijos de la Gran Guerra y los preconizadores de una nueva forma de comprender y de hacer la filosofía².

Dicho esto, ¿cuáles son las bases objetivas de la relación de influencia entre Simmel y Ortega? En 1905 Ortega viaja a la ciudad alemana de Leipzig gracias a una beca concedida por la Junta para la Ampliación de Estudios. A finales de ese mismo año se traslada a Berlín, donde Simmel impartió clases y seminarios desde 1885 hasta 1914. De hecho, se tiene noticia de que Ortega acudió a algunas de sus clases justo en el momento en el que el profesor berlinés trabajaba en la obra y figura de Goethe. A este respecto, la influencia más importante de Simmel sobre Ortega tiene que ver, como señala Fabio Gembillo, con el estudio de «las cuatro grandes figuras de la cultura alemana y mundial» (Gembillo, 9): Goethe, Kant, Hegel y Dilthey. Si bien Ortega conoce en profundidad a Kant de la mano de Cohen y Natorp durante su estancia en Marburgo, es un hecho innegable que la recepción del pensamiento de Goethe, Dilthey y sobre todo Nietzsche, está mediada por la influencia de Simmel³. Por otro lado, y más

² Ejemplos de corrientes filosóficas que surgirán desde esta base intelectual e histórica, y por la influencia de Simmel, son el marxismo continental, el existencialismo, el raciovitalismo o la hermenéutica.

³ Las ideas sobre el pensamiento nietzscheano que Ortega expone en el artículo «El sobrehombre» de 1908, como por ejemplo la presentación de Nietzsche como teórico de la moral y la noción extensiva de humanidad que desarrolla con la idea del «eterno retorno de lo mismo», están tomadas directamente de la obra *Shopenhauer und Nietzsche*, que Simmel publica en 1907. De hecho, al comienzo del artículo Ortega menciona a Simmel en los

allá de la recepción teórica del pensamiento simmeliano, Ortega comparte con Simmel el interés por una misma temática, un mismo estilo e incluso una misma metodología (que consiste en partir de los grandes complejos analíticos a las pequeñas formaciones fugaces que los constituyen); en este sentido, la metáfora de «ardilla voladora» con la que Ortega define a Simmel⁴ en «Goethe desde dentro» (Ortega y Gasset, 1983, p. 398), podríamos aplicársela a él mismo.

Además, «[...] la obra de Ortega está llena de motivos simmelianos [...]. Existe un paralelismo entre Simmel y Ortega en la relevancia que, igualmente de modo implícito o explícito, adquiere la estética dentro de la obra del filósofo español» (Pérez Cavana, 171). Como Simmel, Ortega dedica extensas monografías a artistas de la talla de Velázquez o Goethe y, también como el alemán, su estilo se caracteriza por un carácter nervioso e impresionista, así como por anticipar un nuevo tipo de sensibilidad vital a través de un estilo original y novedoso. Por otro lado, y como apunta Monfort Prades, la idea simmeliana de cultura, de corte neokantiano, tendrá una influencia capital en el desarrollo posterior del pensamiento orteguiano.

No obstante, la prueba más objetivamente evidente de que Ortega conoce y lee a Simmel con dedicación la obtenemos de su biblioteca personal, que la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón conserva en la actualidad. En ella figuran once obras originales que datan de 1890 a 1922, y seis traducciones, contando con las realizadas por la Revista de Occidente. Las obras originales son: *Über sociale Differenzierung: Sociologische und psychologische Untersuchungen*, (1890); *Philosophie des Geldes*, (1900); *Kant: Sechzehn Vorlesungen Gehalten an der Berliner Universität*, (1905); *Kant und Goethe*, (1906); *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus y Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie*, (1907); *Soziologie: untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, (1908); *Hauptprobleme der Philosophie*, (1910); *Goethe*, (1913); *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, (1918); *Zur Philosophie der Kunst: Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*, (1922). Y las traducciones: *Schopenhauer y Nietzsche*, por José R. Pérez Bances, (1915); *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*, por José R. Pérez Bances, (1926/27); *Cultura femenina y otros ensayos*, por Eugenio Imaz, (1934); *Filosofía de la coquetería*, (1945); *Problemas fundamentales de la filosofía*, por Fernando Vela, (1946); e *Intuición de la vida: Cuatro capítulos de metafísica*, por J. Rovira Armengol, (1950).

Por otro lado, en el índice onomástico incluido en el Tomo X de las Obras Completas de Ortega y Gasset publicadas entre 2004 y 2010, realizado por Domingo Hernández Sánchez, para la entrada «Simmel» aparecen dieciocho

siguientes términos: «Acabo de leer un libro de Jorge Simmel, donde el celeberrimo profesor habla de Nietzsche con la agudeza que le es peculiar, más sutil que profunda, más ingeniosa que genial. Las opiniones centrales de Nietzsche me parecen, no obstante, admirablemente fijadas en este libro» (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 92).

⁴ Que también es utilizada por otro de los grandes discípulos y críticos de Simmel, Siegfried Kracauer.

referencias: cuatro en el Tomo I (obras comprendidas entre 1902 y 1915); dos en el Tomo II (obras comprendidas en 1916); siete en el Tomo III (obras comprendidas entre 1917 y 1925⁵); una en el Tomo IV (obras comprendidas entre 1926 y 1931); dos en el Tomo V (obras comprendidas entre 1932 y 1940); una en el Tomo VI (obras comprendidas entre 1941 y 1955); una en el Tomo VII y una en el Tomo IX (ambos compuestos por obras póstumas). Es decir, que la influencia explícita de Simmel sobre Ortega se concentra fundamentalmente entre los años 1902 a 1925, sin que esto sea óbice para pensar que de entonces en adelante Ortega abandonase por completo a Simmel, como el número de referencias posteriores indica.

2. SOBRE EL OBJETO DE LA CRÍTICA

Para fijar las coordenadas de la crítica ontológica de Simmel y Ortega es necesario establecer cuál va a ser el objeto de esa crítica, es decir, contra qué tradición piensan. Para simplificar los términos del debate diremos que la reacción de nuestros autores es contra la tradición cosista o sustancialista del ser como sustancia, cuyo primer antecedente lo encontramos en el poema de Parménides⁶. Entonces, la crítica de Simmel y de Ortega tiene como objeto la ontología que desde la Grecia clásica ha ofrecido una lectura del ser de lo real como sustancia siempre idéntica a sí misma, constante e inmutable. La exposición que haré a continuación sobre la tradición cosista del ser, a efecto de mantener la perspectiva *emic*, sin ánimo de crítica sino más bien de re-exposición de los argumentos de nuestros autores, las tomo directamente de sus reflexiones a este respecto.

En el capítulo «Del ser al devenir» de *Problemas fundamentales de filosofía*, Simmel realiza una exposición bastante acertada de la doctrina parmenídea del ser en lo que respecta a los objetivos de este trabajo. Según Parménides, explica Simmel, «solo el Ser es, el No-Ser no puede ser» (Simmel, 2006, p. 66). Lo que es *es* un Uno único e idéntico, y la cosa singular *es* siempre y cuando sea lo mismo e idéntico a las otras cosas singulares. Esta noción del ser se caracteriza, además de por su identidad lógica, por su carácter material. Un carácter material, piensa Simmel, demasiado abstracto (por cuanto es un materialismo monista): el ser es materia, pero materia pura, común a todas las cosas singulares y que en todas ellas permanece inmutable. Y como tal, es la única realidad. El ser en su pureza y perfección existe en cualquier parte, y allí donde no haya ser lo que habrá será el no-ser, espacio vacío. Como todo lo que hay es ser, y

⁵ En este tomo figura una breve nota publicada en el año 1924, a modo de resumen biográfico para la entrada a la traducción de *Filosofía de la moda* en la que Ortega repasa la vida y obra de Simmel, destacando sus obras más importantes y algunos hitos intelectuales de su carrera y de su bibliografía (ORTEGA Y GASSET, 2010, p. 472).

⁶ Asimismo, en Heráclito, coetáneo de Parménides, encontramos el primer antecedente de la ontología del devenir por la que Simmel y Ortega tomarán partido.

el ser permanece y no cambia, no puede haber movimiento: el devenir es pura apariencia. El ser es también indivisible, porque todo lo que existe es ser y algo puesto enfrente del ser será siempre el ser mismo. Aquí quedan claros los elementos de la doctrina parmenídea del ser que serán sometidos a crítica: la unicidad del ser y el correlativo rechazo de la pluralidad, la identidad lógica y la permanencia e inmutabilidad.

Esta doctrina se mantiene viva en la Historia de la filosofía. De acuerdo con Ortega (aunque esta teoría procede de Simmel⁷), la evolución histórica de la filosofía va del realismo clásico al idealismo moderno (de un «ver las cosas» a un «ver nuestras ideas acerca de las cosas»). Para el realismo antiguo, el ver de un sujeto significa salir hacia el mundo externo. Para el idealismo moderno, que hace de lo real un contenido de la conciencia, ver es ponerse delante el mundo como imagen ideal contenida en la conciencia. La conciencia no necesita salir de sí para desplegar el mundo; es siempre inquilina de sí misma, intimidad absoluta: nada entra y nada sale de ella. Se tiende por tanto un puente del ser al pensar, de la ontología a la epistemología, y del realismo clásico al idealismo moderno.

Descartes inaugura la filosofía moderna, idealista y subjetivista. A pesar de ser el primer moderno, no es todavía capaz de desasirse de los viejos conceptos y las viejas pretensiones de la filosofía antigua, y cuando se topa con el ser reflexivo del pensamiento busca algo sólido y firme donde fundar su existencia: una sustancia oculta tras el ser del pensamiento que sea consistente y estable. Este ser sustancial que Descartes necesita en cuanto heredero de la filosofía antigua es el yo: el pensamiento existe como un algo aparente cuyo ser consiste en el parecerme ser, luego yo existo como sustancia del pensar. «En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos

⁷ La idea que expone Ortega de que existe una ley vital que rige los movimientos históricos y que en último término determina los procesos de evolución de la ciencia, de la moral, del arte o de la filosofía («Sobre el punto de vista en las artes», 1924), responde a la tesis simmeliana de la «trascendencia de la vida» como fundamento último de la realidad. La vida (*das Leben*), dice Simmel siguiendo muy de cerca el concepto de voluntad de Schopenhauer y Nietzsche (*Willen*), es un torrente inmenso de *energía* que fluye a través de sus formas. Partimos de un estadio originario en el que la vida es pura voluntad sin límites, energía espiritual desatada. En cuanto fluir incesante no puede ser apresada, es lo que ella misma es en cada instante: una totalidad inaprehensible que se manifiesta a sí misma en cada uno de sus momentos, y que solo intuitivamente puede ser captada. Es por eso que la vida tiene deseo de darse una forma que le permita su manifestación empírica (bajo la forma de la realidad) y su perfeccionamiento (bajo la forma de la idea). Cuando la vida se da para sí una forma («autoconciencia»), crea un «más-vida» (*mehr-Leben*), que no es otra cosa que las formas objetivas ya enumeradas. Pero sucede que las formas objetivas, en el momento en que se configuran desde la vida, adquieren una lógica autónoma en virtud de la cual se independizan de ésta y, en ocasiones, la someten; el «más-vida» se transforma en «más-que-vida» (*mehr-als-Leben*), poniendo fin al ciclo «natural» de trascendencia. En la historia, explica Simmel, son continuos los quebrantamientos de estos límites y el avance de la vida hacia nuevas formas de manifestación (el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, o del feudalismo al monetarismo en su estado primitivo, son ejemplos históricos de este proceso).

lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega» (Ortega y Gasset, 1961, p. 396). Al sustancializar el pensamiento y convertirlo en cosa, *res pensante*, solidifica lo que es móvil y dinámico y convierte la realidad primera del pensamiento en una simple manifestación de una realidad previa y estática.

La sustancia de un ente que *es*, para los griegos o interpretado al modo griego, es aquello que no vemos en el ente pero que suponemos tras él, sosteniendo sus cualidades. Las apariencias del caballo pueden ser infinitas y cambiar de modos insospechados, mientras aquello que produce esas apariencias y que de nuevo suponemos tras ellas no cambia, permanece siempre inmutable: «La sustancia, además de ser el soporte de las cualidades es el sujeto permanente de sus variaciones o accidentes» (Ortega y Gasset, 1961, p. 398). La idea sustancial, inmóvil e invariable del ser acuñada por los griegos es justa e intocable siempre y cuando no haya más realidad que la que tenemos frente a nosotros, la que percibimos y nos viene de fuera. Todo lo que nos viene de fuera es apariencia de otra cosa, de una sustancia oculta e inmóvil que, a pesar de que la apariencia cambie, no se mueve ni un ápice. Por eso Descartes, antiguo-moderno, cuando percibe la realidad aparente del pensamiento, busca una sustancia de la que sea manifestación.

Conclusión: el idealismo sustantiva al sujeto del pensamiento y convierte su ser en algo distinto de su pensar o pensarse; al convertirlo en cosa, el ser del *yo* ya no es un ser pensado ni un pensarse. Y del lado del objeto, sostiene que el mundo externo no existe sino como contenido de una conciencia que lo piensa. Así las cosas, Simmel y Ortega cargarán contra la doctrina parmenídea del ser en su vertiente realista clásica, y también y más importante en su vertiente idealista, moderna. Y lo hacen por las consecuencias a las que ese monismo del ser conduce: estratificación y desvitalización de la realidad, y deshumanización del sujeto que piensa la realidad (y que la piensa, apunta Ortega, porque ya está viviendo en el mundo que tiene delante).

3. LA ONTOLOGÍA DE SIMMEL

Simmel erige su ontología desde la idea de vida (*das Leben*). En este sentido, su ontología es un caso límite hacia la metafísica. Pero esto no le empuja a plantear algo así como una metafísica monista de la vida en razón de la cual proclamar que todo es vida, o que no hay nada más que la vida. La idea simmeliana de vida, por la impronta de la filosofía hegeliana y kantiana, es una idea que ha de entenderse desde una perspectiva dialéctica, como tensión entre la vida y la forma. Así las cosas, podemos definir la ontología simmeliana como una dialéctica vitalista. Es cierto que habla de una unidad vital, pero esta unidad no puede entenderse más que como una base absoluta sobre la cual acontece una tensión histórica entre una pluralidad de formas objetivas para el conocimiento de esa realidad vital última, y de cuyo enfrentamiento resulta

una pluralidad de mundos diferentes. De hecho, su ontología se divide en tres reinos, al modo de los tres mundos de Karl Popper o de los tres géneros de materialidad de Gustavo Bueno: el reino 1, de las entidades físico-químicas; el reino 2, de las entidades psicológicas y espirituales; y el reino 3, de las entidades extramentales y extramundas (ideas, teorías, sistemas, medidas de distancia, figuras geométricas, ecuaciones, etc).

Salvando este esquema, y a partir de la teoría plural de las formas o relativismo no escéptico⁸, que es la propuesta epistemológica de Simmel contra el fundamentalismo idealista, podemos derivar las tres tesis fundamentales de su ontología. La primera, que la realidad es el último término vital e inasible, indócil a los conceptos y esquemas lógicos. La segunda, que el ser humano es el encargado de la construcción de mundos a partir del material de la realidad más inmediata. Y la tercera, derivada de las otras dos, que aunque la realidad sea de por sí asistemática, inestable y dinámica, en su relación con el ser humano adquiere forma y sistema. Esta última tesis es, a mi juicio, la más importante en el contexto de crítica ontológica de este artículo: es el sujeto humano quien, comprendiendo el mundo, lo ordena. El mundo como tal (como mundo organizado, de acuerdo con lo que diremos hacia el final del artículo) no existe si no es con la participación del sujeto. Pero el sujeto es capaz de racionalizar el mundo, de ordenar los datos de la experiencia formando un mundo propiamente dicho, gracias a que relaciona los diversos elementos que componen la realidad vital y última (al modo del mundo de la vida o *Lebenswelt* husserliano) de acuerdo con un sentido profundo y último. Este sentido último no está en la realidad vital, sino que es una ponencia que el sujeto deposita en las cosas para significarlas. Y las deposita a través de las formas objetivas que la vida se ha dado para su configuración empírica. Por eso esta nueva ontología obliga a una revisión del inveterado concepto de ser, que tiene que ser reintroducido en un esquema de realidad en el que la vida ocupa un lugar central.

En *La religión*, de 1912, explica esta idea con total claridad: «Y así se enuncia la multiplicidad y la unidad de los mundos conformados por el espíritu: categorías formadoras, de las cuales cada una significa según su motivo un mundo completo, autónomo, cerrado en sí a partir de un impulso fundamental unitario» (Simmel, 2012, p. 23). Ese «motivo» es el sentido profundo y último que sirve de elemento movilizador para el ordenamiento de los datos de la

⁸ Según esta teoría, el conocimiento del mundo se realiza siempre según una cierta estructura espiritual que reviste a los contenidos de la experiencia de una *tonalidad* afín a la subjetividad interna, cincelada según una forma objetiva (ciencia, arte, religión, etc.). Es decir, que el espíritu filtra los contenidos (vitales) de realidad según una forma que tiñe su subjetividad y que tiñe también los contenidos de la experiencia. De este filtrado resulta una pluralidad de mundos según la pluralidad de formas objetivas existentes. Son mundos cerrados en sí mismos e irreductibles los unos a los otros. Dada esta inconmensurabilidad e irreductibilidad, cada mundo alberga una verdad. No hay una verdad, sino una pluralidad de verdades relativas a cada mundo, los cuales pueden ser humanos o antropológicos (mundo de la religión, mundo de las ciencias, mundo del arte, mundo de la política, etc.) o zoológicos o etológicos (los mundos de cada especie animal).

experiencia de acuerdo con las leyes propias de cada forma objetiva; toda categoría anímica parte de un mismo material del mundo, de unos «elementos últimos del mundo» (Simmel, 2012, p. 23) que constituyen la pureza de este mundo y de la que el hombre nada puede conocer, y los reorganiza según su propia finalidad y sentido. Lo que nosotros llamamos «mundo» es el conjunto de representaciones que están a la base de nuestra actividad teórica y práctica y que resultan más provechosas para nuestra particular disposición y organización psíquico-biológica, es decir, que son más útiles para la conservación y el desarrollo de la vida humana. De este modo, otras especies animales con otras disposiciones y constituciones orgánicas vivirán, en función de sus necesidades básicas y vitales, así como de sus aparatos sensitivos y cognitivos, sobre otra realidad completamente distinta. Por eso Simmel habla de una realidad una y diversa: la realidad es una en cuanto mundo vital último e inasible, pero diversa en su ser-para-el-hombre-que-la-comprende. Es una tónica en el pensamiento simmeliano la superación de las viejas tensiones de la tradición filosófica: en la ontología, supera las tensiones entre la unidad y la pluralidad, o entre la coincidencia y la diversidad. A este último respecto, Simmel propone una solución armónica para la inveterada tensión entre la unidad y la diversidad (o todo es uno o nada está relacionado con nada): podemos pensar en un concepto cuyo contenido positivo se corresponde con una unidad real de los objetos designados, sin que dicha unidad elimine la diversidad de los mismos.

Si decimos que el mundo se construye a partir de la relación del ser humano con las cosas, este mundo dependerá de cómo el individuo use o utilice las cosas con las que se encuentra. Las cosas son entonces un conjunto de intereses, imágenes y significaciones; como el ser de las cosas es para sí, para el sujeto que se relaciona con ellas, tienen una pluralidad de seres o imágenes. Una misma cosa, en razón del modo de ser que asuma el sujeto y, por ende, de la coloración y el *tono* que le imprima a su mundo, será objeto de deseo, de conocimiento teórico, de sentimiento religioso, de valoración estética, etc. Las cosas presentan el rasgo de la multiplicidad para nosotros, como efecto de la multiplicidad espiritual, pero en sí mismas poseen una unidad esencial e inaccesible al entendimiento humano⁹. Resulta entonces que el ser de las cosas depende en último término de la vida, es decir, del modo como el ser humano se relaciona con ellas. Por eso la realidad es vital, porque la vida atraviesa lo real, transformándolo. Pero notamos que la realidad, además de ese carácter vital, asistemático y huidizo, es algo sólido y estable, ordenado y sometido a forma: además de *Lebenswelt*, la realidad es un mundo objetivo.

La realidad se presenta en cuanto a su sustancia con un carácter de persistencia y estabilidad, de inmutabilidad a lo largo del tiempo. Pero aquello de la realidad que se mantiene persistente en el tiempo son las formas cristalizadas

⁹ Esto, claro está, en un estadio originario de existencia previo a la ruptura lógica de la reciprocidad inmediata que se produce entre el individuo y el mundo. En este estadio no hay sujeto sin objeto, ni viceversa. Las categorías y conceptos de que nos servimos para hacer tal distinción corresponden a una etapa de dislocación de esta relación.

y objetivas que surgen como fruto de los movimientos internos que fluyen a la base de todo lo real. La realidad se experimenta entonces como un continuo fluir de sus elementos más minúsculos, que se organizan relacionándose entre sí y en ese relacionarse evolucionan: «En este caso, se da cita la realidad en un flujo inagotable y, aunque no lo podemos constatar inmediatamente a causa de la escasa agudeza visual, las formas y las constelaciones de los objetos se solidifican en la manifestación del objeto duradero» (Simmel, 2010, p. 59). Aquí radica la crítica de Simmel a la metafísica tradicional del paradigma parmenídeo, frente a la que adopta una metafísica del devenir de marcada influencia heraclídea y nietzscheana; la realidad no *es* sino que deviene: *está siendo*. Así, la realidad no puede aprehenderse desde sí misma, sino solo a partir de la movilidad lógica de las representaciones lógicas o conceptuales que extraemos de la continuidad de sus momentos de manifestación fenoménica, cuya adecuación no es del todo perfecta, pero suficiente para establecer relaciones de causalidad. La unidad de lo real es unidad en la diversidad (mejor: su identidad es la diversidad, pero en esa identidad reside un fondo de unidad) y se expresa como la forma oculta que subyace a cada una de las multiplicidades de la diversidad; se habla de unidad cuando las diferentes partes de un fenómeno empírico se hallan vinculadas entre sí por una extensa y fluida red de interrelaciones.

En *Goethe*, de 1906, diferencia la unidad orgánica y viva de la unidad inorgánica o conceptual. Mientras ésta permanece estática y compacta, aquélla es una unidad heterogénea, plural y diversa, y se entiende como desarrollo dinámico de elementos heterogéneos, cada uno de los cuales podrá ser, aunque procedan de un todo previo y latente, una unidad en sí mismo¹⁰. El principio fundamental en virtud del cual el organismo vivo es una unidad plural es la vida: cada parte es vida en tanto que está determinada por el todo, que es principio de vida, siendo la vida de la parte la manifestación de la vida del todo. Es una unidad vital que no solo se forma por síntesis, sino por los juegos entre las síntesis y las antítesis; una unidad que surge como estado superior de la antítesis; una unidad formada por elementos que se atraen y se repelen, una unidad viva y en constante movimiento.

Simmel, a efecto de vitalizar una ontología del ser como sustancia que se muestra incapaz de conocer las cosas del mundo más allá de los conceptos (que son rebasados por una realidad dinámica y cambiante), sustituye el clásico concepto de ser por el de vida como centro neurálgico de su filosofía. Desde este nuevo centro, obviamente, todo el edificio de lo real será transformado. La transformación más importante para nosotros, en este contexto de crítica, concluye con la afirmación del carácter asistemático de la realidad. Que sea asistemática significa que no tiene una estructura fija e inmutable, es decir que se transforma, que está viva. Y es gracias a esta vitalidad inherente de lo real

¹⁰ En términos parecidos a como lo dirá Ortega, podemos determinar el ser en Simmel, en cuanto idea de lo real-vital, como momento de cristalización lógico-conceptual de la vida. En este y solo en este sentido es el ser atemporal y ahistórico, puro concepto puesto en lo real por el sujeto.

que los distintos fenómenos particulares que registramos se unen y separan, se atraen y repelen, constituyendo a cada momento nuevas formas de realidad. Se está produciendo en la realidad, de un modo constante y continuado, un proceso de separación y unificación de elementos que surgen de un mismo principio vital. Como dice en *Goethe*:

Y con ello se ofrece entonces la unidad como si dijéramos en una instancia superior. No se limita a bifurcarse en antítesis y en separaciones polares, mostrándose en estado latente con esa correlación y actualizándose en la unificación, sino que bifurcación y unificación son polos y oscilaciones pendulares de la más alta y estrecha unidad de vida (Simmel, 2005, p. 85).

Y más allá de esta multiplicidad empírica, factual, descansa la unidad de una vida que es al mismo tiempo principio individual y absoluto y fuente de toda objetividad. Afirma en *Schopenhauer* y *Nietzsche*:

Dentro de ese mundo cada trozo de él es, y es de tal modo tan sólo porque existen otros; por el contrario, la individualidad absoluta, cuyo tipo está en el sentimiento del ser por sí, libre, de nuestra alma, es un elemento último del ser y no dimana de otro alguno, ni está sujeto a ninguna necesidad relativista; una individualidad así puede ser igual a otras, o única en su género; pero su ser nunca será determinado por otras, sino que es su realidad interior independiente en principio de todas las demás (Simmel, 2005, p. 49).

La ligazón o separación de las cosas del mundo, como pone de manifiesto en el artículo «Puente y puerta» («Brücke und Tür», 1909), es una tarea humana, la misión del ser humano en el mundo para la construcción del mundo. El ser humano tiene la capacidad de establecer uniones entre las cosas y también de romper estos caminos de convergencia para distinguir y distanciar la una de la otra. Este proceso de unión y desunión se produce en un primer momento de manera subjetiva, y solo cuando se han establecido caminos de convergencia o puntos de confrontación entre ellas se convierte esta unión o desunión en una realidad objetiva: «El hombre es ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar [...]. Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera» (Simmel, 1986, p. 34).

Concluimos insistiendo en la sustitución de la idea de ser por la idea de vida que opera Simmel, y que, todo hay que decirlo, da comienzo con Schopenhauer y Nietzsche, cuya idea de voluntad (*Willen*) en cuanto principio primero de lo real y torrente inabarcable de energía toma Simmel como referencia a la hora de constituir su idea de vida, y que limita con la idea de forma (que, por otro lado, nos pone sobre la pista de su pasado neokantiano). Un pasado neokantiano que también esta presente en la idea sobre el carácter *tético* del ser, siempre y cuando reduzcamos éste, realizada ya la crítica a su condición sustancial-parmenídea, al concepto desde el cual el ser humano organiza la realidad vital en la forma del mundo (un mundo que, si tenemos en cuenta la metafísica de

Simmel¹¹, será sustituido por otro mundo que a su vez será sustituido por otro, etc.): «El Ser puede solo ser agregado a los contenidos por medio del pensamiento, sobre la base de un orden de las cosas diferente del presentado inmediatamente» (Simmel, 2006, p. 73).

4. LA ONTOLOGÍA DE ORTEGA

Si al hablar de la ontología de Simmel teníamos que referir previamente a su epistemología, con Ortega no iba a ser menos. En este caso tenemos que hacer mención del perspectivismo, la epistemología de su sistema raciovitalista. Esta referencia propedéutica nos pone sobre la pista de dos tesis: la vida es la realidad radical sobre la cual acontece toda otra realidad (incluso la realidad de las ciencias y del conocimiento¹²); y el conocimiento es siempre conocimiento en perspectiva.

Que la vida humana sea realidad radical no quiere decir que sea la única realidad que existe, sino que es la primera y más fundamental, de la que todas las demás derivan como realidades secundarias. De este modo, la realidad de la vida humana no es egoísta ni solipsista, sino que más bien es el escenario abierto a toda otra realidad que en ella quiera manifestarse:

Al llamarla «realidad radical» no significa que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida (Ortega y Gasset, 2010, p. 159).

¹¹ La tensión entre la vida y la forma, que explica la historia y el desenvolvimiento histórico de las diferentes formas objetivas en las que se particulariza ese principio absoluto, metafísico, se produce eternamente, a condición del principio último de la vida, que es su «voluntad de trascendencia». La vida, como la voluntad de poder de Nietzsche (*Willen zur Macht*), siempre tiene deseo de superarse, de trascenderse a través de la destrucción de los límites formales (formas objetivas) que se da para sí misma, para su manifestación empírica. Por eso, la vida siempre está interesada en crear «más-vida» (*mehr-Leben*). Este «más vida» son las diferentes formas objetivas del arte, de la ciencia, de la política, etc. Pero sucede que estas formas objetivas, conforme son objetivo de las particularidades humanas para el ejercicio de la plenitud de su espíritu o cultura (una forma más de trascendencia de la vida), se estandarizan, adquieren una lógica autónoma, y se independizan de la vida de la que surgen, oprimiéndola. La coacción que el concepto ejerce sobre el hecho, la que ejerce el imperativo categórico sobre la voluntad del individuo, tal y como lo entiende Simmel, o la ciencia convertida en dogma, son resultado de este proceso de transformación del «más-vida» en «más-que-vida» (*mehr als Leben*).

¹² Así, como advierte en *¿Qué es filosofía?*, la idea de vida de Ortega no puede reducirse a la vida biológica, porque esta vida es resultado del proceso teórico de la ciencia biológica, que opera ya desde la realidad radical de la vida (ORTEGA, 1961).

El descubrimiento de la vida como realidad radical es distinto a cuanto ha acontecido en la historia de la filosofía porque lo descubierto no es una cosa, una realidad al modo como ha solido pensarse lo real, ni un ser tal cual se entiende desde antiguo. Es una realidad radical y radicalmente nueva, para cuya definición no nos sirven los viejos conceptos de la filosofía. Si los usamos, dice Ortega, es porque no tenemos otros. Antes de formar un concepto nuevo necesitamos la realidad novísima que ha de definir. Por eso, al haber hallado una nueva realidad, estamos obligados acto seguido a desarrollar nuevos conceptos y categorías que lo definan: una nueva ontología vital, acompañada de una lógica vital. Volvemos a la tesis de la sustitución de la idea de ser por la idea de vida que vimos en Simmel. Por si no hubiese quedado claro, insistimos en que esa sustitución no significa que nuestros autores obvien el ser y se pregunten por la vida, sino que se van a hacer la pregunta por el ser de las cosas desde la plataforma de la vida. Desde Ortega esto se puede explicar con mayor claridad.

Según Ortega, que aquí revela su herencia neokantiana, el ser es una realidad secundaria que se aplica ya sobre la realidad radical de la vida; en cuanto el ser es la posición tética del concepto en la cosa, es conocimiento, y el conocimiento, dice Ortega negando la tesis cartesiana del «yo pienso», solo es posible cuando ya se vive sobre un mundo que nos plantea la necesidad de pensarlo. En este sentido, la ontología vital de Ortega reformula el ser como una ejecutividad, como una facticidad al modo heideggeriano, o como un *siendo*: no es algo que está ya dado previamente a la venida del ser humano al mundo, sino que surge en el acontecimiento radical de la vida. Es el ser humano quien *pone* el ser en las cosas por la *dicción* de su sentido. Pero hay que tener en cuenta, y aquí radica el segundo elemento fundamental de la crítica ontológica de Ortega, que ese ser viviendo o vivir siendo no refiere exclusivamente al ser objetivo de las cosas ni al ser subjetivo de los individuos, sino a la relación de originaria del sujeto con las cosas justo en el momento preteórico (intuitivo, intencional) en el que las cosas nos son y nosotros somos a las cosas, sin la ruptura entre el sujeto y el objeto¹³. La ontología vital supera, sintetizándolas, las posiciones del realismo clásico y del idealismo moderno, del ser objetivo y del ser subjetivo, conviniendo una plataforma vital sobre la cual ambos interactúan de modo que no puedan distinguirse más que a través de conceptos. Frente al ser abstracto y simple, estático e intemporal de la ontología tradicional, Ortega hace de la vida, dinámica y concreta, compleja e histórica, el eje nuclear de su ontología. La complejidad de la vida radica en la reciprocidad e intencionalidad de la relación yo-circunstancia. Y la dinámica de su complejidad se desarrolla en diferentes niveles estructurales en los que dicha relación acontece.

¹³ Con el único objetivo de aclarar esta tesis, introduzco la idea del «ser-siendo-sentido» como entidad originaria que da cuenta de la relación preteórica entre las cosas y el sujeto más allá del realismo y del idealismo. El «ser-siendo» refiere a la ejecutividad de quien se encuentra ya en el mundo, teniendo que vivir, y el «siendo-sentido» refiere al ser-para de las cosas que constituyen un conjunto de *prágmatas*, o de facilidades y dificultades para la existencia.

En la sustitución de la idea de ser por la idea de vida como fundamento para la filosofía, que supone el establecimiento de una nueva ontología y la construcción de una nueva lógica, pasamos de la categoría estática de sustancia a la categoría dinámica de acontecimiento (drama, actividad, ejecutividad). Todo residuo de lógica y ontología estática es un residuo de intelectualismo, de conversión de la realidad en pura interpretación. Así por ejemplo, si nos quedamos con la noción idealista de «vivencia», será previa extirpación de todo idealismo que haga de ella un dato de la conciencia. Porque, contra el idealismo, el hombre es *res dramática* y no *res pensante*: porque existe piensa, y no al revés. Y piensa porque la existencia se le presenta como una dificultad, como un drama por resolver. Si el idealista busca, como pareció ser la tarea inicial de su proyecto filosófico, lo único dado y positivo, lo indubitable, no puede partir de la conciencia porque es lo menos positivo que hay; es ficción, producto intelectual que se construye en el ámbito de una realidad radical que se le pasa por alto al interpretarla como contenido de la conciencia.

Decir de algo que *es* implica un acto de violencia sobre la vida. Significa que ha habido un momento de nuestra existencia en el que hemos puesto en suspenso la vida en su condición de ejecutividad; que hemos abandonado, por la vía del pensamiento, la cosa, y nos hemos quedado con su ser, que no es la cosa sino una idea o interpretación de la cosa. Porque siempre que las cosas participan en nuestra vida, son aquello de lo que nos ocupamos, están desnudas de su ser. La función que cumplen originariamente las cosas no es ser ellas mismas, sino ser-*me*, servirme como *facilidad* o *dificultad* en mi existir: «Estrictamente hablando, no hay nadie que vea las cosas en su nuda realidad. El día que esto acaezca será el último día del mundo, la jornada de la gran revelación» (Ortega y Gasset, 1970, p. 90). Esto quiere decir que el mundo, antes de ser mundo, es decir, antes de poseer un ser propio, solo es un conjunto de facilidades y dificultades para la vida; no es por sí mismo, sino en relación a una vida (que siempre es *mi* vida). La realidad en su sentido originario, esto es, la circunstancia, es una realidad pragmática compuesta de importancias vitales o de *asuntos* que son decisivos para la vida humana. Por eso el mundo es siempre distinto, cambia en cada época histórica (y en cada especie biológica), porque es en sí mismo una interpretación. Como vimos con Simmel, Ortega, desde su posición perspectivista¹⁴, considera una pluralidad de mundos (en este caso de perspectivas o de escorzos de lo real) de la que deriva una pluralidad de verdades acerca de la realidad última que los sostiene a todos.

Expliquemos nuevamente la idea vitalista de mundo desde su reverso, el ser humano, y, entonces, ya no en términos ontológicos sino más bien

¹⁴ Es interesante hacer notar que muchos de los postulados del perspectivismo orteguiano, como Nelson ORRINGER argumenta en *Ortega y sus fuentes germánicas* (1979), provienen de la interpretación simmeliana de Goethe. A saber: la refutación del relativismo, el carácter histórico de la verdad, y su conquista en la síntesis de opiniones. De hecho, como indicamos al inicio del artículo, en 1906, año en el que Ortega asiste a las clases de Simmel en la Universidad de Berlín, éste está trabajando en la obra y la figura de Goethe.

antropológico-filosóficos: el mundo se ordena como mundo, es decir, como conjunto de cosas, por el carácter de indigencia de la vida humana. El ser humano viene al mundo desnudo e indigente, no sabe qué tiene delante ni, en consecuencia, qué hacer con eso que tiene delante. Lo único que sabe es que vive, y que tiene que vivir. Para vivir hace uso de lo que se le da ante sí, las cosas como conjuntos de facilidades y dificultades, con un ser-para. Conforme hace uso de cuanto tiene delante, es capaz de formarse una idea acerca de lo que las cosas son¹⁵; es decir, les otorga un ser en razón de lo que hace con ella: su ser es su uso¹⁶. Si analizamos el ser-para de las cosas en su serviciabilidad, es decir, su ser para la vida, nos encontramos con que constituyen una cadena de medios para una finalidad humana. Las cosas en su ser-para servirnos o impedirnos forman «arquitecturas o campos pragmáticos», mundos particulares, como el mundo de la guerra o de la caza. Cada uno de estos campos de asuntos e importancias, estando compuestos de cosas, se localizan en determinadas regiones espaciales. Si emplea el término «campo» y no «región» es para marcar el carácter dinámico de las relaciones que las cosas establecen entre sí, y con nosotros. En el mundo vital nada hay material y estático, sino que todo es dinámico, todo se está actualizando constantemente.

Porque las cosas son primero de todo, antes de ser algo o de tener un ser, problema, la inteligencia funciona y el ser humano piensa: pensar es preguntarse por el ser de algo. Pero si preguntar es preguntarse, ¿a quién preguntamos? Nos preguntamos a nosotros mismos. Entonces hay un yo no-intelectual que halla la cosa como problema y que le pregunta al yo intelectual por el ser de la cosa, a fin de que se le resuelva el problema en que ésta consiste. En cualquier caso: si nos preguntamos por el ser de una cosa cuando pensamos en ella es porque, antes de poseer su ser, de saber lo que la cosa es, ya habíamos hecho algo con ella, ya habíamos mantenido una relación originaria con la cosa. Y como al tener la cosa no tengo su ser, y al tener su ser ya no tengo la cosa, la cosa es distinta de su ser.

Finalmente, y en relación a al menos una de las conclusiones que derivaremos en el punto final, quisiéramos poner el énfasis en la idea del carácter escorzal de la realidad (término, el de «escorzo», que Ortega toma de Husserl). Habíamos dicho antes que la realidad, igual que sucedía en Simmel, adquiere forma, contorno, sentido o significado, ser al fin y al cabo, en una relación originaria con el ser humano. Según Ortega, toda vida se vive en y desde una

¹⁵ El preguntarse por la cosa es un hacer como cualquier otro, pero un hacer que no consiste en utilizar la cosa, sino muy al contrario en desarticularla de la red pragmática en que está inserta y que la constituye en referencia a las necesidades vitales y humanas en una etapa originaria de existencia. Al preguntarnos por la cosa la alejamos de nuestra vida, tomamos distancia con respecto a ella y la dejamos a solas: si antes era referencia a una vida y a las necesidades que de ella emanan, ahora es referencia a sí misma.

¹⁶ El ser de la puerta es la *portoreidad* y el ser del martillo es el *martillear*, al estilo de Heidegger. Y, como también apuntó Heidegger, solo nos preguntamos por el *martillear* del martillo cuando falla, cuando no nos sirve.

determinada perspectiva, y es esta perspectiva la que nos facilita la comprensión de la realidad. Entonces, dado que conocemos, interpretamos y ordenamos los datos de la realidad siempre en una particular perspectiva, aquello que vemos de lo real no es sino escorzo de realidad, un pedazo de mundo. Es solo después, en un ejercicio de inteligencia y memoria, cuando combinamos los escorzos de realidad que hemos experimentado y experimentamos para formarnos una imagen completa del mundo: *nuestro* mundo. Si antes decíamos que el ser humano es un ser indigente, necesitado de algo, la realidad vital sobre la que se encuentra ya viviendo, la circunstancia, por cuanto es lo-otro-de-sí, también es indigente. La realidad se le presenta al ser humano como necesitando *algo*, un ser o sentido profundo que signifique y unifique la multiplicidad de escorzos que la constituyen en su plenitud. Siempre que vemos una realidad, solo vemos una parte de esa realidad, y nos imaginamos el resto de visionados que faltan para completar su ser, su imagen total. En *El hombre y la gente* pone como ejemplo que dos individuos que tienen frente a sí una manzana no ven la manzana completa, sino un escorzo de la misma. Ese escorzo es la realidad «presente», que se les hace patente a la vista. Pero el escorzo que les falta a cada uno, y que completan en el entendimiento, es la realidad «com-presente» (término también heredado de Husserl) de la manzana, que ninguno ve realmente, en presencia: «Ya verán la luz que esta idea de lo com-presente, de la com-presencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, va a proporcionarnos para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en el que las cosas están» (Ortega y Gasset, 2010, p. 176).

¿Cómo es posible, de un lado, que el hombre ponga el ser en las cosas, y del otro, que las cosas le inviten a buscarle su latencia, su ser profundo? Porque en la ontología de Ortega, relacional como la *simmeliana*, todo dar es al mismo tiempo un recibir; toda implicación es *coimplicación*, igual que vivir se traduce en un *con-vivir*. El ser es ponencia del ser humano a la cosa, pero para esa ponencia el ser humano se ve obligado, por la cosa misma, a barruntar la realidad para construir un ser lo más adecuado posible a su imagen completa. Esto no quiere decir que la parte de mundo que nos falta sea completada por el sujeto, al modo del idealismo. Lo que quiere decir es que la realidad del mundo excede a su presencia, y es completada por su *com-presencia*. En la coexistencia o en el encuentro entre objeto y sujeto, que nada tiene que ver con la relación sujeto-objeto del realismo y del idealismo, el objeto le muestra al sujeto las perspectivas que le son propias; el sujeto se ajusta a una de estas perspectivas según su correlación intencional y su órgano de comprensión (*tono vital*), para descubrir y comprender las estructuras de sentido que corresponden a esa intencionalidad sujeto-objeto de acuerdo a una perspectiva adecuada a ambos o que adecuada a ambos. En este ámbito de sentido descubierto en la intencionalidad del objeto con el sujeto, en la adecuación perspectiva-órgano de comprensión, se descubre el valor de la cosa, el significado que tiene la cosa en relación con el todo.

CONCLUSIONES

Si tenemos en cuenta que la epistemología de Simmel y Ortega media entre el idealismo y el realismo, y que su ontología reacciona contra la ontología eleática del ser como sustancia idéntica a sí misma, podemos concluir con algunas ideas que ponen de actualidad las tesis ontológicas que hemos desarrollado en los puntos dos y tres. No tanto porque estos autores hayan aportado contribuciones originales a la ontología, sino porque se enmarcan dentro de las corrientes filosóficas del siglo XX que han provocado una revolución en lo que respecta a la concepción clásica del mundo: neokantismo, axiología, existencialismo, fenomenología, hermenéutica.

Tomemos la primera idea clave: la realidad deviene en mundo por la acción operatoria¹⁷ del ser humano, que de acuerdo con la forma objetiva que adopte para el ejercicio del conocimiento y de la perspectiva desde la cual conoce la realidad, se constituirá con unos u otros aspectos, faltándole otros tantos que quizás en el ejercicio cognitivo de otro sujeto operatorio humano sí están presentes. En «De la vida a la idea», Simmel explica que la palabra «mundo» no refiere tanto al conjunto total de lo que es, sino a la abstracción general de las cosas y de los acontecimientos individuales que captamos de la realidad. El contenido del «mundo» no es un contenido general, sino una multiplicidad de contenidos particulares. La unidad del mundo es, por tanto, compleja. Es el ser humano quien toma todos esos contenidos particulares y aislados y los relaciona para ponerlos bajo una forma unitaria. Pero aclara que, si hablamos de unidad, que no es más que una abstracción conceptual para acotar y designar realidades particulares, tenemos que contar con un principio o sentido último que forme esa unidad, que cohesione y vincule los diferentes contenidos particulares entre sí y con la unidad global: un principio creador de la unidad. En filosofía se articulan diferentes conceptos generales para designar diferentes principios creadores de esa unidad, tales como el ser o el devenir. Y se articulan también otros conceptos que designan el mundo interno del espíritu, entendido como el conjunto de los modos de acción y pensamiento en virtud de las cuales desarrolla su totalidad. Estos conceptos o formas son, ya lo hemos visto, el arte, la religión, el conocimiento, etc.

Todos los contenidos particulares del mundo interno anímico o del mundo externo empírico son susceptibles de ser configurados según estas formas, pudiendo por tanto ser conocidos, valorados o jerarquizados según las categorías y los valores de cada una de ellas. El producto resultante de tal proceso de creación de contenidos anímicos, sometido como está a la lógica objetiva de cada forma, adquiere independencia y objetividad propias, es decir, valor y sentido objetivo independientemente de si son acogidos o no por algún espíritu. «A

¹⁷ El predicado «operatorio» tiene que ver con la importancia que en este proceso de construcción del mundo desde la realidad originaria de la vida adquieren los instrumentos, las instituciones, los aparatos y las técnicas.

título de obras u objetos sagrados, de sistemas o de imperativos, tienen una existencia autosuficiente, mantenida en cohesión desde dentro, con la cual se emanciparon lo mismo de la vida anímica de donde surgieron como de la otra que los acoge» (Simmel, 2014, 33). La materia del mundo, constituida a modo de contenido anímico sometido a una determinada categoría, asume un modo de existencia autónoma e independiente. Por eso habla de diferentes mundos en función de si la materia del mundo real y empírico es acogida por una u otra forma, porque desde cada una de estas formas se conecta la pluralidad de contenidos particulares según un principio unificador con sentido en sí mismo que hace de esa unidad una unidad continua. Hay mundo cuando hay continuidad, y hay continuidad si los contenidos particulares están todos relacionados entre sí. En razón de esta tesis podemos hablar del mundo como «paisaje», es decir, como determinación objetiva producida por la subjetividad creadora en virtud de ciertos intereses o necesidades que, acorde a la perspectiva desde la cual se construye, ordenan los contenidos de la experiencia inmediata. El paisaje consiste pues en el establecimiento espiritual de unas fronteras que delimitan el todo natural y que son continuamente negadas y recompuestas por este todo¹⁸. Para Ortega, igual que para Simmel, el paisaje es la ordenación subjetiva de los elementos de la naturaleza; dependiendo de la posición del observador, captará y ordenará las relaciones entre las cosas de muy distinta forma, derivando un paisaje o una imagen subjetiva de la naturaleza completamente distinta a la que podrá organizar otro observador en otra perspectiva (histórica y geográfica). El paisaje es el conjunto de las cosas del mundo infinito o último, del mundo vital (*Lebenswelt*), que existen vitalmente para el sujeto, es decir, que tienen un sentido para él en tanto que le sirven para el desarrollo de su vida.

Una segunda conclusión, derivada de la primera, tiene que ver con el mundo en constante proceso de construcción que nos presentan nuestros autores. Por eso la ontología de Simmel y Ortega está tan vinculada a la antropología: porque no hay mundo sin ser humano, pero (y este añadido nos parece fundamental para comprender el raciovitalismo de Ortega) tampoco y en la misma medida hay ser humano sin mundo (lo que recuerda a la posición de Heidegger sobre la imposibilidad de desvincular al Dasein del mundo y al mundo del Dasein). En líneas generales, la ontología del devenir, al plantear la sustitución de la idea de vida por la idea de ser, o al fagocitar la idea de ser en la idea de vida, salva el conflicto epistemológico entre el sujeto y el objeto. El ser no es objetividad que aparezca de por sí en lo real, sino siempre y en todo momento ser-interpretado. La realidad es un caos constante generado por el torrente inagotable de la vida, y es el ser humano quien lo ordena. Lo ordena, además, para darse a sí mismo una hoja de ruta que le permita navegar el océano de la existencia¹⁹, siguiendo la retórica orteguiana. El mundo nace como resultado

¹⁸ En este sentido, el mundo o el paisaje se constituyen como tales en el momento en el que se ha producido la ruptura epistemológica entre el sujeto y el objeto.

¹⁹ Es fácil pensar en la metáfora kantiana de la ciencia como una isla en medio de un enorme océano.

de esa indigencia originaria del ser humano, y con el objetivo de justificarse ante sí mismo el plan de vida o el proyecto de ser que, de acuerdo con la definición *reciprocal* de la circunstancia, siempre trae consigo un proyecto de mundo (arquitectura impuesta sobre las cosas para ordenarlas). Debajo de todas las interpretaciones que hacemos sobre lo real y desde las cuales constituimos los diferentes mundos, la realidad se nos presenta como enigma, como lo absolutamente inseguro e inestable en lo que no se puede confiar. Pero como el ser humano, para avanzar en la vida, necesita estar seguro de que si hace tal acción obtendrá tal resultado, de que no va a caer en un abismo eterno a cada paso que dé, se construye interpretaciones sobre lo real que le confieren seguridad y estabilidad. En este sentido, y a pesar de Darwin, Ortega cree que el ser humano es el único animal que, en vez de adaptarse al medio que le ha sido dado, adapta este medio a sus particulares necesidades e intereses; es un ser rebelde que deserta de su naturaleza animal. En este éxodo reside el origen de su tragedia, pero también su dignidad:

El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos (Ortega, 1962, p. 583).

Si al comienzo del artículo referimos a Parménides o a la filosofía parmenídea como objeto de crítica, concluiremos con la referencia a Heráclito como punto de partida del esquema ontológico que nos ofrecen Simmel y Ortega, según lo expresa el propio Simmel: «Heráclito es el primer pensador que nos presenta la esencia del mundo existente como poseedora de movimiento; toda materia existe sólo en sus evoluciones» (Simmel, 2006, p. 84). Heráclito es el primero en postular la idea de que el ser no permanece estático sino que se presenta bajo la forma del devenir producido por un conflicto entre opuestos (el devenir como relación entre el ser y el no ser, relación de oposición y reconciliación de opuestos). En esa relación reside la unidad del mundo: no en lo estable, sino en la unión entre lo estable y lo dinámico. Simmel desvela la filosofía heraclídea como una de las influencias fundamentales de su pensamiento cuando dice que «el antagonismo es para Heráclito la base de todas las cosas, tiene el hondo sentimiento de la tensión recíproca entre las cosas, del carácter decisivo del sí y del no, en cuyas formas se realiza el proceso universal» (Simmel, 2006, p. 86).

A lo que esta ontología nos impele, además de al reconocimiento de una pluralidad de realidades, mundos o perspectivas igual de legítimas, es a adoptar una actitud de crítica y protesta contra las ontologías cosistas de la modernidad. Porque si lo que hay es lo que hacemos, o lo que hacemos y conocemos condiciona lo que hay, eso que hay siempre puede ser mejor, o siempre puede ser distinto de lo que efectivamente es. La posibilidad de realización de un mundo mejor es, a estas alturas del desarrollo tecnológico y científico, un hecho histórico. Teniendo en cuenta los últimos grandes hitos de las ciencias en nuestros tiempos (campos gravitacionales, mecánica cuántica, computación

cuántica, neuro-biología, bio-tecnología, inteligencia artificial, etc.), no podemos sino reconocer la *liquidez*, si queremos decirlo así, de nuestro mundo. Y, en consecuencia, para la filosofía, no queda sino armar una ontología capaz de dar cuenta de la movilidad y del dinamismo de lo real (discontinuidad y pluralidad). En un sentido parecido habla Ortega, siguiendo a Leibniz, de una ontología del ser posible. La realidad es mucho más vasta de lo que ingenuamente vemos porque a la realidad efectiva debemos sumarle la realidad posible, que en cuanto que posible ya es algo; en cuanto pensada por alguien, en cuanto discutida por filósofos o científicos, la posibilidad de que la realidad sea de otra forma es ya un hecho, un acontecimiento histórico. Nuevamente, los experimentos científicos nos informan una y otra vez de que lo que ayer pensamos imposible (por ejemplo, lanzar un cohete al planeta Marte o diseñar un coche inteligente) es hoy posible; más aún, una realidad tangible.

Esta ontología hermenéutica pone en el primer plano de las cuestiones filosóficas las ideas del movimiento y del cambio, tan presentes y evidentes en la sociedad actual. Para las viejas filosofías del ser, como el ser es la totalidad y la unidad de todas las cosas, el movimiento pasa a un segundo plano. Lo que es total y unitario, por lo tanto único, está en reposo; no hay nada hacia donde moverse que no sea ello mismo, nada fuera de ello, y por lo tanto no hay movimiento. Por el contrario, en la ontología del devenir recién expuesta encontramos una postura moderada que aún, sintetizándolas pero no anulándolas, las posiciones extremas del monismo y del pluralismo: hay unidad de lo real, y hay también multiplicidad; unidad velada y vital, y multiplicidad patente y hermenéutica (histórica).

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno Gómez, N. (2007). «Ortega y Gasset: razón y vida», en: *Revista Eikasia*, año III, núm. 14, pp. 69-95.
- Gembillo, F. (2009). *José Ortega y Gasset, crítico del pensiero classico tedesco*. Nápoles: Instituto italiano per gli studi filosofici.
- Gil Villegas, F. (1996). *Los profetas y el mesías*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Sánchez, D. (2010). «Índice de conceptos, onomástico y toponímico», en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo X. Madrid: Taurus, pp. 719-1268.
- Monfort Prades, J. M., (2011). «La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega», en: *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, Madrid, pp. 173-196.
- Pérez Cavana, M. (1977). «La aproximación estética a la vida en las figuras de G. Simmel y Ortega y Gasset», en: Domínguez, A. Muñoz, J. y de Salas, J., *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 169-176.
- Orringer, N. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (1961). ¿Qué es filosofía? en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo VII. Madrid: Alianza Editorial, pp. 275-421.
- (1962). *Una interpretación de la Historia Universal*, en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente, pp. 11-229.

- (1983). «Goethe desde dentro» en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial, pp. 383-427.
- (1983). «Prólogo para alemanes», en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Alianza Editorial, pp. 15-58.
- (1983). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Alianza Editorial, pp. 63-323.
- (1983). «Unas lecciones de metafísica», en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo XII. Madrid: Alianza Editorial, pp. 12-128.
- (1987). «El sobrehombre», en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, pp. 91-95.
- (1987). «Sobre el punto de vista en las artes», en: Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 175-194.
- (2010). *El hombre y la gente*, en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*. Tomo X. Madrid: Taurus, pp. 139-328.
- (2010). «¿Qué es un paisaje?», en: Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 139-147
- Simmel, G. (2013). *La filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing.
- (2005). *Nietzsche y Schopenhauer*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2005). *Goethe*. Buenos Aires: Prometeo
- (2006). «Del ser y del devenir». En: Simmel, G. *Problemas fundamentales de la filosofía*. España: Espuela de Plata, pp. 63-102.
- (2010). «El significado del dinero para el tempo de la vida» en: Sánchez Capdequí, C., *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona y México: Anthropos, pp. 44-61
- (2002). *La religión*. Buenos Aires: Gedisa.
- Zamora Bonilla, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés.

Universidad de Valladolid
educobain@gmail.com

EDUARDO GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]