

*La influencia de Georg Simmel en la obra de
José Ortega y Gasset desde la filosofía de la
vida.*

Alumno: Eduardo Gutiérrez Gutiérrez

Tutor: Emilio Roger Ciurana

Trabajo de Fin de Máster

Máster en Estudios Avanzados en Filosofía

Universidad de Salamanca/Valladolid

Curso 2016/17

Esquema general.

1. Introducción y objetivos.	7
1.1. Simmel y Ortega como paradigmas del pensador moderno.	7
1.2. La influencia de Simmel en Ortega.	9
1.3. Simmel, Ortega y la filosofía de la vida.	10
1.4. La vida como concepto central para una recuperación de la filosofía.	11
1.5. Itinerario.	12
2. La filosofía de la vida.	13
2.1. Contexto histórico.	13
2.2. El concepto de vida en la filosofía vitalista.	15
2.3. Características principales de la filosofía de la vida.	16
2.4. Influencias y desarrollo actual.	17
3. Principales pensadores de la filosofía de la vida.	19
3.1. Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche.	19
3.1.1. Arthur Schopenhauer.	20
3.1.2. Friedrich Nietzsche.	22
3.2. Johann Wolfgang von Goethe.	25
3.3. Wilhelm Dilthey.	27
3.4. Henry Bergson.	29
4. El concepto de vida en Georg Simmel.	33
4.1. Etapas del pensamiento simmeliano.	33

4.2. Reacción al neokantismo.	35
4.3. El concepto de vida.	37
4.3.1. La vida como fuente primera de lo real: el ser y la vida.	38
4.3.2. La vida como fundamento epistemológico.	40
4.3.2.1. La verdad y la vida.	42
4.3.3. La tensión vida-forma.	44
4.3.4. El carácter individual y objetivo de la vida.	46
4.3.5. La trascendencia como esencia de la vida.	48
4.3.5.1. <i>Más vida y Más que vida.</i>	50
5. El concepto de vida en José Ortega y Gasset: de Kant a Husserl. (I)	52
5.1. Etapas del pensamiento orteguiano.	52
5.2. La etapa neokantiana.	56
5.2.1. La recepción del neokantismo.	56
5.2.2. La ruptura con el neokantismo.	57
5.3. La etapa fenomenológica.	62
5.3.1. La crítica de Natorp a Husserl.	63
5.3.2. La influencia de Natorp en la noción orteguiana de <i>ejecutividad</i> .	65
5.3.3. La crítica de Ortega a los pilares de la fenomenología.	67
5.3.3.1. La <i>epojé</i> y la suspensión de la vida.	68
5.3.3.2. La <i>conciencia de</i> y la reducción teórica del mundo.	70
6. El concepto de vida en José Ortega y Gasset: un intento de analítica vital. (II)	72
6.1. El concepto de vida como <i>realidad radical</i> .	73
6.2. Las categorías de la vida.	74
6.2.1. Encontrarse en el mundo.	75
6.2.2. <i>Mi vida.</i>	77

6.2.3. Ocuparse del <i>mundo</i> .	78
6.2.4. "Yo soy yo y mi circunstancia."	79
6.2.5. "Libertad en la fatalidad."	82
6.2.6. La vida como problema.	84
6.2.7. <i>Ensimismamiento</i> y <i>alteración</i> .	86
6.2.8. Vida y tiempo: <i>futurición</i> .	90
6.3. El raciovitalismo.	92
7. Ortega y Heidegger: una crítica a la tradición para la superación de la metafísica.	96
Conclusión: Una recuperación de la filosofía desde el concepto de vida.	101
Excurso en defensa de Husserl.	104
Bibliografía.	106

Sorprendentemente la influencia de Simmel en Ortega no ha recibido la atención que merece tener. El primero que dedicó unas líneas a ello con cierta seriedad fue Ciriaco Morón Arroyo en su obra *El sistema de Ortega y Gasset* de 1968. [...] También Nelson Orringer, en su clásico trabajo *Ortega y sus fuentes germánicas*, dedica un capítulo a la influencia de Simmel en Ortega, aunque igual que el anterior se refería a la influencia de un ensayo [...]. Finalmente quien ha seguido con más profundidad las pistas de Simmel en la obra de Ortega ha sido Francisco Gil Villegas en su obra *Los profetas y el mesías*.

(Monfort Prades, 2011: 174).

1. Introducción y objetivos.

Este Trabajo Final de Máster es una continuación del Trabajo Final de Grado *Georg Simmel: un sociólogo moderno y un sociólogo de la modernidad*, realizado en la Universidad de Valladolid el pasado curso 2015/16. Aunque creo que la lectura del TFG es recomendable para adquirir una imagen más completa de las ideas simmelianas que aquí se expongan, lo que de éste sea relevante para el presente trabajo será convenientemente desarrollado. En síntesis: se trata de un trabajo que continúa y amplía el TFG al tiempo que se mantiene como un cuerpo teórico autónomo y consistente en sí mismo.

Repasemos ahora los objetivos que motivan la construcción de este trabajo -porque no es sino una tarea de andamiaje, sostén y perfeccionamiento de ideas de la que resulta un complejo edificio de conocimientos, un sistema estructurado y coherente de pensamientos-.

1.1. Simmel y Ortega como paradigmas del pensador moderno. El objetivo principal del TFG era la recuperación y revalorización de la filosofía de Georg Simmel como instrumento para pensar la sociedad moderna en clave de crítica al capitalismo de consumo y a la economía de mercado que en ella se desarrollan -aunque la relación es recíproca-. A estos efectos descubrí en Simmel un pensador sin igual, una línea de falla que une y separa -siguiendo la metáfora del hombre como "puente y puerta"- la tradición filosófica de los siglos XVIII y XIX con las nuevas corrientes de pensamiento del XX y XXI. Su pensamiento consiste en una síntesis inédita de Schopenhauer, Hegel, Kant, Marx y Nietzsche; integra y sintetiza las ideas fundamentales de estos pensadores y las adapta a los tiempos que corren: es un kantiano que ha leído a Nietzsche y a Marx, un marxista docto en Hegel que no se olvida del vitalismo de Schopenhauer.

En la medida en que nosotros somos todo eso, en que hemos heredado las estructuras de pensamiento de estos filósofos y aplicamos -aun no siendo conscientes de ello- sus ideas para reflexionar y actuar sobre el mundo, Simmel es un pensador de una extremada actualidad. Y en consecuencia, tenemos el deber de recuperar a Simmel para pensar la realidad moderna a partir de Simmel, desde Simmel pero con los avances y progresos realizados hasta ahora: con Simmel pero incorporando las ideas de autores que, como Heidegger u Ortega, reciben su influencia de una manera más o menos explícita. Tenemos el deber de traer el pensamiento simmeliano a los libros, debates, charlas y aulas de filosofía porque Simmel es la síntesis más abarcadora de la filosofía de los dos últimos siglos, una de las mentes más lúcidas de la época y de la Historia de la Filosofía.

Simmel, como el más contemporáneo y menos clásico de los clásicos, como pensador heterodoxo que anuncia nuevas corrientes de pensamiento que, al modo nietzscheano, sólo años más tarde podrán ser comprendidas y aceptadas, es o debe ser obligada referencia para la historia del pensamiento filosófico. Obligado punto de parada en el

estudio de la filosofía de los siglos XIX y XX en tanto que síntesis genial de los pensadores anteriores y referente para los que vendrán después -Heidegger, Adorno, Benjamin, Lukàcs, Bloch, Ortega-. Es un deber recuperar a Simmel para la Filosofía Contemporánea y para la Historia de la Filosofía porque es el punto de referencia del que podemos servirnos a la hora de estudiar el pensamiento de los dos últimos siglos. El valor de la recuperación de Simmel no es sólo el valor de una modernidad anticipada, sino también el valor de los clásicos, del diálogo con los clásicos como auténtica forma de hacer filosofía.

Con la misma intención que motivó el TFG y que recién he expuesto, pretendo en el TFM mostrar y demostrar que ante Ortega, igual que ante Simmel, nos ponemos frente a un pensador complejo y completo cuyo estudio nos ofrece una visión integral de la filosofía de los últimos siglos. Ya dice Bueno Gómez que la antropología filosófica de Ortega, derivada de una "metafísica del devenir" -el hombre tiene historia, no naturaleza-, así como su filosofía vitalista anclada en un concepto de vida que arranca con Schopenhauer y Nietzsche y nos lleva directamente a Simmel, tienen una actualidad capital para la comprensión de las sociedades modernas (Bueno Gómez, 2007: 69). No obstante, a pesar de ser uno de los más grandes filósofos del siglo XX, no ha sido estudiado con el reconocimiento y la atención merecida. En este sentido, aunque a cierta distancia, comparte el mismo destino que Simmel; como dice De Salas, "[si] bien Ortega es el autor español más leído por los que se dedican a la filosofía en España, ha sido uno de los menos estudiados" (De Salas, 2003: 15).

Y respecto al diálogo con los clásicos que la recuperación del pensamiento simmeliano hace posible, De Salas indica que en las obras de Ortega vemos claramente una intención "posthegeliana" de superación de la tradición filosófica a partir del diálogo con los más inmediatos precedentes de esa tradición, poniendo de manifiesto la inadecuación de sus tesis para pensar la realidad actual (De Salas, 2003: 19).

Simmel y Ortega son dos prácticamente inabarcables cruces de caminos, dos pensadores geniales íntimamente conectados a nivel personal e intelectual que han dejado una huella, quizá no reconocida aún en toda su importancia, en la Historia de la Filosofía. Quiero en este Trabajo mostrar que Simmel y Ortega son genios, siguiendo la concepción orteguiana del término: pensadores anacrónicos cuyas ideas en gran parte se mantienen vivas en tanto vigentes y vigentes en tanto necesarias para la lectura de la realidad humana, sea la época que sea. Me tomo como un objetivo más del trabajo, aunque implícito, la tarea de convencer al lector de tal genialidad. Este objetivo implica otro que tiene que ver más todavía con la Historia de la Filosofía. Para la realización del trabajo partimos de Schopenhauer y Nietzsche, Goethe, Dilthey y Bergson, llegamos a la crítica a Kant y al neokantismo y salimos hacia la fenomenología y el existencialismo, para de nuevo trascender barreras y establecernos en una metafísica de corte vitalista.

En definitiva, la intención básica es la de leer a Simmel y Ortega como colosos de la Filosofía. Porque, ¿no hace acaso posible este itinerario un barrido completo por las

principales mentes de la Historia de la Filosofía -filosofía moderna, si no queremos dejar en mal lugar a los clásicos-? Si este objetivo no despierta la curiosidad del filósofo, ni es filósofo ni es nada.

1.2. La influencia de Simmel en Ortega. Según nos dice Orringer en su obra, cuando Ortega se doctora en Filosofía y Letras en el año 1904 apenas tiene conocimiento y trato con el pensamiento alemán. No más ha leído a Nietzsche, a quien cita con frecuencia ya desde sus primeras obras. Para la adquisición de un profundo conocimiento del pensamiento alemán, viaja en 1905 a Leipzig. En 1906 se traslada a la Universidad de Berlín, donde posiblemente asiste a las conferencias de Georg Simmel, quien sobre todo entre 1920 y 1927, pero ya desde 1914, será una de sus principales influencias. No obstante, según apunta Marías, Ortega encuentra al profesor berlinés más sutil que genial, más ingenioso que profundo; es decir, que le admiraba más en lo referente a su estilo que a su filosofía. No cabe duda de que, lo tomase o no como modelo de filósofo y pensador, las ideas de Simmel relativas a la sociología y a la filosofía de la cultura atrajeron al joven filósofo a partir de 1908 (Orringer, 1979: 29-30). Bueno Gómez destaca que Simmel influyó sobre todo las tesis sociológicas y políticas de *La rebelión de las masas* (Bueno Gómez, 2007: 70).

No obstante, siguiendo a Monfort Prades hay que tener en cuenta que, dado que en aquel momento Ortega apenas sí podía entender el alemán fluido de las lecciones magistrales de filosofía, es posible que la influencia que Simmel ejerce en su obra se deba a lecturas posteriores (Monfort Prades, 2011: 175). Pero contradiciendo ligeramente la opinión de nuestro intérprete, encuentro en un artículo de 1910 titulado *Diputado por la cultura* una referencia a la *Sociología* de Simmel, de manera que podemos afirmar que el joven Ortega sí que había leído las principales obras del profesor berlinés (Ortega y Gasset, 1983 [1910]: 144).

A Simmel y Ortega les une una formación cultural y filosófica basada en las que Gembillo llama "las cuatro grandes figuras de la cultura alemana y mundial" (Gembillo, 2009: 9): Goethe, Kant, Hegel y Dilthey, por los que ambos pensadores profesan, podemos deducirlo de sus textos, un enorme respeto y una profunda admiración.

Ambos comparten el interés por una misma variedad temática, un mismo punto de partida para los estudios filosóficos y, lo que es más importante -o cuanto menos curioso-, un mismo estilo y una misma metodología. Si Ortega decía de Simmel que era una "especie de ardilla voladora, [que] no se hacía nunca problema del asunto que elegía, antes bien lo aceptaba como una plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis" (Ortega y Gasset, 1983 [1932]a: 398), esto es, un filósofo de un pensamiento original y frenético que salta de tema en tema sin profundizar nunca en ninguno de ellos pero ofreciendo al lector una imagen compleja e interdisciplinar del objeto a tratar, el español no se queda atrás. Y es que el pensamiento de Ortega traza, como él mismo dice en alguno de sus textos, círculos concéntricos alrededor del objeto de estudio, acercándose a éste muy poco a poco pero siempre con un ojo crítico y sediento de profundidad abismal -"método de Jericó" (Ortega y Gasset,

1961 [1929]: 279)-. Aunque su filosofía adquiere un mayor contorno sistemático que la de Simmel, conforman ambas un plexo de reflexiones y pensamientos heterodoxos, novedosos e interdisciplinarios.

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" (Cavana, 1997: 171). Como Simmel, Ortega dedica extensas monografías a artistas de la talla de Velázquez o Goethe y, también como el alemán, su estilo destaca por un carácter nervioso e impresionista, así como por anticipar un nuevo tipo de sensibilidad vital a través de un estilo original y novedoso. Nos encontramos ante dos ejemplos de un tipo de pensamiento complejo, interdisciplinario y ágil, frenético y muy difícil de rastrear -tanto en sus orígenes o influencias como en el recorrido que trazan sus ideas a lo largo de la obra-. Siguiendo la metáfora deportiva de Ortega, es un tipo de pensamiento vigoroso en su ejercicio de voltereta intelectual. No son pensadores al uso, unitarios y sistemáticos, lineales en sus divagaciones. Muy al contrario, al acercarnos a cualquiera de sus filosofías nos vemos obligados a transitar de una rama a otra del conocimiento filosófico para volver, finalmente, al estado inicial de la cuestión, ahora iluminado por una nueva luz y dotado de una nueva claridad.

Simmel y Ortega destacan por romper con la tradición ortodoxa que se limitaba al estudio de las grandes cuestiones de lo real desde los diferentes ámbitos de investigación filosófica, para comenzar a adoptar temáticas originales. Destacan, por ejemplo, sus reflexiones filosóficas sobre el marco, el amor, el adorno, las ruinas o Los Alpes. Este interés por las *pequeñas cosas* es uno de los elementos en los que más claramente podemos reconocer la influencia de Simmel sobre Ortega.

Es importante señalar que la idea simmeliana de cultura, de influencia neokantiana, a partir de la cual desarrolla todo su pensamiento -sobre todo el sociológico-, será muy influyente para Ortega, así como para toda la época posterior (Monfort Prades, 2011: 175). Se trata de una época en la que la técnica y el dinero comienzan a imponerse como los valores supremos de un nuevo mundo moderno en el que lo cualitativo queda reducido a lo cuantitativo y lo objetivo se independiza de lo subjetivo-creador -"tragedia de la cultura moderna"-.

Para cerrar el tema de la relación entre Simmel y Ortega y como preámbulo del siguiente apartado, transcribo una cita de Ortega en la que, aunque no le mencione directamente, parece estar, a la luz de la idea expuesta, refiriéndose al filósofo alemán:

Alguien ha dicho que vivir es querer vivir más, apetito de ampliación, un descontento difuso y sin tristeza, divino descontento que es como un amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos (Ortega y Gasset, 1987 [1926]: 218).

1.3. Simmel, Ortega y la filosofía de la vida. Si por algo trascienden las filosofías de Simmel y de Ortega es por el carácter vital que las atraviesa: en ambos casos podemos recorrer, remitiendo al concepto de vida, las ideas fundamentales que constituyen su

sistema filosófico. Así por ejemplo, la "ley individual" simmeliana, una de las más importantes aportaciones de su filosofía, sólo atendiendo a la vida como principio último de todo lo real adquiere auténtica relevancia y claridad comprensiva; igual sucede con el concepto orteguiano de "razón vital", eje de su pensamiento, que parte de y va dirigido a la vida como realidad radical. Si algo en común tienen las filosofías de Simmel y Ortega es que, haciendo honor a su herencia romántica, son filosofías vitalistas, erigidas desde el concepto de vida y para la vida, orientadas a la práctica vital. En este sentido, renovando o simplemente exponiendo sus principales ideas y aplicándolas al plano de la realidad que hoy día vivimos podremos encontrar nuevos instrumentos, nuevas categorías y nuevas ideas desde las cuales interpretar y transformar el mundo para hacer de él un lugar más humano, más vital.

En la ética, la estética, la sociología, la epistemología, la ontología, la antropología y sobre todo en la metafísica de nuestros dos autores hay una más que evidente impronta vitalista. Tanto es así que podríamos explicar sus principales ideas en cada una de estas ramas de la filosofía trazando una línea de continuidad que las atravesase a y tome como punto de partida el concepto de vida. No aspiramos en este TFM a tal tarea, sino que nos limitaremos a exponer cómo llegan a la idea de vida como principio fundamental, por quiénes y en qué medida están influenciados y, lo que ocupará el grueso del trabajo, cuáles son las tesis principales de su filosofía de la vida. Además, como colofón y tras repasar brevemente la impronta que la vida deja en sus principales ideas, será bueno estudiar cómo a través del vitalismo llegan Simmel y Ortega a la metafísica. Esta metafísica, entendida como metafísica de la vida, significará, aunada a los esfuerzos realizados por Heidegger a este respecto y a las tesis husserlianas -de la epistemología a la metafísica a través de la fenomenología-, una superación de la metafísica tradicional del ser.

El concepto de vida es por lo tanto un buen punto de partida para poner sobre la mesa la importancia de las filosofías de Simmel y Ortega, tanto en su contexto de producción como, sobre todo, en la actualidad. Además, desde el tratamiento de sus respectivos vitalismos podemos conectar sus teorías con las de otros pensadores como Nietzsche, Schopenhauer, Dilthey, Goethe o Bergson, precursores o maestros de la filosofía de la vida, así como con Heidegger y Husserl en sus correspondientes intentos de recuperación de la vida o del plano de lo vital. Bueno Gómez apunta por ejemplo que Simmel y Ortega toman de Dilthey la idea de que el hombre no tiene naturaleza sino historia, clave para la ontología que nace en el siglo XIX y que ahora tomamos prácticamente como una verdad inamovible. También dice que, como sucede con Nietzsche, la influencia de Dilthey en Ortega está mediada por Simmel (Bueno Gómez, 2007: 73).

1.4. La vida como concepto central para una recuperación de la filosofía. En este trabajo se trata a fin de cuentas de estudiar la línea de continuidad que existe entre el pensamiento de ambos filósofos desde el vitalismo y, realizando una síntesis y actualización de sus principales ideas, abrir una nueva forma de filosofía por y para la vida que resulte pertinente para las nuevas sociedades modernas: complejas, inciertas,

dinámicas y sometidas a un continuo proceso de transformación. Unas sociedades en las que el hombre se siente perdido y confundido, como un espantapájaros azotado por fuerzas indómitas que no es capaz de controlar ni de comprender.

Ya la sola síntesis de las ideas simmelianas y orteguianas basta para conformar un corpus que por sí mismo valdría como "filosofía vital para los tiempos modernos", como hoja de ruta para navegar la incertidumbre y complejidad de una realidad que se nos escapa de las manos. Esta filosofía de la vida sirve para la recuperación del ámbito de lo humano, es decir, de la cultura moderna, y para salvar la crisis teórica que ha arrancado del hombre su condición de agente de la verdad y agente de la razón.

1.5. Itinerario. Con la intención de facilitar la lectura, y a efectos de ordenar los momentos en los que se abordarán cada uno de los objetivos expuestos, explicaré el itinerario a seguir en la realización del trabajo. Distingamos cuatro secciones básicas.

En la primera realizo una breve introducción a la filosofía de la vida presentando su contexto histórico, desarrollo e influencias posteriores, así como las ideas más importantes de sus más célebres representantes.

A continuación, y formando el grueso del trabajo, nos sumergiremos en las filosofías de Simmel y Ortega. El procedimiento a seguir en ambos casos es idéntico: primero un pequeño recorrido por sus trayectorias filosóficas para conocer desde dónde y por qué motivos llegan a la filosofía de la vida, para después analizar sus concepciones de vida y las principales ideas a ellas anejas.

En tercer lugar trato la significación que la nueva metafísica de la vida tiene para la Historia de la Filosofía; una significación que, en paralelo al proyecto de deconstrucción heideggeriano, se comprende en clave de superación de la metafísica tradicional del ser.

En cuarto y último lugar, a modo de conclusión, presentaré la filosofía de la vida como un modo de renovación y rehabilitación de la filosofía como Ciencia de ciencias en los tiempos modernos.

2. La filosofía de la vida.

Para introducirnos en el tema de la filosofía de la vida remito al comienzo del texto orteguiano sobre Dilthey.

Las ideas pueden o no aparecéseles a los hombres azarosamente a lo largo de la historia, pero la Idea, la gran Idea, es una etapa de su evolución a la que los hombres llegan, una vez han sido agotadas las etapas anteriores. Ideas tales son, por ejemplo, el estoicismo, el racionalismo o el positivismo. Las primeras se les ocurren a los hombres - "ideas-ocurrencias"-, están en ellos; a estas otras Ideas -en mayúscula-, *está* el hombre en ciertos momentos de la historia. Toda actividad humana *está*, sean o no conscientes de ello los individuos ejecutores, inspirada por esa Idea capital y rectora de su tiempo. Desde el siglo XIX en adelante la gran Idea que alumbra el destino humano, sobre la que los hombres están, es la Idea de Vida (Ortega y Gasset, 2015 [1934]: 300).

2.1. Contexto histórico. No es extraña la influencia que el vitalismo ejerce sobre Simmel y Ortega si atendemos al contexto histórico-cultural en el que desarrollan su trayectoria intelectual. Como nos dice Silveira Laguna, la filosofía de la vida nace en Alemania (*Lebensphilosophie*) en el siglo XIX, aunque ya en el XVIII comienza a hablarse del concepto de vida como eje central de una filosofía. Esta filosofía, de una gran importancia práctica, ética y axiológica, tiene como preocupación fundamental el hombre mismo en cuanto existencia individual y en relación con el mundo.

El concepto de vida se desarrolla en la Alemania del XVIII y es asumido por las ciencias del espíritu que por aquel entonces comenzaban a consolidarse en el panorama científico -no sin la colaboración de Dilthey-. Autores como Herder, Goethe o Jacobi -la generación *Sturm und Drang*, antecesora del romanticismo- vinculan el concepto de vida con el de ser, pretendiendo un modo de exteriorización directa e inmediata del ser, de la vida o del espíritu, sin las interferencias alienantes de la cultura objetiva (Silveira Laguna, 2008: 153). Por eso que, como veremos, el periodo más puramente vitalista de nuestros dos autores significa para sus trayectorias filosóficas un salto acrobático hacia la metafísica -ya no del ser, sino de la vida-.

La generación del *Sturm und Drang* surge como movimiento intelectual y cultural protagonizado por varios jóvenes de la burguesía alemana. Esta burguesía, a pesar de que comienza a tomar conciencia de una identidad propia, todavía sigue sujeta a los convencionalismos e imposiciones de una vieja aristocracia que aboga por el conservadurismo y por mantener las concepciones religiosas más tradicionales como referentes morales.

Este movimiento se caracteriza también por desarrollar una temática innovadora en la que destacan el culto a la naturaleza frente al culto a la vieja razón, o el cultivo de la originalidad individual frente a la objetivación de una razón universal y formal que establece leyes según un deber ser abstracto y vacío de contenido. Se rebelan por lo

tanto contra la moral coactiva y sujecionista de la religión convencional y contra la razón abstracta y omniabarcante de los pensadores ilustrados, al tiempo que exaltan el sentimentalismo y el individualismo. Podemos reconocer en estos temas fundamentales del *Sturm und Drang* los objetivos y las ideas principales que pondrá sobre la mesa la filosofía de la vida, y que a su vez serán recogidos por Simmel y Ortega en sus filosofías. En la misma línea de análisis dice Farfán Hernández que la filosofía de la vida consiste, remontándonos a sus orígenes, en una reacción intelectual a las transformaciones y consecuencias que a finales del siglo XIX trajo consigo la modernización industrial en Alemania: el conflicto entre el espíritu cultural de Alemania y la objetividad deshumanizante de la técnica y de la economía monetaria que está muy presente en las obras de Simmel, Ortega y Heidegger (Farfán Hernández, 2007: 134).

Estos autores reúnen bajo el término vida toda la fuerza y el sentimiento de goce por la existencia, armas para la lucha contra la artificialidad de un tipo de cultura que enajena la existencia individual sacándola de sí misma, objetivándola. Lo que esta primera generación de vitalistas pretende, según Silveira Laguna, es un retorno al origen de la naturaleza humana ajena a la mediación de lo objetivo-alienante.

Será en el siglo XIX, con Schlegel, Fichte y Schelling, cuando esta filosofía se configura tal y como hoy día la conocemos: como un movimiento irracionalista y vitalista enfrentado al ideal de ciencia positivista que triunfa en la época, estableciendo un nuevo horizonte de desarrollo para la filosofía y para las ciencias del espíritu en general. Nietzsche y Dilthey serán los principales promotores de esa ruptura con la tradición cultural y científica, el primero desde una filosofía vitalista en clave de voluntad de poder, y Dilthey con un modo historicista de vitalismo -el hombre como individualidad sólo se entiende en el contexto histórico, de manera que la historia debe ser la narración del ser en el mundo-. Ambos autores conciben el vitalismo como un individualismo, como una filosofía práctica fundada en el principio de vida (Silveira Laguna, 2008: 154).

La influencia que el vitalismo tiene en el siglo XIX sobre la filosofía y la ciencia provoca un cambio en la concepción y en el modo de acercarse a la realidad natural y humana: ya no se estudian desde una perspectiva estática y descriptiva, sino desde una perspectiva dinámica y diacrónica. Por eso la biología y la historia, como ciencias que mejor se adaptan a este dinamismo, serán la base metodológica para las ciencias vitalistas del momento. Si la vida es el principio básico de lo real y motor de la historia, la realidad es dinámica y siempre cambiante; por tanto, se anula la posibilidad de reflejar fielmente los hechos, y la descripción es sustituida por la narración -a destacar el carácter narrativo que Ortega le dará a su "razón vital"-. Lo importante para las ciencias y para la filosofía será, ya en los siglos XX y XXI, el individuo, la subjetividad en su capacidad de autodeterminación, y la expresión del ser desde el espíritu mismo; la capacidad de autodeterminación o de organización de la vida entendida como la autoorganización del ser (Silveira Laguna, 2008: 160).

2.2. El concepto de vida en la filosofía vitalista. El concepto de vida como base filosófica integra todo lo que la existencia humana conlleva: juego, contradicción, lucha, drama, acción, voluntad. Así, la filosofía cobra, en su sesgo vitalista, un cariz irracional, práctico, volitivo, sentimental y pasional en la medida en que se conciben la voluntad, el sentimiento y la irracionalidad como fuerzas vitales tanto o más determinantes para la lucha por la existencia y la conquista del ser como la razón.

Si tomamos como referencia el artículo de Farfán Hernández, nos encontramos con tres acepciones distintas que el concepto de vida ha adoptado en el contexto de la filosofía de la vida.

Según la primera, la vida es lo opuesto a lo formal y artificial, que la atrapa y coacciona. En este sentido el vitalismo es una filosofía que va más allá de lo lógico-conceptual, penetrando en la experiencia viva e inmediata, y se centra en la conducta y la acción del individuo estrechamente vinculadas a ese foco de experiencia vital originaria e inmediata.

La segunda, articulada por Schopenhauer y Nietzsche, consiste en interpretar la vida como voluntad. La vida es ahora una fuerza creadora y un principio vital y dinámico que estructura la realidad y es fundamento de la acción humana. Aun con las diferencias que, veremos, existen entre ambas concepciones, Schopenhauer y Nietzsche entienden la voluntad como un principio trascendente a tener en cuenta tanto en la epistemología como en la ética o la metafísica; es el principio que estructura la realidad y la dota de sentido, punto de partida y fundamento básico para toda filosofía. Todo se explica desde la vida -o desde la voluntad- y todo depende y procede de ella porque es fuerza creadora y destructora de cuanto hay. Este concepto es el que más se aproxima más a lo defendido por Simmel y Ortega (Farfán Hernández, 2007: 133).

Y la tercera acepción, bergsoniana. En Bergson la vida es un principio de naturaleza cosmológica. Más allá de la conceptualización racional de las experiencias y vivencias, que es el modo como percibimos la realidad, hay un flujo continuo, dinámico e inagotable de vida que es en sí mismo inaprehensible. Lo que hace el pensamiento es esquematizar y ordenar rígida y conceptualmente una realidad que es en sí misma vivencial y que no puede comprenderse; el pensamiento atrapa la vida según formas lógicas y artificiales de conocimiento.

Y frente a este pensar lógico-racional Bergson propone, como también hará Simmel y contra lo que Ortega reacciona -no quiere esto decir que reaccione contra el modo intuitivo de conocimiento de lo real-vital, sino contra la creencia en que éste es el único modo posible de conocimiento-, la intuición como modo de conocimiento de la realidad. En la intuición, el sujeto que conoce no se pone frente a la realidad conocida arrancándola del continuo devenir en que está inserta ni arrancándose a sí mismo de ella, sino que es consciente de la realidad vital y vivida formando parte de ella, estando en ella; y consigue esto descendiendo a su interior en un ejercicio de autorreflexión en el que se encuentra íntimamente vinculado a la realidad que trata de conocer (Farfán Hernández, 2007: 135).

En síntesis, el concepto de vida desarrollado por el vitalismo filosófico se puede resumir con los siguientes rasgos: informidad, individualidad, irracionalidad, intimidad y radicalidad.

2.3. Características principales de la filosofía de la vida. En *Ni racionalismo ni vitalismo* asegura Ortega que se habla del vitalismo con demasiada torpeza. Por eso creo necesario que aclaremos un poco qué queremos decir cuando hablamos de filosofía de la vida, cuáles son las características que definen su sistema y metodología.

Suele concebirse el vitalismo como una modalidad de la ciencia biológica que estudia los fenómenos orgánicos no reducibles a principios físico-químicos. Según esta acepción tendríamos dos tipos de vitalismo: el que apela a una fuerza vital específica y distinta de todo fenómeno físico-químico, y el vitalismo empirista que estudia los fenómenos vitales sin localizar tras ellos entidades abstractas. Es decir, desde el punto de vista de la biología tenemos el vitalismo biológico y el biologismo. Pero ni uno ni otro sentido vale para aplicarlo a una filosofía vitalista (Ortega y Gasset, 1983 [1924]a: 271).

En el vitalismo como filosofía, filosofía de la vida o vitalismo filosófico se distinguen tres tendencias: como teoría del conocimiento, concibe el conocimiento como un proceso biológico más, sin leyes ni principios exclusivos, sino sometido a las leyes orgánicas de la adaptación o la economía, entre otras -de este tipo son el pragmatismo y el positivismo-; la que toma a la vida como método de conocimiento frente a la razón, de tal modo que considera que la razón, al no establecer una relación de proximidad con la realidad inmediata y última, no es el modo superior del conocimiento de lo real -lo acabamos de ver con Bergson-; y por último, la filosofía que acepta la razón como método de conocimiento de lo real, pero situando a la vida como centro del sistema ideológico, es decir, como problema fundamental de la filosofía. Aquí la razón no está alejada ni enfrentada a la vida, sino que entre razón y vida se establece una relación de proximidad: razón sí, dice esta filosofía, pero una razón que asuma la existencia de un tipo de realidad racional y también irracional -lo que será el raciovitalismo de Ortega- (Ortega y Gasset, 1983 [1924]a: 272).

De acuerdo con lo que hemos visto la filosofía de la vida no es un biologismo porque no reduce lo vital a lo somático, sino que lo extiende a todo lo biológico vivo, a lo que es propio de la vida humana y que afecta a la individualidad. Lo vital es biológico pero escapa de lo biológico en tanto que atañe a lo vivo y también a las funciones vitales del individuo humano: a la valoración, al conocimiento, al sentimiento, etc. Entonces, lo vivo también remite a la relación entre el individuo y la cultura, y entre la naturaleza y la cultura:

En definitiva es una filosofía práctica que no se desprende de la vida en sí misma, del hombre que vive y desarrolla su vida creando, creando cultura, así la acción humana repercute a su vez en la vida misma, en el mundo, en los modos de vida de quien lo crea, de este modo se proyecta su acción en su entorno epocal y en la sucesión (Silveira Laguna, 2008: 159).

Resumiendo, la filosofía de la vida no es una filosofía abstracta, sino una filosofía práctica e individual que refiere a la vida concreta y escapa de lo racional y de lo somático para penetrar en lo irracional y profundo del acontecer humano y del entorno en el que se desarrolla. De este modo, el vitalismo también implica una visión de los otros, del mundo y de la cultura como conjunto de medios para la relación con los otros y para la transformación del mundo. En este sentido el vitalismo abarca la estética, la filosofía de la cultura, la filosofía de la naturaleza, la antropología, la ética, la bioética, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, la biología, etc. (Silveira Laguna, 2008: 160).

2.4. Influencias y desarrollo actual del movimiento vitalista. La filosofía de la vida será determinante en el desarrollo de los movimientos existencialistas del siglo XX -no obstante, entre la filosofía de la vida y la filosofía existencialista ha habido una contradicción que radica en la relación entre el ser y la existencia humana y en el papel que el hombre tiene en tal coyuntura-, y sus ideas servirán de base para los planteamientos críticos de las filosofías contemporáneas (Silveira Laguna, 2008: 152).

Si atendemos, por ejemplo, a los primeros párrafos de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* del joven Heidegger, resulta que aquí hace explícito un intento de construcción de una nueva noción de filosofía que sea genuina y auténtica, esto es, libre de los prejuicios de la filosofía tradicional y de su carga teórica: una noción preteórica y prerreflexiva de filosofía; una filosofía comprendida como ciencia originaria de la vida (Heidegger, 2005 [1919]: 3). Ortega llevará a cabo un intento idéntico en su metafísica de la vida -con la que supera la tradicional metafísica del ser-. En ambos casos se realiza una vuelta a la vida en cuanto experiencia inmediata y concreta.

Ya hemos visto en el primer apartado de este punto que las ciencias naturales reciben durante el XIX una fuerte influencia del vitalismo. No hay que obviar tampoco el hecho de que el vitalismo llega a la filosofía a través de la biología, o que al menos existe una relación recíproca de influencia entre ambas disciplinas. En cualquier caso las ciencias, sobre todo la biología, empapadas de vitalismo, rechazan los postulados mecanicistas tradicionales, así como la reducción de lo vivo a lo puramente orgánico, a lo físico-químico, abriendo su horizonte de investigación a un campo mucho más amplio de realidad: la vida en tanto que vida vivida, no sólo conocida. El cambio radical de las ciencias vitalistas, que se hace sobre todo patente en la biología del XIX, consiste en que, como indica el profesor Jiménez Moreno, "interesa el *Ser* organizado de lo vivo, que es y actúa diferente del ser inorgánico" (Silveira Laguna, 2008: 162), pero que tampoco se puede reducir a un ser mecánico, naturalizado y estático. La vida se entiende en su proceso de evolución -superación constante y continua de sí misma desde sí misma, como ya apuntase Simmel- de un modo dinámico. En este estado de cosas, la teoría vitalista obliga a la consideración de la práctica y de la acción:

Desde el resurgimiento vitalista en la biología que busca en los seres vivos, en la vida, ese principio interior, que es la vida misma, como fuerza dominante de organización en sí misma del *Ser* y de autodeterminación del *Ser* en sí mismo, cobra también importancia la acción vital, la realidad humana, en definitiva la vida del hombre, la vida vivida, la realidad vital, la individualidad... (Silveira Laguna, 2008: 163).

En este rápido acercamiento a los orígenes históricos de la filosofía de la vida reconocemos, de un lado, la admiración y veneración que nuestros dos pensadores profesan por los iniciadores de este movimiento filosófico, a quien ambos dedican sendas obras; y, de otro lado, comparten con esta primera generación de vitalistas unos objetivos comunes que van a condicionar el desarrollo de sus principales tesis. Destacamos por ejemplo un intento de liberación de la energía espiritual por sí y desde sí misma, de un modo casi artístico, a efectos de evitar la objetivación provocada por la intervención de los artificios culturales -las formas objetivas o culturales de las que hablarán, prácticamente en los mismos términos, Simmel y Ortega-.

Para terminar con esta introducción a la filosofía de la vida, y trayendo a colación el artículo de Lior Rabi, debemos comprender la adhesión de ambos filósofos a la tradición romántico-vitalista de la Alemania del XIX en un momento de crítica y rechazo de la filosofía neokantiana y de intento de recuperación del pensamiento metafísico-especulativo por ésta ignorado. Su adhesión en los primeros años del siglo XX al neokantismo implica la aceptación de la crítica kantiana a la metafísica tradicional como un pensamiento especulativo. Cuando en la segunda década de ese mismo siglo abandonan los postulados neokantianos, reconocen en la metafísica el suelo teórico para la práctica filosófica. Esta metafísica nuclear se desarrolla en torno al concepto de vida humana como realidad absoluta o radical (Rabi, 2011: 84).

Con la filosofía de la vida presentan Simmel y Ortega los siguientes rasgos comunes: rechazo del naturalismo y su concepción del hombre, abandono del biologismo y del psicologismo como únicos métodos de comprensión de la vida humana, recuperación de la tradición metafísica y crítica al neokantismo (Rabi, 2011: 103-104).

3. Principales pensadores de la filosofía de la vida.

Ahora vamos a exponer algunas ideas de los precursores de la filosofía de la vida más relevantes para los objetivos planteados: Schopenhauer, Nietzsche, Goethe, Dilthey y Bergson. No se trata tanto de acudir a sus obras principales y comentarlas o analizarlas al detalle, lo que obligaría a un esfuerzo inaceptable para la buena marcha del Trabajo, sino más bien de estudiar con qué aspectos de estas concepciones vitalistas se quedan nuestros dos autores protagonistas. Sólo así, y después de haber repasado la historia del vitalismo filosófico, a mi entender, obtendremos una visión panorámica del contexto vitalista de las filosofías de Simmel y Ortega.

3.1. Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. Según Simmel, en cada época histórica domina un concepto central que sirve como fundamento sobre el cual construir una interpretación filosófica del mundo; este concepto da origen a los movimientos y producciones espirituales propios de cada época. En Ortega vendría a ser lo mismo que una creencia o una Idea, aquello en lo que el hombre de una época concreta *está*, la idea básica que actúa como principio para el desarrollo de cualquier otra "idea-ocurrencia" (Ortega y Gasset, 1983 [1940]: 384).

Durante la época griega clásica el concepto central para la interpretación del mundo es el "ser"; en la Edad Media, "Dios" viene a ocupar el lugar dejado por el "ser" como causa y fin de lo real. En el Renacimiento es la "naturaleza" el concepto que integra sobre sí el ser y la verdad. En el siglo XVIII aparece el concepto de "yo"; durante el XIX se piensa en el concepto de "sociedad", tomando al individuo como lugar de cruce de grupos sociales, como ficción y abstracción de los momentos de la sociedad -aunque no llegó a constituirse verdaderamente como el concepto central del siglo-. A finales de siglo y comienzos del XX aparece el concepto de "vida" como puente de unión de la metafísica y la moral. Schopenhauer y Nietzsche son los dos grandes promotores de este concepto, desde perspectivas diferentes y antagónicas. Estos pensadores abandonan la reflexión filosófica acerca de los contenidos específicos de la vida y se ocupan de la vida desde sí misma y en sí misma, preguntándose por su significado y sentido: ¿qué es la vida? Así, Nietzsche "encuentra en la vida misma el propósito de la vida que es negado desde fuera" (Simmel, 2000 [1918]a: 319). Dando respuesta a la pregunta por la vida y por su sentido interno podrían comenzar a cuestionarse los problemas de la moral o del conocimiento, de Dios y del arte, etc., cuyo valor está condicionado por el hecho de la vida.

En lo que respecta al contenido de sus conceptos básicos, Nietzsche es un discípulo heterodoxo que se aleja de su maestro alterando el significado de sus ideas. Si Schopenhauer y Nietzsche coinciden en señalar a la vida o a la voluntad como clave para el problema de la esencia o el enigma del mundo, los conceptos que articulan son completamente diferentes (Esteban Enguita, 2012: 249). O como dice Del Hierro:

En Nietzsche, la alegría dionisiaca siempre triunfa sobre el conocimiento trágico del dolor: es mayor, más fuerte que él, una *force majeure* en definitiva. A su vez, el conocimiento trágico del dolor es la condición necesaria de la alegría dionisiaca en tanto que la pone a prueba, en tanto que permite justamente a ésta aprobar la realidad con conocimiento de causa (Del Hierro, 1994: 248).

Simmel considera en *Schopenhauer y Nietzsche* que la diferencia fundamental entre ambos es metafísica, pero tiene una deriva ética: radica en la existencia o no de un fin último y absoluto que signifique la vida. En Schopenhauer el aburrimiento y la monotonía imperantes en la vida hacen que ninguna existencia tenga un valor moral positivo, de manera que el hombre moral, al no haber una jerarquía de valores, en nada puede diferenciarse del resto de hombres. Frente a la democracia ética que deriva de la concepción metafísica de Schopenhauer, Nietzsche proclama una aristocracia moral de acuerdo con la cual el valor moral superior reside en las vidas más elevadas, que son las que mayor desarrollo de sus energías vitales han conseguido (Simmel, 2005 [1907]: 19).

3.1.1. Arthur Schopenhauer. La filosofía de Schopenhauer se puede resumir en la siguiente frase: "La vida humana es dolor, y cuando no, aburrimiento". Y es que es una filosofía profundamente oscura y pesimista, marcada por el dolor y el espanto ante las miserias de la existencia humana. El mundo es concebido por Schopenhauer como un completo enigma dominado por una fuerza indómita y tenebrosa que pone en movimiento las cosas sin mayor fin o que el propio discurrir de aquello que arremete y arrastra (Rivera Ortiz, 2012: 10).

La vida es búsqueda incesante de deseos: una vez satisfecho uno, aparece otro en el horizonte de acción del ser humano. Es una insatisfacción constante. Y si alguien consigue satisfacer todos los deseos posibles, cosa harto complicada, no le espera más que el tedio absoluto, porque nada queda ya que hacer en la vida -volitiva en su raíz última, es decir, deseante- (Moreno Claros, 2010: 46-47).

De su filosofía nos vamos a quedar con dos ideas fundamentales. El mundo es voluntad y también representación: voluntad en tanto cosa en sí o principio metafísico de lo real, y representación como objetivación fenoménica de la voluntad accesible al conocimiento humano -lógico-conceptual, racional-. Y la distinción epistemológica entre la "conciencia empírica" -que capta el mundo como representación- y la "conciencia mejor" -que capta el mundo como voluntad- (Rivera Ortiz, 2012: 57), de la que derivamos la posibilidad de acceso a la voluntad del mundo desde la voluntad del hombre. Podríamos definir la filosofía de Schopenhauer, de acuerdo con las dos ideas recogidas y salvando el carácter eminentemente pesimista de su metafísica, como un romanticismo kantiano de inspiración platónica, cogiendo con numerosas pinzas dicha definición.

La oposición voluntad-representación es la idea que articula todo el pensamiento de Schopenhauer y la estructura básica de su doctrina metafísica. Esta oposición no refiere a lo que es el mundo, cosa en sí, sino a la forma como el mundo se manifiesta, a veces como representación, y otras como voluntad. El mundo es en esencia voluntad y nada

más que voluntad, de tal manera que la representación es voluntad objetivada (Esteban Enguita, 2012: 250).

Lo que vemos y concebimos como mundo no es algo en sí, sino un fenómeno de nuestra conciencia que es para sí, para la conciencia que lo percibe: el mundo es mi representación del mundo. Si las cosas del mundo tienen una entidad es porque la conciencia las dota de ella: "[...] todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, sólo es objeto en relación al sujeto, percepción del que percibe; en una palabra, representación" (Schopenhauer, 2010 [1818]: 27). No hay existencia sin conocimiento de la existencia, mundo sin sujeto que lo perciba. No podemos imaginar un mundo sin sujeto porque en el acto mismo de imaginarlo estamos contando con el sujeto que se imagina tal mundo. Esta idea de la indisoluble unión de sujeto y objeto fue ya expuesta por Kant -y por Berkeley antes todavía-, pero Schopenhauer considera que Kant no supo reconocer la trascendencia que tal idea tiene como verdad absoluta (Moreno Claros, 2010: 71).

La representación es sólo el aspecto fenoménico, empírico y externo, la superficie del mundo. Más allá de lo fenoménico y accesible para la razón está el mundo en su esencia volitiva, como voluntad (Schopenhauer, 2010 [1818]: 132-133). La voluntad es el principio metafísico del mundo y de los seres que lo habitan, y es voluntad de vivir. Se trata de un impulso ciego y universal que solamente desea, sin ninguna causa que justifique su deseo. No conoce, no tiene conciencia ni tampoco fundamento, no está orientada hacia ningún fin y no se somete a regla o principio alguno. Habla de ella, siguiendo a Kant, como la cosa en sí, aunque no es exactamente tal y como Kant concibe la cosa en sí, porque no es un concepto abstracto y trascendente sino un principio inmanente de lo real -tal y como lo será la vida en Simmel y, sobre todo, en Ortega-. Así, Schopenhauer revoluciona toda la historia de la filosofía occidental al hacer del fundamento de lo real no una inteligencia superior, sino una pura querencia no accesible a la razón (Moreno Claros, 2010: 53).

La voluntad como cosa en sí es totalmente diferente de su fenómeno y completamente libre de todas las formas de éste, en las cuales ella sólo se introduce cuando entra en escena. Por eso, estas formas sólo conciernen a la *objetividad* de la voluntad, siéndole a ésta misma extrañas (Schopenhauer, 2010 [1818]: 147).

Sólo contamos con el mundo sensible para descifrar el enigma del mundo suprasensible e inmanente, de manera que desde él tendremos que partir en nuestras investigaciones. Como dice el propio Schopenhauer: "[...] no se puede llegar a la esencia de las cosas *desde fuera*; se investigue de un modo o de otro, no se obtienen otras cosas que imágenes y nombres" (Schopenhauer, 2010 [1818]: 131). Pero en estas investigaciones partiremos de la experiencia intuitiva y no de la razón, de lo previo a todo conocimiento racional y lógico, de carácter secundario (Schopenhauer, 2010 [1818]: 140). En la búsqueda de la esencia del mundo, Schopenhauer parte de un ejercicio de introspección: desde la esencia del hombre o la voluntad del hombre a la esencia del mundo o voluntad del mundo (Schopenhauer, 2010 [1818]: 144-145).

Schopenhauer realiza una distinción entre el "yo actuante" o que siento en mi interior actuando y el "yo representado" de ese sentir, al modo como Ortega distingue el "yo ejecutivo" del "yo representado". De un modo muy similar a como Ortega explica la dualidad del yo en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, dice Schopenhauer que yo soy verdaderamente yo, mi verdadero yo, cuando reconozco mi dolor y mi apatía como cosas mías, que me están efectivamente sucediendo. En el momento en que construyo la imagen del dolor, el dolor representado, me pongo frente a esta imagen como sujeto objetivado y represento mi "yo actuante". Siempre que el yo se ve representando las cosas del mundo, se ve a sí mismo como representado en ese acto de representación. Pero hay un momento en el que el yo escapa de su representación y es "yo ejecutivo", siguiendo los términos de Ortega. Este yo que no es representación de sí mismo es el yo que puede acceder al mundo en cuanto voluntad y no ya representación.

Lo mismo sucede con el mundo: tiene un aspecto externo y empírico, que es representación, y un aspecto oculto y latente, que es voluntad pura. En su aspecto exterior las cosas del mundo tienen vida, son cuerpos que actúan. Igual que Ortega habla del yo del otro como la causa de lo externo intuida en su intimidad, al reconocer las cosas como cuerpos vivos las identificamos como representaciones de un yo interno que las dota de vida: la voluntad (Rivera Ortiz, 2012: 66).

También podemos concebir a Schopenhauer como precursor de la idea fundamental en Simmel de la esencia de la vida como un deseo de negación para su trascendencia (Simmel, 2000 [1918]b: 305). El arte, dice Schopenhauer, es el único modo posible de escapar del mundo, esto es, de la voluntad que todo lo arrasa. Pero si hay arte en el mundo es porque hay voluntad, de modo que el arte es un producto de la voluntad para la negación de la voluntad. En términos simmelianos: el arte es la forma que la voluntad se da a sí misma para su necesaria negación. Pero Schopenhauer, con su carácter pesimista, se queda en esta anulación como objetivo último, mientras que Simmel encuentra la negación de la vida desde sí y por sí misma como un medio para el objetivo último de trascendencia de la vida.

3.1.2. Friedrich Nietzsche. Con la dualidad Apolo-Dionisio o instinto-razón, eje nuclear de su metafísica, Nietzsche no repite la tensión schopenhaueriana voluntad-representación, sino que la está modificando de raíz. Nietzsche coincide con Schopenhauer al señalar que todo es uno, y que el ser como unidad constitutiva de las cosas las abarca y reúne a todas. Pero distanciándose de su maestro, dice que lo uno primordial es el ser y no la voluntad; la voluntad es representación del ser, dado que a diferencia de Schopenhauer considera que no hay posibilidad de huir de la representación; no podemos conocer de ningún modo la cosa en sí. Si la voluntad no tiene tanto que ver con la cosa en sí sino más bien con una manifestación trágica del ser efectuada a través de la obra de arte, la voluntad es voluntad artística o voluntad del artista trágico. De tal modo, la voluntad no será del todo irracional, dado que es en parte representación e implica concepto.

Frente a la "voluntad de vivir" de Schopenhauer y su filosofía pesimista, Nietzsche opone la "voluntad de poder" y la afirmación de la vida como torrente inefable e irrefrenable. Silveira Laguna entiende la "voluntad de poder", desde la perspectiva vitalista, como autoafirmación del individuo y manifestación máxima de la voluntad de vivir, de la individualidad integrada en un mundo y de la organización del ser (Silveira Laguna, 2008: 164).

Coincidiendo con Schopenhauer, Nietzsche admite que vivir no es fácil -y vivir en libertad menos todavía-, pero hay que tener "voluntad de poder" para afrontar los males que una vida trágica y libre le depara al hombre. La "voluntad de vivir" de Schopenhauer es la voluntad del hombre que conoce el destino trágico de la existencia pero lo hace con una actitud de pesimismo; la voluntad del hombre que se aleja de los males, sufrimientos y peligros -previa anulación del deseo- que conlleva la vida y se dedica a la contemplación estética como vía de escape. Pero según Nietzsche el arte no sirve para liberarse de la voluntad, sino para aceptarla y apoderarse de ella con "voluntad de poder". El dolor de la existencia no hay que evitarlo, hay que aceptarlo y asumirlo como condición necesaria para una vida libre y estética.

Para Nietzsche la voluntad tiene deseo de creación para manifestarse en lo real -quizá la idea simmeliana de vida como deseo de trascendencia para su manifestación formal-objetiva tenga más que ver con la interpretación nietzscheana de la voluntad que, como dijimos antes, con la de Schopenhauer-. También es voluntad sufriente, pero su sufrimiento es por la carencia de representación, de manera que el arte no es un modo de anular el dolor en la supresión de la voluntad sino de afirmarla como voluntad creadora. Y por último, la voluntad nietzscheana es, a diferencia de la de Schopenhauer, voluntad teleológica: su fin es la creación artístico-trágica del mundo como representación de sí misma para su autoconocimiento (Esteban Enguita, 2012: 264-266).

El hombre tiene la tarea de completar el deseo de autorepresentación de la voluntad. Este tipo de hombre que encarna la voluntad en la tragedia griega es el genio-artista que, reconduciendo su vida hacia el ámbito originario de existencia, es capaz de apoderarse de sí y de crear desde sí mismo, en contacto directo con la realidad insondable que se le abre en la experiencia orgiástica o dionisiaca:

Únicamente el genio, en su modalidad de artista, filósofo o santo, es quien logra salir del estrecho círculo de la vida biológica y, liberándose de su condición animal, emancipa la totalidad de la naturaleza que, en definitiva, encarna, de la esclavitud de la ignorancia. En él, como en el genio trágico, se cumple el fin último de la naturaleza, la meta suprema de la Voluntad: el autoconocimiento (Esteban Enguita, 2012: 267).

Defiende Nietzsche que la vuelta a lo originariamente humano es la vuelta a lo prerracional, a lo salvaje e instintivo. En Nietzsche se expresa como en ningún otro el intento de devolverle al individuo el poder vital que le lleva más allá de sus componentes y capacidades somáticas; de introducir al individuo, desde sí mismo, en la vorágine vital que dota a todo lo real de fundamento. La vuelta a la vida como

fundamento primero de lo real es la vuelta del hombre a la verdad más humana y más universal, es decir, la vuelta a lo uno-vital. El individuo logra comunicarse y reconciliarse con el mundo en la conquista del impulso vital que a todo dota de sentido y significado. Este impulso vital está más allá de todo concepto, de todo juicio y de toda verdad lógica, más allá de lo racional y de lo empírico, como ya apuntara Schopenhauer (Rivera Ortiz, 2012: 160-161).

Para terminar, quiero apuntar simplemente algunas ideas que serán recibidas por Simmel y Ortega de la obra de Nietzsche.

Nietzsche acusa a Sócrates de invertir la escala de valores vitales. A la naturaleza espontánea y primera, originaria, le ha impuesto la naturaleza artificial, racional, cultural y opresora del instinto y las pasiones. Con Sócrates se pierde el carácter originario y preteórico de la vida humana en relación íntima a un mundo, introduciendo la razón fría y lógico-conceptual que cercena la unidad intrínseca sujeto-objeto. Lo apolíneo triunfa sobre lo dionisiaco, lo artificial y medido sobre lo salvaje y volitivo, instintivo y natural (Rivera Ortiz, 2012: 173-174). En *El tema de nuestro tiempo* explica Ortega que las filosofías socrática y kantiana, es decir, los dos grandes sistemas racionalistas de la Historia de la Filosofía, han llevado a cabo un proceso de inversión de la realidad natural y genuina por la artificial y cultural; o como el propio Ortega lo llama, de "ironización de la vida" (Ortega y Gasset, 1983 [1923]a: 176).

Con la inversión socrática del mundo se ha hecho de este mundo de aquí, del mundo natural y terrenal del cuerpo y de las pasiones un mundo aparente e imperfecto que es necesario transformar de acuerdo a la razón -perfecta y por ello prescriptiva- para la instauración del mundo perfecto de las ideas: la idea se impone sobre la realidad, lo universal sobre lo individual. Dicho en otros términos: la inversión socrática de la existencia humana supone la derrota de lo *aristocrático* y la victoria de lo inferior y débil en virtud de la fórmula "Razón = Virtud = Felicidad. Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica; [...] con esto queda vencido un gusto aristocrático; con la dialéctica la plebe se sitúa arriba" (Nietzsche, 2015 [1889]: 56).

Vemos entonces cómo la filosofía de Nietzsche, en revuelta contra el orden racional-apolíneo-socrático establecido, se constituye como intento de recuperación de la vida y de exaltación de las pasiones y del cuerpo sobre lo racional y cultural. El Ortega ya maduro continuará este intento de reinversión de la ironía socrático-kantiana a través del raciovitalismo.

Ortega se sirve de las ideas nietzscheanas de culto al hombre superior y sus valores superiores, que han de ser los valores que guíen a la humanidad, para sus tesis antropológicas, sociológicas y políticas. La vida, dice Nietzsche, se ha democratizado, esto es, se ha vulgarizado, se ha convertido en un vivir para el bienestar y la protección del débil. Los hombres superiores han visto cortada su línea potencial de desarrollo, privando al hombre del único sentido o de la única fuente de sentido que le quedaba para su progreso histórico. El hombre, derrotado el sobrehombre (*Übermensch*), se ha quedado sin su último Dios, sin la posibilidad de acceso a una vida mejor, más humana

y más auténtica. La idea del sobrehombre tiene una enorme influencia en las tesis antropológicas y sociológicas tanto de Ortega como de Simmel -Ortega recibe la interpretación simmeliana del término nietzscheano-.

El sobrehombre es hombre trágico y libre, el hombre que se crea sentidos para su vida: "hombre superior [que] encuentra(n) su felicidad allí donde otros encontrarían su ruina" (Nietzsche, 1996 [1888]: 108). El sobrehombre es "[el] que rompe sus tablas de valores, [el] quebrantador, [el] infractor: pero ése es el creador" (Nietzsche, 1980 [1883]: 45). También es importante destacar la influencia de la ética nietzscheana de la nobleza y de la distinción sobre Simmel, el primero en presentar a Nietzsche como un filósofo moral, y Ortega (Rabi, 2015 [2013]: 103).

Como ejemplo de la influencia que Nietzsche ejerce sobre Ortega, encuentro en esta breve frase de *Así hablo Zaratustra* una definición clara y concisa del fenómeno moderno de la "rebelión de las masas" que desarrollará y expondrá Ortega: "¡Ningún pastor y un solo rebaño!" (Nietzsche, 1980 [1883]: 39).

Buena parte de las ideas que constituyen el grueso teórico de la antropología y la moral de Simmel y Ortega están tomadas directamente de Nietzsche. Sobre todo hay que poner atención en cómo Simmel toma la crítica de Nietzsche a Kant -más que crítica, Simmel habla de superación o ampliación (Simmel, 2005 [1907]: 189)- y después Ortega recibe dicha crítica de Simmel (Simmel, 1986 [1906]: 74), (Simmel, 2005 [1907]: 177). Respecto a la última de las obras citadas, unas palabras de Ortega pueden servirnos a modo de ilustración de cómo Simmel supo comprender perfectamente el vitalismo nietzscheano:

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 [1908]: 92).

En esta misma obra, Ortega pone de manifiesto, como veremos, la influencia que el concepto nietzscheano de vida tiene en la obra de Simmel. Según el filósofo español, Nietzsche concibe la vida como un "más vida" o un vivir más; es decir, como un progreso siempre constante hacia la perfección cuyo principio vital es la "voluntad de poder", el instinto de crecimiento para la ampliación del poder (Ortega y Gasset, 1987 [1908]: 94).

3.2. Johann Wolfgang von Goethe. En *Goethe desde dentro*, y en la misma línea que la última cita recogida sostiene Ortega que el único buen libro que en Alemania se ha escrito sobre Goethe es el de Simmel. No obstante,

como todos los de Simmel, es insuficiente, porque aquel agudo espíritu, especie de ardilla filosófica, no se hacía nunca problema del asunto que elegía, antes bien lo aceptaba como una plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis (Ortega y Gasset, 1983 [1932]a: 398).

Goethe es el primero en adquirir conciencia de la lucha que el hombre tiene con su destino; esta conciencia es también conciencia de la vida como problema: la sustancia o la esencia de la vida es algo que no es ella misma, la vida del hombre se define no por lo que es, sino por lo que tiene que ser; la esencia de la vida es algo que tiene que hacerse, que se está haciendo continuamente: no es cosa sino problema (Ortega y Gasset, 1983 [1932]a: 403).

En su etapa de formación en Marburgo, influenciado por el clasicismo y el formalismo neokantianos, Ortega pone la cultura sobre la vida, el contenido sobre el proceso. La interpretación que realiza de Goethe es también neokantiana, y en ella se expresa la preferencia por los absolutos sobre el proceso de vida. Conforme Ortega se va alejando del neokantismo, se desprende también de la influencia culturalista y concibe a Goethe más al modo simmeliano; la vida individual se impone sobre los absolutos culturales (Orringer, 1979: 301).

En la idea de Goethe de crear, artísticamente, de dentro a fuera, Simmel ve un afán de objetividad, mientras que Ortega va a entender un afán de subjetividad. La patentización de la individualidad que Goethe persigue con su obra es entendida por Simmel desde la perspectiva de la humanidad como unión de todos los hombres, de manera que el ideal artístico de crear de dentro a fuera es un modo de creación que debe aplicarse a todos los procesos vitales. La individualidad goetheana tiene en Ortega un carácter distintivo y de exclusividad: "El Goethe de Simmel, pues, es una mónada que armoniza con otras mónadas; el Goethe de Ortega, un alma radicalmente sola y única en el universo" (Orringer, 1979: 304).

En cuanto a la epistemología, hay tres rasgos del perspectivismo de Goethe que, por mediación de Simmel, llegan a Ortega: la refutación del relativismo, el carácter histórico de la verdad y la conquista de la verdad en la síntesis de opiniones. Goethe concibe, según Simmel, a cada uno de los individuos que se afanan en la búsqueda de la verdad como miembros de un organismo unitario que es la humanidad, y es precisamente la humanidad y no el individuo el autor de los descubrimientos que éstos van realizando en pos de la verdad. Los actos de conocimiento, que son históricos, adquieren validez en la medida en que aportan algo a la especie humana. Ortega dirá en la misma línea que cada individuo es un determinado punto de vista sobre el universo, y por ende un órgano insustituible para la conquista de la verdad. Pero, marcando distancias respecto a Goethe, considera que la vida individual es el ámbito en el que la verdad se desvela (Orringer, 1979: 307-308).

Simmel habla de Goethe como un genio en lucha constante con su destino. El genio es, según Simmel, un hombre que crea objetividades desde sí mismo para la satisfacción de sus necesidades más íntimas, de modo que la serie de su vida espiritual y la serie de sus creaciones objetivas -los productos, valores y leyes que se da para sí y que de sí mismo crea- no se presentan como elementos opuestos y enfrentados, sino como una serie única:

Goethe se convierte en tipo del genio por el hecho de que en él, acaso más que en cualquier otro hombre, la vida subjetiva desemboque, con la misma naturalidad que en la producción de valor objetivo, en el arte, en el conocimiento, en la postura práctica (Simmel, 2005 [1913]: 20).

En Goethe, y de ahí su crítica al racionalismo, la producción de los contenidos de la vida y esos mismos contenidos se desarrollan desde la base del proceso vital: lo objetivo de acuerdo con lo subjetivo. Importan por igual su vida como proceso y los productos objetivos que de ella derivan, porque en cada uno de ellos se afirma la vida en su individualidad. Goethe expresa la unidad esencial de la vida en su radical y antagónica tensión forma-contenido, que es autotensión en tanto que es tensión vida subjetiva-vida objetivada. Simmel apunta que la vida no tiene para Goethe otro fin que la vida misma, por eso que "la vida no hace ni debe hacer más que vivir" (Simmel, 2005 [1913]: 133).

Goethe encarna el ideal de la vida de superarse a sí misma en la trascendencia de los límites que ella misma se pone. Goethe es, con todo, la mejor y más genuina expresión de la concepción simmeliana de vida. También encarna el ideal del artista que, creando de dentro a fuera, crea para la humanidad desarrollándose a sí mismo en su individualidad, objetivando su intimidad sin que por ello deje de ser intimidad. "En efecto, para sintetizar el *Goethe* de Simmel, podemos considerarlo como el elogio de la vida humana en cuanto proceso creador, sea lo que sea el contenido" (Orringer, 1979: 300).

En su artículo *Individualismo*, Simmel expone a partir de la obra de Goethe la diferencia entre el individualismo clásico que parte de una objetividad externa y el individualismo germánico de la diferencia: "[...] bajo el influjo del clasicismo y del arte italiano, ese individuo [que vive desde sí mismo y desde sí mismo expresa su personalidad] se había modificado en él" (Simmel, 2003: 133). Según Simmel "Goethe recurrió a esa especie de individualismo porque no pudo dar forma acabada, ni conceptualización clara, ni leyes firmes al individualismo de su juventud" (Simmel, 2003: 134).

En resumen, la concepción que Simmel y Ortega tienen de Goethe, como el propio Simmel indica al comienzo de su obra, nos dice mucho acerca de sus filosofías (Orringer, 1979: 314-315). Y les sirve Goethe a ambos para condensar en la figura Goethe -en su vida y obra- sus ideas acerca de la vida: la vida como "voluntad de trascendencia" en Simmel, y la vida como problema en Ortega; "Lucha día por día no sólo con la circunstancia en derredor de él, sino mucho más con su propia personalidad, porque ésta se le escapa sin cesar de entre las manos, se le volatiliza, se le transfigura en una constante metamorfosis" (Ortega y Gasset, 1962 [1949]: 584).

3.3. Wilhelm Dilthey. "[...] Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX" (Ortega y Gasset, 1983 [1935]: 41).

A ojos de Ortega Dilthey "es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX" (Ortega y Gasset, 2015 [1934]: 299). Nos dice el autor que, habiendo llegado a la

obra de Dilthey demasiado tarde, alrededor de 1930, ha perdido diez años enteros de su vida, dado que:

Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra -se entiende, los estricta y decisivamente filosóficos- corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquella (Ortega y Gasset, 2015 [1934]: 310).

A la vista de esta llegada tardía de Ortega a la obra de Dilthey, la relación de influencia que éste ejerce en el español es, como nos informa Villoria, cuando menos compleja:

La influencia de Dilthey en la obra de Ortega crea quizás uno de los mayores problemas de interpretación de las influencias orteguianas. Porque o su influencia es decisiva por la coincidencia de planteamientos, o hemos de aceptar que las semejanzas se dan fruto de un azar de considerable magnitud (Villoria, 2003: 64).

Los puntos de mayor coincidencia entre Dilthey y Ortega son los conceptos de vida y de historicidad de la vida. En los primeros años de la década de los treinta Ortega concibe la vida en relación a las creencias -como estrato básico sobre el cual ésta se desarrolla- y en interacción con una circunstancia que le confiere un carácter histórico. La vida exige, para la construcción futura del ser del viviente -que está siempre haciéndose-, un autoconocimiento que Ortega denomina "biognosis". Dilthey concibe la vida en relación al concepto de vivencia, de manera que la vida está constituida por la totalidad de estas vivencias, si acaso fuese posible completarla. Desde la vivencia, la vida tiene una temporalidad presente que se proyecta hacia el pasado en cuanto lo vivido y vivenciado, y al futuro como meta de la acción. En esta medida la vida tiene un flujo de continuidad teleológica, es decir, una biografía que, como es la vida de cada cual, la que cada cual hace, es autobiografía. La vivencia, y por ende la vida, tiene un carácter intencional, una significación para la conciencia, y se da a ésta de un modo inmediato. Como en Ortega, existe en Dilthey una relación entre el yo-conciencia y la vida como vivencia del estar en el mundo; y la filosofía tiene la tarea de esclarecer el contenido de las vivencias, de la vida, según un método descriptivo -narrativo, diría Ortega-.

En cuanto al carácter histórico de la vida humana, Ortega sostiene que el hombre no *es*, sino que se hace en la historia; la vida es un *hacerse*. Pero como Ortega se concentra en el proceso histórico en que consiste la vida y no tanto en los resultados objetivos de dicho proceso, dice Villoria, no consigue desarrollar las categorías de la historia. Categorías que Dilthey sí que planteó, y que en cierta medida Simmel, en su etapa neokantiana de la filosofía de la cultura, también logró desarrollar -siguiendo y en parte reaccionando contra Dilthey- (Villoria, 2003: 65-67).

En la *Crítica de la razón histórica* Dilthey defiende el carácter histórico en cuanto vital del conocimiento de lo real, de tal manera que para rastrear el origen del conocimiento hay que llevar a cabo una investigación histórico-vital que solamente una razón histórica podrá emprender: "El pensamiento hace su aparición en el proceso de la vida; así pues, en lo que se refiere a su fundamentación, hay que remontarse hasta este

último" (Dilthey, 1986: 181). Y de ahí que "[la] teoría del conocimiento no [pueda] fundarse sobre el estudio unilateral y exclusivo de las funciones intelectuales" (Dilthey, 1986: 180), porque el conocimiento no es solamente una función intelectual, sino sobre todo y ante todo un instrumento vital, para la vida, como pone de manifiesto Ortega.

A pesar de las coincidencias entre ambos y de la estima con que Ortega habla de Dilthey, hay ciertos momentos de su obra en que Ortega pretende conscientemente alejarse de las tesis diltheyanas, considerándolas demasiado psicologistas unas veces, idealistas otras (Villoria, 2003: 68). Por ejemplo, Ortega no acepta la noción de vivencia para referir a la vida, como no la aceptó en Heidegger, porque con ella se está dando predominio a la conciencia como cosa-sustancia sobre la vida como realidad transitiva y ejecutiva. La vida reducida a conciencia, como ya le criticó a Husserl -del que Dilthey toma algunas ideas-, es un idealismo. Sirva este párrafo como muestra de la crítica parcial a Dilthey:

[...] Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo *naturalismo* en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una 'naturaleza' (Ortega y Gasset, 1983 [1947]: 286).

Sobre la influencia de Dilthey en Simmel, dice Flamarique que Simmel se formó bajo la tutela de Dilthey, del que recibió una fuerte influencia sobre todo en el campo de la epistemología de las ciencias sociales, con el intento de emancipación del método de las ciencias sociales del de las ciencias naturales. No obstante, entre ambos pensadores se dieron también algunas discrepancias (Flamarique, 2003: 98).

3.4. Henry Bergson. Para la relación entre Bergson y Ortega tenemos que tener muy presente, de acuerdo con el artículo de Lacau, que oscila entre el reconocimiento y la admiración y el desprecio intelectual más absoluto:

El orteguianismo, que en cierto modo es la filosofía de la Escuela de Madrid, ha tenido un componente bergsoniano, aunque Ortega no lo reconociera claramente y aunque presentara su filosofía como una síntesis dialéctica, término de la superación del racionalismo y del vitalismo, del cual Bergson es un gran representante (Lacau St Guily, 2013: 181).

Ya hemos visto que Ortega distingue un vitalismo biológico -biologismo- de uno filosófico. Dentro del filosófico están el de Bergson y el de Ortega. En el primero la intuición es el modo de conocimiento que permite un acercamiento a la realidad última, de tal manera que la razón no es el modo superior de conocimiento. El de Ortega asume que la razón es el único modo de conocimiento de la realidad, pero defiende además que la vida debe constituirse como núcleo fundamental del problema ontológico y epistemológico: "Si Bergson acepta la posibilidad de una teoría no racional, Ortega, en cambio, entiende razón y teoría como sinónimos" (Atencia, 2013: 70). No llega Ortega a decir, explica Bueno Gómez, que la vida es un método de conocimiento, como plantea Bergson, dado que todo método de conocimiento es racional, sino que pone a la vida en

el centro de un problema que ha de resolverse de un modo racional y sistemático (Bueno Gómez, 2007: 79). El propio Ortega lo deja claro: "Mi teoría no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella; va sólo contra el racionalismo" (Ortega y Gasset, 1983 [1924]a: 273).

Bergson, Ortega y Simmel conciben la vida como una realidad dinámica, frenética, histórica y por eso en constante movimiento. A este respecto, como Simmel pone de manifiesto con la tensión transversal a toda su filosofía entre forma y contenido, los conceptos y categorías lógico-rationales con los que se ha venido tratando filosóficamente la cuestión del ser no sirven para dar cuenta de la vida en tanto realidad radical. En este sentido, Bergson convierte su filosofía en un arma arrojada contra esa pretensión tradicional de imponer esquemas estáticos a la movilidad de lo real. Aun cuando la filosofía ha reconocido el devenir de lo real, le impone a este devenir unos esquemas intelectuales que convierten la realidad fluctuante en una realidad ya dada, falsificando la esencia móvil -es decir, la no-esencia- de lo real:

Encuentra Bergson en la ciencia de su tiempo un irremediable alejamiento de la vida y una tendencia a postular la existencia de entidades o esquemas inmóviles como núcleo de toda reflexión racional. Hállase a la base de las grandes construcciones filosóficas de la tradición occidental la persuasión de que hay moldes ideales inmóviles a los que es preciso referir lo real (Atencia, 2013: 76).

Simmel señala, por ejemplo, que "donde hay continuidad se hace imposible toda limitación de unidad a unidad, las diferencias resultan demasiado imperceptibles para formar una jerarquía abstracta" (Simmel, 2005 [1913]: 81). La vida sistematizada o sujeta a sistema pierde su continuidad, su dinamismo y fluidez, su capacidad de adaptación y de transformación hasta convertirse en una unidad rígida, homogénea y estática.

Frente a Kant como paradigma del racionalismo moderno, Bergson postula que los elementos *a priori* a partir de los cuales, en el acto de conocer la realidad, el sujeto construye el objeto de conocimiento, surgen de la propia interrelación entre sujeto y objeto; de tal modo que los objetos se hacen inteligibles cuando interaccionan con un sujeto, es decir, cuando resultan eficaces para la práctica vital del sujeto. "La materia sugiere a la inteligencia la idea de espacio y una vez que posee la forma puede representar adecuadamente todo lo que tenga como propiedad la extensión" (Atencia, 2013: 83). Como defiende Ortega, la razón no tiene primacía sobre la experiencia sino que sus estructuras formales, a partir de las cuales se construye conocimiento, emergen en la interacción con lo real, se constituyen en la interrelación entre sujeto y objeto. Pensamos y conocemos las cosas porque tenemos que actuar en el mundo, con ellas y a pesar de ellas; el conocimiento es conocimiento para la vida. Es muy recomendable a este respecto el artículo de Ortega *El sentido histórico de la teoría de Einstein* (Ortega y Gasset, 1983 [1923]b).

Pero en esta disyuntiva Bergson, y también el último Simmel, defienden la primacía de la intuición sobre la razón como medio óptimo para el conocimiento de la realidad vital.

Bergson niega que la razón sea el único modo de conocimiento de lo real y establece la intuición como medio satisfactorio para la nueva metafísica del devenir, en la que se trata de poner en contacto directo al hombre con el ser (Atencia, 2013: 86). Ortega, muy al contrario, sostiene que el racional es el único modo de acceso al conocimiento de la realidad con que cuenta el hombre. La clave está en "desintelectualizar" los conceptos racionales para quedarnos con lo real que hay en ellos, o vitalizar la razón para evitar que se constituya como razón abstracta y pura; es decir, practicar un raciovitalismo.

Bergson considera que la intuición pone al hombre frente a lo absoluto de la realidad: frente a su propia vida. Ortega niega la posibilidad de acceso a lo absoluto y la sustituye por el acceso a dos relativos interrelacionados entre sí: el yo y la circunstancia. La conciencia de esta interrelación es la conciencia de la vida misma como experiencia cotidiana del hombre en el mundo: "La realidad misma es esta convivencia, que hace emerger un mundo, constituido por una perspectiva" (Atencia, 2013: 94-95).

El ataque de Bergson contra la razón es absoluto; el de Ortega, si bien es un ataque contra el racionalismo intelectualista e impositivo, no es ataque contra la razón: "El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse *ideas* de las cosas, construya *ideales* a los que éstas *deben* ajustarse" (Ortega y Gasset, 1983 [1924]a: 280).

Lo importante de esta tensión entre la razón lógico-conceptual y la vida como realidad dinámica es que nuestros autores van a proponer, a efectos de resolverla, una reformulación de la filosofía. Sobre la necesidad de superar la metafísica tradicional del ser hacia una metafísica de la vida, y la relación que a este respecto existe entre Ortega y Heidegger, volveré más adelante.

Pasemos ahora a la segunda influencia de Bergson en Ortega, referente a la percepción del otro como un *yo* o intimidad. Según Bergson y de acuerdo con lo que nos dice Orringer, en todo cuerpo humano imaginamos un alma que se esfuerza por darle forma a la materia; vemos la materia, pero suponemos detrás un alma que la dota de forma. Ortega tomará esta idea para explicar cómo hacemos del otro un *yo*, reconociendo que hay tras el soma un alma, una intimidad, un "yo ejecutivo" (Orringer, 1979: 194). En *El hombre y la gente* encontramos una exposición muy precisa de la teoría orteguiana de la percepción del otro que parte de Husserl pero con la que critica su teoría de proyección por analogía. De los otros tenemos, dice Ortega, en cuanto a la presencia sensible e inmediata, un cuerpo, pero un cuerpo que se mueve y que se comporta de un determinado modo ante las cosas del mundo. Vemos un cuerpo sensible, pero a través de éste reconocemos algo invisible, una intimidad que cada uno conoce de sí mismo en un ejercicio de reflexión y que no puede en ningún caso ser exteriorizado directamente, porque ni ocupa espacio ni tiene cualidades sensibles. El cuerpo es expresión de la intimidad que oculta. La intimidad del otro, de la que su cuerpo nos manda continuas señales, no nos es presente pero sí *compresente* -término que toma de Husserl- (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 138).

Bergson postula en *La risa* que el descubrimiento de la rigidez corporal que se resiste a ser formada por la ligereza inmaterial del alma es lo cómico: nos produce risa la mecanización de lo vivo, la sustitución de lo natural por lo artificial y rígido. Bergson pone el ejemplo de cuando un hombre cae y todos ríen; se ríen de su torpeza, del movimiento mecánico, rígido y premeditado de su cuerpo en un momento en el que las circunstancias exigían un cambio, una adaptación. Y exigimos, como espectadores de la escena, un cambio, porque suponemos o atisbamos tras ese cuerpo la existencia de una intimidad móvil y dinámica, capaz de adaptarse a las circunstancias (Bergson, 1973 [1940]: 37).

4. El concepto de vida en Georg Simmel.

Para la exposición del concepto de vida en Simmel vamos a seguir los siguientes pasos. En primer lugar, creo necesario diferenciar, aunque sea muy *grosso modo* y seguro que no sin polémica, las etapas de evolución del pensamiento simmeliano, porque es evidente que en cada una de ellas nos encontramos con diferentes intereses y, por ende, con interpretaciones muy diversas de unas mismas ideas. Descubriremos que la etapa propiamente vitalista del pensamiento simmeliano es la última (de 1910 a 1918, aproximadamente), aunque no es correcto hablar de una etapa vitalista como si en el resto no estuviesen presentes las temáticas vinculadas a esta corriente filosófica ni tampoco influido en ellas por los pensadores antes vistos. Es curioso que tanto en Simmel como en Ortega la plena llegada al vitalismo vaya precedida de una asimilación y posterior reacción de la filosofía neokantiana; no obstante, veremos que los intereses con que ambos pensadores llegan y salen del kantismo, así como los intereses que motivan sus reflexiones en torno a la idea de vida, son muy diversos.

Después de este recorrido por las diferentes etapas del pensamiento simmeliano analizaremos los rasgos más importantes de la noción de vida que el berlinés articula repasando sus categorías fundamentales, al menos en lo que a la posterior influencia recibida por Ortega respecta. Nos interesa sobre todo atender a la idea simmeliana de la vida como fundamento y base de lo real, así como elemento fundacional epistemológico heredado de Schopenhauer y Nietzsche, la íntima relación que existe entre ser y vida y verdad y vida, la tensión vida-forma inherente a la esencia misma de la vida -que implica o lleva implícita la tensión individuo-sociedad o soledad-*sociación*-, el carácter individual y a pesar de todo objetivo de la vida, su condición histórica y, por último pero no por ello menos importante, el carácter trascendental de la vida y la distinción entre el "más vida" y el "más que vida".

4.1. Etapas del pensamiento simmeliano. Puestos a cercenar la continuidad inherente a todo proceso de despliegue de una filosofía, es decir, a formalizar un organismo en evolución, distinguiremos tres etapas en el pensamiento simmeliano: una primera etapa de formación en la que destaca el interés por la sociología, una segunda etapa de impronta neokantiana y de tránsito hacia una filosofía de la cultura, y una última etapa metafísica o vitalista. Siguiendo el artículo de Rabi, veremos un paralelismo en las últimas etapas del pensamiento de Simmel y de Ortega como periodos de reacción contra el neokantismo y de salida hacia la metafísica para su recuperación y superación.

Conviene señalar que, como en todo ejercicio de clasificación por etapas de una filosofía, organismo unitario como he apuntado arriba, existe una discusión acerca de dónde colocar los paréntesis y cuáles son las características fundamentales que las distinguen. La división que aquí realizo, así como la que realizaré de la filosofía de Ortega, es una más entre muchas otras; no pretendo erigirla como la mejor ni la más correcta.

Sigo en esta clasificación la división establecida por Rabi y por Frisby, cuyas obras tomo como referencia para esta cuestión. Leyva establece una clasificación semejante a la aquí presentada de la obra de Simmel, siguiendo a Michael Landmann (Leyva, 2007: 43).

Según Rabi, la primera fase del pensamiento simmeliano es positivista; por ello, sus principales esfuerzos se orientan a la consolidación de la sociología como ciencia autónoma. La segunda etapa, que se inicia a finales de siglo XIX, cuando comienza a escribir sobre filosofía de la cultura, está todavía influenciada por el neokantismo de Rickert. La tercera fase, de 1910 a 1918, será filosófico-metafísica (Rabi, 2011: 92).

Frisby postula que podemos distinguir al menos una primera etapa bien definida, aunque poco estudiada, que es la de juventud. Esta etapa va aproximadamente de 1890, cuando publica su primera gran obra (*Sobre la diferenciación social*), a 1900 (*Filosofía del dinero*). Bien es cierto que en 1908 publica su gran *Sociología*, pero hay que tener en cuenta que está compuesta por un conjunto de artículos escritos desde 1888. Destacan como primeros intereses del joven Simmel el pragmatismo, el darwinismo social de Spencer -con el principio de diferenciación social que va de lo no diferenciado a lo diferenciado-, el atomismo de Fechner y la psicología social de sus maestros Lazarus y Steinthal -fundadores de la *Völkerpsychologie* o "psicología de los pueblos"- (Frisby, 2014 [1984]: 78-80).

La etapa puramente sociológica del pensamiento simmeliano se solapa con su interés filosófico, donde destacan sobre todo las influencias de Kant, Nietzsche y Schopenhauer (Frisby, 2014 [1984]: 81). De hecho, y a pesar de la trascendencia posterior de su obra, Simmel se consideraba filósofo antes que sociólogo, disciplina de la que él mismo decía que se ocupaba solamente de un modo secundario y subsidiario. Pretendía no más fundamentar la sociología como ciencia autónoma y, una vez logrado este propósito, abandonarla al trabajo de los auténticos sociólogos. Como buen filósofo, restringe su labor para con la ciencia a la fundamentación y donación de principios básicos desde los cuales puedan éstas constituirse de manera autónoma (Frisby, 2014 [1984]: 90).

En la segunda etapa (1900-1910) destaca su interés por las cuestiones artísticas y estéticas, y la deriva hacia una filosofía de la cultura y de la cultura moderna (Frisby, 2014 [1984]: 82).

Según hizo notar Frischeisen-Köhler, en la segunda etapa de su pensamiento Simmel plantea una crítica a la pretensión de la metafísica tradicional de convertir una verdad parcial en verdad absoluta. Ya en *La filosofía del dinero* afirma que debemos rechazar la búsqueda de entidades subsistentes por sí mismas y, rechazando el dogmatismo metafísico, considera que todo lo que concebimos como realidad absoluta es realmente relativo. Puede, dice el propio Simmel, que el conocimiento tenga una base absoluta, pero no es posible llegar a ella; con esta idea propone un tipo de relativismo no escéptico (Rabi, 2011: 93).

En la tercera y última etapa de su pensamiento escribe sobre filosofía de la historia, sobre la guerra y sobre arte, mantiene su dedicación al estudio de la cultura moderna y, ya cerca de su muerte en 1918, comienza a reflexionar en torno a la vida y la interpretación metafísica de la vida (Frisby, 2014 [1984]: 95).

Será en la tercera etapa de su pensamiento cuando Simmel se plantee argumentos metafísicos como base de su filosofía. Su explicación de la vida humana adquiere en este momento un sesgo metafísico: la vida humana es "más vida" y "más que vida". A partir de 1910 la vida humana se convierte en el núcleo de sus investigaciones filosóficas.

4.2. Reacción al neokantismo. Podemos considerar la reacción al neokantismo de sus años de formación como un punto fundamental para distinguir al joven Simmel sociólogo del Simmel ya maduro, dedicado a la filosofía de la cultura en transición hacia una metafísica de la vida.

Las interpretaciones de la metafísica tradicional de Simmel y Ortega, según Rabi, se entienden en el contexto de su crítica al neokantismo. Contra los neokantianos y marcando las distancias con las ciencias naturales concluyen que la filosofía se debe ocupar de la totalidad del ser, según Simmel, o de todo lo que existe, por parte de Ortega. Su adhesión en los primeros años del siglo XX al neokantismo implica la aceptación de la crítica kantiana a la metafísica tradicional como pensamiento especulativo.

Podemos distinguir con claridad la tradición especulativa de la metafísica de la tradición del neokantismo de Marburgo. El neokantismo, siguiendo la vinculación establecida por Kant entre la filosofía y las ciencias naturales en reacción a la metafísica especulativa - en la *Crítica de la razón pura* Kant trata de convertir la metafísica en ciencia. Sin éxito, dado que la metafísica escapa de los límites empíricos de la razón-, concibe la filosofía como una crítica al mundo de la experiencia a efectos de facilitar una mayor comprensión del mundo fenoménico: ya no se trata de alcanzar verdades absolutas, como pretende la metafísica, sino de adquirir una comprensión más elevada del mundo real. La tarea de la filosofía será la de llegar al origen mismo del pensamiento científico para esclarecer las hipótesis que son su punto de partida. Como el edificio teórico diseñado por Kant, en el que filosofía y ciencia están estrechamente vinculadas, se centra en el estudio del mundo fenoménico y en las capacidades humanas de conocimiento, la metafísica no tiene cabida ni valor alguno. En este estudio de la realidad se topan la filosofía y las ciencias con la "cosa en sí", que es el límite de la tarea filosófica, reducida a base metodológica para la investigación científica. La "cosa en sí" es el aspecto de la realidad que no puede ser percibido por la razón, del que por tanto ni la filosofía ni la ciencia pueden ocuparse (Rabi, 2011: 86-87).

No me resisto a pasar por alto en este punto la idea que presenta Gil Villegas sobre la relación entre Kant y la metafísica desde la óptica simmeliana. En su libro sobre Kant de 1906, Simmel plantea una visión inusual de la postura kantiana con respeto a la metafísica y a la teoría del conocimiento. Según Simmel, el problema de la filosofía

kantiana no es epistemológico, como comúnmente se ha dado a entender, sino metafísico. Coincide con Heidegger al señalar que el concepto kantiano de cosa en sí no marca el límite del conocimiento humano, sino que más bien se erige como el objeto de estudio de la metafísica y abre el camino hacia el planteamiento de los problemas metafísicos.

Según Simmel, Kant logró dar respuesta al problema del conocimiento estableciendo los límites de la razón pura, es decir, determinando qué se puede conocer y qué puede solamente pensarse, pero con ello no da una solución a los problemas filosóficos tradicionales, cuya respuesta está más allá del conocimiento y de la realidad sensible. Problemas como el del sentido interno de la existencia no son tratados por Kant, pero Kant mismo ofrece las pautas para hallar su solución; allí donde nuestra razón no pueda conocer porque no hay fenómeno que conocer, dice Kant, está el noúmeno del que sólo podemos pensar; y en la "cosa en sí" kantiana, sostiene Simmel, está la respuesta a todos los planteamientos metafísicos y, en general, espirituales. En la noción kantiana de noúmeno está la respuesta o el indicio de respuesta a los grandes interrogantes metafísicos acerca del sentido del ser (Gil Villegas, 2007: 24).

Efectivamente, vemos en un estudio de la obra kantiana cómo el Kant que en la *Crítica de la razón pura* le corta la cabeza en la metafísica asume en la *Crítica de la razón práctica* un papel más especulativo cuando refiere a la moral y a la idea de libertad como reguladora de la razón.

Tanto Simmel como Ortega, en el contexto antes descrito, asumen la tarea de sistematizar una filosofía de la vida desde un criterio absoluto; a pesar de las similitudes existentes entre ambos proyectos, se dan también algunas contradicciones. En cualquier caso, en nuestros dos autores está la filosofía de la vida vinculada a la metafísica especulativa en la medida en que con ella pretenden devolverle a la metafísica el valor y la importancia filosóficos negados por el kantismo.

En la relación de Simmel con la filosofía kantiana merece especial atención el carácter heterodoxo de la interpretación que el berlinés realiza del pensamiento de Kant, y que también es puesto de manifiesto por Gil Villegas.

Simmel toma las categorías de vida y forma, que como veremos serán los pilares fundamentales a partir de los cuales estructura todo su pensamiento, desde una interpretación un tanto heterodoxa -según su propia filosofía de la vida- y atípica para una época neokantiana. La gran aportación de Kant a la teoría del conocimiento es haber desvelado lo subjetivo que reside y construye cada unidad objetiva de conocimiento, y que las formas son objetivaciones del alma: aquello que el alma realiza y crea fuera de sí, esto es, las formas culturales, intelectuales, económicas, artísticas, etc., no es algo que esté realmente fuera de ella sino que permanece en el alma en tanto que es objetivación de la conciencia (Gil Villegas, 1997: 18).

Riba considera que Simmel es, y él mismo así lo explicita, un heredero del pensamiento kantiano. Pero su acercamiento a pensadores como Schopenhauer o Nietzsche le pone

también en una postura crítica hacia Kant. La discrepancia con el pensador de Königsberg se hace manifiesta sobre todo en su teoría moral, que Riba entiende como una forma de individualismo moral con que se opone al universalismo de la moral kantiana (Riba, 2003: 19). A este respecto dice Serra: "Con ningún autor tiene probablemente más afinidades que con Kant, aunque él sea una especie de Kant que ha leído a Schopenhauer y a Nietzsche y eso ha alterado radicalmente su forma de ver el mundo" (Serra, 2000: 254).

Para terminar y continuando la reflexión de Riba, la reacción simmeliana al pensamiento kantiano se observa con mayor claridad desde la ética, dado que a nivel epistemológico Simmel, como Nietzsche, asume las tesis fuertes de la teoría kantiana. La crítica de Simmel a la ética abstracta, trascendental e intelectualista de Kant, que hereda de Nietzsche, estará también muy presente en Ortega. Simmel opone al formalismo de la ética kantiana su "ética de la ley individual". Dado que en este punto sólo quería apuntar la importancia de la reacción a la filosofía kantiana como elemento clave en la deriva del pensamiento simmeliano hacia la metafísica, para un estudio de dicha oposición remito a las siguientes obras: *La ley individual* (Simmel, 2003 [1918]), *Nietzsche y Kant* (Simmel, 1986 [1906]) y el artículo de García Pérez *El 'hombre entero' de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria* (García Pérez, 2012).

Creo que lo aquí expuesto deja claro un punto fundamental en el pensamiento de Simmel y Ortega: la crítica al pensamiento kantiano no significa tanto una crítica a Kant sino más bien a la interpretación neokantiana de sus tesis epistemológicas. Si hay alguna referencia directa a Kant, se limitan como hemos visto antes a la ética, previa recepción de Nietzsche.

4.3. El concepto de vida. Simmel concibe la vida como creación, influenciado por el romanticismo alemán y por la obra de Nietzsche. El vitalismo de Simmel es imprescindible para comprender sus ideas sociológicas y le sirve como punto de apoyo sobre el que erigir una teoría de la modernidad. La concepción simmeliana de la cultura y del conflicto de la cultura, por ejemplo, no puede entenderse sin atender a su pensamiento acerca de la vida como valor último de la existencia y al carácter dinámico y continuo que le imprime en su condición de potencia creadora, al modo como Schopenhauer y Nietzsche entienden la voluntad.

Ya hemos visto más arriba que según Gil Villegas el tema y la preocupación fundamental de Simmel respecto a su filosofía de la vida es cómo puede la vida, que en sí misma es informe e infinita, formarse y darse una apariencia de finitud a través de las formas (Gil Villegas, 1997: 15). Lo que viene a significar la traslación de un tema fundamental como es la oposición de la forma sobre la vida a distintos ámbitos de realidad que acabamos de ver es el sesgo vitalista de la obra simmeliana, que durante sus últimos años alcanza la consistencia y solidez propias de toda gran teoría filosófica. Simmel, como ya hicieran Schopenhauer y Nietzsche, toma la vida como concepto central de su análisis de la realidad, y a la vida confronta la forma como consolidación

objetiva del dinamismo vital. La vida es individual y la forma universal, la vida es asistemática y la forma conceptual; la vida es inaprehensible y la forma cognoscible según categorías lógicas. Más adelante volveremos a ello.

Reynner Franco nos dice que Simmel es sin duda alguna uno de los grandes ejemplos de cómo las ideas ontológicas, epistemológicas, éticas y críticas de Nietzsche condicionaron el panorama intelectual de Occidente a comienzos del siglo XX. Un panorama, apunta el propio Simmel en alguna de sus obras, caracterizado principalmente por la pretensión de hacer de la vida el concepto central en torno al cual gire toda comprensión ontológica y epistemológica del momento -una postura semejante adopta Ortega cuando habla de la "nueva sensibilidad moderna"- . Simmel, notoriamente influenciado por el concepto troncal y transversal de "voluntad de poder", hace de la vida -en un plano de individualidad, espíritu- el eje central y el motor impulsor de sus principales ideas. Como en Nietzsche, no es posible comprender la visión simmeliana de la realidad sin atender al fundamento vital sobre el que se sostiene. La filosofía simmeliana es, respondiendo a la tendencia filosófica de la época, una filosofía de la vida y, además, una filosofía vitalista, que ofrece una lectura de la realidad en clave vitalista (Franco, 2008: 12).

Siguiendo a Riba, la caída del sistema hegeliano influye en la filosofía de la vida de Simmel. La respuesta de Simmel a este momento de crisis filosófica no consiste, como muchos pretendieron, en una vuelta a la filosofía kantiana, sino en el reconocimiento del carácter relativo de todo conocimiento sobre lo real. La filosofía entendida como la articulación de grandes sistemas filosóficos, según Simmel, ya no volvería a ser como antes; la época de los grandes relatos había terminado, y Simmel fue de los primeros pensadores en tener conciencia de ello.

La nueva filosofía es una forma de navegar en la incertidumbre, en el caos de una realidad heterogénea que se niega a someterse a conceptos -porque el concepto, siendo forma objetiva, detiene y cosifica el fluir vital y anímico- y dogmas unitarios y totalizadores. Y Simmel es el representante más fiel, quizás junto a Nietzsche, del nuevo filósofo que habrá de nacer. El relativismo es la expresión de esa filosofía que se ha quedado huérfana de fijaciones y de asideros pero no por ello ha perdido su capacidad de reflexión y pensamiento crítico acerca de la realidad: "Su relativismo deriva del empirismo y se dirige hacia una filosofía de la vida que da paso a la individualidad que precede a su concepción de la teoría moral" (Riba, 2003: 19).

4.3.1. La vida como fuente primera de lo real: el ser y la vida. Simmel reacciona contra la metafísica tradicional del paradigma platónico-kantiano-hegeliano que entiende el ser como sustancia, y en oposición adopta una metafísica del devenir de marcada influencia nietzscheana; la realidad no *es* sino que deviene: *está siendo*. Así, la realidad no puede aprehenderse desde sí misma, sino sólo a partir de sus manifestaciones externas y fenoménicas, que dan cuenta de las relaciones que se establecen entre los diversos elementos fenoménicos.

La unidad de lo real es para Simmel unidad diversa 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*, Simmel 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 mismo.

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 sólo se forma por síntesis, sino por los juegos entre las síntesis y las antítesis; una unidad que surge como estado superior de la antítesis. 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 (Simmel, 2005 [1913]: 85). La unidad en la que está pensando Simmel es una unidad formada por elementos que se atraen y que se repelen, una unidad viva y en constante movimiento -movimiento garantizado por el disenso entre los elementos que la forman, porque una unidad sin conflicto es una unidad estática y entificada (Simmel, 2013 [1908]: 21)-.

Lo que el espíritu capta como realidad es su manifestación externa, la cristalización de sus movimientos internos que en el momento en que se consolidan de forma permanente y estable, pero no la realidad tal cual es en sí misma -como dice Nietzsche, no podemos salir de la jaula de la interpretación-. En virtud de su continuidad y dinamismo, de su principio vital y desconocido para nosotros, la naturaleza es asistemática: "Pues donde hay continuidad se hace imposible toda limitación de unidad a unidad, las diferencias resultan demasiado imperceptibles para formar una jerarquía abstracta" (Simmel, 2005 [1913]: 81). La vida sistematizada o sujeta a sistema pierde su continuidad, su dinamismo y fluidez, su capacidad de adaptación y de transformación hasta convertirse en una unidad rígida, homogénea y estática. Las formas se entienden como cristalización de una determinada organización temporal de los elementos:

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 [1894]: 59).

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 sólo en este sentido es el ser atemporal por ahistórico, puro concepto puesto en lo real por el sujeto.

Para cerrar este capítulo, la categoría fundamental para comprender la vida o la realidad vital en Simmel, igual que en Nietzsche, es el devenir: la vida está sometida al devenir, en Nietzsche como efecto de la voluntad de poder y en Simmel como realidad espiritual que se desarrolla hacia sí misma. Las estructuras cognitivas para su explicación no

pueden tampoco ajustarse a unas categorías únicas, absolutas y analíticas de examen. Y si su obra y su pensar no puede sistematizarse es porque Simmel tiene la firme convicción de que el pensamiento objetivo nunca puede aspirar a ser completo y absoluto. Este apunte nos lleva directamente al siguiente apartado sobre la relación entre la vida y el conocimiento.

4.3.2. La vida como fundamento epistemológico. La ontología vitalista de Simmel compromete al desarrollo de una epistemología que atiende al dinamismo e incertidumbre de lo real asumiendo así la imposibilidad de conquistar verdades absolutas e inamovibles; una epistemología de corte relativista, pluralista, subjetivista o perspectivista: un relativismo no escéptico que cristaliza en una teoría plural de las formas objetivas.

La plenitud vital no puede expresarse según conceptos: tan inmensa es la energía vital que no hay forma objetiva de contenerla o encauzarla. Y por eso Simmel predica un relativismo no escéptico: hay un fundamento último que dota de unidad a todo lo que existe, pero es un fundamento vital, vivencial, y no conceptual; no puede expresarse ni conocerse, sólo sentirse, vivenciarse.

La vida como movimiento continuo y constante resulta ininteligible, de modo que no es posible obtener un conocimiento absoluto y certero de su esencia, que se está desarrollando en su devenir. Así, no hay posibilidad de conocimiento ni de verdades absolutas: todo conocimiento es conocimiento de relaciones -al modo aristotélico, como Ortega-, conocimiento construido desde la subjetividad -influencia kantiana- o conocimiento perspectivado. Ninguna forma de conocimiento ni ninguna verdad es más o menos evidente que otra. Pero pese a ello Simmel no cae en el escepticismo de proclamar la imposibilidad de alcanzar objetividad en el conocimiento; que la objetividad absoluta no sea posible no significa que ningún tipo de objetividad lo sea. Podemos alcanzar una verdad relativa o intersubjetiva en el conocimiento de las configuraciones objetivas que se producen a lo largo del desarrollo histórico como manifestaciones de la vida. Pero en la medida en que éstas aparecen como cristalizaciones estables y permanentes de una realidad dinámica y compleja, dejan de ser aquello que expresan.

En *La filosofía del dinero* sostiene que todo nuestro conocimiento acerca de la realidad debe poder reducirse, en último término, a un fundamento básico y absoluto. Todo conocimiento podrá legitimarse a partir de otro, pero se tiene que poder llegar a un nivel epistemológico básico en el que nos encontramos con un conocimiento absoluto no condicionado por ningún otro y que se legitima a sí mismo. Eso sí, no podemos saber cuál es este conocimiento último y absoluto. El conocimiento humano acerca de la realidad se está continuamente renovando y construyendo, creándose nuevos condicionamientos que hacen cada vez más difícil el acceso a ese nivel último de fundamentación epistemológica. Así, aunque relativista, no podrá tacharse su teoría del conocimiento de escéptica, porque acepta la existencia de un conocimiento absoluto básico (Simmel, 2003 [1900]: 77).

Es un relativismo que, dando cuenta del carácter fluido y dinámico de la realidad, de la imposibilidad de reducir lo complejo y constante a formas objetivadas y estáticas, evita los reduccionismos e informa sobre la posibilidad de alcanzar verdades, formas, estilos o elementos intersubjetivos para la representación y comunicación de la realidad que pueden y deben ser continuamente superados, sustituidos y renovados.

Cuando conocemos la realidad la sometemos a una de estas categorías o formas del espíritu, que desde sí mismas constituyen mundos nuevos. Por ejemplo: en el mundo tenemos el color azul, pero dependiendo de a qué forma lo estemos asimilando como parte de nuestro mundo anímico, el contenido subjetivo del color azul adquirirá uno u otro sentido. No tendrá el mismo significado para el espíritu si su comprensión está orientada por la forma de la ciencia que si lo está por la forma del arte. 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 Simmel de diferentes mundos en función de si la materia del mundo real y empírico es acogida por una u otra forma. Así, "[para] la mayoría de los hombres el llamado mundo real es el mundo por antonomasia, cuyo predominio práctico impide ver que aquellos contenidos formados de otro modo pertenecen a mundos propios a los cuales no compete la forma de realidad" (Simmel, 2014 [1918]: 34).

Igual que existe una lógica científica que trata de dominar las experiencias del mundo y ordenarlas según unas categorías y unos conceptos científicos podemos hablar de una lógica religiosa que actúa del mismo modo pero con un resultado distinto. Y los elementos, las categorías y los conceptos de los que se sirve la lógica religiosa para dominar y ordenar los contenidos de la experiencia y formar su mundo particular son completamente válidos para ella, aunque no tienen por qué serlo para otra lógica -sin entrar necesariamente en contradicción una y otra, sólo en el caso en que los criterios de los que se sirve una lógica justifican afirmaciones que según los de la otra son insostenibles- (Simmel, 2012 [1912]: 26).

No hay entonces un mundo, sino una pluralidad de mundos distintos, sin que ninguno de ellos ostente la primacía ontológica o epistemológica. Son también estas formas inconmensurables e irreductibles a una forma última, es decir, que no puede validarse la lógica de una desde la lógica de la otra (Gil Villegas, 2007: 28). Y tampoco hay una verdad sino una pluralidad de verdades en relación con las leyes propias de cada forma, porque habrá distintos modos de relación del sujeto con ese mundo, y en Simmel lo verdadero es lo que resulta útil para la práctica humana.

Otras ideas epistemológicas que tendrán gran importancia en la teoría orteguiana son las siguientes.

Con su relativismo no escéptico, Simmel realiza una crítica a los intentos dogmáticos de fundamentación epistémica. La fundamentación dogmática del conocimiento requiere de la búsqueda de un criterio absoluto externo al propio conocimiento. Para que haya posibilidad de fundamento absoluto hay que dar por cierta la seguridad del conocimiento, es decir, su infalibilidad, que descansa sobre el presupuesto de su propia

seguridad. Sin criterio absoluto, el conocimiento entra en una espiral infinita de relaciones de fundamentación que ha de llegar, en algún momento, a un absoluto. En este proceso de fundamentación y justificación del conocimiento el propio conocimiento se convierte en criterio y objeto de fundamentación, es decir, en juez y acusado de un mismo proceso, necesitando o bien de un elemento externo sobre el que apoyarse o bien reconocer una serie de leyes de las que, como objeto de fundamentación, es esclavo, entrando en un círculo de autodestrucción. El escepticismo, en cambio, justifica el conocimiento recurriendo a un pensamiento cada vez más superior que se justifica en relación con otro más superior aún, así hasta el infinito. No se autodestruye como el resto de principios de fundamentación del conocimiento cuando el espíritu mismo se eleva sobre sí para el proceso de justificación. El autoconocimiento es el criterio en el que se apoya el escepticismo sin necesidad de negarse como pensamiento (Simmel, 2003 [1900]: 97).

El relativismo de Simmel presupone también una crítica al absolutismo científico. La ciencia, como pondrá de manifiesto Ortega con mayor énfasis, es una forma objetiva más entre otras muchas, es decir, un modo más de conocimiento de lo real. No obstante, en la justificación de su soberanía, restringe el valor que tienen para la vida del hombre el resto de esferas que conforman su espíritu, como la de la religión y la del arte. Así, este relativismo pretende concederle a cada una de estas esferas la soberanía de derechos que tienen en sus respectivos ámbitos frente al monopolio de la racionalidad técnico-científica que se consolida durante la modernidad (Simmel, 1986 [1909]: 28).

4.3.2.1. La verdad y la vida. Íntimamente ligada a su concepción de la vida como valor último de la existencia está la idea de la verdad como una verdad pragmática, no ideal ni abstracta; una verdad que nace de la vida y no se aplica sobre ella ni a pesar de ella.

Según Simmel, el pragmatismo cuestiona la independencia de la verdad del conocimiento respecto de la vida tanto en su ámbito práctico como teórico. Para el pragmatismo la verdad de las representaciones y contenidos psíquicos de la conciencia está en plena conexión con la vida y condicionada por ella, de modo que la verdad de sus representaciones sirve como medio para la conservación y mejora de la vida: lo falso sería todo aquello que tiene consecuencias negativas para la vida, y lo verdadero lo que tiene consecuencias positivas. "No existe, de antemano, una verdad independiente que es posteriormente sumergida en la corriente de la vida para dirigirla de forma correcta, sino al contrario" (Simmel, 2000 [1918]a: 324). Aquellas ideas y representaciones que determinamos como verdaderas alcanzan una validez objetiva, a condición de la propia vida, que las acaba autonomizando respecto a ésta.

En *La filosofía del dinero* dice Simmel que una representación no es útil porque sea verdadera, sino que es verdadera precisamente porque permite el desarrollo de una acción sobre la realidad que le resulta útil al individuo para su supervivencia. Por eso hay una multiplicidad de verdades para cada forma de vida o para cada forma de organización; la verdad del águila, argumenta Simmel, es distinta de la del insecto y no le resultará útil a éste, así como la del insecto no le será útil al águila. Toda verdad

acerca del mundo es una verdad subjetiva o intersubjetiva y, en un nivel básico, se verifican las unas a partir de las otras. En un nivel más avanzado de evolución una verdad se verifica y se legitima como tal "en relación con ciertas organizaciones psicofísicas [individuos o especies], sus condiciones de vida y la necesidad de su actividad [sus necesidades e intereses, sus condiciones de supervivencia y para la supervivencia]" (Simmel, 2003 [1900]: 82); es decir, adquieren autonomía y se confirman como absolutas, sin serlo.

No existe entonces una verdad absoluta y evidente por sí misma, sino que su validez depende de ciertas condiciones de vida; cuando cambian las condiciones de vida de los seres humanos, y por tanto cambian también sus intereses y necesidades, cambiará el complejo de verdades que les servían para el conocimiento y aprovechamiento del mundo. Existe una pluralidad de verdades en tanto que existe una pluralidad de mundos -resultado del proceso subjetivo de representación del contenido de lo real-. La verdad "es el contenido de la representación lo que siendo provechoso confiere a ésta el valor de verdad" (Simmel, 2005 [1913]: 37).

El conocimiento como función vital no es aún según Simmel ciencia, forma objetiva e idealizada, sino que es un conocer que conecta al espíritu con el mundo en el que desarrollar su vida práctica. Las formas vitales -originarias- del conocer se completan con contenidos del mundo empírico para la satisfacción de las necesidades prácticas y vitales del hombre. En la idealización del conocimiento, que constituye el mundo de la ciencia, las formas del conocer no son ya vitales sino ideales, y los contenidos que sirven para completarlos satisfacen las exigencias propias de la ciencia, no ya las necesidades vitales del hombre. La diferencia entre una y otra situación es la siguiente: en la primera el hombre conoce para vivir, y en la segunda vive para conocer. La forma ideal de la ciencia se muestra indiferente ante los múltiples contenidos del mundo real, mientras que la forma vital del conocimiento sí que discrimina o adopta contenidos en función de su valor para la construcción de una verdad, esto es, para el establecimiento de lo útil para la práctica vital. La búsqueda de la verdad para la ciencia es por amor a la verdad o a la ciencia; se busca la verdad según los criterios objetivos y externos de valoración que la forma de la ciencia configura desde sí misma. En el conocimiento vital se busca la verdad por amor a la vida, motivado por las exigencias y las necesidades vitales (Simmel, 2014 [1918]: 51).

Por eso la verdad del conocimiento no es la verdad de la ciencia, porque la verdad primera es una verdad vital, relativa a la vida, cambiante como ésta y sometida a su devenir, mientras que la verdad segunda es una verdad objetiva, ideal, inmutable y que responde únicamente a las leyes y categorías del conocimiento idealizado. Cuando la verdad se autonomiza adquiriendo el título de ciencia pierde su fundamento vital y se convierte en fin en sí misma que sólo de sí misma depende para existir. Es autoevidente, y por eso indemostrable:

En forma autosuficiente de ciencia, lo verdadero es un complejo que se mueve libremente y en cuyo interior es posible que unos detalles sean demostrados como verdaderos por otros detalles, pero en conjunto es evidente que no admite esa demostración (Simmel, 2014 [1918]. 52).

4.3.3. La tensión vida-forma. Hemos visto que Simmel hereda de Schopenhauer y Nietzsche la idea de vida como fundamento primero de la realidad. La vida es realidad primera, "realidad radical" le llamará Ortega, y se constituye como motor del dinamismo y la movilidad histórica de lo real en tanto que se enfrenta dialécticamente a la forma objetiva.

La vida tiene deseo de darse una forma, pero esa forma detiene su fluir dinámico. La forma le pone límites a lo infinito, configura finitud y crea unidades cerradas sobre sí mismas y diferenciadas. Por eso la vida, que en su esencia es informe pero tiene deseo de forma, de manifestarse a sí misma, lucha contra la imposición de límites trascendiéndolos, porque a pesar de oponerse a ellos en su esencia misma los desea (Simmel, 2005 [1913]: 207).

La forma objetiva, que puede adoptar diferentes configuraciones, es entendida por Simmel del siguiente modo:

Este es el conflicto de la vida: la necesidad de formas y el deseo de superarlas. La vida se expresa a través de formas, en su realización como forma o por medio de ellas, pero las formas no son vida, sino que pertenecen a un orden distinto, autónomo e independiente. Cuando la vida se expresa como forma no se expresa desde sí misma: "sólo puede entrar a formar parte de la realidad bajo la forma de su antítesis, esto es, sólo bajo la forma de la forma" (Simmel, 2000 [1918]a: 329).

Son principalmente productos de la vida que, como todas sus demás manifestaciones, están incorporados y sirven a su marcha continua. Y ahora se produce el gran viraje con que surgen para nosotros los reinos de la idea: las formas o funciones que la vida produjo por sí misma, a base de su propia dinámica, se hacen de tal modo autónomas y definitivas que, por el contrario, la vida sirve a ellas, incorpora sus contenidos a ellas y esa incorporación tiene el mismo valor a título de realización de valor y sentido igualmente última, que la inclusión de esas formas en la economía de la vida (Simmel, 2014 [1918]: 38).

La "tragedia de la vida", que se articula como "tragedia de la cultura", "tragedia del organismo", etc. y consiste en un proceso de autonomización e independización de las formas objetivas, que adquieren una lógica autónoma y se imponen sobre la vida. Este proceso de autonomización es también un proceso de conversión de los medios en fines: las formas objetivas, que originariamente sirven como medios para el fin y deseo esencial de la vida de trascenderse a sí misma, se terminan convirtiendo en fines últimos que le exigen a la vida ciertos modos de acción y despliegue de sus energías vitales para sus propios intereses objetivos. Las formas ya no se ajustan al devenir vital y vivido, sino que la vida tiene que ajustarse y acogerse a las formas que ella misma ha creado (Simmel, 2014 [1918]: 39).

La tensión entre la vida y la forma, entendida como cristalización objetiva de esa energía vital de la subjetividad, se constituye como la categoría fundamental de la noción simmeliana de vida. Y esto por dos motivos: de un lado, porque es una consecuencia inmediata e implícita en la esencia misma de la vida, que como veremos es una "voluntad de trascendencia"; y de otro lado, porque esta tensión fundamental es transversal a todas las disciplinas filosóficas tratadas por Simmel: en sociología es la tensión entre el individuo y la sociedad como conjunto de formas de *sociación*; en ética, tensión entre la ley individual y la ley formal y abstracta; en epistemología, tensión entre la vida y el concepto; y en filosofía de la cultura o en historia, tensión entre la "cultura subjetiva" y la "cultura objetiva": "tragedia de la cultura".

Aunque casi me pueden las ganas, voy a evitar la exposición de todas estas contradicciones para centrarme no más en la ética y en la epistemológica, de importancia capital para ver la influencia de Simmel en Ortega.

En ética, la tensión vida-forma se erige como elemento de crítica a la ética kantiana y significa la tensión entre la vida y el imperativo categórico que le impone a la vida un deber ser abstracto que actúa sobre ella como un elemento externo, extraño y hostil.

Pero siendo así que la ética está en contacto mucho más estrecho con la inmediatez de la vida, ahora se pone de manifiesto, incluso por medio de esa analogía teórica, hasta qué punto la forma esencial de la "ley universal", que postula un contenido particular, resulta extraña a la forma esencial de la vida, la cual *debe* no obstante, amoldar su realidad a aquélla (Simmel, 2003 [1918]: 43).

Lo que está criticando Simmel es el principio de no contradicción del racionalismo, según el cual el predicado de un sujeto puede separarse del sujeto y tomarse como contenido autónomo que se aplica sobre éste o que éste asume para sí, de modo que entre dos predicados se produce una contradicción tal que el sujeto deberá elegir entre uno de ellos, excluyendo el otro. Sólo desde el prisma de la pureza de los contenidos de predicado podría darse tal contradicción; pureza absoluta que puede aplicarse para determinados sujetos, pero no para todos. La contraposición lógica entre dos contenidos de predicado depende en último término del sujeto concreto al que se aplique, pudiendo tomarse en toda su pureza en un caso, pero no en el otro. Simmel pone el ejemplo de la contradicción entre lo vivo y lo muerto: en el sujeto particular *hombre* habría una contradicción evidente, pero ésta no lo sería tanto cuando el sujeto es una piedra, que no está ni viva ni muerta. Ortega también critica el principio de contradicción del racionalismo, pero dirige su crítica a la pretensión intelectualista y racionalista de concebir lo real como algo racional y lógico. Lo real, dirá Ortega, no es racional o no sólo racional, y por tanto no es una realidad lógica que se rige según las mismas leyes que el pensamiento -principio de no contradicción, principio de identidad, etc.-

En epistemología, la tensión vida-forma es tensión subjetividad-concepto. Todo intento de clasificación, comprensión o categorización de lo real según conceptos y leyes dejará de lado ciertos elementos cualitativos, además de que violentará su tipo y forma real. Mediante conceptos no puede darse cuenta de la dinámica de lo real, de las

interrelaciones entre elementos aislados que producen nuevas emergencias en el plano de lo real; lo único que puede hacerse es convertir lo continuo y fluido en algo discontinuo y estático y, en la unión de todos estos momentos distanciados conceptualmente entre sí, por medio de una ley, fijar sus nexos de unión. Pero este relato cognitivo no se hará equivaler con la dinámica propia de la realidad vital. Asimismo, puede darse cuenta de la realidad de lo vivo según conceptos y leyes, pero estos no harán más que dar testimonio de las manifestaciones externas de su fuerza interna vital, petrificándola (Simmel, 2003 [1918]: 43).

Toda continuidad conceptual "continuaría siendo algo distinto a lo que es la fluencia de un mundo individual de representaciones surgidas de un fondo unitario a su manera, de una instancia productiva, misteriosa aún para la ciencia, pero sentida con toda claridad, a la que llamamos 'yo'" (Simmel, 2003 [1918]: 49). La diferencia entre el acontecer vital y el acontecer conceptual, aunque las representaciones simbolicen cada uno de los momentos objetivos del fluir primero, es que conceptualmente describimos el acontecer explicando la emergencia de cada momento en relación al momento anterior, dándole al suceso una necesidad causal, mientras que en el acontecer vital cada momento emerge en su relación con la fuerza vital interna que subyace a cada uno de ellos y los une en un suceso cuya necesidad es vital e ininteligible. Suponiendo que la cadena causal de representaciones objetivas es fiel expresión del acontecer vital, aunque adquiera una forma autónoma e independiente de éste, es una violentación lógico-conceptual de la vida.

Ortega también referirá a la incapacidad de los conceptos y las categorías lógicas de la razón para apresar lo real; estos conceptos y categorías que configuran los esquemas formales y abstractos de la razón pura que se hacen pasar por la auténtica realidad solamente pueden, según el filósofo español, captar la dimensión patente y superficial de lo real. Pero la realidad está compuesta por una dimensión de sentido, latente y profunda que no puede decirse por medio del lenguaje lógico-conceptual.

4.3.4. El carácter individual y objetivo de la vida. En su crítica a la ética kantiana y la propuesta alternativa de una ética de la "ley individual", Simmel argumenta que la vida, a pesar de ser individual y concreta, tiene un carácter objetivo y universal, absoluto. Es importante destacar este rasgo característico de la noción simmeliana de vida porque creo que tiene mucho que ver con la aparente contradicción que existe en Ortega cuando afirma que la vida, en la medida en que es vista como "mi vida", esto es, desde dentro, en su pura ejecutividad, adquiere un valor absoluto -como realidad absoluta-.

En respuesta a la ética kantiana propone Simmel un deber individual que parte de la vida individual pero que tiene un contenido de exigencia objetivo e independiente de si el individuo alcanza o no a comprenderlo: "lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual" (Simmel, 2003 [1918]: 93). Hay que buscar entonces lo que Simmel llama "la objetividad de lo individual".

Las leyes individuales no anulan el contenido de las leyes universales. El deber objetivo que se le superpone a la realidad del individuo en virtud de su pertenencia a un Estado

regulado y normativo es un *deber ser* externo que se le impone al individuo y que puede entrar en contradicción con el *deber ser* interno que surge desde su propia vida. Pero pese a su contradicción el uno no niega al otro, sino que el *deber ser* externo se integra en la exigencia moral interna e individual de la vida, adquiriendo ésta objetividad desde su individualidad. La vida asume los contenidos objetivos de la ley moral externa de la misma forma que el cuerpo ingiere alimentos que pasan a constituirlo, integrándolos como parte de sí mismo. De este modo, "la lógica de la vida, por lo que respecta a su contenido y también a sus resultados, coincidirá con la lógica vigente en esos ámbitos [externos a la vida]" (Simmel, 2003 [1918]: 97).

Se sigue entonces que "[el] punto decisivo en todo ello es que la vida individual no es subjetiva, sino que, sin perder en modo alguno su limitación a este individuo concreto, en cuanto deber ético es, en última instancia, algo objetivo" (Simmel, 2003 [1918]: 97). Igual que universalidad y legalidad no son conceptos idénticos, tampoco lo son el de individualidad y subjetividad, dando así la posibilidad al intelecto de realizar una síntesis entre la individualidad y la legalidad para formar una ley individual. La ley individual de exigencia moral brota de la vida de los individuos, pero no está por ello ausente de objetividad y de validez para los otros.

Monta Simmel el planteamiento de una "objetividad de lo individual" como respuesta a la tendencia moderna a la dualización de conceptos. En *Schopenhauer y Nietzsche* realiza una crítica a tal tendencia, al respecto de un "individualismo metafísico" que puede ser interesante a la hora de trabajar la influencia de Simmel en Ortega. Esta crítica puede parecer contradictoria debido al carácter dual y por tanto puramente moderno de todo su pensamiento, pero quizá pudiese estar desvelándonos el aspecto más posmoderno del pensamiento simmeliano.

"Nos hallamos ante una falta lógica típica: la de suponer que con la negación de un concepto queda ya sentado otro más positivo" (Simmel, 2005 [1907]: 48). Simmel está poniendo en cuestión la tendencia moderna dual a dar por sentada la existencia de un concepto cuando se ha negado su contrario; por ejemplo, cuando se dice que lo que no es finito tiene que ser infinito. Nótese ese *tiene que ser* como condición necesaria de la implicación afirmativa del segundo elemento dada la negación de su contrario. Pero considera que la negación de un término no implica necesariamente la afirmación de su contrario, pudiendo aparecer una tercera posibilidad que, una vez hubiese desaparecido la primera opción, entraría a ocupar su lugar antes que la segunda.

El caso a colación del cual esgrime Simmel esta crítica a la tendencia moderna a dualizar los conceptos es la tensión entre lo individual y lo múltiple aplicada a la dualidad metafísica fenómeno-cosa en sí. Schopenhauer, siguiendo a Kant, considera que el mundo de lo fenoménico es el mundo de la individualidad y la multiplicidad; precisamente porque cada elemento es individual y distinto del resto existe una multiplicidad de elementos individuales. Entonces, como lo nouménico es distinto de lo fenoménico, y dado que al fenómeno se le aplican las categorías de la individualidad, la

diferenciación y la pluralidad, sentencian Schopenhauer y Kant que la cosa en sí es unitaria, porque donde no hay individualidad ni pluralidad, hay unidad.

Pero Simmel opina, siguiendo la posibilidad del tercer elemento, que es perfectamente posible un modo de ser de la cosa en sí que sea individual, pero de una individualidad distinta de la del fenómeno e incomprensible para el entendimiento humano. Propone un individualismo metafísico de acuerdo con el cual la cosa en sí no es unidad indiferenciada, sino individualidad unitaria:

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 [1907]: 49).

Creo posible y además pertinente vincular este individualismo metafísico -aplicado a una metafísica de la voluntad- con la tesis orteguiana de que la vida, siendo lo absoluto de cuanto hay, el fundamento de lo real, es un algo individual que sólo visto como individual y privado, como "mi vida", adquiere el carácter de absoluto.

4.3.5. La trascendencia como esencia de la vida. El último Simmel hace de la vida el fundamento primero de la realidad, fuente para la dotación de sentido -ser- a las cosas, y principio básico para la epistemología, la ética, la estética y demás ciencias. Y cuando se pregunta, siguiendo a Schopenhauer y Nietzsche, por el valor de la vida, encuentra en consonancia con el segundo que el valor de la vida reside en sí misma; en su trascendencia, la vida se pone a sí misma como valor absoluto y como fin al que orientar su progreso.

Nietzsche, según Simmel, entiende la vida como una intensificación o un aumento gradual de fuerzas y potencias, de tal manera que la vida se establece como su propio fin. En la evolución de las especies propuesta por Darwin -Simmel interpreta que para comprender correctamente la diferencia que existe entre las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche hay que tener en cuenta a Darwin y su teoría de la evolución como acontecimiento decisivo entre ambas-, encuentra Nietzsche el carácter afirmativo de la estancia en el mundo: el fin de la vida es superarse a sí misma:

[...] cada estadio de la existencia humana ha dejado de hallar su fin en algo absoluto y definitivo, para encontrarlo ahora en el estadio que sigue, en el cual todo lo que en el anterior estaba iniciado se amplía y aumenta en eficacia, y en el cual, por lo tanto, la vida se ha hecho más plena y más rica, *más vida* (Simmel, 2005 [1907]: 16).

Rabi nos dice que en Simmel la trascendencia de la vida se debe establecer como el principio que permite darle a todo estudio metafísico un punto de vista general, y es además el carácter fundamental de la vida. La vida humana adquiere entonces los rasgos suficientes para convertirse en tema de problemática metafísica. De este modo, la trascendencia de la vida es el principio que resuelve la tensión entre lo relativo y lo

absoluto; la vida humana es absoluta porque progresa ilimitadamente, pero al mismo tiempo es relativa porque se pone a sí misma límites que transgredir:

Para Simmel la vida es más que la vida por cuanto debemos conducirla de cierta forma para darnos una estructura a través de la cual podamos mirar los eventos de nuestra vida diaria, eventos que aparecen invariablemente determinados por ciertas formas. Al mismo tiempo, la vida es más vida en tanto que va siempre más allá de los límites y de las formas actuales de vida en un esfuerzo inagotable por alcanzar su propia trascendencia (Rabi, 2011: 96).

En *La trascendencia de la vida* entiende Simmel la vida como una corriente continua que atraviesa las generaciones de individuos. La vida, fluyendo como corriente vital, se concentra en cada individuo delimitándose y contradiciéndose a sí misma. Surge entonces la problemática metafísica de la vida: el yo individual es síntesis de la corriente ilimitada de la vida y la determinación de sus límites en cada existencia individual; expresión de la contradicción interna de la vida que fluye sin frontera y se establece a sí misma fronteras que trascender. Pero la vida es irrefrenable, de modo que encerrada como se encuentra en el yo individual insiste en sobrepasar sus fronteras: por eso el sujeto que se trasciende a sí mismo es a su vez aquello que trasciende; es vida que se trasciende a sí misma superando las fronteras que se ha creado para la delimitación de su forma concreta y fija. "La vida es, al mismo tiempo, fija y variable, definida en una figura que luego se transforma, provista de forma que luego se rompe bajo muchas otras cristalizaciones, persistente y dinámica, fijada y libre [...]" (Simmel, 2000 [1918]b: 305).

Que la vida se trascienda a sí misma quiere decir que se crea límites para sobrepasarlos, que tiene la capacidad de ir más allá de sí misma apareciendo como entidad delimitada que se supera a sí misma. Ni la lógica ni el lenguaje son capaces, por medio de la articulación de conceptos y categorías, de apresar este momento de trascendencia de la vida. Lo que hacen es reificar esos momentos de manifestación objetiva de la vida diferenciándola de su ser dinámico, concibiendo así la autotrascendencia como superación de una sustancia por una corriente indiferente a ella. No puede describirse la trascendencia de la vida ni la oposición vida-forma objetivada que implica, sino sólo mostrarse y sentirse; porque en el momento en que queremos explicar la latencia que subyace a lo patente lo convertimos en algo patente, es decir, estamos interponiendo una forma objetiva más que dificulta nuestro acceso intuitivo e inmediato a la vida como fuente fluente de todo cuanto es (Simmel, 2014 [1905]: 32).

Ahora se entiende lo que decíamos antes de que la contradicción entre la vida y la forma es autocontradicción: la vida crea la forma como cristalización de sí misma que se pone como ideal de trascendencia. El desarrollo de la vida consiste en la trascendencia de los límites o formas que son vida pero no son vida -es decir, proceden de la vida pero en tanto que límites formales y formalizados ya no son vida propiamente dicha-. Esta idea se asemeja mucho a la tesis orteguiana según la cual, como la vida no es algo dado hecho sino algo que cada cual tiene que hacer, el hombre necesita construirse una

imagen ideal de sí mismo -un ser ideal- que se erige como fin de la vida y del hacer vital. También Simmel habla de la autoconsciencia como ejercicio de trascendencia en la medida en que en ese mirarse a sí mismo del individuo se configura una imagen ideal de sí que aspira a trascender en un proceso dialéctico en el que tesis y antítesis proceden del mismo centro vital.

En *El concepto y la tragedia de la cultura* dice a este respecto que el sujeto crea una serie de figuras, configuraciones y realidades que se independizan de él y alcanzan autonomía suficiente como para rechazar el alma que las ha creado. Esto hace que el sujeto se vea atraído por los productos del derecho, de la ciencia o de la religión en tanto que son partes escindidas de un yo anterior, material espiritual, pero también los rechaza en la medida en que estos productos han adquirido autonomía y existen con independencia de los sujetos creadores. En esta relación lo que se atrae y distancia es el espíritu mismo, la vida convertida de un lado en objeto, y por tanto petrificada y estática, y del otro ese mismo espíritu ahora como subjetividad creadora, con toda su vivacidad y fluidez (Simmel, 1988 [1911]: 204).

El deseo de trascendencia es la esencia más íntima de la vida, y en ella se está revelando la dualidad o la oposición entre la manifestación sensible y visible de la vida, objetiva, y la fuerza interna e ilimitada que fluye bajo todos los momentos de cristalización de la vida, que no se agota con ninguna de sus manifestaciones objetivas. Algo hay en la apariencia sensible de las cosas que nos invita a creer en la existencia de fuerzas internas más profundas que laten bajo ésta (Simmel, 2014 [1905]: 31).

4.3.5.1. “Más vida” y “Más que vida”. Aunque Simmel considera que el momento de enajenación de la vida en la creación de algo distinto de sí hacia lo cual tender y el momento de trascendencia de lo creado para continuar con el proceso de despliegue de sus energías internas no hay más que una separación lógica o conceptual -el movimiento dialéctico se realiza a un mismo tiempo, sin distancia espacial o temporal; cuando ponemos un tiempo o un espacio le estamos imponiendo al despliegue vital unas categorías lógico-conceptuales que deforman la vida y la cristalizan; en la intuición intelectual adquiriríamos verdadera consciencia de ese movimiento dialéctico no-lógico-, sí que podemos distinguir dos etapas en el proceso de trascendencia de la vida: la creación de "más vida" y la conversión del "más vida" en "más que vida". El paso del "más vida" al "más que vida", que Simmel entiende como inherente a la esencia misma de la vida, significa el inicio del proceso de autonomización de las formas objetivas o el proceso de conversión de los límites vitales en formas objetivas propiamente dichas.

A la vida le es propia la producción de "más vida", que es la trascendencia de sí misma como vida. Pero en la persecución de tal objetivo produce "más que vida", figuras que van más allá de la vida a modo de excedente de fuerza vital y que se acaban desarrollando como figuras objetivas y autónomas regidas por sus propias leyes -las formas objetivas del arte, la ciencia, la religión, la moral, etc.-. En su nueva forma de autonomía vuelven a presentarse ante la vida, a veces enriqueciéndola y estimulándola,

y otras determinándola y obligándola a redireccionar sus caminos (Simmel, 1986 [1910]: 53).

La vida existe y se define según Simmel en cuanto a la su creación de "más vida", de algo que no es ella misma y a partir de lo cual se manifiesta; pero esta creación de "más vida" trae aneja la construcción de un "más que vida" que se enfrenta a la vida, y todo como consecuencia ineludible de su deseo de trascendencia o "voluntad de trascendencia". La vida se autotrasciende en su negación; siendo ella misma se niega a sí misma creando algo que es más que sí misma. La dificultad generada a la hora de comprender esta identidad de la vida como vida y como "más que vida" es una dificultad lógica que nace de la división que realiza el intelecto de dos identidades antagónicas que se sintetizan en una unidad, la vida y lo que no es vida, que son en realidad una misma cosa. La creación de formas distintas a la vida no es algo contrario a la vida, sino condición de posibilidad para su trascendencia, es decir, condición para la realización de su esencia. "La vida debe ser percibida como un movimiento continuo cuya unidad, existente en todo punto, sólo puede ser descompuesta en esas direcciones contrarias por el simbolismo espacial de nuestra expresión" (Simmel, 2000 [1918]b: 311).

5. El concepto de vida en José Ortega y Gasset: de Kant a Husserl. (I)

Aun a riesgo de ser prolijo en la reiteración, quisiera poner de nuevo de manifiesto, esta vez de manera explícita, lo que en la introducción al apartado anterior dejé apuntado de un modo implícito. Y con ello me acojo a las exigencias derivadas, o mejor, anejas, al proyecto raciovitalista de Ortega. Creo fundamental para comprender la filosofía de un autor contextualizar sus ideas e insertarlas en un proceso dinámico de desarrollo. Una filosofía, igual que cualquier otro esquema teórico, es un organismo vivo con una historia que merece ser *contada* a fin de dotar de sentido global a cada una de las ideas que lo constituyen. A este respecto, y reconociendo la dificultad de dividir esquemáticamente el pensamiento de cualquier filósofo en etapas bien diferenciadas y con sentido autónomo, creo que no es baladí reconocer diversos momentos en la obra de nuestros autores; lo que con ello hacemos es contextualizar sus ideas, vitalizarlas: dotarlas de historicidad.

Empero, si en Simmel existe una cierta línea de continuidad entre sus principales ideas, debilitándose progresivamente sus intereses iniciales y ocupando el foco de atención otros nuevos, en Ortega, debido al carácter jovial y acrobático de su estilo, lo que en su etapa de juventud era una verdad inamovible para su doctrina -entendámonos: teniendo en cuenta el rechazo de Ortega a las verdades absolutas y cerradas-, será más adelante negado, y quizá después volverá a validarse. Además, y como nos indica Martínez Carrasco en su artículo, la filosofía de Ortega es una filosofía abierta, con unos límites conceptuales muy poco definidos y sin sistematización última (Martínez Carrasco, 2014 [2012]: 515). En este sentido, una distinción entre las distintas etapas del pensamiento orteguiano tiene mayor significación que en el caso simmeliano, porque en ella podemos comprender más adecuadamente el proceso de maduración de su idea fundamental, que es la idea de vida. Suscribo así la reflexión de San Martín:

Pues bien, creo que en Ortega es posible encontrar una fisonomía, una intención profunda que subyace a toda su obra, a pesar de los cambios, correcciones y desarrollos que puedan darse en su filosofía; creo, en segundo lugar, que sólo desde ella es Ortega interesante para la filosofía, al margen de los valores literarios que indudablemente tiene; que, por lo tanto, la recuperación de Ortega para la filosofía española está en conexión con el descubrimiento de esa intención (San Martín, 1991: 15).

5.1. Etapas del pensamiento orteguiano. Aunque sin olvidar la importancia de su etapa de formación en el seno de la escuela neokantiana de Marburgo, voy a tomar como criterio de periodización el seguido por el propio Ortega. Distingue éste dos grandes etapas en su obra filosófica: una, que denomina "primera navegación", desde 1914 a 1929, y una "segunda navegación", en la que se observa una deriva metafísica, desde 1930 hasta el final de sus días, en 1955. La división que realiza Ortega se funda en un criterio estilístico: a su parecer, el año 1930 constituye un punto de inflexión en su trayectoria filosófica porque pasa de escribir artículos a escribir libros, que no obstante

son en muchas ocasiones conjuntos de artículos o transcripciones y ampliaciones de conferencias (Ortega y Gasset, 1983 [1934]: 54).

La etapa de formación en el ambiente neokantiano de Marburgo va desde 1906 a 1910. De este momento, debido a la importancia que tiene en el contexto general del pensamiento orteguiano, hablaremos en el siguiente apartado, donde expondremos las aportaciones fundamentales de sus maestros. De la etapa fenomenológica posterior, dada la riqueza del debate que ha suscitado y la impronta que tendrá para el desarrollo posterior de su raciovitalismo, también merece un apartado independiente.

La filosofía del joven Ortega está influenciada por los estudios realizados en Alemania de 1905 a 1907. Primero viaja a Berlín para estudiar la ética y la filosofía de Kant, donde conoce a Riehl y Simmel, y después a Marburgo (Rabi, 2011: 88).

El acercamiento inicial a la filosofía neokantiana y su idea formal y objetiva de cultura: el problema España. San Martín indica que en los textos de Ortega que van de 1910 a 1934 encontramos que "el tema de España y la filosofía alemana son dos temas recurrentes que son claves para adentrarnos en la intención latente de la filosofía orteguiana a la vez de en su fisonomía" (San Martín, 1991: 16). Por eso, la filosofía de la cultura es una de las preocupaciones más tempranas con que nos encontramos en la obra de Ortega, dado que el objetivo fundamental de su filosofía será la salvación de España, la solución del problema España, de carácter eminentemente cultural. En origen entiende la cultura como el conjunto de artefactos y técnicas de los que se sirve el hombre en un determinado periodo histórico para salvar las dificultades que le pone la vida (Monfort Prades, 2011: 189). En sus primeros viajes a Alemania asume la idea neokantiana de la cultura y las tres grandes formas culturales de la ciencia, la moral y el arte como pilares de todo desarrollo cultural. La cultura representa, para los neokantianos de Marburgo, el orden, la ley, la objetividad y el método para una vida desordenada, caótica, subjetiva y asistemática. Ortega llega al concepto simmeliano de cultura, obviamente, a través del neokantismo.

A partir de 1913 sale del neokantismo hacia la fenomenología, sustituyendo las tesis neokantianas de la cultura como ciencia y de la objetividad cultural como solución al problema español por la exigencia fenomenológica de volver a las "cosas mismas". Del idealismo subjetivista y abstracto del neokantismo pasa al vitalismo de la concreción, al mundo real que deriva de la vuelta fenomenológica al "mundo de la vida", a lo concreto y subjetivo.

Es en este momento cuando comienza a forjarse la teoría de la "razón vital" que, haciendo de la vida el fundamento de la realidad y el punto de partida para toda investigación científica, pone en cuestión el modelo de la razón científica. Un modelo, dice Husserl, que atraviesa una profunda crisis de fundamentos. Con todo, para la salvación de España y de Europa, que pasa por la salvación epistemológica de la vida - pensar la vida-, la razón pura tiene que subordinarse a la "razón vital". La vida no es objeto ni producto del conocimiento, sino su fundamento: el conocimiento es un

instrumento para la vida y por la vida creado. De este modo, la ciencia es un subproducto de la "razón vital", igual que el arte o la moral (Milagro Pinto, 2009: 197).

En 1913 se produce, según San Martín, una ruptura epistemológica con la aparición de nuevos conceptos y la redefinición de los ya asumidos. Uno de los cambios fundamentales en la filosofía de Ortega es, como hemos dicho, la importancia que adquiere lo individual y subjetivo; aunque todavía considera que el subjetivismo ha sido el mal de la filosofía moderna, no deriva este rechazo en una anulación del sujeto individual. El rechazo del neokantismo vendrá en parte motivado por la superación que hace de lo individual en beneficio de lo objetivo y universal (San Martín, 1991: 28). Y es que la fenomenología consiste en una doctrina que hace del plano inmediato y patente de lo vivido, de las vivencias preteóricas, un método científico: "El enraizamiento del método fenomenológico en lo concreto permitirá constituir una cultura que aúne, sin ironías ni subversiones, la presencia de las cosas y el sentido" (Gutiérrez Pozo, 1995: 131-132). De hecho, Montesó Ventura dice que la noción de "razón vital" consiste en una aplicación de las tesis fenomenológicas con que trata de corregir el racionalismo abstracto del neokantismo, acercando la razón a la vida. El método fundamental del raciovitalismo será el perspectivismo, basado en la idea de percepción y de atención al entorno circundante (Montesó Ventura, 2016: 158).

De 1916 -*Verdad y perspectiva*- a 1929 -*¿Qué es filosofía?*- va la que con propiedad se puede decir que es la "primera navegación" de Ortega, etapa puramente perspectivista. A partir de este año se observa un giro hacia la metafísica de la vida. No abandona el método perspectivista, pero sí empieza a perder protagonismo, manteniéndose como método auxiliar para el desarrollo de nuevas tesis (Montesó Ventura, 2016: 161).

Si en la primera navegación pasamos de la razón pura a la razón vital, en la segunda hacemos de la razón vital a la razón histórica. La primera navegación está influenciada por la filosofía kantiana y, poniendo al sujeto como centro de la investigación filosófica, se concentra en la cuestión de la tensión vida-cultura; a este respecto sus intenciones de superación del idealismo y del sujeto trascendental de la razón pura se orientan a una antropología filosófica que vitalice dicho sujeto. El sujeto resultante es una combinación heterogénea y dinámica en la que la razón deja de imperar sobre el cuerpo y la sensibilidad (Milagro Pinto, 2009: 198).

La segunda navegación comienza cuando Ortega, consciente de que con este planteamiento no escapa del idealismo racionalista al cosificar el fundamento de lo real, articula un concepto ejecutivo de vida como fundamento metafísico, más allá del enfoque antropológico-biológico que hace del hombre el fundamento sustancial del mundo. No es que pase del sujeto a la vida como realidad radical -dado que antes ya entendía al sujeto como vida-, sino que amplía la noción de vida como síntesis dinámica y ejecutiva del yo con la circunstancia, entendiendo el fundamento metafísico de lo real no como cosa sino como ámbito o interrelación dinámica e intencional. La vida es realidad radical y originaria, previa al yo y a la circunstancia, que no son sino ingredientes de la vida. De la antropología vitalista pasa a una metafísica de la vida.

El tercer periodo del pensamiento orteguiano, que para De Salas se inicia en 1932, no ha sido estudiado y reconocido como tal, es decir, como un periodo que rompe con los dos primeros: el primero, que da comienzo con *Meditaciones del Quijote* y se caracteriza por la recepción de la fenomenología de Husserl, y el segundo, en el que destacan *¿Qué es filosofía?* o *La rebelión de las masas* y se caracteriza por la recepción del *Ser y tiempo* de Heidegger. En el tercer periodo de *La idea de principio en Leibniz* Ortega continúa y mantiene las teorías del perspectivismo y de la vida como realidad radical, pero la noción de creencia ocupa el lugar central de una metodología de la "razón histórica".

En este periodo conviene destacar varios rasgos: desencanto respecto a la posibilidad de una minoría selecta que lidere la vida política; conciencia del carácter convencional del orden social tradicional y de la falta de legitimidad del orden político actual; el empleo frecuente del concepto de experiencia de la vida; mayor conciencia del ensimismamiento, de la soledad y de la autenticidad; conciencia de la limitación de la vida humana, es decir, del destino trágico de todo hombre; reconocimiento del carácter evasivo de la actividad artística -que recuerda mucho a las tesis schopenhauerianas-; y un abandono de la actividad periodística para comenzar a dirigirse a un público culto. Podemos distinguir también las tres grandes preocupaciones de este periodo: el análisis de vidas individuales como la de Goethe o Velázquez, el análisis de actividades como la traducción o la caza, y la reconstrucción de la historia intelectual de la humanidad (De Salas, 2003: 16-17).

La importancia que los temas cercanos a la filosofía de la cultura tienen en ciertos momentos del pensamiento orteguiano es digna de tener en cuenta, porque de acuerdo con Monfort Padres la filosofía de la cultura de Simmel es una importante fuente de influencias para Ortega, y nos permite dar una nueva luz a los textos filosóficos del madrileño. La idea simmeliana de la cultura, de influencia neokantiana, a partir de la cual desarrolla todo su pensamiento -sobre todo el sociológico-, será muy influyente para la época en la que Ortega acude a Alemania por vez primera (Monfort Prades, 2011: 175).

También nos informa Monfort Padres de que la influencia de Simmel en Ortega se puede ver con claridad en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *La rebelión de las masas* (1930), es decir, en sus obras más puramente sociológicas y antropológicas, así como culturales. No obstante, Morón Arroyo desvela en *El sistema de Ortega y Gasset* la impronta simmeliana de la obra *Meditaciones del Quijote* (1914) (Monfort Prades, 2011: 190). La influencia de Simmel en Ortega no se restringe a una época concreta del pensamiento orteguiano, sino que aparece aquí y allá a lo largo de toda su producción filosófica, haciéndose más patente en los temas de antropología, sociología y filosofía de la cultura. A este respecto, con este trabajo quiero poner de manifiesto que la influencia de Simmel en la obra de Ortega es también relevante a la hora de analizar su concepto fundamental de vida. Por ello, para exponer el concepto de vida en Ortega, tarea difícil donde las haya, he decidido establecer una serie de categorías básicas que,

veremos, no distan demasiado de las categorías fundamentales del concepto *simmeliano*.

5.2. La etapa neokantiana. Vamos a ver, de la mano de Orringer, qué ideas asume y cuáles rechaza Ortega de Cohen y de Natorp. Comprobaremos que serán algunas de ellas muy importantes para comprender la crítica y superación que posteriormente hará de la fenomenología de Husserl.

5.2.1. La recepción del neokantismo. En el momento en que Ortega llega a Marburgo, Cohen es el mayor y más reconocido conocedor de la obra de Kant. Cohen, influenciado por sus estudios en matemáticas y ciencias naturales, considera que la tarea de la filosofía se limita a esclarecer las condiciones lógicas que le son inmanentes a la experiencia. Lo que *es*, en la medida en que dice que no es posible conocer la cosa en sí -pretende recuperar a Kant eliminando la idea de la cosa en sí, concebida como pensamiento auxiliar que ponemos para aclarar qué son las cosas tal cual son (San Martín, 1991: 21)-, *es* porque se ajusta a un pensamiento lógico-sistemático: la realidad *es* porque se ajusta al pensamiento, que es pensamiento matemático. De ahí el culto que le rinde a la razón y a la cultura como plexo de principios científicos y racionales (Orringer, 1979: 32-33).

En *Adán en el paraíso*, obra que revela las primeras influencias de Cohen en el joven Ortega, define la vida como el ser de algo, es decir, como el conjunto de relaciones que la mente establece entre el ser que vive y el universo que le rodea -(Ortega y Gasset, 1987 [1910]: 474)-. En la misma línea dice Cohen que un cuerpo móvil es, para la física, un esquema mental de relaciones con otros cuerpos. En ciencia las cosas se definen, según Cohen, no por sí mismas sino en su relación a otros cuerpos y, en último término, a una entidad incognoscible que la propia ciencia establece como meta de sus investigaciones: la cosa en sí es el ser que Ortega entiende como la vida de algo.

Es decir, la idea que Ortega tiene del ser de una cosa como el esquema de relaciones con otras, que es un concepto puramente formal del ser como los límites que definen la cosa, está influenciado por la lectura coheniana-neokantiana del ser de los cuerpos físicos. Por tanto, el ser de la cosa no es sino una construcción mental, un problema por resolver en la medida en que el hombre necesita hacerse una idea de las cosas para poder habérselas con ellas (Orringer, 1979: 58-59).

Villoria también destaca el influjo neokantiano en la idea de ser que maneja Ortega. El conocimiento es posición del sujeto, de manera que el ser es algo que el sujeto pone en la realidad cuando la conoce. Para salir de la perplejidad que le causa lo real, el hombre se sirve de su imaginación y pone en lo real imágenes que se terminan por convertir en la verdadera realidad. El ser, siendo lo propio de las cosas, es algo que las cosas no tienen de por sí, no es su *mismidad*, sino que lo tienen en tanto que es puesto por el sujeto a modo de hipótesis práctica para la vida humana. Pero Ortega va más allá del neokantismo al decir que el ser es puesto por el sujeto como respuesta a las exigencias vitales de tener que habérselas con las cosas; la teoría es una actividad humana que está impulsada por la vida como realidad radical, de tal modo que no es actividad primera: el

hombre no es originariamente hombre racional, sino hombre viviente (Villoria, 2003: 57-59).

En la misma línea dice Orringer que, conforme su filosofía vaya madurando, Ortega eliminará la idea de la conciencia para desintegrarla en la circunstancia, así como también hará de la vida la existencia humana individual, no ya el ser de una cosa, como determinó influenciado por el neokantismo. Y, en consecuencia, el problema de la vida ya no va a estar tanto vinculado a la conciencia sino al individuo mismo, que es quien debe en último término darse para sí una solución. En la reducción de la conciencia Ortega ha eliminado las mediaciones que existían entre el yo y su circunstancia, de modo que, de haber conciencia, refiere ésta a una correlación intencional entre el yo y su circunstancia (Orringer, 1979: 72).

En este momento cree oportuno partir del objetivismo neokantiano para fortalecer el alma española. Tal objetivismo implica la eliminación de la vida espontánea, en la que el sujeto está en contacto inmediato con la realidad, y su sustitución por la vida reflexiva, abstracta, que consiste en la producción de esquemas mentales con que apresar, construyéndolas objetivamente, las cosas. Vemos la clara contraposición entre el alma mediterránea, espontánea, y el alma germana, abstracta y teórica, propuesta por el propio Ortega -(Ortega y Gasset, 1987 [1911]a: 105)-. El neokantismo niega lo real-subjetivo e individual y le antepone la razón pura, universal, que hace tender lo real-individual hacia lo que debe ser, lo real-objetivo. Así, reduce el hombre a cultura, a sujeto reflexivo, olvidando el carácter vital y originario de su existencia -al que Ortega volverá, influido por Husserl, más tarde-.

De la influencia ejercida por Natorp, dada su relación con la crítica a la fenomenología de Husserl, hablaremos en el siguiente apartado.

5.2.2. La ruptura con el neokantismo.

Toda actitud vital que se caracterice como *neo*-algo, como retorno y ¡*Zurück zu...*!, es, claro está, inauténtica. La vida humana sería todo lo contrario de lo que esencialmente es si pudiéramos, entre las innumerables formas de vida que ha producido el pasado, *que ya están ahí*, elegir la que más nos guste (Ortega y Gasset, 1983 [1934]: 28).

En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo... Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerlo. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria, del filosofar (Recasens Siches, 2011 [1959]: 164).

El propio Ortega nos dice que, después de haber habitado la atmósfera kantiana durante diez años, escapa de ella; pero, igual que la única forma de superación es la conservación, la única forma de salir del kantismo es por su asimilación completa: "Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu" (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 25).

La filosofía de Kant se limita a demostrar el proceso subjetivo de construcción de la realidad tal y como la conocemos y no pretende, como es objetivo de la metafísica y de la ontología, una comprensión de la realidad en su totalidad -lo que es y lo que podría ser-. Ortega sostiene que la filosofía kantiana está condicionada por su ética normativa, que sólo considera el mundo como debe ser, pero no como efectivamente es: el racionalismo kantiano deviene en intelectualismo, es decir, en imposición dogmática de la razón sobre el mundo (Rabi, 2011: 90).

La crítica a la filosofía kantiana y neokantiana se desarrolla en paralelo con el giro de su pensamiento hacia la filosofía de la vida. Toda filosofía vitalista es una filosofía que ensalza el valor de la vida y critica la opresión que sobre ésta ejerce la forma. Para aclararnos, entendamos la tensión vida-forma a través de estos pocos pares de conceptos: individual-universal, dinámico-estático, subjetivo-objetivo, real-ideal. Sin ánimo de crítica ni reduccionismo, digamos que la filosofía de Kant es el paradigma del formalismo, el triunfo de lo abstracto; su razón pura, la absolutización de la forma. De ahí la crítica de Simmel y Ortega, y su vuelta -fenomenológica- a lo real, inmediato, inmanente, vital e histórico.

Como Simmel, trata de conjugar la concepción ilustrada de razón universal con las ideas románticas de vida e historia como ejes ontológicos fundamentales; es decir, de conjugar razón y vida para superar el formalismo kantiano. Ambos reconocen la necesidad de superar un concepto opresivo de razón universal partiendo de la propia vida y culminando en ella, pero sin caer en el relativismo. No renuncian a la razón, a la racionalidad, siempre y cuando sea ésta una racionalidad cercana a la vida, que le rinde cuentas a la vida. La tensión vida-forma, lo hemos visto en Simmel, es tensión cultura-vida. Es aquí donde radica el grueso de la crítica orteguiana al neokantismo.

"En mi opinión, toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura" (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 320). La cultura es vida cristalizada, conglomerado de utensilios para la vida que se han autonomizado. Lo inmediato e individual, la circunstancia, es aquella porción de vida espontánea que todavía no se ha escindido en forma ideal o abstracta del espíritu. Conviene por tanto recordar que todo lo que ahora pertenece al ámbito cultural, con sentido propio y autónomo, fue un día parte de la vida espontánea y sólo en conexión a ella adquiriría sentido. No se trata de negar o renunciar a la cultura, porque eso sería algo inhumano -lo mismo que negar la razón-, sino de reconocer el valor que cobra la vida espontánea, a fin de potenciarla y no oprimirla. Hay que servirse de la cultura no para tomar distancia respecto de lo espontáneo, sino para potenciarla y acercarnos más a ella, para seguir así creando más cultura.

La cultura, sea cual sea la forma que adopte -ciencia, religión, arte o moral-, es una vida segunda o interpretación de la vida gracias a la cual la vida espontánea adquiere orden y coherencia para la práctica humana. Lo vital es problemático, y lo cultural nunca puede serlo porque es medida contra esa problematicidad inherente a la vida; es principio para la vida. El hombre tiene para con la vida la misión, que nace en sí mismo y en sí mismo

lleva inscrita, de darle claridad al mundo a través de la cultura y la razón (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 357).

La cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado: en la jovialidad. La seriedad vendrá después, cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos: así, ahora, la filosofía. Mas, por lo pronto, jovialidad (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 348).

Como Simmel, Ortega reclama la necesidad de aclarar la cultura, que no es sino una vitalización de la cultura que atenúe los riesgos derivados de la autonomización respecto de la vida que se está produciendo con especial celeridad en la modernidad:

La cultura se ha hecho de tal complicación y densidad, son tantas las claridades que ha almacenado, como Eolo almacenaba vientos, que es de enorme dificultad dar con el centro y el nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial (Ortega y Gasset, 1987 [1911]b: 551).

La tensión vida-cultura es también tensión vida-concepto. El concepto elimina el contenido material de la cosa y se queda con su esquema, es decir, los límites dentro de los cuales se vierte el contenido material. Y los límites no son otra cosa que la relación entre un objeto y los demás. El concepto es hueco que deja la cosa entre las otras cosas cuando eliminamos de ella la materia, el lugar ideal que la cosa debería ocupar en la realidad material. Con todo, necesitamos del concepto para situar a la cosa en lo real, para apresarla y poseerla: el concepto es la cadena con que atamos las cosas. Pero la misión del concepto no ha de ser suplantarse el ser de las cosas, sino ser órgano para poseer las cosas y poder así actuar sobre ellas. El pensamiento no es la sustancia última de lo real: el mundo es demasiado rico y grande como para que el concepto o la razón lo ocupen por entero. Y en la misma línea la misión de la razón no es ser la vida -la razón que suplanta a la vida es, dice Ortega volviendo a Nietzsche, una razón irónica, que invierte el orden vital-, sino servir como función para la práctica vital sobre el mundo:

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a la insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 353).

En relación a la tensión vida-forma surge el problema de la reflexión. La reflexividad, el darse cuenta de sí de la conciencia, requiere de la existencia de una conciencia reflexiva, que se dé cuenta de sí; pero para darse cuenta de sí misma tiene que haber otra cosa distinta de ella de cuya existencia se haya percatado antes. La conciencia reflexiva tiene que ser antes, para ser efectivamente reflexiva, irreflexiva, abierta a las cosas del mundo exterior. Esta conciencia irreflexiva es la conciencia espontánea y primaria, y la conciencia reflexiva viene después, para la reflexión acerca de los actos espontáneos realizados por aquélla (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 40).

La filosofía kantiana es una filosofía reflexiva que carga contra los movimientos anímicos previos al ejercicio de reflexividad, al considerar que es en la reflexión donde

comienza el verdadero conocimiento, no antes; hasta que la reflexión no se apodera de lo percibido -acto primario de la conciencia- y lo ordena y reorganiza de acuerdo con sus formas subjetivas, hasta que no hace de las impresiones conceptos claros, no hay conocimiento. "Dondequiera vemos a Kant suspender toda espontaneidad, como si ella fuese sólo una infra-vida, y empezar a vivir de esa actividad segunda que es la reflexividad" (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 42).

En el mundo griego no había necesidad de distinguir en lo real qué es lo que pone el sujeto al pensarlo y qué es lo propio de lo real, porque no había conciencia de que la realidad fuese pensamiento o resultado de un ejercicio intelectual-subjetivo; muy al contrario, se creía que las ideas eran impresiones dejadas por las cosas cuando penetraban en el intelecto. Pero Kant, continuando la tradición inaugurada por Descartes, advierte de que el pensamiento no es copia, sino intervención sobre lo real. El conocimiento de lo real es posible, a partir de Kant, como un pensar de ida y vuelta: el conocimiento de lo real consiste en ir a lo real, volverse al pensamiento y eliminar de lo pensado lo que es forma intelectual, para quedarse con lo real desnudo (Ortega y Gasset, 1983 [1935]: 29). Después de Kant, que se quedó con la forma y olvidó lo real, el filósofo tiene la tarea de desintelectualizar lo real -para ello desarrolla Ortega su noción de "razón vital"-:

No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro. Ni lo que *es*, sin más *debe ser*, ni, viceversa, lo que *no debe ser*, sin más *no es* (Ortega y Gasset, 1983 [1927]: 628).

La metafísica kantiana, ciencia del ser, culmina en la ética, ciencia del deber ser. Para los griegos el deber ser estaba incluido en el ámbito de lo que es, y la ética subordinada a la metafísica. Con Kant comienza el dominio de la razón práctica sobre la razón teórica. La simple distinción es de por sí relevante, dado que hasta entonces por razón se había entendido simplemente teoría, contemplación del ser. La razón puramente teórica, dice Kant, es irracional; la verdadera razón es la que se gobierna a sí misma, la que se da la ley a sí misma y no la toma de la realidad sobre la que está volcada en el ejercicio de contemplación. La razón auténtica es razón práctica, activa, que sale a la realidad no para recibirla sino para reorganizarla y dotarla de racionalidad: "De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser" (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 46).

Conocer ya no es copiar la realidad sino construirla imponiendo la ley de la razón: el objeto está regido o debe regirse por el entendimiento, no al revés. No se trata entonces de interrogarse acerca de cómo habrá que mirar lo real para conocerlo, sino más bien acerca de la forma que ha de tomar lo real para hacer posible el conocimiento, el yo. "He aquí lo que yo llamo una filosofía de vikingo. Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano yo 'quiero'" (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 47).

La crítica al neokantismo se entiende también como crítica al racionalismo y su imposición dogmática sobre la realidad. El racionalismo, siguiendo la estela de

Descartes, hace del sujeto, del pensamiento o de la razón pura -razón abstracta e independiente del mundo- la realidad primera y constitutiva de toda realidad secundaria. Y en la medida en que concibe el pensar como un pensar racional y lógico, y la realidad como derivado teórico del pensamiento, supone que la realidad es racional y lógica. Pero este modo de pensar lo real, según Ortega, cercena lo real y lo reduce a lo cognoscible, a lo accesible al entendimiento.

"Bajo el nombre primero de *raison*, luego de *ilustración*, y, por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más discreta divinización de la inteligencia" (Ortega y Gasset, 1983 [1939]a: 309). Ortega ha dedicado, según nos cuenta, toda su obra a combatir esa "beatería de la cultura" que lleva a filósofos como sus maestros neokantianos a poner a la cultura en el lugar dejado por Dios. La divinización de la cultura, de la razón o del pensamiento supone que ésta se justifica por sí misma, sin referir siquiera a la vida humana de la que procede y a la que rinde o debe rendir pleitesía. De este modo, se produce una inversión de los términos: si antes tenía la razón que acercarse a la vida para adquirir legitimidad en su acción, ahora la vida tiene que acercarse a la razón, ponerse al servicio de sus deseos e intereses, para que sea una vida buena y justificada.

El racionalismo es utópico porque cree que las cosas de lo real se comportan igual que nuestras ideas. Pero para Ortega sólo las ideas poseen una estructura racional -contenido y forma, todo y partes asequibles-. El racionalismo, dice Ortega, más que una actitud contemplativa ante la realidad es una actitud imperativa. La razón construye ideas que, cree, se adecuan a la estructura de la realidad porque se piensa que la realidad tiene una estructura constitutiva racional. Sucede que, no siendo compatibles estas estructuras, la razón se impone sobre la realidad y la obliga a adaptarse a la forma que le imprime. La razón pura del racionalismo, que se aleja de la realidad y se impone a ella, deforma la realidad:

En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectado sobre él su subjetiva estructura racional (Ortega y Gasset, 1983 [1924]a: 279).

Pensar es mandar sobre lo pensado, no ver lo visto. Pero el mundo no se comporta tal y como la razón le dice que se comporte. No obstante, el racionalista no cesa en su empeño y espera que mañana lo real sea como la razón le dice que tiene que ser. De ahí el utopismo y el futurismo fanático de todo racionalismo, que es realmente un radicalismo. La razón ya no construye ideas para copiar las cosas de lo real en la mente, sino modelos que les dicen a las cosas cómo tienen que ser y cómo tienen que actuar: "El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse *ideas* de las cosas, construya *ideales* a los que éstas *deben* ajustarse" (Ortega y Gasset, 1983 [1924]a: 280).

Frente a la razón pura del racionalismo constructivista, ofrece Ortega su razón vital e histórica. El hombre necesita de una razón que narre la realidad histórica tal cual ha

sido, no una razón física que prescriba la realidad de acuerdo a los principios y leyes del intelecto. Aquello que la narración llevada a cabo por la razón histórica le revela al hombre es la dialéctica de sus experiencias, su pasado: su propio ser como historia, como un constante hacerse.

La necesidad de sustitución de la razón pura o física por la "razón vital" no supone una crítica al racionalismo, dado que la "razón vital" es también razón, concepto e intelecto, sino una crítica al racionalismo empapado de intelectualismo y de naturalismo. No en vano, dado que la razón física se limita a reducir hechos complejos a hechos más simples, mientras que la vital rastrea el origen de todo hecho (Ortega y Gasset, 1962 [1948]: 88), es ésta más racional que la razón física -entendiendo con Ortega que el razonamiento consiste en un rastreo de la génesis de los hechos- (Conill-Sancho, 2012: 181). La razón vital, dice Ortega, más que una superación de la razón pura kantiana, surge del descubrimiento de ésta. Kant hace de la razón práctica, la razón moral que se determina a sí misma, la razón reflexiva y actuante, la razón absoluta. La vida misma consiste también y de la misma manera en una constante determinación de uno mismo, de lo que cada cual va a ser; la vida reflexiona sobre sí misma para actuar de acuerdo a lo que quiere ser (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 59).

Ortega le dice sí a la razón, al concepto, a la pura intuición, pero siempre con el otro ojo puesto en la vida, en lo ejecutivo. Quiere conocimiento, y también intuición al modo husserliano, contacto directo e inmediato con ellas -intuición como presencia inmediata de los objetos, sensoriales o no (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 353)-. Ortega también cree necesaria la reflexión, alejarse del mundo para extraerle el sentido, contemplar. Pero esto no significa suspender el mundo, ni persigue tampoco el ideal de la reflexión absoluta. En Ortega hay razón -porque hay reflexión, hay un apartarse del mundo-, pero en ningún caso razón absoluta o trascendental. El apartamiento de la razón respecto del mundo para pensar su sentido es sólo imaginaria: "El pensamiento no elude la vida, no funciona en vacío" (Gutiérrez Pozo, 1995: 145).

En este sentido, podemos interpretar la razón vital orteguiana como un intento de unión de la objetividad reflexiva de la razón pura kantiana y la vuelta a lo originario y vital que reclama la fenomenología husserliana. En el sistema de la razón vital encuentra Ortega la clave para equilibrar neokantismo y fenomenología, cultura y vida, objetividad y subjetividad.

5.3. La etapa fenomenológica. Ya hemos visto que en 1913, no encontrando en el neokantismo una solución al "problema España", Ortega se introduce en la fenomenología husserliana atraído por su lema de "a las cosas mismas". Es en esta misma fecha cuando escribe *Sobre el concepto de sensación*, un análisis crítico de la obra de Heinrich Hoffmann, discípulo de Husserl, *Estudios sobre el concepto de sensación* (Ortega y Gasset, 1987 [1913]: 244). También destaca la obra de 1915 *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste*, donde coincidiendo con Husserl habla de la conciencia como ámbito para el darse de los objetos en tanto que esencias o fenómenos puros (Ortega y Gasset, 1983 [1915]: 63).

La relación de Ortega con la fenomenología ha sido un discutidísimo tema de estudio, y las posiciones en este debate van desde los que piensan, como Marías y Orringer, que recién entró Ortega en la fenomenología la superó, hasta los que creen que Ortega nunca llega a superar a Husserl porque no le comprendió lo suficiente. Voy a intentar mostrar las principales ideas de la etapa fenomenológica de Husserl, limitándome a aquello que tenga un interés esencial para nuestros objetivos.

En 1913 Ortega da por superado el sistema filosófico del neokantismo, destacando como error principal la idealización del conocimiento, que hace abstracción de los sujetos individuales y se dirige a un sujeto abstracto: el conocimiento es una construcción del sujeto, dice el neokantismo, pero de un sujeto abstracto, no del sujeto individual, que tendrá que ajustarse a las leyes universales de aquél derivadas. Si en la construcción de los juicios, leyes y conceptos del conocimiento está participando, según el neokantismo, un sujeto abstracto y universal, habrá que ir más atrás de ese proceso de construcción cognitiva, hasta alcanzar una intuición originaria y un sujeto individual, concretísimo. Halla Ortega en acceso a tal tipo de conocimiento y de realidad en la fenomenología.

Los neokantianos ponen lo objetivo sobre lo subjetivo y lo colectivo sobre lo individual. Ortega, en sus primeros años de formación, asume esta idea de cultura y la acepta como verdadera y necesaria para salvar la problemática española. Según Ortega, esta imposición de lo objetivo sobre lo subjetivo arranca en los albores de la Edad Moderna con Descartes. Descartes anula la inmediatez cualitativa del mundo y lo convierte en mundo cuantitativo, extenso y empírico. El triunfo del racionalismo y del positivismo viene de la mano del desprecio hacia lo inmediato e intuitivo, puramente individual. La razón se impone sobre la vida y construye realidad de espaldas a la vida; la idea pretende suplantar al hecho, y se confunde con el propio hecho. La filosofía se olvida de lo inmediato y concreto y se lanza a la conquista de lo racional, universal e ideal: se vuelve utópica, revolucionaria.

Ante esta situación Ortega reclama un nuevo empirismo que vivifique el mundo, que recupere el valor de lo inmediato y concreto, de lo individual, sin abandonar el racionalismo. Esta filosofía será, en primer lugar, la fenomenología, y más tarde, el raciovitalismo (San Martín, 1991: 29-33).

5.3.1. La crítica de Natorp a Husserl. Según Villoria, Ortega lleva a cabo una revisión en clave de superación de la fenomenología de Husserl sirviéndose de los mismos argumentos que emplea Natorp para rechazarla (Villoria, 2003: 61). En 1914, poco después de que Husserl escribiese las *Ideas*, Ortega, apoyándose en la psicología de Natorp, critica las premisas metafísicas de la reducción fenomenológica propuesta en esta obra (Orringer, 1979: 76). Será de Natorp de quien tome Ortega la idea, fundamental para la crítica a la fenomenología husserliana, del yo no objetivado -en Ortega, "yo ejecutivo"-.

Según Natorp, lo que el sujeto percibe cuando se contempla a sí mismo no es el yo originario sino una forma ya objetivada de ese yo. Esta idea de que el yo que se mira es

lo observado pero no el observador mismo será asumida por Ortega para refutar la falsa creencia del idealismo de que el yo es la realidad más inmediata que se puede tener (Orringer, 1979: 35).

Siguiendo a Kant dice Natorp que la conciencia es un yo nouménico que no podemos conocer, de manera que no puede ser el objeto de la psicología. No obstante, la psicología tiene la tarea -infinita- de llegar a esta subjetividad pura. Lo que sí que podemos conocer es su contenido, a partir del cual derivamos la existencia de un portador de ese contenido, de una "conciencia de". La relación entre el contenido de la conciencia y la conciencia supuesta como portadora de ese contenido es denominada por Natorp, siguiendo a Cohen, con el neologismo "sabido". Esta "sabiduría" aparece en toda vivencia consciente y no puede deducirse de otra cosa, ni tampoco describirse. Entonces, ni el yo ni la relación del yo con su contenido pueden objetivarse, sólo estos contenidos, que son el objeto de estudio de la psicología.

Siempre que el contenido está presente, desaparece el yo contenedor de este contenido; cuando el yo se pone a sí mismo el contenido enfrente, destacando el portador sobre lo portado, el contenido se convierte en objeto y desaparece en su inmediatez. La psicología debe por tanto estudiar los contenidos de la conciencia en el momento previo a su representación enunciativa -juicio lógico-, antes de todo conocimiento lógico, objetivo y objetivador; es decir, en su fuente subjetiva originaria. Entonces, la tarea de la psicología consiste en una reconstrucción subjetiva de los objetos de la conciencia como vivencias. Por aquí viene la crítica de Natorp a la fenomenología, que como ciencia del sujeto -según las *Investigaciones lógicas*- es psicología. Y como tal, no puede tratar el yo como objeto, porque es tarea imposible; la fenomenología no puede traer a la luz al sujeto puro porque nada puro puede ser traído a la luz en su pureza, sino que tan sólo puede presentarlo representado, es decir, objetivado y ficcionado. Entonces, el conocimiento obtenido a través de la reflexión no es inmediato ni absoluto (Orringer, 1979: 79-81).

Entre la fenomenología de Husserl y la psicología de Natorp Ortega encuentra una tercera actitud mental que concilie ambas posturas: una fenomenología particular de la conciencia humana. En la crítica del término conciencia humana, que en tanto algo sustantivo -conciencia- y a su vez relativo -humana- genera contradicción, Husserl reduce lo relativo y Natorp rechaza lo sustantivo. Ortega se queda con la vivencia, es decir, con la relación entre la conciencia y su contenido, sin atender a ninguno de sus elementos en particular. En la referencia, según Ortega, no podemos dejar de atender al referir mismo. Se queda con el dato absoluto de la interacción entre sujeto y cosa que más tarde será la realidad radical de la vida como relación entre el yo y la circunstancia (Orringer, 1979: 82-83).

5.3.2. La influencia de Natorp en la noción orteguiana de *ejecutividad*.

Natorp no solo fue uno de los artífices de la inclusión de Ortega en el movimiento fenomenológico, sino que fue la principal fuente de inspiración en la crítica que del mismo elaborará en los años posteriores a su estancia en Marburgo (Fernández Zamora, 2014: 127).

Según Orringer, el concepto orteguiano de "lo ejecutivo", pieza clave para la superación de la fenomenología, podría tener sus orígenes en Natorp. Este adjetivo refiere a la actividad que la conciencia realiza en cuanto conciencia tética, es decir, conciencia que pone el ser en las cosas. Ortega critica la postura que adopta Husserl cuando, en la distinción entre la actitud natural de la conciencia en su tarea tética y la actitud fenomenológica de reflexión sobre sí misma -(Husserl, 1997 [1907]: 27)-, practica la puesta entre paréntesis de la primera con la *epojé* -(Husserl, 1997 [1907]: 38)-. Lo que según Ortega hace Husserl con la *epojé*, lo veremos más adelante, es poner entre paréntesis el ámbito donde la conciencia actúa como conciencia ejecutiva. En esta actitud ejecutiva la conciencia está ejecutando sus vivencias, *siendo* sus vivencias, mientras que en la actitud fenomenológica que Husserl defiende como primordial la conciencia convierte las vivencias en objetos alejándolas del yo y de su ejecutividad. Sigue en esta crítica la idea que Natorp postula en 1912 de que Husserl objetiva el yo, convirtiéndolo en imagen de sí mismo (Orringer, 1979: 84).

Esta reflexión de una conciencia sobre sí misma, además de objetivar el yo y su contenido y renunciar a lo ejecutivo de la vivencia en su puro darse, deriva en la creencia que sienta las bases del subjetivismo y del idealismo de que el yo es la realidad más inmediata e indubitable que existe, y por lo tanto realidad radical y primera. El yo, apunta Ortega, no es la realidad más inmediata con la que nos encontramos, porque cuando el yo observador se pone frente a sí mismo como yo observado, este yo observado ya no es yo, intimidad o ejecutividad, sino representación del yo. Ortega aprende de Natorp, y ambos de Kant, la idea de que el yo no puede ser nunca objeto para sí mismo porque es una realidad que no puede objetivarse, y que objetivada no es ya ella misma, no es yo sino representación del yo (Orringer, 1979: 86-87).

Es interesante a este respecto la idea de Ortega de que el yo no puede ser realidad primera porque, criticando la teoría husserliana de la percepción del otro por analogía, conocemos antes la existencia del otro que la nuestra propia: llegamos al "yo" a través del otro y del "tú" (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 165). Hasta el punto de que, para Ortega, la Historia de la Filosofía avanza desde la *alteración* antigua al *ensimismamiento* moderno, siendo el "yo" la última realidad en descubrirse (Ortega y Gasset, 1983 [1939]a: 304). Así por ejemplo, Platón habla del "nosotros" o de la "colectividad" antes que del "yo" en tanto "conciencia", realidad todavía oculta para la filosofía antigua (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 390).

Natorp y con mayor radicalidad Ortega conciben al yo, de un modo aristotélico, como lo que algo es en su puro ser, es decir, como todo aquello que se verifica siendo, ejecutándose; o, como plantea Aristóteles, en su acto de actualización de la potencia

vital interna. Ortega asume de Natorp el carácter transitivo de la conciencia en su estar hacia afuera, dirigido a algo. Toda representación mental lo es de algo, de manera que es, por un lado, una representación de un algo externo, y por el otro, un contenido de la conciencia.

Ortega considera siguiendo de nuevo a Natorp que no existe una conciencia absoluta que contenga y constituya el ser de todo cuanto hay, a modo de subjetividad trascendental. Las cosas del mundo externo no necesitan de una conciencia abstracta y universal que las dé el ser, sino de un individuo concreto que, contemplándolas y representándose las en su mente, las dote de ser. De este modo, se enfrenta al subjetivismo trascendental de Husserl. Pero también al de Natorp, porque rechaza la noción de contenido de la conciencia que emplea el neokantiano y que le permite convertir a la conciencia en conciencia del tiempo y de la experiencia.

Descartes toma la intuición de San Agustín de que la existencia del yo es la evidencia más inmediata y segura que podemos tener, previa a la de cualquier objeto externo, y desde ella erige todo el edificio del subjetivismo moderno. Ortega y Natorp niegan la inmediatez con que se nos dan tanto el sujeto como el objeto; lo más inmediato de lo que disponemos es la vivencia, no el conocimiento. Cuando algo se convierte en objeto cognitivo deja de ser lo que es, de manera que si hay una realidad ejecutiva previa a todo conocimiento es porque hay algo más inmediato que lo dado cognoscitivamente a la conciencia (Orringer, 1979: 90-94).

Ortega, siguiendo a Natorp y también a Cohen, dice que cuando Husserl pretende descubrir la conciencia pura lo que hace más bien es fabricarla. Y la "reducción fenomenológica" es el medio que emplea para la fabricación de esa conciencia pura e inmediata, que realmente ni es pura ni es inmediata. Incluso va más allá de Natorp al poner en tela de juicio la existencia misma de la conciencia, es decir, la posibilidad de que el sujeto pueda contemplarse a sí mismo en el proceso de participación de un evento externo; porque contemplar no es ya participar, sino traer al recuerdo la participación. Natorp dice, por el contrario, que es posible vivir y contemplar el vivir todo a un mismo tiempo, solo que la reflexión del vivir consiste en la reflexión del recuerdo del vivir, en el que sí que está presente el fenómeno vivido -según Ortega, éste permanece ausente en el recuerdo- (Orringer, 1979: 96-97).

En *Ensayo de estética a manera de prólogo* dice Ortega que la intimidad o el yo en tanto que yo ejecutivo es el ser de cada cosa (Ortega y Gasset, 1987 [1914]b: 146). Sucede que en el momento en que pretendemos ponernos delante de un yo, de una cosa en estado de ejecución o en cuanto a la intimidad de su ser, lo entificamos y falsificamos: el yo no puede asirse, porque dejaría de ser un yo. No podemos comprender nada, conocer nada y, en consecuencia, nada existe para nosotros -ni siquiera nosotros mismos, por eso que el yo no sea la realidad primaria- si no deja de ser lo que es y se transforma en imagen o idea de sí mismo; lo real idealizado, imaginado, deja de ser lo que es para convertirse en espejo de lo que es.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar imaginativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud (Ortega y Gasset, 1987 [1914]b: 148).

Natorp y Ortega niegan la idea de Husserl de que depurando de la reflexión toda posición subjetiva se alcanza la realidad más inmediata y absoluta. Según estos dos autores, la reflexión es una vivencia secundaria que tiene como objeto la vivencia previa e inmediata que Husserl elimina en la reducción. Con todo, redefinen el concepto husserliano de vivencia, equiparado al de reflexión, extirpando de él, como dice Ortega, todo residuo intelectualista: vivencia es el darse cuenta de algo en tanto que ser siendo algo de lo que uno se da cuenta, y no pensar que se da cuenta o pensar que se da cuenta de algo (Orringer, 1979: 98).

La crítica que ambos realizan a Husserl tiene que entenderse desde sus diferentes posiciones filosóficas: si Natorp critica a Husserl como psicólogo y epistemólogo, Ortega lo hace como metafísico: "Natorp investiga el conocimiento de la conciencia; Ortega, el ser de la misma" (Orringer, 1979: 101). Y si Natorp habla de la condición objetivante o intencional de la conciencia, Ortega dice que la conciencia es conciencia tética, ponente del ser, capaz de conferirle el ser a las cosas. En cualquier caso,

[ambos], pues, niegan esta calidad de absoluto a la conciencia pura de Husserl. Porque ambos conciben la reflexión cognoscitiva como una vivencia mediata, que se intercala entre el vivir y su investigador. En Husserl, por el contrario, esa reflexión en su forma más pura es el dato inmediato (Orringer, 1979: 99).

Como decimos, para Ortega el valor de la conciencia está en su ejecutividad, es decir, en la ponencia del ser, en su relación al objeto de la conciencia. La conciencia introspectiva de la fenomenología de Husserl es la conciencia que contempla la conciencia tética y, contemplándola, anula su posición y suspende su ejecutividad. Pero Ortega, que ha puesto en duda la existencia de la conciencia, y categóricamente niega una conciencia pura que exista con independencia de la circunstancia, dice que si se elimina de la conciencia su ejecutividad a través de la reducción fenomenológica, deja de ser conciencia.

5.3.3. La crítica de Ortega a los pilares la fenomenología. Para terminar, vamos a centrarnos en la crítica que Ortega realiza a dos de los conceptos básicos de la fenomenología de Husserl: la *epojé*, de la que ya hemos apuntado algo, y la "conciencia de" o, dicho de otro modo, el compromiso teórico derivado de la noción husserliana de "intencionalidad".

Antes de nada, quisiera apuntar que quizá no se ha tenido lo suficientemente en cuenta a la hora de estudiar la relación entre Ortega y Husserl que, como Heidegger, Ortega se centra para su crítica en el primer Husserl, el Husserl idealista que escribe las *Ideas* y las *Meditaciones cartesianas*, y no presta la debida atención al Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas*, centrado en la historia y en el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

5.3.3.1. La *epojé* y la suspensión de la vida. En este punto la crítica de Ortega coincide con la crítica de Heidegger: en la vuelta a las "cosas mismas", Husserl se lleva por delante, en un exceso teórico, las "cosas mismas". Lo que Heidegger y Ortega entienden por "las cosas mismas" es aquello que verdaderamente le importa al hombre: la vida como ámbito de existencia anterior a todo esfuerzo teórico y a toda filosofía; es el ámbito en el que las cosas tienen para el hombre un interés práctico o pragmático, en el que el mundo se entiende como un conjunto de *usos*, en Heidegger, o de *facilidades* y *dificultades*, en Ortega -(Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 117)-.

Heidegger y Ortega se acercan a la fenomenología de Husserl porque en ella encuentran la solución al problema de la filosofía moderna, que es el problema de toda la tradición de la metafísica: no se piensa el ser, la cosa misma (Heidegger, 1978 [1964]: 107), (Molinuevo, 1978: 20). Ambos buscan en la fenomenología el método para una reconstrucción del pensar filosófico que se haga cargo de la vida como ámbito originario donde el hombre es en relación inmediata y preteórica con las cosas, y en este sentido también como ámbito para la constitución del ser -sentido- de las cosas y del mundo. Pero en la profundización de la fenomenología encuentran que ésta incurre en el mismo error que los idealismos modernos, y se rebelan contra Husserl.

Para la superación de la fenomenología, que no es sino la radicalización de su objetivo de vuelta a las cosas mismas, Heidegger desarrollará una "hermenéutica de la facticidad". Esta hermenéutica consiste en un análisis del significado del existir humano: el modo fundamental que tiene el hombre de ser en el mundo, dice en *Ser y tiempo*, es la *comprensión* -dado que el mundo es un conjunto de creencias, para Ortega, o un plexo de significados, para Heidegger-. Y como dice Serrano Escallón, el punto de partida para esta hermenéutica de la facticidad será la analítica existencial del "ser-ahí" o *Dasein*, del hombre como un ente cuyo modo de ser es distinto al del resto de entes -"ser-en-el-mundo" (Serrano Escallón, 1988: 61). También en la crítica de Ortega a la fenomenología podemos hablar de una hermenéutica de la vida -raciovitalismo- entendida no como facticidad sino como ejecutividad. Para la posibilidad de una hermenéutica en Ortega remito al artículo de Martín Serrano, *Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset* (Martín Serrano, 2003).

La *epojé* consiste, para el Husserl de *La idea de la fenomenología*, en la puesta entre paréntesis -que no anulación (Husserl, 1997 [1907]: 44)- de la tesis de la actitud natural de que el mundo existe (Husserl, 1997 [1907]: 38). La *epojé* es el primer paso para alcanzar el ámbito de la conciencia en su relación intencional con las *cogitationes* como ámbito de apodicticidad desde el cual hacer de la fenomenología una ciencia de esencias y ciencia de ciencias. Lo que ha hecho Husserl ha sido apartar del campo de investigación de la fenomenología la actitud natural -el mundo natural, el sujeto en su relación con este mundo y el conocimiento de las ciencias naturales que refieren a este mundo y a este sujeto- para llegar a la actitud fenomenológica. Pero resulta, dirá Ortega, que en la actitud natural y no en la actitud fenomenológica o reflexiva es donde acontece la vida como actividad ejecutiva, es decir, donde descansan las "cosas

mismas". Reduciendo fenomenológicamente el mundo natural, Husserl se lleva por delante la vida.

Porque para Ortega lo esencial de la conciencia es su carácter tético, y en su función ponente o tética, cuando la conciencia pone el ser en las cosas, se revela la vida como lugar para la constitución del mundo. Lo decisivo de la conciencia es que en su carácter ponente está ejecutándose, actuando en la circunstancia y constituyéndose como vida humana. Eliminando su ponencia se elimina su ejecutividad y se queda el fenomenólogo no más que con la "conciencia de", con la representación de la conciencia y no con la conciencia ejecutiva.

Con la *epojé* y la reducción fenomenológica trata Husserl de llegar al ámbito de la reflexión. Pero la reflexión se produce en el orden del pensamiento, no en el de la vivencia; no en el ejecutarse de la cosa de la que tenemos conciencia, sino en su desrealización como cosa reducida a imagen de sí misma. En el acto de conciencia hay, por un lado, imagen de algo, y por el otro, estado subjetivo de la conciencia. Pero mientras se ejecuta el acto no hay más que realidad ejecutiva: "Para Ortega el objeto no es una realidad básica, la realidad básica es la ejecutividad, que después nuestra razón convertirá en objeto y que, más tarde, el fenomenólogo pretenderá poner en tanto que realidad entre paréntesis" (Cambronero, 2006: 234).

Que hay cosa y conciencia que hace ser a la cosa lo sabemos porque hemos llegado a un análisis fenomenológico de su relación intencional. Pero en el puro darse de la vivencia no hay más que realidad, no hay una cosa o la otra, sino las dos en su puro realizarse. Solamente cuando desrealizamos la vivencia, cuando salimos de la actitud ejecutiva y, posicionados en el plano reflexivo, analizamos la vivencia, nos encontramos con la cosa por un lado y con la conciencia por el otro. Antes, en el ejecutarse la vivencia, no hay cosa ni conciencia: "Experimento la petreidad sólo en la percepción efectiva de la piedra" (Gutiérrez Pozo, 1995: 139). Experimento, vivo, pero no pienso; el conocimiento es una etapa posterior de la conciencia, que viene después de la vivencia pura, del contacto directo con la cosa.

El darse cuenta de algo, piensa Ortega, es previo al darse de algo a la conciencia, porque ese darse cuenta primero es una posición que se le pasa por alto al propio sujeto. Darse cuenta de algo es tener algo presente como efectivamente existiendo, como creyendo en ello; darse cuenta de la existencia de ese algo como pensamiento requiere de una creencia previa y preteórica en la que no existe distinción alguna. La conciencia de la creencia, que es ejecutiva, es conciencia tética (Lévêque, 2003: 141).

A la *epojé* como puesta entre paréntesis de lo accidental hacia lo sustancial le sigue como el reverso de un mismo proceso de vuelta a las "cosas mismas" la reducción fenomenológica, entendida como un acceso a lo sustancial, es decir, al *ego cogito cogitatum* con que Husserl supera el solipsismo en que incurre el subjetivismo cartesiano. Este *ego cogito cogitatum* es el ámbito de lo inmanente o de las vivencias, esto es, el ámbito de la conciencia en cuanto a su estructura intencional o *noético-noemática* (Husserl, 1997 [1907]: 53). En la primera etapa de la fenomenología de

Husserl, esta reducción fenomenológica nos lleva a la subjetividad o conciencia trascendental, dado que si los hechos eidéticos o fenómenos puros que se dan a la conciencia son completamente distintos de los fenómenos empíricos y contingentes del mundo fáctico, la conciencia en la que se dan también habrá de ser distinta de la conciencia empírica -a efectos de no incurrir en el psicologismo, superado en *Investigaciones lógicas*-. Ortega también va a reaccionar contra la fenomenología de Husserl a este respecto, porque en la reducción trascendental se olvida no sólo de la vida, sino de todo lo concreto e histórico, de lo individual e inmediato.

5.3.3.2. La conciencia de y la reducción teórica del mundo. La noción husserliana de "conciencia de", vinculada a la noción de "intencionalidad", significa una referencia intelectual o teórica entre el hombre y las cosas del mundo -en Husserl, entre la conciencia y el contenido de la conciencia- que no va más atrás, a la primera referencia que se produce entre estos dos elementos y que acontece en el ámbito de la vida -de la facticidad o de la ejecutividad-. Por eso, Heidegger sustituye la referencia intencional por un *cuidarse*, y Ortega por un *preocuparse*; en ambos casos están dando cuenta del carácter práctico de la relación originaria entre el hombre y su mundo. Heidegger dice en un texto temprano muy interesante para esta investigación que "Es muy probable que el 'darse' sea ya una forma teórica" (Heidegger, 2005 [1919]: 107), entendiendo el darse de lo que se da como una de las direcciones de la correlación intencional entre la "conciencia de" y el "contenido de la conciencia".

El problema, nos dice Gutiérrez Pozo, es el siguiente: Husserl considera que en la presencia del objeto se da la conciencia de dicho objeto, dado que en la esencia de la vivencia se incluyen el ser conciencia y el ser objeto. Husserl toma la "conciencia de" como verdad de lo vivido, como ser absoluto; Ortega no puede aceptar tal ser absoluto, porque entiende que Husserl toma esta "conciencia de" como pensamiento, no como algo vivido. Aunque los objetos de la conciencia de sean intencionales, el ser de su mención es absoluto: "La 'conciencia de' árbol es la misma para un español del siglo XX que para un hindú de nuestro siglo XII" (Gutiérrez Pozo, 1995: 142).

Una cosa es, según Husserl, el árbol concreto que está ahí, y otra muy distinta el árbol visto, el árbol como objeto de la conciencia; el primero es relativo, histórico, empírico, y el segundo absoluto, universal e incondicionado; el primero hecho, el segundo esencia. Si en el mundo de la actitud natural tenemos las cosas concretas, en el mundo de la conciencia o de la conciencia de se nos dan las cosas como esencias puras, como fenómenos. Para pasar de un a otro basta con realizar la *epojé* y desconectar el mundo natural, y así el objeto concreto se nos presenta en su puro darse, en su esencia misma.

Cuando reduzco el objeto externo para quedarme de él no más que con el fenómeno puro que es su fundamento constituidor, aunque dato de una conciencia, contenido que se da en una conciencia, dirá Ortega, acabo también con el uso, con el hacer práctico y preteórico del yo con este objeto: con la ejecutividad de la vida. Y al anular la ejecutividad de la vida queda ésta petrificada, solidificada en conceptos, rompiéndose la relación inmediata entre el yo y la circunstancia, ahora reducida a relación teórica entre

el sujeto que conoce y el objeto conocido: el mundo se convierte en un concepto teórico. Y como dice Heidegger, el mundo como objeto teórico no es el mundo originario, práctico e inmediato: "[Estos] fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría" (Heidegger, 2005 [1919]: 104).

Porque Husserl llega a la conciencia como ámbito de las vivencias, pero siendo ésta una conciencia reflexiva y teórica, las vivencias son entendidas a modo de datos de la conciencia, y no como "un estar dirigido hacia algo, un vivir hacia algo, y no un yo que objetiva y cosifica" (Valle Jiménez, 2014: 336). Husserl, yendo más allá de Descartes, incurre de nuevo en el subjetivismo del idealismo cartesiano, que ha sido el error inveterado de toda la modernidad filosófica. Porque en la reducción trascendental reduce el mundo a contenido teórico de una conciencia. Frente a este idealismo, la "razón vital" se prepara para abarcar el ámbito de la vida como realidad radical en la que coexiste una subjetividad con un mundo o circunstancia, sin prioridad ontológica de alguno de estos dos elementos sobre el otro.

"Husserl, como todo el idealismo, de quien es último representante, parte de afirmar como hecho básico y de máxima evidencia, que la realidad se constituye en la *conciencia de ella*" (Ortega y Gasset, 1983 [1941]: 545). El mundo real será para Husserl la "conciencia de", y su realidad es por tanto relativa a esa "conciencia de" que tenemos de él; siendo relativa la realidad del mundo externo, es problemática, dudosa, y la única realidad indubitable y absoluta, no problemática, es la realidad de mi "conciencia de".

Ahora bien, si la *conciencia de...* es la realidad absoluta y, por serlo, aquélla de que hay que partir en filosofía, sería una realidad en la cual el sujeto, *yo*, estaría dentro de sí mismo, de sus actos y estados mentales. Pero eso, *existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos *vivir*, que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llámese a esto *otro* mundo o circunstancia (Ortega y Gasset, 1983 [1941]: 546).

6. El concepto de vida en José Ortega y Gasset: un intento de analítica vital. (II)

Una de las más decisivas aportaciones de Ortega es su metafísica de la razón vital, o racio-vitalismo. Con ella, Ortega superó la tradición trisecular del idealismo moderno, y sentó las bases de una nueva filosofía centrada en la vida humana (Recasens Siches, 2011 [1959]: 164).

Para hacer una exposición lo más breve posible del concepto orteguiano de vida y ponerlo en comparación con el concepto que articula Simmel, he establecido una serie de categorías básicas a partir de la lectura de *¿Qué es filosofía?* -si acudimos al texto *Unas lecciones de metafísica* nos encontraremos una clasificación distinta de los diferentes atributos de la vida, pero que en esencia vienen a indicarnos lo mismo que lo que aquí se expondrá (Ortega y Gasset, 1983 [1932/33]: 47-48)-. Las categorías, dice Ortega siguiendo a Aristóteles, son "[las] propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene -antes y aparte de sus demás elementos diferenciales" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 427). La vida, siendo realidad radical y originaria, distinta a todas las demás, tendrá sus propias categorías o modos de ser. La vida es siempre "mi vida", la vida de cada cual, pero todas las vidas particulares tendrán en común esta serie de categorías que ahora pasamos a exponer.

Antes de pasar a la exposición del concepto de vida en Ortega, quiero aclarar dos cosas: la primera, que las categorías aquí expuestas han sido, como he dicho arriba, construidas y ordenadas por mí a partir de la lectura de la obra *¿Qué es filosofía?*, donde el filósofo español nos ofrece un breve desarrollo de las principales categorías vitales. Y segundo, que no han de comprenderse estas categorías de un modo lógico-conceptual siguiéndose las unas a las otras en el tiempo, sino que se producen todas ellas de una vez, en un momento preteórico de la existencia humana: sin orden causal o lógico.

Con esta segunda advertencia quiero destacar la dificultad que existe a la hora de hacer teoría sobre un objeto, la vida humana, que, como hemos podido comprobar en el estudio de la reacción orteguiana y heideggeriana a la reducción fenomenológica, no se deja reducir a objeto. La vida no puede teorizarse porque toda teoría, todo conocimiento acerca de algo obliga a la distinción lógica entre sujeto y objeto; pero cuando la vida es reducida a objeto pierde aquello que la distingue del resto de realidades, y de acuerdo con lo cual Ortega habla de ella como realidad radical: lo individual, concreto, inmediato e inobjetable que ya Simmel trató de rescatar en un movimiento de huida del neokantismo. La vida no es objeto ni producto del conocimiento, sino su fundamento: el conocimiento es un instrumento para la vida y por la vida.

Más que una teoría sobre la vida, siguiendo a Ortega lo que vamos a hacer es una descripción fenomenológica de la vida como una "cosa misma". Es decir, vamos a describir qué vemos cuando vemos la vida, cuando la vida *nos es*.

Ver si en la cosa misma de que se habla y que se tiene delante, se da, se cumple lo que nuestras palabras dicen de ella, es lo que se llama evidencia. Y cuando se ha dicho algo en tal sentido evidente, se ha dicho una absoluta verdad (Ortega y Gasset, 1983 [1932/33]: 46).

6.1. El concepto de vida como *realidad radical*. La vida es en Ortega valor último y valor en sí misma, realidad fundamental y radical en la medida en que todas las demás refieren a ella:

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella (Ortega y Gasset, 1983 [1935]: 13).

Al hablar de la vida como valor último de todo lo real, tal y como dice Bueno Gómez, está siguiendo la influencia de Schopenhauer y Nietzsche (Bueno Gómez, 2007: 76) -no sin la previa recepción de Simmel-. La vida, en su continuo fluir y en la indeterminación de su torrente vital, requiere de ciertas funciones y de ciertos valores que aseguren su trascendencia, y que adquieren sentido en la medida en que están conectados a ella. La vida consiste en un vivir, y para vivir la vida necesitamos de ciertos instrumentos y mecanismos que, trágicamente y por el deseo de la vida de trascenderse a sí misma, como dice Simmel, terminan por imponérsela (Ortega y Gasset, 1983 [1923]a: 189).

Que la vida humana e individual 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. Vamos a ver en el análisis de las categorías vitales que la vida es lo absoluto en la medida en que es "mi vida". Para que las demás realidades radicales, las "mi vida" de los otros que no son "yo" nos sean realidad -se nos den como tal- tienen que presentarse en el escenario de nuestra vida. De este modo, la realidad radical de la vida humana individual no es egoísta ni solipsista, sino que más bien es el escenario abierto a toda otra realidad que quiera en ella manifestarse.

Si queremos articular una definición rápida de lo que Ortega entiende por vida tendremos que decir, de nuevo siguiendo a Bueno Gómez, que la vida es lo que el hombre hace, el vivir del hombre, su realizar y realizarse sobre el mundo. Es acción, y es también lucha con las cosas del mundo y, por ende, problema perenne. La vida es puro caos, confusión y pérdida; pérdida porque el hombre se encuentra viviendo en un mundo que no entiende, un mundo terrible que le atemoriza y angustia (Bueno Gómez, 2007: 76). Como no es el caso verter aquí una serie a todas luces infinita de adjetivos para definir lo que es la vida, diremos finalmente que la vida es puro acontecimiento.

Y porque Ortega convierte a la vida en tanto que acontecimiento, esto es, devenir constante, en fundamento primero para la ciencia y la filosofía, provoca junto con Heidegger y Bergson, entre otros, un cambio radical en la Historia de la Filosofía. 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 del 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 no más 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 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 construye en el ámbito de una realidad radical que se le pasa por alto al interpretarla como contenido de la conciencia (Ortega y Gasset, 1983 [1934]: 52).

Volveremos a la cuestión de la superación de la metafísica tradicional y de la nueva lógica a desarrollar más adelante. Ahora, antes de pasar al análisis de las categorías vitales -"analítica existencial" en Heidegger y, podríamos definirlo así, "analítica de la ejecutividad" en Ortega-, un último apunte.

Cuando hablamos de vida no estamos remitiendo a la noción biológica que entiende por vida el conjunto de fenómenos propios de los seres orgánicos. Creo haber dejado claro en el apartado tercero que la filosofía de la vida no es un simple biologismo. La noción filosófica de vida va más allá de lo biológico y orgánico, tiene un sentido más inmediato y decisivo. La vida en sentido filosófico es un hecho previo a la biología misma, a toda ciencia y a toda cultura, y base para su desarrollo. La vida biológica u orgánica es un detalle de la vida que el biólogo se encuentra ante sí formando parte de ésta: "La biología, como toda ciencia, es una actividad o forma de estar viviendo" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 405).

6.2. Las categorías de la vida. Dado que pretendo exponer las categorías orteguianas de la vida para poner de manifiesto las afinidades que existen con respecto al concepto simmeliano de vida, hay que decir que, al tratar el momento de asimilación y superación del neokantismo del joven Ortega, ya hemos visto la influencia ejercida por una de las ideas básicas del vitalismo de Simmel: la tensión vida-forma, que es la tensión vida-cultura, y que es inherente a la esencia misma de la vida -"voluntad de trascendencia". Y en este sentido Ortega, como Simmel, aunque primeramente toma partido por lo objetivo y universal, por lo lógico-conceptual, por la cultura como meta del progreso humano, reacciona más tarde contra el neokantismo por la servidumbre a que somete a la vida.

También nos encontramos una referencia directa a Simmel cuando, en relación con la tensión vida-cultura o vida-forma aplicada al ámbito de las artes, dice Ortega que la vida tiene deseo de superar las viejas formas objetivas que oprimen las nuevas y siempre más vigorosas energías vitales: "[Hoy] la vida revienta las viejas estructuras anquilosadas, se rezuma y derrama libre hacia nuevas organizaciones" (Ortega y Gasset, 1987 [1926]: 222). O, reflejando más claramente la idea simmeliana del "más vida":

Poca es la vida si no piafa en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras. Se vive en la proporción en que se ansía vivir más. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales (Ortega y Gasset, 1987 [1925]: 66).

Y en la coexistencia yo-circunstancia y también en la dualidad ensimismamiento-alteración vamos a ver que está presente la idea simmeliana de la soledad y la sociedad - (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 144), (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 179)-, todas ellas entendidas como momentos o etapas propias de la vida humana.

Por último, para acabar con los "debes" pendientes en mi cuenta de saldos, no voy a hacer cuestión aquí del que en las *Notas de trabajo sobre la razón vital* (Ortega y Gasset, 2013 [1929]: 10) considera Ortega el atributo esencial de la vida humana, por haber sido prolijamente estudiado en el apartado anterior: la ejecutividad.

Ahora sí, vayamos al más que costoso ejercicio de "analítica vital", teniendo muy presente el consejo que nos da el propio Ortega para un acercamiento pertinente a la vida humana:

La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe -y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 424).

6.2.1. Encontrarse en el mundo. Imaginemos un hombre ya adulto que despierta de un coma profundo después de varios meses. Abre los ojos y lo primero con que se encuentra es con que está tendido sobre una cama, vestido con un batín horrible y rodeado de enfermeras. Poco a poco, conforme va recuperando la conciencia, reconoce la habitación de un hospital. Es posible que reconozca, al través de la ventana, la ciudad en que se halla. Esto es lo primero que le sucede al hombre cuando viene a la vida: se encuentra existiendo en un mundo, y se encuentra además con que tiene que existir; es decir, con que se las "tiene que haber" con un mundo que, veremos, es "su" mundo.

"Percatarse de una cosa no es conocerla, sino meramente darse cuenta de que ante nosotros se presenta algo" (Ortega y Gasset, 1987 [1910]: 479). El percatarse, el darse cuenta de que hay algo ahí, frente a nosotros, es una etapa preteórica del conocimiento. Aquello de lo que el hombre se percata no es todavía conocido, pero el hecho de percatarse de su existir-delante-suyo supone el primer paso en el camino del conocimiento.

Nos percatamos originariamente de problemas, no de cosas, porque no sabemos qué es aquello que tenemos delante. El hombre que acaba de despertar del coma se encuentra con un mundo, el hospital, que de primeras no conoce y que se afana por conocer. Lo primero de lo que se percata el hombre -y lo que le diferencia del resto de seres y cosas- es de que vive; se da cuenta de que vive y de que tiene que vivir, pero no sabe todavía qué es la vida ni para qué o por qué tiene que vivir: la primera toma de contacto del hombre con su vida, con su existencia o, si queremos, consigo mismo, hace de ésta

problema. Por eso el darse cuenta de algo impulsa la necesidad vital de conocerlo, es decir, el conocimiento en cuanto función para la vida.

Encontrarse en el mundo significa percatarse del mundo, es decir, percatarse de que existimos en un mundo que nos es problema. Tenemos una doble intuición originaria que constituye la experiencia de lo fáctico o de la vida: primero, la intuición del mundo como aquello en lo que vivimos, y segundo, la intuición de nosotros mismos como sujeto que vive en el mundo y con el mundo. Como veremos más adelante, percatarse del mundo y percatarse del yo es una y la misma cosa: experiencia de la vida; darse cuenta de la vida o de la existencia es darse cuenta de uno mismo. Por eso dice Ortega que "[el] hombre es el problema de la vida" (Ortega y Gasset, 1987 [1910]: 481).

El mundo en el que nos encontramos originariamente es un conjunto de facilidades y dificultades para nuestra vida, de manera que el mundo no es por sí mismo sino en relación a una vida. Por eso el mundo es distinto para cada hombre y para cada pueblo, en cada época histórica, porque significa en sí mismo una interpretación (Ortega y Gasset, 1983 [1939]b: 339). Es un mundo pragmático, suelo para un ejercicio de hermenéutica. Cuando hablamos de mundo en este contexto, nos aclara Ortega, no nos referimos a la naturaleza ni al mundo cósmico. El mundo es aquello que advertimos ante nosotros, ejerciendo una presión sobre nosotros, y siempre en la medida en que lo advertimos. Por eso, porque el mundo es la construcción que el sujeto realiza del mundo, cada mundo es un mundo particular que comparte algunos elementos con los demás mundos, formando estos elementos compartidos un horizonte también compartido o mundo social, según Heidegger (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 425).

Entonces el hombre, cuando viene a la vida, se encuentra con un plexo de significados, como diría Heidegger, o con un conjunto de convicciones radicales sobre lo que son las cosas del mundo y sobre lo que el hombre es en relación con éstas. Es la cultura de su tiempo, que cada uno debe asumir para sí y digerir para adaptar a las circunstancias de su propia vida. Es el conjunto de ideas, teorías, opiniones, pensamientos e interpretaciones que otros antes que él se han hecho sobre el mundo y sobre sí mismos; es el legado de su generación. Si el mundo en el que el hombre se encuentra existiendo es un mundo pragmático, el encontrarse en el mundo como categoría primera de la vida en Ortega es igual al existenciarío primero de Heidegger o al modo de ser fundamental del hombre como un comprender y comprenderse. A este respecto, aunque reclama para sí una prioridad cronológica, reconoce Ortega que Heidegger es el filósofo que más lejos ha llegado en el análisis de la vida como realidad radical (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 415). Porque encontrarse en el mundo significa encontrarse rodeado de cosas - una cama, una máquina que produce un ruido ensordecedor, un sillón donde descansa alguien que, supongo, ha de ser de mi círculo cercano de amistades, etc.-, pero también de significados y sentidos. Estos significados y sentidos son cristalizaciones de las interpretaciones que otros han realizado en el acto originario de comprensión y que yo, sujeto que despierta del largo coma, tengo ahora que interpretar para la construcción de "mi mundo".

"Lo queramos o no, vivimos siempre colgados de un mundo dado, de una idea o una interpretación de la realidad que constituye nuestro mundo; vivimos en ella y con ella ya sea en actitud de asunción o de negación de la misma" (Ortega y Gasset, 1983 [1933]: 25).

No hay por lo tanto más que un Adán, primer hombre que crea el mundo -que da un ser como ser-sentido originario a las cosas- (Ortega y Gasset, 1987 [1910]: 492). A este respecto Heidegger y Ortega aluden al mismo proverbio árabe para señalar el carácter histórico e interpretativo del hombre: "nadie puede saltar por encima de su sombra". Porque de esta primera categoría también extraemos la idea, presente en Simmel y en Nietzsche, de que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Una historia que es "historicidad", es decir, que el hombre como ser histórico es un producto hermenéutico. "[El] hombre no tiene una 'naturaleza', un modo de ser único e invariable en su última textura, como creía aún el siglo XVIII, sino que solo tiene historia" (Ortega y Gasset, 2015 [1934]: 337). No hay en la vida humana nada definitivo, perfecto y acabado; todo son circunstancias que se suceden una tras otra negándose y contradiciéndose, pero siempre en constante movimiento (Ortega y Gasset, 1983 [1926]: 493).

Para terminar: si, como hemos dicho, encontrarse existiendo es lo mismo que darse cuenta de que se vive, y el yo como sujeto que se da cuenta de su vida es en sí y por sí mismo vida, el encontrarse existiendo en el mundo se puede interpretar también como un ejercicio de autoconocimiento de la vida -atendiendo al carácter preteorético de este comprenderse en el mundo-.

El primer atributo de la vida es su autoconciencia. Repito que sería un error hablar de la vida como conciencia -ya hemos superado el idealismo subjetivista- y del comprenderse originario como un conocimiento teorético. Pero para encontrar un nuevo punto de coincidencia entre Simmel y Ortega argumentamos lo siguiente: vimos que para Simmel la vida se conoce a sí misma, al modo hegeliano, y a partir del conocimiento de sí misma progresa superándose en su deseo de trascendencia. Del mismo modo, para Ortega la vida es un darse cuenta de que se vive (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 414). Como dice Recasens Siches, el atributo fundamental de la realidad radical vida es el ser para sí o el darse cuenta de sí misma en la medida en que salir al mundo y darse cuenta del mundo es darse cuenta de lo vivido como tal (Recasens Siches, 2011 [1959]: 172).

6.2.2. "Mi vida". La vida es dato radical porque todo cuanto me encuentro y todo aquello de cuanto me doy cuenta se me aparece en el contexto de mi vida, formando parte de ella o en referencia a ella: todo cuanto pienso, hallo y siento lo pienso, lo hallo y lo siento en el contorno de mi vida. La vida como aquello de lo que me doy cuenta es algo intransferible, es "mi vida", que no puede ser por nadie más vivida. No es por tanto un concepto abstracto, sino algo individual y concretísimo (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 405). La vida es un darse cuenta, un enterarse de que se existe. Y es "mi" vida porque quien se da cuenta de que vive es quien vive: yo, y nadie más que yo, me doy cuenta de "mi vida".

La vida es la realidad radical porque es realidad absoluta. Pero lo absoluto es "mi vida", siendo el resto de vidas, de los yo es con que me encuentro en mi existir, realidades derivadas de la realidad radical "mi vida". Si las considero como absolutas es por un reconocimiento del otro como intimidad, como yo ejecutivo, que ahora no conviene exponer. "Mi vida", la vida humana en tanto realidad radical, primera y originaria, me es inmanente, me es patente y presente de manera inmediata. La vida humana fuera de mi yo y de mi mundo, la vida de los otros, me es trascendente, llega a mí de manera latente y *compresente*, en la suposición de que tras el cuerpo humano que veo moverse y actuar hay una intimidad (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 141).

"Nadie puede vivirme mi vida; tengo yo por mi propia y exclusiva cuenta que írmela viviendo, sorbiendo sus alborozos, apurando sus amarguras, aguantando sus dolores, hirviendo en sus entusiasmos" (Ortega y Gasset, 1983 [1933]: 13). El hombre se encuentra con que vive y con que tiene que vivir, con que se las tiene que haber con una circunstancia. Tiene, a cada instante, que decidir qué hacer, esto es, qué ser. Y tiene que hacerlo porque nadie lo va a hacer por él: la vida es mi vida, la que tengo que resolver por mí mismo. Si dejo que sea otro quien decida por mí, si tomo las ideas y los saberes de otros para salvar mi faena vital, ya no es mi vida, no vivo mi vida.

6.2.3. Ocuparse del mundo. Decíamos que vivir es saberse viviendo, y que comprender que vivimos significa encontrarse existiendo en un mundo. Este mundo está formado por cuerpos, claro, de entre los cuales está también mi cuerpo, naturalmente, no distinto de los demás, por cierto -es decir, sin prioridad ontológica-. Pero además y principalmente el mundo está compuesto de *peligros y facilidades*, de cosas que nos son favorables para el existir en el mundo y que nos complican el hacer vital; cosas que nos agradan y cosas que nos desagradan, cosas de *tono* amenazador y cosas de *tono* benéfico para la vida. El mundo es un conjunto de asuntos, un conjunto de facilidades y dificultades que nos afectan y sobre las cuales o de acuerdo con las cuales actuamos.

Descubrir la vida es descubrir el mundo, por lo que bien puede el mundo constituir la tercera de categoría vital. Pero no, la tercera categoría fundamental de la vida como realidad radical no es el mundo, sino la interacción que el yo realiza con éste. Esta interacción no es intelectual, es decir, no es intencionalidad como lo define Husserl, sino práctica o pragmática, de uso y cuidado, como sostiene Heidegger: es un ocuparse y preocuparse del mundo, de lo otro que no es distinto de uno mismo. Y si nos ocupamos de ello es porque tenemos la necesidad de hacerlo, porque *se nos va la vida* en ello. Necesitamos de las cosas -facilidades y dificultades- que nos salen al paso y se nos dan a la mano para vivir, y porque necesitamos de ellas nos cuidamos de ellas, nos preocupamos por ellas.

Ortega, como Husserl, admite la relación intencional que existe entre el sujeto y su mundo. Pero cuando hablamos de sujeto y mundo o circunstancia en este contexto originario y preteórico no podemos entender su correlación en un sentido teórico como intencionalidad, sino que tenemos que hablar de ejecutividad, mostrando el

carácter dinámico del hacer en el mundo -que es un hacerse-, y de un preocuparse u ocuparse por cuanto nos rodea (Orringer, 1979: 110).

En *¿Qué es filosofía?* explica que en vez del término heideggeriano de "cuidado", que viene del latino "cura", prefiere el término "preocuparse", que es un ocuparse o un cuidarse por anticipado. Pre-ocuparse es, como veremos, expresión de la necesidad vital que tiene el hombre de ocuparse en cada momento de lo que se va a ser -a hacer- en el momento siguiente.

"Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse" (Ortega y Gasset, 1987 [1910]: 491). Vivir es un convivir, un estar con el otro y junto al otro, en el mundo y con el mundo. Y en ese con-vivir con el otro y con lo otro nos cuidamos de ello, porque reconocemos o nos encontramos con que lo otro es también parte de nosotros mismos.

6.2.4. "Yo soy yo y mi circunstancia." Llegamos a la categoría, si no más importante, al menos que más trascendencia ha tenido para la Historia de la Filosofía por lo genial y sintético de la sentencia que la define: "Yo soy yo y mi circunstancia; si no la salvo a ella, no me salvo yo" (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 322). Aunque hubiese sido interesante estudiar esta frase desde la perspectiva de la fenomenología, la vamos a ver como una parte más de la analítica vital de Ortega, de manera que algunas importantes relaciones que podíamos haber analizado deberán quedar, por el momento, en el cajón de las cosas pendientes. No obstante, invito al lector a que interprete lo aquí expuesto desde el prisma de la fenomenología, atendiendo a las ideas que hemos apuntado anteriormente. Veremos que desde esta categoría podemos ver todas las otras.

Con Recasens Siches vamos a analizar la primera parte de la frase: "Yo soy yo y mi circunstancia". La palabra "yo" aparece dos veces, con dos significados diferentes: la primera refiere al "yo" como "mi vida", es decir, como unión preteórica y originaria entre el sujeto y su circunstancia; la segunda refiere al "yo" como sujeto en coexistencia con los objetos de la circunstancia. El primer "yo", que diremos "yo-vida" anula la tesis del idealismo de que el yo es la realidad radical y el punto de partida de la filosofía. Lo que queda tras la duda metódica es la duda misma, esto es, el pensamiento como única realidad indudable: yo soy o existo en la medida en que pienso. El ser del pensamiento en sí y para sí, se sostiene a sí mismo en su saberse, y la vida humana se convierte en algo secundario, dependiente del pensamiento. Así, Descartes y toda la tradición idealista hacen del pensamiento el punto de partida y el soporte para toda realidad secundaria. Toda la realidad se explica desde el pensamiento como realidad primera; lo que es, o es pensamiento o es un "algo pensado". Así, el idealismo pone el mundo patas arriba: hace de lo real lo pensado, la idea.

Ortega, frente al idealismo, dice que la realidad radical no es el sujeto que piensa. Pero, frente al realismo, dice que tampoco lo es la cosa externa pensada. La realidad radical es la correlación de dependencia recíproca que existe entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el mundo: la vida, mi vida. El mundo es para mí, pero al tiempo que yo soy para el

mundo; no hay sujeto sin objeto, y tampoco objeto sin sujeto. Y cuando me doy cuenta de mí me doy también cuenta de los objetos, de modo que la realidad radical no soy yo como sujeto de la conciencia, aun siendo ésta "conciencia de": la realidad radical es mi estar con los objetos en un nivel preteórico y originario (Recasens Siches, 2011 [1959]: 165-168).

Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 416-417).

La vida, dice Ortega, es convivencia con lo otro que me completa y complementa, con el contorno. Mi vida no es mi persona, mi cuerpo o mi alma, sino la conjunción que se da entre todo eso que digo mi "yo" y mi contorno o mundo: lo primero de lo que tenemos conciencia no es de nuestro "yo" o de nuestro entorno, sino de nuestra existencia en un mundo, de nuestro hallarnos en una circunstancia (Ortega y Gasset, 2013 [1929]: 9).

La vida es un diálogo entre el sujeto y su circunstancia. No puede entenderse auténticamente la vida sin ninguno de estos dos factores; y ninguno de estos factores se entiende sin su relación con el otro. Ya la biología moderna trata de corregir los errores de la tradicional y tomar en consideración, a la hora de estudiar la unidad orgánica, el todo funcional que componen cuerpo y medio -el medio particular constituido por un sujeto particular, no el medio único y válido para todos los individuos y todas las especies- (Ortega y Gasset, 1983 [1917]: 149).

Definida la vida como coexistencia sujeto-objeto, y como coexistencia pragmática y preteórica, veamos qué entiende Ortega por sujeto y por objeto. O, para ser fieles a la superación del realismo y del idealismo, qué entiende por el yo que vive y por la circunstancia vivida.

El yo que yo soy y que yo me digo de mí no es mi cuerpo, ni tampoco mi alma ni mi carácter: no es mi conciencia. Todo eso son cosas o facultades con las que me he ido encontrando en mi existencia, igual que me he encontrado con una cultura de la que nutrirme y de acuerdo con la cual vivir. No es el yo todas esas cosas, sino el agente que se encuentra con ellas y con la imperiosa necesidad de tener que vivir con ellas, de tener que llevarlas a costas (Ortega y Gasset, 1983 [1932]a: 399). "[Mi] yo se me va apareciendo lentamente a lo largo de mi vida, como una pavorosa reducción y contracción de aquello inmenso, difuso, sin límites que antes era y que lo era aún en mi infancia" (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 196). Ese yo que cada uno de nosotros creemos ser, conocer y poseer no es, como hemos podido comprobar, algo que nos aparezca de un modo inmediato y originario.

Por todo lo dicho, la biografía de un autor no puede reducirse a psicología, es decir, al relato de su intimidad. La vida es una realidad objetivísima. El yo es lo que cada cual

tiene que llegar a ser, aunque no llegue a serlo nunca: el yo tiene un carácter trágico, dramático, porque es vida, esto es, problema:

Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando éste coincide con nuestra personalidad y la favorece, nuestra persona se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 98).

Es interesante a este respecto el artículo de 1924 *Vitalidad, alma y espíritu*, donde distingue tres partes fundamentales en la estructura de la intimidad humana que, según él, ha de ser el objeto de estudio de la antropología filosófica: la vitalidad o el yo vital-corporal -lo inconsciente y más próximo al cuerpo-, el alma o yo anímico -lo más individual y concreto- y el espíritu o yo espiritual -entendimiento y voluntad, más objetiva y universal- (Ortega y Gasset, 1983 [1924]b: 466).

"La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad" (Ortega y Gasset, 1983 [1934]: 54). La circunstancia, marcando de nuevo distancia con el biologismo, no es medio o entorno sino paisaje, es decir, modificación subjetiva del entorno de acuerdo con una perspectiva o desde la posición de una perspectiva. Así, rompe con la idea del biologismo según la cual el medio hace al hombre: el hombre es el animal migratorio que va de un lado al otro, el paria que no tiene lugar propio y adapta a sus necesidades cualquier entorno.

La circunstancia se entiende en este sentido, en una perspectiva un tanto hermenéutica, como un conjunto de ideas y creencias, de interpretaciones acerca de la realidad que se hacen pasar como auténtica realidad y que son el suelo desde el cual el hombre se da su ser. El ser de las cosas y el ser del individuo incluidos en el proyecto de ser o plan de acción que el hombre se da para sí no son estáticos y definitivos sino que se van adaptando a las circunstancias, al quehacer del hombre, a los cambios vitales en la existencia. Asimismo, el proyecto de ser no se crea de una vez y para siempre, sino que se va ajustando a las circunstancias históricas del momento (Milagro Pinto, 2009: 203).

Viene al caso esta definición que hace Orringer de Ortega en su obra: "[...] Ortega, filósofo de la circunstancia espaciotemporal [...]" (Orringer, 1979: 175). La circunstancia es una noción fundamental en Ortega porque con ella, como hemos visto, desarticula la filosofía moderna hasta Husserl, y le sirve como punto de partida para su raciovitalismo. Significa al mismo tiempo el contorno, es decir, el espacio en el que se desarrolla la vida, y el ahora, el tiempo histórico; es incardinación espaciotemporal de una vida. "Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer" (Ortega y Gasset, 1983 [1932]b: 367).

El ambiente es una parte esencial de nuestra vida, hasta tal punto que el ambiente es nuestra otra mitad, aquello que nos da forma y nos define, lo que nos pone límites y nos configura como personalidades individuales. Si el ambiente coincide con nuestra persona, es decir, con nuestras peculiaridades y características, y las favorece, podremos

desarrollar nuestra persona por entero; pero si el ambiente es hostil, al estar dentro de nosotros, dificultará la expansión de nuestra intimidad (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 299).

Sólo en la comprensión de nuestra circunstancia podemos comprendernos a nosotros mismos; de ahí el título de un artículo de juventud, *La pedagogía del paisaje*, donde dice lo siguiente: "Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma, y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres" (Ortega y Gasset, 2010 [1906]: 150).

Por último, quisiera señalar la importancia que tiene la segunda parte de la sentencia, menos estudiada y discutida que la primera, "[...] y si no la salvo a ella, no me salvo yo" -o, expresado de otro modo: "La vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno" (Ortega y Gasset, 1983 [1934]: 56)-. Y la creo de suma importancia, rápidamente, por dos causas: primero, porque resume con precisión y exactitud la idea del "cuidado" o del "preocuparse" como modo de estar del hombre en una etapa preteórica y originaria de la existencia, salvando las cosas en la dación de su ser como sentido del ser y, asimismo, salvándose en esta salvación. Y de otro lado, porque creo que en ella podemos hallar un germen de los movimientos ecologistas que nacerán en la segunda mitad del siglo XX. Es una pena no poder extenderme más en este punto.

6.2.5. "Libertad en la fatalidad." La vida no es una realidad que nos hayamos dado, sino algo en que nos encontramos viviendo. El hombre se descubre a sí mismo existiendo y teniendo que existir, es decir, teniendo que habérselas con una circunstancia. Este mundo en el que cada cual vive y que es parte intrínseca de su yo le ofrece al individuo una serie de posibilidades de acción dentro de las cuales tiene que elegir. En resumen: la circunstancia le viene ya dada al hombre, pero dentro de esta fatalidad circunstancial tiene una libertad condicionada, es decir, puede elegir qué hacer de acuerdo con lo dispuesto para su vida en cada instante. Vivir es drama porque nadie elige vivir, y porque vivir es sostenerse a uno mismo.

Tenemos siempre la libertad de elegir no elegir, es decir, de renunciar a la vida. Pero en ningún caso podemos elegir no haber venido al mundo, no haber vivido. Tenemos libertad para hacer nuestra vida, siempre de acuerdo con las posibilidades de desarrollo que la circunstancia nos dispone, pero no elegimos el mundo, la circunstancia, la época que nos toca vivir. El hombre está *arrojado* a la vida, a la existencia en una circunstancia, encontrándose con que tiene que habérselas con las cosas que le salen al paso, es decir, que tiene que hacer algo para asegurar su existencia. Lo que haga es cuestión de su libertad personal.

La circunstancia -repito-, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 103).

La circunstancia en que estamos fatalmente inscritos nos obliga a elegir siempre y en cada momento; incluso cuando nos encontramos en una situación vital extrema en la que no parece haber salida u opción tenemos la posibilidad de evadirnos. Siempre tenemos que hacer algo, que elegir o preferir una opción de entre una variedad. La vida nos es dada como quehacer, y en ese quehacer tenemos que conseguir que nuestra opción no sea una opción cualquiera, sino que se convierta en nuestra verdadera vocación; solo así, acertando en nuestro destino, lograremos la autenticidad de la existencia:

La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida. Resulta, pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad (Ortega y Gasset, 1983 [1934]: 28).

"La vida nos es dada -mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 417). El momento primero y decisivo de la vida, el momento de *caída* en el mundo -recordando a Heidegger-, es un momento súbito e imprevisto. Pero, una vez hemos llegado al mundo, tenemos la tarea de construirnos una vida: o bien con lo que otros antes que nosotros hicieron para ser, o bien desde nosotros mismos.

La libertad es algo que le viene dado al hombre por la fuerza, lo quiera o no. Los entes cuyo ser es fijo y estable no son libres porque no pueden decidir qué ser o qué hacer. El hombre es libre porque no tiene un ser ya dado, fijo y estable, sino que es una entidad plástica, dinámica y siempre en movimiento. No es nada, es no ser que se afana por llegar a ser algo. Y este algo que pueda llegar a ser dependerá de su circunstancia, de los límites de su tiempo -de ahí, de nuevo, que nadie pueda saltar más allá de su sombra- (Ortega y Gasset, 1983 [1935]: 34).

La libertad de Ortega, dice Bueno Gómez, a pesar de acercarse al existencialismo, no es la libertad radical e irrevocable de la que habla Sartre. Es existencialista en la medida en que el hombre nunca puede renunciar a su libertad, porque haciéndolo está eligiendo, está decidiendo, y por tanto está haciendo efectiva su libertad (Bueno Gómez, 2007: 90).

Nos encontramos viviendo y con que tenemos que vivir. De acuerdo. Es la fatalidad de la vida. Pero dentro de esta fatalidad siempre tenemos la posibilidad de dejar de vivir, de abandonar el drama, de claudicar, falsificándonos (Ortega y Gasset, 1983 [1933]: 31). Una vida auténtica, al modo nietzscheano, consiste en un hacerse dueño de las circunstancias que a uno competen; no se trata tanto de rechazar radicalmente la tradición, sino de asimilarla de un modo crítico y atendiendo a la circunstancia -a fin de actualizar la cultura heredada para que sirva de solución a los nuevos problemas de la vida, también nueva-, porque hay que entender que toda idea para la vida está pensada en un tiempo muy concreto. Así, la cultura de un tiempo no vale para otro tiempo si no se adapta a las circunstancias concretas de éste.

La idea de la "libertad en la fatalidad" está, como vemos, asociada a la idea de autenticidad y vocación, muy presente también en Heidegger; hay entonces algo así como una "ética de la circunstancia":

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa (Ortega y Gasset, 1983 [1932]b: 366).

"Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad" (Ortega y Gasset, 1983 [1957]: 114). Estamos a cada instante impelidos por la circunstancia a decidir lo que vamos a hacer, y esta decisión existencial y radical sobre lo que serán nuestras vidas es algo intransferible, que no compete a nadie más que a nosotros mismos. El yo que cada cual quiere ser y hace por ser ha sido elegido entre diversas posibilidades de ser que la circunstancia nos dispone para su realización. Tales posibilidades tampoco le son dadas al hombre, sino que se las tiene que inventar: ya sea por él mismo, o recibiendo los proyectos de ser de los demás hombres -cultura-. Si la circunstancia los dispone es porque esta invención depende de aquello con lo que se encuentra y con lo único que le ha sido dado, que es la circunstancia. El hombre es por lo tanto el animal que se imagina a sí mismo para hacerse, el novelista de sí.

Y la "libertad en la fatalidad" se entiende también desde la perspectiva de futuro que tiene la vida en Ortega. Somos, además de lo que hemos sido, de lo que hemos vivido, de lo que hemos hecho con lo que se nos ha dispuesto en el camino, todo lo que no hemos sido, no hemos vivido y no hemos hecho de nosotros mismos. Somos efectividad pero también posibilidad no realizada.

La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia -las posibilidades- es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 66).

6.2.6. La vida como problema. La vida humana es en sí misma y desde el momento primero de vivenciarla un problema. El problema práctico de la vida consiste en que nos encontramos rodeados de una realidad material y social que nos envuelve, que no entendemos, y con la que nos las tenemos que haber. Para resolver el problema práctico de la vida necesitamos dar ser a lo que no tiene ser, hacer ser a lo que aún no es pero que nos conviene que sea porque necesitamos usarlo.

Volvamos al ejemplo del hombre que acaba de despertar del coma. Se encuentra, antes de asimilar el plexo de interpretaciones que constituye lo real -hermenéutico- y de, digamos, ponerse las gafas de su generación -cuya graduación depende de su pasado y tradición-, con que todo cuanto le rodea es problemático. Ve una habitación pero no sabe qué es la habitación, ni qué tiene que hacer en y con ella. La vida es para él absoluto y radical problema. Para resolverlo, le da un ser a la habitación; de hecho, el

hablar de una habitación, es decir, darle un concepto a esta cosa extraña en la que estoy y que es para mí ahora todo el mundo existente, significa ya pasar la realidad -que es vital en su estrato último y originario- por el filtro de la teoría, que acude a nuestro rescate vital -recordando la acertada imagen de la vida como naufragio-.

El problema práctico de tener que existir y que habérmolas con las cosas nos obliga a un esfuerzo teórico que implica un nuevo problema, teórico esta vez, que consiste en buscar el ser de las cosas. Nos preguntamos qué es esa cosa que tenemos delante, es decir, qué es aquello que *está ahí*, qué es *lo que es*. Sabemos, tenemos seguro que esa cosa *es* y que *está ahí*, pero no nos contentamos con ello sino que además queremos saber el *porqué* de su *ser* y de su *estar ahí*: nos preguntamos por el ser de la cosa. Nos preguntamos por el ser de la cosa porque nos inquieta, porque notamos que la cosa por sí misma está falta de algo más en lo que apoyarse; porque si la cosa no es más que lo aparente, lo que parece ser, y no tiene un ser latente que lo complete, su ser es incomprendible, un no ser. "De lo que resulta que no hay problema teórico si no se parte de algo que es, que está indiscutiblemente ahí y, no obstante o por lo mismo, se lo piensa como no siendo, como no debiendo ser" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 322).

Esta idea se aproxima a la idea heideggeriana del mundo fáctico y originario como momento de la existencia en el que nos relacionamos con las cosas de un modo práctico o pragmático, *mundaneando*, siendo las cosas que usamos. De hecho, Ortega remite a Heidegger cuando habla de este atributo de la vida como problema: "Muy bien postula Heideg[er] una Idea 'formal' de Mundanidad que permita dar un sentido *positivo* al decir que algo 'no es aún' o 'no es ya' [...]" (Ortega y Gasset, 2001 [1928-1936]: 14). Entonces, podemos decir siguiendo a Conill-Sancho que el problema originario de la vida consiste en que todo cuanto tenemos a nuestro alrededor "[es] algo que existe, pero no es; existe sin ser ya o sin ser aún" (Conill-Sancho, 2012: 188).

La vida también es problema porque, como no sabemos a qué atenernos, es peligro, drama. La vida es puro caos, confusión y pérdida; pérdida porque el hombre se encuentra viviendo en un mundo que no entiende, un mundo terrible que le atemoriza y angustia -aunque esta sensación originaria de angustia nos remita a Heidegger, Ortega se posiciona en contra del existencialismo de la angustia característico de éste y de Unamuno; frente a la angustia primera y vital, dice Ortega, vida deportiva y lujosa-. "Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama" (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 90).

"La vida humana es íntegramente peligro y por lo mismo es íntegramente responsabilidad. No hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar" (Ortega y Gasset, 2010 [1948]: 199). La teoría es negación de la vida en tanto que es no-vida, en tanto que el teórico abandona el vivir para reflexionar sobre el acto mismo de vida. Pero en esa negación de la vida por sí misma -el individuo que teoriza es él mismo vida- se prepara para su trascendencia, para sobrellevar y superar los peligros que en su desarrollo se

encuentra y superarse a sí misma. Evidentemente, interpreto aquí la tesis de Ortega desde la perspectiva de Simmel -desde la "forma objetiva Simmel"-.

Y por ser problema, la vida es acción, porque exige esfuerzo: exige esfuerzo porque se nos revela como problema. Lo que está vivo es problemático, y por ser problemático está vivo. Si la vida estuviese desde el comienzo y por siempre dominada, si no exigiese esfuerzo para la búsqueda de sentido, ideas con que fijarla y tenerla bien controlada, la vida sería puro estatismo, pura pasividad (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 53).

"¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 418). Siendo la vida nuestro ser, o siendo el hombre vida y no más que vida, y la vida se nos presenta ahora como problema, el hombre también es en sí mismo un problema. Y lo es, como la vida, porque no es nada, porque no tiene un ser: "Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser" (Ortega y Gasset, 1983 [1939]b: 338).

A diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer (Ortega y Gasset, 1983 [1939]b: 341).

6.2.7. Ensimismamiento y alteración. Ésta es la categoría que con mayor evidencia puede relacionarse con la concepción simmeliana de vida: la forma teórica y objetiva anula a la vida, pero la vida necesita de ella para su desarrollo. La vida, en su más íntima necesidad de trascendencia, exige la no-vida teórica como momento innegociable de su evolución. La vida es un hacer constante, pero un hacer para algo y por algo. Ese algo es el plan de vida que cada cual se ha montado para sí, para justificar ante sí mismo su acción y su toma de decisiones. El plan de vida es proyecto de ser, porque, como hemos dicho, vivir no es *ser*, sino *estar siendo*, hacer para ser lo que queremos ser (Recasens Siches, 2011 [1959]: 175). Para diseñarse su proyecto de ser necesita el hombre, por un momento, retirarse del mundo: *ensimismarse*.

La distinción entre ensimismamiento y alteración se puede ver clara si comparamos la actitud ante el mundo del animal y del hombre. El animal está siempre atento a su entorno, lanzado hacia él. El hombre, por el contrario, no siempre está atento a lo que le rodea -lo cual sería, dice Ortega, enormemente fatigoso-; precisamente porque el hombre puede desatender las cosas que le rodean y centrarse en sí mismo es hombre, un ser diferente al resto de seres. El hombre, a diferencia del animal, tiene un *dentro*, una intimidad; el animal se agota en su ser-otro, en el paisaje (Ortega y Gasset, 1983 [1933]: 75). No es que el hombre viva entera su vida en sí, apartado del mundo, sino que a diferencia del animal puede, de cuando en cuando, volver a sí y alejarse de las cosas del mundo, despreocuparse de su entorno y ocuparse de sí. Es el ser que piensa, que medita: que se ensimisma.

Entonces: como Aristóteles, decimos que el hombre es ser racional; pero es ser racional porque necesita serlo, no porque posea naturalmente la razón como facultad distintiva de su ser. La capacidad de ensimismamiento del hombre no es algo que le venga ya dado -nada sustantivo le ha venido dado, de ahí lo dramático de su existir-. El hombre viene al mundo como el animal: alterado, temeroso de un mundo que no conoce. Por eso, porque no conoce el mundo que le rodea y en el que tiene necesariamente que existir, se ha vuelto a sus *adentros* para crear ideas acerca del mundo; el ensimismamiento es un mecanismo de defensa, una táctica para la vida que el hombre se ha inventado. Y sólo después de mucho tiempo y esfuerzo ha hecho del ensimismamiento su característica fundamental, su facultad distintiva.

El hombre nace alterado, se ensimisma y vuelve de nuevo al mundo exterior, pero ahora con un plan de vida, con una hoja de ruta para humanizar el medio y dominarlo; se fue como siervo de las cosas, y vuelve como protagonista y gobernante. La transformación del mundo consiste en la proyección del sí mismo, de las ideas, sobre el entorno; por eso decimos que el hombre humaniza el mundo. Son las ideas, por lo tanto, las que le dan al hombre la capacidad de imponerse sobre el mundo que representan guardando su ser -el ser de las cosas se le da el hombre a las cosas-, y hace del hombre un hombre, diferenciándolo del animal (Ortega y Gasset, 1983 [1939]a: 301-302).

"Esa atención hacia adentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico" (Ortega y Gasset, 1983 [1939]a: 303). De esta capacidad de concentración, meditación o ensimismamiento que sólo posee el hombre y que se ha creado para sí dependen todas las grandes invenciones humanas: política, religión, filosofía, moral, ciencia, arte, etc.: la cultura y la técnica.

La capacidad y necesidad humana de ensimismamiento da pie a tratar varios temas hartamente interesantes en la obra de Ortega: la técnica, el carácter vital de la verdad y del pensamiento como funciones para la vida, o el peso de las creencias para la construcción de ideas. Ideas, sobre todo la segunda, en las que muy de lejos atisbamos a Simmel. Vamos a hablar de todas ellas con la mayor brevedad posible, renunciando -no sin pesadumbre de espíritu- a bucear sus profundidades. Como ya he dicho más arriba, también se vincula a la idea simmeliana -kantiana- de la vida humana como una tensión soledad-sociedad: en cuanto animal alterado el hombre es un ser social, que necesita de los otros y que está proyectado hacia los otros y hacia el mundo; pero como animal ensimismado y que necesita del ensimismamiento es un animal solitario (Ortega y Gasset, 1983 [1947]: 171).

El hombre se encuentra con que se tiene que hacer a sí mismo, con que tiene que actuar porque su existir consiste en hacerse un ser; de modo que el hombre es, en sí mismo y desde el momento mismo en que acontece en la existencia, un ser técnico, que tiene que trabajar para hacer ser lo que todavía no *es*. Y además de ser técnico, el hombre es su propia técnica, es lo que hace para hacerse a sí mismo: acción, productor y producto técnico.

El hacer del hombre es distinto del hacer del animal porque es un hacer técnico. El hacer técnico tiene dos características diferenciales: de un lado, es una práctica precedida de una reflexión teórica, un hacer de acuerdo a ciertas ideas; y de otro lado, es un hacer para, un hacer teleológico, para la realización de un plan de vida que no es sino la idea previa que motiva la práctica vital. La técnica es la producción personal de la vida estimulada por el deseo de sí mismo que tiene cada individuo, deseo básico, radical y creador, que es el deseo de ser algo imaginado que todavía no se *es* (Ortega y Gasset, 1983 [1939]b: 342-343).

Como también pone de manifiesto Heidegger, la técnica es algo que va de suyo con lo humano: el hombre necesita de la técnica para vivir. El problema de la técnica, dicho rápidamente y casi a modo de preámbulo para un estudio más pormenorizado, es el siguiente: el hombre necesita de la técnica para vivir, sí, pero la técnica -forma objetiva autonomizada- ya no necesita del hombre para seguir progresando -la "tragedia de la cultura" de Simmel-.

Vayamos a la segunda idea. Antes de actuar sobre el mundo tiene que formarse una idea acerca de cómo será éste, es decir, darle un ser que sirve como ensayo interpretativo para el hacer seguro sobre el mundo. La vida es un quehacer práctico que necesita de una acción teórica previa. El pensamiento interpreta el ser de las cosas contando con las interpretaciones y los sentidos que otros han construido antes y que configuran el horizonte social en el que se incardina la vida de cada cual (Martín Serrano, 2003: 244).

A pesar de Descartes, no existo porque pienso sino que pienso porque existo; el pensamiento no es anterior al vivir, sino que el que piensa se encuentra, cuando piensa, viviendo; y además piensa porque vive, porque tiene necesidad de pensar para vivir (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 423). Y la filosofía es también una actividad vital que realizamos porque vivimos y sólo porque vivimos. Más aún, la filosofía es un modo de vida, una forma particular de vivir igual de pertinente que cualquier otra: el filósofo es el ser que ha decidido vivir filosofando. Hemos dicho antes que la vida es un encontrarse en un mundo, ocupándose de un mundo; pues bien, la teoría y la filosofía no son sino distintas formas de ocuparse del mundo, de hacer sobre el mundo: cuando pensamos, cuando hacemos teoría o cuando filosofamos, efectivamente nos ocupamos del mundo construyéndole verdades y un ser (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 428).

La teoría es actividad vital que realizamos porque vivimos y porque viviendo nos encontramos ante cosas que desconocemos. Pensamos porque tenemos deseo de conocer aquello que desconocemos para saber a qué atenernos. Entonces, el ser de las cosas es una construcción teórica que le ponemos a las cosas porque necesitamos aclararnos nuestra relación con ellas. Ser no es vida, sino que la vida es el ámbito para la donación del ser a las cosas (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 424).

Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus 'ideas' no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 150).

Igual que en el caso de la técnica, cuando el pensar todavía está vinculado en su significado a la vida, cuando todavía tiene un sentido vital patente, es un pensar auténtico; cuando el pensar se autonomiza y se impone sobre la vida, deviene en pensar calculador (Heidegger, 1994 [1955]: 24). "El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpóreos, y aquella no, es una diferencia nada importante para nuestro tema" (Ortega y Gasset, 1983 [1923]a: 164). El pensamiento es una operación intelectual que consiste en poner delante de la individualidad, de la persona que piensa, las cosas tal cual son. El pensamiento es verídico, es reflejo del ser de las cosas, y el error en que a veces incurrimos no hace sino confirmar su carácter verídico. El error es el pensamiento que fracasa en su intento de captar el ser de las cosas. Pensar es siempre pensar la verdad. Entonces: por un lado el pensamiento es necesidad vital, función vital regida por la ley de la utilidad subjetiva; pero por el otro es adecuación a las cosas, pensamiento de la verdad, regido ahora por la ley de la objetividad: la ley de la verdad.

Los conceptos y las ideas son para Ortega "los instrumentos con que andamos entre las cosas" (Ortega y Gasset, 1983 [1932]b: 367). Nos formamos ideas, interpretamos el mundo, porque no le conocemos y sentimos la necesidad vital de conocerlo para saber a qué atenernos, cómo actuar sobre él y *para qué*, con vistas a qué objetivos. Las ideas se autonomizan de la vida, como las ciencias y el conocimiento mismo, cuando se piensan en abstracto, sin vincularlas al problema vital que las hace necesarias para la vida. En este momento pierden su sentido vital y asumen un sentido propio, ajeno a la vida y a sus leyes (Ortega y Gasset, 1983 [1933]: 63).

"Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles" (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 335). Aunque la verdad es verdad para la vida, verdad útil, lo interesante en ella es el camino hacia su conquista, esto es, la ciencia como ciencia para la vida; el conocimiento puesto al servicio de los intereses de la vida. Una vez que la verdad ha sido conquistada, que el interés vital que motivó su búsqueda y descubrimiento ha sido satisfecho, la verdad cristaliza como pura utilidad.

Precisamente porque nuestra vida es eso de modo irrecusable -necesidad de sostenernos en un medio que nos es ajeno, desconocido-, no tenemos más remedio que interpretar nuestra situación, tratar de averiguar qué es ese mundo en que braceamos náufragos y cuál es su relación con nosotros. Ahora bien, esto es filosofía (Ortega y Gasset, 2010 [1932]: 180).

Y por último, un breve apunte sobre las creencias. La vida nos es dada en la medida en que nos encontramos, de pronto, en ella sumergidos. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que tenemos que hacérsela para nosotros mismos. Y antes de

hacer algo determinado tiene el hombre que decidir qué es lo que tiene que hacer. Para saber qué hacer, el hombre tiene que estar en ciertas convicciones. Estas convicciones en las que se *está* son las creencias de las que depende la estructura de la vida, de tal modo que los cambios históricos más significativos se producen por cambios en las creencias que sostienen la vida en una cierta época. Estas creencias en las que el hombre *está*, que no siempre son congruentes entre sí y por eso hablamos de repertorio y no de sistema, existen con independencia de que el hombre piense en ellas o se las formule; son asimiladas como la verdadera realidad: están ahí, *está* el hombre en ellas, construyendo ideas desde la base misma de la creencia. Pero aunque desde el punto de vista lógico las creencias sean no más repertorio, porque son o pueden ser incongruentes entre sí, desde el punto de vista vital conforman un sistema: apoyándose las unas en las otras, a pesar de sus contradicciones lógicas, funcionan, sirven para aclarar la vida. Hay una creencia radical, fundamental y básica, y una serie de creencias secundarias que dependen de y se apoyan en ésta. Gracias a que las creencias se organizan en estructuras jerárquicas, es posible el conocimiento humano (Ortega y Gasset, 1983 [1935]: 14).

6.2.8. Vida y tiempo: *futurición*. En esta última categoría reconocemos con mayor claridad la impronta existencialista de la filosofía orteguiana. Y es por ello una tesis óptima para nuestros objetivos de vinculación de la filosofía de Ortega con la de Heidegger y Simmel, "precursor del existencialismo". Porque, como señala Gil Villegas, en Simmel aparecen algunas de las ideas básicas para la comprensión existencialista del futuro como horizonte de la vida humana: la vida como proyecto, la angustia como estado motivado por la comprensión de la finitud humana y la muerte como fin último del hombre, entre otras (Gil Villegas, 2007: 34-35).

"No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto, sobre todo si se galvaniza el pleno sentido balístico que reside en la etimología de esta palabra" (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 644). La vida es un proyectil cuyo blanco ha de ser elegido. La elección del blanco, al igual que el recorrido del proyectil hacia él, es tarea nuestra, del individuo particular en cada vida particular: vivir es decidir qué hacer y hacer lo decidido.

Como la vida es decidir lo que vamos a ser, y la decisión de hacer tal cosa en tal momento se determina en razón de un proyecto de ser futuro que nos ponemos como guía teórica para el hacer práctico, la vida es futuro; lo primero que vivimos cuando venimos al mundo no es el presente o el pasado, sino el futuro. El pasado en tanto que pasado de nuestra generación -primero- y de nosotros mismos o de nuestra experiencia -después- es herramienta para el futuro, y el presente el momento temporal en que ambos, pasado y futuro, se tocan. La vida se define por su carácter de futurición, es decir, por lo que todavía no es, por lo que puede llegar a ser: "Es, pues, vida esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser -por tanto, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 432). Por ser la vida futuro, esto es, incógnita, incertidumbre, es problema.

Frente al tiempo cósmico, que es presente, un pasivo estar-ahí óntico, el tiempo vital, ontológico -sigo los términos de Heidegger para aclarar las cosas-, es una proyección hacia el futuro y el hombre un ser *arrojado* al futuro. Un ser arrojado al futuro, sí, pero que ha de contar irremediamente para su realización con lo sido, con el pasado, y con el presente, con las facilidades y dificultades que la circunstancia le impone a su proyecto de ser, y que asimismo está condicionada por el pretérito. La libertad se juega en el tiempo futuro, y la fatalidad en el pasado y en el presente.

El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido, como, al hacer camino en la noche, la luna, paso a paso, nos acompaña apoyando en nuestro hombro su pálida amistad (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 435).

Lo que un hombre ha sido ya no lo es, pero lo sigue siendo en tanto que lo ha sido, porque lo que ha sido influye en lo que somos y lo que seremos. Porque hemos sido tal cosa, no podremos ser tal otra. Si lo que somos es lo que hemos sido o está por ello condicionado, si la vida es experiencia de la vida, el ser del hombre es irreversible y ha de tomar todas sus decisiones teniendo esto muy en cuenta: lo que hacemos en un momento no se podrá remediar, no podremos jamás volver a ser otra cosa distinta de la que fuimos; en cada decisión vital, por insignificante que parezca, se le va la vida al hombre (Ortega y Gasset, 1983 [1935]: 37).

Entonces: la vida es en comienzo acción y, después, realización, ejecución de lo decidido. Para fabricar el proyecto de ser lo que queremos ser tenemos que servirnos de los medios necesarios para vivir. El pasado -la tradición heredada, *experiencia de la vida* individual y colectiva- es el conjunto de instrumentos, técnicas y, en general, medios para el quehacer vital. Por eso es tan necesario conocer el pasado para fabricar el porvenir, por eso precisamente quien conoce el pasado no le tiene miedo al futuro, porque camina hacia éste con clara conciencia de cada uno de los pasos que ha de dar hacia el horizonte vital: "El futuro es el horizonte de los problemas, el pasado la tierra firme de los métodos, de los caminos que creemos tener bajo nuestros pies" (Ortega y Gasset, 1983 [1932]a: 396). El futuro es problema y el pasado solución o propedéutica para la solución, pues la solución se hace haciendo.

El tiempo presente, como el yo, que desde una perspectiva ingenua nos parece lo más próximo y originario, es una realidad secundaria a la que llegamos sólo después de comprendernos en un mundo, existiendo en un mundo, que es lo interpretado para salvar el carácter proyectivo-problemático de la vida: "Vivimos en el presente, en el punto actual, pero no existe primariamente para nosotros, sino que desde él, como desde un suelo, vivimos así el inmediato futuro" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 433).

Y de nuevo, encontramos un sentido ético en la temporalidad futura del existir humano: como en Heidegger, la idea del futuro va aneja a la idea de la autenticidad. Sin proyecto de ser, sin un futuro hacia el que caminar, todo en la vida del hombre queda detenido, en suspenso, y todo hacer humano es provisional porque no es un hacer *para algo*

respaldado por un plan de vida bien construido, con ideas que lo legitimen ante sí mismo. En este hacer superfluo no hay autenticidad, no se está expresando la vida desde su fondo; todo es vitalmente falso (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 168).

6.3. El raciovitalismo. Si la vida es realidad radical de la cual deriva y depende toda otra realidad, y la vida no es ser, cosa o sustancia, la razón físico-matemática, que por igual ha imperado en el realismo como en el idealismo -metafísica tradicional del ser o "historia del olvido del ser", como diría Heidegger- y que reduce la realidad a objeto, no sirve para describir la vida. Porque en el momento de describirla, la cosifica y la convierte en algo que ya no es vida. Por eso articula Ortega el concepto de razón vital, un modo de conocimiento racional pero capaz de reconocer que la realidad tiene una extensa dimensión de irracionalidad. Así, la razón vital o histórica concibe la realidad vital en su condición de realidad histórica, narrándola y no diciéndola, es decir, no encerrándola en conceptos y categorías lógicas por los cuales se derrama la vida.

Ante el descubrimiento de la vida como realidad radical, es necesario reformar el viejo concepto de razón. No se trata de eliminarlo, porque la razón nos sirve como elemento para el conocimiento de lo real. Se trata más bien de adaptarlo a la nueva realidad que será su objeto de estudio: "[...] Ya veremos, sin embargo, en qué sentido esencial y nuevo la filosofía, al menos mi filosofía, incluye también la vida" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 324).

No pretendo exponer las consecuencias del raciovitalismo orteguiano ni tampoco su importancia en la Historia de la Filosofía. No más quiero poner de manifiesto las semejanzas que existen a este respecto entre Ortega y Simmel. Unas semejanzas que, a priori, quizá no sean reconocibles. Pero si tenemos en cuenta que el raciovitalismo es un sistema filosófico -más o menos completo, aquí se abre un interesante debate- que se estructura desde el método epistemológico del perspectivismo, la relación de semejanza parecerá ya más clara. Y es que el perspectivismo de Ortega puede interpretarse como un "relativismo no escéptico", al modo de Simmel.

Es curioso a este respecto cómo en *El tema de nuestro tiempo* Ortega vincula la teoría de la trascendencia de la vida de Simmel con la pretensión de objetividad del pensamiento desde su perspectivismo. Simmel, dice Ortega, ya había detectado el carácter dual de los fenómenos vitales humanos. La vida humana es vida subjetiva, espontánea e inmediata, pero al mismo tiempo posee una dimensión trascendente en la que la vida subjetiva se sale de sí para participar en algo que está más allá de sí misma, que no es ella misma. El pensamiento, aunque producto espontáneo, se sale de la subjetividad -el sujeto se sale de sí en el acto de pensar- hacia un ámbito trascendente en el que se acoge a las leyes objetivas de la verdad. El pensamiento humano tiene una pretensión de objetividad, lo queramos o no, o lo que es lo mismo, una pretensión de verdad, de ajustarse a unas leyes objetivas que trascienden la vida individual y subjetiva (Ortega y Gasset, 1983 [1923]a: 166).

¿Por qué el raciovitalismo es un "relativismo no escéptico"? Porque, además de fundarse en una teoría del conocimiento, el perspectivismo, que relativiza lo real sin que

por ello pierda su pretensión de objetividad, se opone tanto al racionalismo como al escepticismo.

El racionalismo parte de la tesis de que la estructura del ser coincide con la estructura del pensar, y de que su funcionamiento es idéntico. Es, dice Ortega, el "máximo optimismo gnoseológico" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 325). Si esto fuese así bastaría con que el pensamiento se piense a sí mismo, en un ejercicio de reflexión, para extraer de sí mismo las leyes y categorías que rigen y ordenan el mundo real. Se proclama el imperialismo de la razón, que en su pureza y autonomía es capaz de pensar el mundo de un modo perfecto y racional, siendo legítima la coacción que ejerce sobre el mundo empírico para ajustarlo al mundo racional que *debe ser*. Según el racionalismo lo real es racional, y lo real desconocido se comporta igual que lo real conocido, que a su vez se comporta igual que nuestro pensamiento. Operando de esta forma, incurre en un utopismo intelectual, una "fe loca de que el pensamiento al querer penetrar lo real en cualquier lugar -u-topos- de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él" (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 326).

Del otro lado del problema epistemológico tenemos al escepticismo, que considera que no hay coincidencia alguna entre el pensamiento y la realidad, de manera que no es posible conocimiento alguno de lo real; no hay posibilidad de alcanzar verdades acerca de lo real (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 327).

Ortega entiende el relativismo como un escepticismo que, en tanto que se quiere mostrar como teoría que se opone a toda teoría es, como ya dijo Husserl, una teoría suicida o un contrasentido. El relativismo renuncia a la verdad y se queda con la vitalidad primaria del individuo en relación al acontecer histórico: gana la vida, pierde la verdad. Pero al relativismo Ortega le pone dos objeciones: en primer lugar, como ya le dijera Sócrates a los sofistas, si renunciamos a la verdad todo vale, nos condenamos al reino de la opinión donde todo adquiere valor cero. Y en segundo lugar, Ortega sostiene que al hombre le es natural la búsqueda de la verdad, de manera que si eliminamos la verdad, si negamos su existencia, convertimos una dimensión fundamental de la vida humana, como es la búsqueda de la verdad, en algo absurdo (López Molina, 1997: 135).

Entre ambas posturas el raciovitalismo orteguiano le va a decir sí a la vida, como el relativismo y el escepticismo, y sí a la verdad, como el racionalismo.

Si el raciovitalismo se interpone entre el racionalismo y el escepticismo, el perspectivismo lo hace entre el vitalismo y el racionalismo. Ortega opta por el perspectivismo porque, aunque considera que es posible construir un sistema filosófico partiendo de la vida como primer principio, deducir a partir de éste otros principios secundarios va en contra del carácter espontáneo de la vida. Por eso, en vez de hablar de primer principio, prefiere emplear el término punto de vista o perspectiva en cuanto situación desde la que se contempla racionalmente el mundo.

De acuerdo con la perspectiva y no con el sujeto que contempla se organiza la realidad y se obtienen verdades acerca de ésta: cada sujeto, individual o colectivo, en perspectiva

frente al mundo tiene, en razón de esta perspectiva, una verdad. Contemplamos, percibimos y conocemos el mundo partiendo de una perspectiva, de un punto de vista determinado, incardinados en ese mundo que es objeto de contemplación, y nunca desde un no-lugar, de un modo abstracto: la verdad no es nunca verdad abstracta, universal ni absoluta porque, estando condicionada por la perspectiva, por la circunstancia particular del sujeto de la verdad, es semejante a la vida y relativa a ella, para ella: es verdad vital. La realidad puede captarse por tanto desde una pluralidad de perspectivas diferentes, de cada una de las cuales derivará una verdad acerca de esa realidad; todas son igual de ciertas, igual de verdaderas, y la única falsa es la que pretende erigirse como verdad única y absoluta -falsa porque se niega a sí misma en tanto que verdad vital-.

Con el fin de no caer en el relativismo Ortega objetiva el punto de vista, la perspectiva, convirtiéndola en una cualidad de lo real. No cae en el relativismo porque, como Simmel y siguiendo la influencia kantiana, considera que aunque no podamos alcanzar una verdad absoluta acerca del mundo sí que podemos obtener un conocimiento sobre éste. Admite por tanto la existencia de verdades y la necesidad vital que tiene el hombre de poseer estas verdades, de conquistarlas para la práctica sobre el mundo (Bueno Gómez, 2007: 80-82). El aparecerse de lo real y el modo concreto como se aparece ante un sujeto concreto son cualidades objetivas de la realidad, la respuesta que lo real tiene frente a un sujeto. Cuando un sujeto se dispone a contemplar lo real y esta cosa real choca con el sujeto que contempla, la realidad se aparece ante él:

La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica (Ortega y Gasset, 1983 [1923]b: 236).

De ahí que diga Ortega, introduciendo la idea de la perspectiva como criterio último para el conocimiento del mundo, que no hay una única realidad inmutable sino "tantas realidades como puntos de vista" (Ortega y Gasset, 1987 [1910]: 475). Una misma realidad, pensada desde el punto de vista del científico o desde el punto de vista del artista, se configurará según distintos sentidos y, en consecuencia, constituirá mundos nuevos. En cada mundo las cosas se relacionan entre sí de maneras diferentes, de acuerdo a leyes y sentidos irreductibles entre sí: de un mundo vital y primero deducimos o constituimos en el acto de pensamiento -ver, tocar, relacionarse, sentir, etc.- una pluralidad de mundos distintos. Esta idea nos recuerda a la "teoría de las formas" de Simmel, según la cual tenemos una pluralidad de formas objetivas -ciencia, moral, arte, religión, etc.- de las que nos servimos para comprender, interpretándolo, el mundo. De tal ejercicio de conocimiento hermenéutico del mundo derivamos una pluralidad de mundos nuevos. Estos mundos surgen del ordenamiento de los contenidos de la experiencia sugerido por las diferentes leyes y esquemas en que las formas objetivas consisten.

La razón vital, dice Ortega, más que una superación de la razón pura kantiana, surge del descubrimiento de ésta. Kant hace de la razón práctica, la razón moral que se determina

a sí misma, la razón reflexiva y actuante, razón absoluta. La vida consiste también y de la misma manera en una constante determinación de uno mismo, de lo que cada cual va a ser; la vida reflexiona sobre sí misma para actuar de acuerdo a lo que quiere ser. La razón pura no es sino razón vital (Ortega y Gasset, 1983 [1929]: 59).

Ortega desarrolla un pensamiento complejo y fiel a la realidad que estudia; un pensamiento que evoluciona conforme la realidad evoluciona, capaz de adaptarse a sus cambios y transformaciones, dinámico y dialéctico. Para el desarrollo de la nueva filosofía de la razón vital e histórica será necesario reformar los conceptos tradicionales de la metafísica del ser, es decir, articular una nueva lógica de la razón vital. Las viejas categorías y los viejos conceptos de la metafísica son estáticos, rígidos, abstractos y definitivos, de manera que no son capaces de adaptarse a una realidad en constante movimiento, histórica y susceptible de transformaciones, abierta a la incertidumbre.

7. Ortega y Heidegger: una crítica a la tradición para la superación de la metafísica.

No quiero terminar sin hacer una breve referencia a la importancia que la metafísica de la vida que Simmel, Ortega y otros como el último Husserl, Heidegger o Bergson desarrollan en un contexto de rechazo al positivismo científico y a las consecuencias que en su imperio de lo fáctico tiene para la teoría -crisis de las ciencias, decadencia de la filosofía- y la praxis -totalitarismos, esquemas socio-políticos dogmáticos y descontextualizados, anulación de la dimensión normativa de lo real-. La metafísica de la vida es importante en la Historia de la Filosofía porque se va a plantear como objetivo fundamental, tras volver a la vida como objeto de estudio, la superación de la metafísica tradicional del ser, la filosofía inveterada o la tradición filosófica, que se ha olvidado de lo más importante, de lo que como dice Heidegger más merece ser pensado: lo fáctico, la vida, el ser como ser-sentido.

Ortega y Heidegger son los máximos representantes de un movimiento crítico y regenerador de la filosofía muy practicado y demandado en el siglo XX que he dado en llamar la "intradición de la tradición": negar de forma crítica la tradición filosófica para continuarla y legitimarla. Vamos a verlo.

El paso de una metafísica del ser a una metafísica de la vida no significa la superación del concepto de ser por el concepto de vida. El descubrimiento de la vida como realidad radical desplaza al ser como elemento central de la filosofía, sin que quede éste anulado o sin que sea rechazado. Lo que ocurre es que ahora el ser se integra en un nuevo cuerpo ontológico cuyo lugar nuclear lo ocupa la vida, que obliga a la reformulación del ser en relación a ella. No se trata por tanto de eliminar el concepto de ser de la filosofía, sino de articularlo en torno al concepto de vida. Asimismo, tampoco apartamos del plexo de intereses de la filosofía el problema del ser; lo que hacemos más bien es integrar este problema en otro más radical y general –por lo radical y general de su objeto-, que es el problema de la vida.

Si el ser no es lo primero y suficiente, lo compacto y perfecto, el ser ya no es substancia, es decir, lo que se sostiene a sí y por sí mismo. La realidad es menesterosa, indigente. Se nos viene abajo el optimismo intelectual de la tradición filosófica que consiste en pensar que lo que es, por el hecho de ser, es ya suficiente y compacto, perfecto y bueno (Ortega y Gasset, 1962 [1948]: 212).

Ortega considera que las cosas no tienen, al menos en su relación originaria con el hombre, un ser. Las cosas son en este ámbito preteórico y originario de existencia practicidad, *prágmata*s como decían los griegos. Las cosas son para el hombre, para el hacer o padecer del hombre con ellas, y su ser se agota en su servir para el hombre que las necesita. El pragmatismo es el conjunto de acciones y pasiones que el hombre puede hacer y padecer con una cosa. Pero más allá de este pragmatismo, agotando todos los usos que se pueden desempeñar con la cosa, todavía nos queda algo que hacer con

ella, que es preguntarse por ella: ¿qué es la cosa? 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 unas necesidades vitales. Al preguntarnos por la cosa la alejamos de nuestra vida, tomamos distancia con respecto a ella y la dejamos sola: si antes era en referencia a una vida y a las necesidades que de ella emanan, ahora es en referencia a sí misma: adquiere un ser (Ortega y Gasset, 1983 [1947]: 234).

Más allá del ámbito de la practicidad de las cosas, que es su dimensión primaria y vinculada a la vida, tienen las cosas un ámbito de *sí-mismidad* en el cual son siempre en sí mismas: es el Mundo. Cuando nos preguntamos por una cosa la sacamos del ámbito de la vida, de nuestra vida, y la insertamos en el ámbito del Mundo. El Mundo es la red de *simismiedades* que configuran las cosas como sí-mismos.

Al preguntarnos por el Ser de algo, y más aún por el Ser 'en general', seccionamos todas las referencias de la cosa a nuestra vida en que consiste como practicidad; todas menos una: precisamente la que nos lleva a preguntarnos por su ser. Esta pregunta y los ensayos de responderla son la actuación de conocimiento y teoría (Ortega y Gasset, 1983 [1947]: 235).

El ser es algo que el hombre pone en las cosas porque al ver las cosas extraña algo sólido y firme que las sostenga. No reconociendo realidad latente y constitutiva en las cosas, inventa, imagina un ser para ellas en un ejercicio de abstracción -desarticulación pragmática-. El ser está subordinado a la vida. Entonces, la metafísica del ser habrá de subordinarse también a la metafísica de la vida. La reforma de la metafísica del ser, que es la metafísica de la identidad, como señala Atencia en su artículo, pasa por una vuelta a lo preteórico y originario para desde allí pensar lo latente o lo no pensado, como diría Heidegger: "Ortega se propone perforar en los cimientos de la ontología, hasta llegar al subsuelo de sus implicaciones preteóricas, procediendo a una 'historización' tanto de la pregunta por el ser como de la respuesta" (Atencia, 2013: 72).

Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes (Ortega y Gasset, 1961 [1929]: 394).

La metafísica tiene que partir de ese momento preteórico y radical de la existencia en el que todavía no se ha producido la distinción lógica entre sujeto y objeto para acceder, ahora sí, a lo real mismo, al fundamento de lo real. La metafísica tradicional, cuando busca el ser de las cosas, busca algo fijo y estático, sustancial o sustancializado, no comprendiendo que todo ser es en esencia movimiento, dinamismo, un continuo *estar siendo* esto o aquello. La metafísica tradicional pretende que el ser de las cosas se ajuste y adapte a los límites formales del intelecto, de modo que antes de conocer lo que será el ser ya conoce sus atributos, pues son los atributos impuestos por el intelecto y que posee el intelecto de exactitud, rigidez, solidez e identidad. Así el intelecto, cuando se lanza a la conquista del ser, poniéndolo ante sí como objeto, lo cosifica y falsifica su

esencialidad; lo convierte en algo que, siendo presente, deja de ser lo que es, en algo que ya no es ser sino ente (Atencia, 2013: 73).

La metafísica tradicional, por su modo de pensar lógico-conceptual, no es capaz de concebir el ser en relación a la vida como una ponencia dinámica del sujeto en cuanto *yo* en un mundo que le es dado y que padece. Aunque, como decía arriba, la metafísica de la vida no niega el concepto de ser, sino que lo reforma, su instauración sí que obliga a una superación de la metafísica tradicional que ha hecho de éste el concepto nuclear. Para legitimar la tradición filosófica, cuya pregunta fundamental es la pregunta por el ser, es necesario cargar contra ella: la intradición es un elemento necesario para que la tradición continúe su progreso. Y este ir en contra de la tradición será, en Ortega y Heidegger, un ejercicio de deconstrucción que consiste en volver al origen de la filosofía, Grecia, y desde allí arrancar de nuevo toda la Historia de la Filosofía para recuperar lo olvidado y más necesitado de planteamiento, dándole un nuevo sentido a la tarea de la filosofía.

Lo no pensado en Heidegger es equivalente a lo no patente en Ortega, o lo que es lo mismo, a la dimensión oculta y latente de las cosas del mundo. "La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva" (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 331). Así, porque hay árboles que no nos dejan ver el bosque, tal y como reza el dicho popular, el bosque existe como tal, es decir, como latencia, como ocultamiento. Lo superficial, empírico y perceptible de la cosa alude a esa dimensión íntima que no puede patentizarse porque, de hacerlo, ya no sería lo que es. Y en caso de que logremos traer a la superficie esa intimidad habrá, bajo esta nueva superficie, una nueva profundidad latente. Siempre hay algo de la cosa que se esconde a nuestra mirada, el anverso de la cosa que no vemos pero que imaginamos ver; en la construcción mental que hacemos de la cosa ponemos, junto a lo que vemos, aquello que sólo imaginamos:

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos -el mundo de las puras impresiones-. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real (Ortega y Gasset, 1987 [1914]a: 335).

La destrucción de la tradición filosófica consiste según Heidegger en un doble proceso de apropiación y transformación de lo transmitido por los filósofos, de diálogo y confrontación. Destrucción entendida como liquidación de lo histórico para la liberación del ser del ente, de lo dicho sobre el ser del ente en los enunciados filosóficos (Heidegger, 1978 [1955]: 60). Ya no es posible o lícito volver a una metafísica en sentido tradicional, es decir, una metafísica que apele a la existencia de realidades absolutas y suprasensibles que sean causa de lo real aparente. Sobre todo después de Kant, cuya teoría del conocimiento -teoría de la representación- será decisiva para las construcciones teórico-filosóficas de los siglos posteriores (Heidegger, 2005 [1919]: 9).

La pregunta por el ser es la que debe iluminar el proceso de deconstrucción positiva de la Historia de la Filosofía, porque es la pregunta por lo que no ha sido pensado. Es también la pregunta originaria en la jerarquía de preguntas que ella misma inaugura y fundamenta, la pregunta de todas las preguntas. De tal manera que, de no comprender esta pregunta, esto es, de no hacerse la humanidad en algún momento esta pregunta, no comprenderá ninguna otra ni ningún problema científico. El hombre que no se hace la pregunta es el hombre que prefiere la vida cómoda de la creencia, la seguridad de la convicción heredada por la tradición. Y en este sentido creo que podemos interpretar el preguntarse el hombre esta pregunta originaria como un ejercicio de intradición que es condición fundante o perseverante de la tradición filosófica:

Pero, por otro lado, aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse en lo venidero a la doctrina como a algo en cierto modo legado por la tradición. En este caso, no se trata ni de la fe ni del preguntar sino de una indiferencia desde la que uno puede dedicarse luego a lo que sea, tal vez incluso de manera muy intensa, ya sea a la fe o a la interrogación (Heidegger, 1993 [1935]: 16).

Y hay que superar la tradición para continuarla porque, según Heidegger, la tradición filosófica, olvidándose del ser en su confusión con lo ente -no realizando la diferencia ontológica: ser no es lo que se dice un ente-, incurre en el nihilismo: "Olvidar el ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo. El nihilismo así entendido constituye sólo el *fundamento* de aquél que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder*" (Heidegger, 1993 [1935]: 183). Por tanto, el nihilismo consiste en creer y convencer a los demás de que no estamos tambaleándonos, sino que estamos realmente sostenidos en el ser, cuando lo cierto es que nos hemos olvidado de él y lo que creemos que es ser es sólo ente.

La ontología tradicional se pregunta por el ser en tanto que ser-objeto, reduciendo el ser al ente y limitando el acceso al ámbito originario del ser. Asimismo, al poner el ser como objeto, el investigador se pone a sí mismo como sujeto. La ontología no es auténtica filosofía porque queda limitada al ámbito teórico de investigación: "La ontología tradicional queda, pues, deslegitimada, desautorizada para referirse o hacerse cuestión de la verdadera problemática filosófica, la que ni siquiera ha llegado a reconocer: el ente desde el cual y para el cual la filosofía es" (Valle Jiménez, 2014: 352).

Quede claro, para terminar, que no les imputo ni mucho menos a Heidegger y a Ortega la patente de esta "intradición de la tradición". Husserl defendía la necesidad de liberarse de todo prejuicio -actitud natural- para fundar una filosofía al modo platónico, es decir, apodíctica, necesaria, esencial, absoluta y universal (San Martín, 1987: 156). Pero no debemos olvidar que fue Descartes quien en un genial esfuerzo de intradición dio el pistoletazo de salida a la Filosofía Moderna. También los primeros escépticos, los que llegaban a la duda y no partían de ella, como señala Ortega, atendieron a la necesidad de hacerse cuestión del mundo, que no es otra cosa sino hacerse cuestión de las creencias y los prejuicios heredados por la tradición. En definitiva, todo filósofo ha

de ir alguna vez en su vida, si de veras quiere considerarse filósofo, en contra de la tradición. La filosofía es siempre crítica de lo dado y deseo de superación de los prejuicios para la constitución de unos nuevos y más robustos: "La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una *vía* novísima que ante sí encuentra franca el hombre" (Ortega y Gasset, 1983 [1947]: 268). Y según Simmel, consecuencia de la aspiración filosófica a pensar sin premisas es que "[no] [exista] ningún acceso desde el exterior hacia su concepto, pues tan sólo la misma filosofía puede determinar qué es filosofía y hasta si existe en absoluto o sólo cubre con su nombre un fantasma sin valor real" (Simmel, 2006 [1910]: 24).

Conclusión: Una recuperación de la filosofía desde el concepto de vida.

A lo largo de este Trabajo hemos visto cómo Simmel y Ortega, buscando la forma de hacer de la filosofía una ciencia universal y radical, apodíctica le diría Husserl, han llegado, desde Kant y en una recepción de toda la tradición filosófica, a la metafísica de la vida. Fundar la filosofía en la vida en cuanto realidad radical o fuente de toda otra realidad tiene importantes consecuencias, más allá de lo visto en los capítulos precedentes, para las ciencias y para la cultura como conglomerado teórico para la vida.

La radicalidad de la reforma de la filosofía que hemos llevado a cabo -dese cuenta el lector de que hemos partido de la filosofía del XIX hasta arribar, de la mano de nuestros dos autores y no sin esfuerzo, en los límites últimos de la filosofía, en el borde mismo del pensamiento donde, suprimida la tensión lógico-conceptual entre sujeto y objeto, el conocimiento adopta un carácter poético y se convierte en comprensión- nos ha proporcionado un saber universal y absoluto que abarca y recoge todos los saberes, que los significa y conecta entre sí en razón de esta significación. Ya lo hemos apuntado al comienzo: la metafísica de la vida incluye o da de sí una ética y una epistemología, una antropología y una novísima lógica. Pero es que además motiva una reintegración de todas las ciencias en torno a la idea de vida en un contexto histórico en el que, como ya denunciara Husserl en *La crisis de las ciencias*, el especialismo científico amenaza con derribar el colosal edificio del conocimiento humano.

La filosofía de la vida recupera el prestigio de la actividad filosófica -un prestigio que al contrario que el de las ciencias parciales no consiste en su utilidad práctica o la exactitud de sus ideas, sino en su condición de problema perenne pero aun así necesario-, y además reconstruye y resistemiza el corpus científico. Las ciencias, vivificadas, se abren al estudio de una realidad vital e histórica que deviene inagotable. Se vuelven críticas y autocríticas, admiten sus limitaciones cognoscitivas -lo que obliga a un proceso de integración o puesta en común de sus diferentes verdades, sólo *escorzos* de una vastísima realidad- y reconocen la dimensión de sentido -de posibilidad, de no-ser- de lo real. La filosofía de la vida o de la existencia, si la entendemos como Heidegger y Ortega a modo de revisión hermenéutica -con una metodología fenomenológica- de la tradición filosófica, marca un antes y un después en la Historia de la Filosofía.

Es por ello que creo, ya lo dije en la introducción, que las figuras de Simmel y de Ortega han de ponerse ahora, con el paso de los años y el peso de la tradición, bajo una nueva luz; la luz del concepto de vida como piedra de toque que inspira una nueva sensibilidad y que condiciona una nueva forma de existir más auténtica y abierta a la circunstancia: a los otros y al mundo que nos rodea.

La crisis de una ciencia es, para Husserl, la problematización de su científicidad originaria, esto es, de sus objetivos y métodos. De acuerdo con esta concepción, una

ciencia entra en crisis cuando, habiéndonos situado en una perspectiva externa a la propia ciencia, más atrás de la ciencia, en su momento de génesis -esto es lo que hace el fenomenólogo cuando abandona la actitud natural y adopta una actitud fenomenológica-, detectamos que sus pilares o principios básicos, que hacen de la ciencia una ciencia, generan problemas o caen en contrasentido. Pero es en su deriva práctica donde se adquiere verdadera conciencia de esta crisis. Porque a pesar de la problematización de su cientificidad las ciencias a las que nos referimos, las ciencias positivas, funcionan -es decir, describen, explican y predicen hechos- y progresan. La ciencia en los últimos siglos, desde el triunfo de la física, ha realizado importantes descubrimientos y ha aportado a la humanidad un gran número de invenciones técnicas que hacen más fácil y cómoda la existencia humana. Incluso las ciencias del espíritu, apunta Husserl, como la biología, la sociología o la historiografía, avanzan (Husserl, 1990 [1935]: 3-4).

Según San Martín, cuando Husserl habla de la crisis de las ciencias quiere decir que las ciencias se han desvitalizado, han perdido su significado vital y humano. Esta crisis "[no] se refiere a su cientificidad, sino a lo que ellas, la ciencia en general ha significado y puede significar para el ser humano" (San Martín, 1987: 190); a lo que representan para el ser humano y a la contribución que realizan para su progreso. Y es debida, como en ocasiones denuncia Ortega, al dominio del positivismo durante el siglo XIX. Con la cosmovisión positivista se abandona la tarea de dar respuesta a las preguntas fundamentales para la existencia humana y, con ésta, al proyecto de construcción de una verdadera realidad y una verdadera humanidad. Si en el mundo no hay más que hechos, como sostiene el positivismo, no hay nada fundamental y no cabe preguntarse por ello; las ciencias no explican por qué *es* lo que es, sino que solamente se dedican a describir lo que *es* en tanto que *es*.

Entonces, la recuperación de las ciencias pasa por su vitalización. Y sólo una filosofía de la vida puede llevar a cabo tal tarea: de un lado, porque en tanto que filosofía es ciencia de lo universal, capaz de integrar en la radicalidad de su objeto de estudio -*todo cuanto hay*- los objetos de estudio de las ciencias particulares -que se ocupan de regiones fragmentadas del Universo-; y de otro lado, porque su objeto de estudio es la vida misma, realidad radical que dota de sentido vital a la ciencia que a ella se acerca o que de ella surge como respuesta al problema constitutivo de la vida.

Así por ejemplo: la biología, según Ortega, se convertirá en ciencia general cuando rompa la limitación somática que le imprime a su concepto de vida -biologismo-; la historia, para ser realmente ciencia, lo dice Ortega y lo dice Simmel antes, tiene que convertirse en ciencia vital, narrar fenómenos vitales y no describir hechos históricos -muy recomendable la crítica que le hace Simmel al historicismo (Simmel, 1986 [1904]), (Simmel, 1986 [1916]). A este respecto creo que un ejemplo claro de cómo entienden nuestros autores la Historia de la Filosofía lo encontramos en el prólogo del *Schopenhauer y Nietzsche* de Simmel-; la ética sólo puede ajustarse a una cultura moderna en la que el hombre se siente como perdido y desorientado, una cultura moderna en la que el valor dinero se ha impuesto sobre el valor humano -(Rabi, 2015 [2013]: 93)-, si vuelve a reconocer a la vida como valor inmanente y en sí -(Simmel,

2003 [1918]: 34)-. Y lo mismo podríamos decir de la antropología, de la estética o de la epistemología -perspectivismo, "relativismo no escéptico" y pragmatismo: la verdad desde la vida y no antes y ante la vida (Simmel, 2000 [1918]a: 324)-.

Como último ejemplo, no podía faltar una remisión a la sociología: qué mejor manera de vitalizar la sociología, aunque Simmel haga de ella una ciencia formal o de formas -formas, no obstante, que han de considerarse en su individualidad y concreción y estudiarse en el momento mismo en que surgen del suelo vital-social en el que se desarrollan para después cristalizar en *uso* (Frisby, 2014 [1984]: 30)-, que remitir al hecho de la convivencia, del vivir-con-los-otros y para-los-otros, como hacen nuestros dos autores; "Sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder público" (Ortega y Gasset, 1983 [1937]: 13).

En resumen: el "tema de nuestro tiempo" es, en cuanto filósofos, reunir en torno a la filosofía de la vida un corpus científico que ha sido sumamente deteriorado por la reducción positivista del mundo y del hombre (Husserl, 1990 [1935]: 6).

El catedrático en neurobiología por la Columbia University Rafael Yuste, ideólogo del proyecto *BRAIN*, considera que cuando descubramos qué es el cerebro humano, es decir, en qué consiste, cómo funciona y cuál es su verdadero potencial, lejos de agotar nuestros intereses teóricos y prácticos -curiosidad vital- en él depositados, se pondrá en marcha un nuevo y más auténtico interés por todo lo humano: un nuevo humanismo. De la misma manera creo que descubrir la vida como realidad originaria y preteórica será descubrir al hombre en su radical y pura desnudez, en la autenticidad de su ser, que es el no-ser-todavía, y nos abrirá las puertas hacia un humanismo nuevo y más auténtico, decisivo en cuanto a su trascendencia histórica.

Excurso en defensa de Husserl.

Como añadido al quinto punto del Trabajo quisiera introducir este pequeño alegato en defensa de Husserl. De un lado, quiero destacar de nuevo lo que dije al comienzo del apartado 5.3.3.: no se ha entendido a Husserl en toda su amplitud, atendiendo al desarrollo completo de su pensamiento. Ni Heidegger ni Ortega han tenido en cuenta al último Husserl, que "se diferencia de los otros porque está más atento a los problemas de la historia y de la vida [...]" (San Martín, 1987: 108); al *new Husserl* que "piensa el suelo concreto en el que acontece lo humano y la historicidad" (Chillón, 2016: 22). Si la fenomenología es una de las corrientes filosóficas más complejas que existen, y si a veces ni siquiera el propio Husserl consiguió entender lo que tenía entre manos (San Martín, 1987: 7), muy difícilmente podrá ningún pensador, por original que sea, lograr una superación absoluta de la fenomenología.

Con esta primera idea me incorporo a la línea de interpretación que considera que Ortega nunca llegó a comprender adecuadamente a Husserl -(Monfort Prades, 2010: 163)-. No obstante, creo muy fértil en la donación de la material para la reflexión la crítica que tanto él como Heidegger le hacen en su olvido de la vida como realidad radical. Y de otro lado, creo que la fenomenología de Husserl esconde una intención mucho más profunda de acuerdo con la cual podríamos entender que nunca llegó a perder de vista el valor que la vida tiene como ámbito de constitución en la dación y dicción -donación de significado- del ser-sentido -sentido de ser- de las cosas, y no como simple dato de la conciencia. Voy a intentar explicarme con una metáfora.

Imaginemos a Husserl como uno de esos típicos agentes inmobiliarios de chaqueta roja y amplia sonrisa de las películas americanas. Nos va a enseñar el colosal edificio de la fenomenología, al que pronto esperamos, como filósofos de la radicalidad, trasladarnos. Aquí, en el hall (*Lebenswelt*), nos dice, es donde pondréis en práctica el trato con los otros y con las cosas, donde llevaréis a cabo el ejercicio de la dotación de sentido y donde acontecerá la donación de los fenómenos puros. Es en el hall donde se desarrolla la vida doméstica, ejecutiva, fáctica. No obstante, prosigue, permitidme un *instante* para mostraros los sótanos de la casa, donde radica el sentido apodíctico de todo este espacio. Es decir, que Husserl es consciente de la importancia que tiene la vida preteórica como ámbito originario de la existencia humana, pero entiende que para que este ámbito adquiera sentido es necesario primero suspenderlo, a fin de penetrar en la esfera de las vivencias donde se nos presenta libre de accidentes empíricos contaminadores.

Si en algún punto creo que podemos hablar efectivamente de una superación orteguiana de la fenomenología, es sin duda en lo que refiere a la intersubjetividad como solución al solipsismo subjetivista. En este sentido creo que Ortega ha ido más allá de Husserl, o ha dado al menos mayor claridad a la exposición de sus ideas. Para este tema remito a *Sobre la expresión 'fenómeno cósmico'* de 1925 y a *El hombre y la gente* de 1957, entre

otras obras de Ortega, así como al artículo de Domínguez *Del yo al tú y al nosotros*.
Sobre la génesis de lo social en Ortega.

Bibliografía.

ATENCIA, J.M. 2003. *Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset*. En: Revista *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, 36. pp. 67-98

BERGSON, H. 1973. *La risa*. Madrid: Espasa-Calpe. (or. 1940)

BUENO GÓMEZ, N. 2007. *Ortega y Gasset: razón y vida*. En: Revista *Eikasia* 3:14. pp. 69-95.

CAMBRONERO, M.L. 2006. *La vida como realidad radical. Un encuentro con el pensamiento de José Ortega y Gasset*. En: Revista *Volubilis* 13, Melilla: Centro UNED. pp. 219-236.

CAVANA, M.L. *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. (coords.) 1997. *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.

CHILLÓN, J.M. 2016. *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía*. Salamanca: Sígueme.

CONILL-SANCHO, J. 2012. *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*. En: Revista *Isegoría* 46, pp. 167-192.

DE SALAS, J. *Presentación*. En: Álvarez, L.X. y De Salas, J. (eds.) 2003. *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a La idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. pp. 15-23.

DEL HIERRO, R. 1994. *La recepción del pensamiento nietzscheano en el siglo XX*. En: Revista *Éndoxa* 4, pp. 233-253.

DILTHEY, W. 1986. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península

ESTEBAN ENGUITA, J.E. 2012. *Schopenhauer y el joven Nietzsche: de la metafísica de la voluntad a la metafísica del artista*. En: Revista *Pensamiento* 68:256, pp. 249-272.

FARFÁN HERNÁNDEZ, R.S. *Las implicaciones políticas y sociales de la filosofía de la vida de Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

FERNÁNDEZ ZAMORA, J.A. 2014. *La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote*. En: Revista de Estudios Orteguianos 28, pp. 117-130.

FLAMARIQUE, L. *La crítica del conocimiento histórico. La primera respuesta de Simmel al conflicto entre ley y vida*. En Flamarique, L., Kroker, R. y Múgica Martinena, F. 2003. *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social* (I). Serie clásicos de sociología. Cuadernos de anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.

FRANCO, R. 2008. *Intuición y concepto. Ampliación simmeliana de la epistemología de Nietzsche*. En: *Euphyía* 2, pp. 9-24.

FRISBY, D. 2014. *Georg Simmel*. México: Fondo de Cultura Económica. (or. 1984)

GARCÍA PÉREZ, N. 2012. *El 'hombre entero' de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria*. En: *Revista Ágora* 31:1, pp. 61-83.

GEMBILLO, F. 2009. *José Ortega y Gasset, crítico del pensiero classico tedesco*. Nápoles: Instituto italiano per gli studi filosofici.

GIL VILLEGAS, F. 1997. *El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel*. En: *Estudios Sociológicos* 15:43.

Georg Simmel: El diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

GUTIÉRREZ POZO, A. 1995. *Razón vital y fenomenología (Génesis del raciovitalismo orteguiano)*. En: *Revista Pensamiento*, 51:199. pp. 129-147.

HEIDEGGER, M. 1978. *¿Qué es filosofía?* Traducción de Molinuevo, J.L. Madrid: Nacea Ediciones. pp. 45-68. (or. 1955)

1978. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Traducción de Molinuevo, J.L. Madrid: Nacea Ediciones. pp. 96-118. (or. 1964)

1993. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ackermann Pilári, A. Barcelona: Gedisa. (or. 1935)

1994. *Serenidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá. (or. 1955)

2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder. (or. 1919)

HUSSERL, E. 1990. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica. (or. 1935)

1997. *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica. (or. 1907)

LACAU ST GUILY, C. 2013. *El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 26, pp. 163-182.

LÉVÊQUE, J.C. 2003. *Lenguaje y traducción: la lectura orteguiana de Heidegger en La idea de principio en Leibniz*. En: Álvarez, L.X. y De Salas, J. (eds.) 2003. *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a La idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. pp. 139-177.

LEYVA, G. *El problema de la individualidad en Georg Simmel*. En: Sabido Ramos, O. (coord.) 2007. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona-México: Anthropos.

LÓPEZ MOLINA, A.M. *Apuntes para una teoría raciovitalista de la verdad*. En: Domínguez, A. Muñoz, J. y de Salas, J. (coords.). 1997. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. pp. 133-146.

MARTÍN SERRANO, M. 2003. *Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset*. En: Álvarez, L.X. y De Salas, J. (eds.) 2003. *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a La idea de principio en Leibniz*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. pp. 241-253.

MARTÍNEZ CARRASCO, A. 2014. *Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega*. En; *Revista Pensamiento*, 70:264. pp. 515-535 (or. 2012)

MILAGRO PINTO, A. 2009. *Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica*. En: *Revista Brocar* 33, pp. 195-223.

MOLINUEVO, J.L. Estudio crítico a *¿Qué es filosofía?* En: Heidegger, M. 1978. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Nacea. pp. 9-41.

MONFORT PRADES, J.M. 2011. *La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 22, pp. 173-195.

MONTESÓ VENTURA, J. 2016. *Ortega y los predicados culturales de la percepción*. En: *Revista Ágora* 35:2, pp. 157-175.

MORENO CLAROS, L.F. *Estudio introductorio*. En: SHOPENHAUER, A. 2010. *El mundo como voluntad y representación y De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.

NIETZSCHE, F. 1980. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial. (or. 1883)

1996. *El Anticristo*. Madrid: Alba. (or. 1888)

2015. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial. (or. 1889)

ORRINGER R., N. 1979. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.

ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?* En: Ortega y Gasset, J. 1961. *Obras completas*. Tomo VII. Madrid: Alianza Editorial. pp. 275-421. (or. 1929)

Una interpretación de la Historia Universal. En: Ortega y Gasset, J. 1962. *Obras completas*. Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente. pp. 11-229. (or. 1948)

Goethe sin Weimar. En: Ortega y Gasset, J. 1962. *Obras completas*. Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente. pp. 517-593. (or. 1949)

Prólogo para franceses. En: 1983. *La rebelión de las masas*. Barcelona: Orbis. pp. 9-35 (or. 1937)

1983. *La rebelión de las masas*. Barcelona: Orbis. pp. 39-174 (or. 1930)

Conciencia, objeto y las tres distancias de éste. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Alianza Editorial. pp. 61-66. (or. 1915)

Muerte y resurrección. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Alianza Editorial. pp. 149-154. (or. 1917)

Vitalidad, alma, espíritu. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Alianza Editorial. pp. 451-480. (or. 1924) (b)

Intimidaciones. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Alianza Editorial. pp. 635-663. (or. 1929)

El tema de nuestro tiempo. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo III. Madrid: Alianza Editorial. pp. 143-203. (or. 1923) (a)

El sentido histórico de la teoría de Einstein. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo III. Madrid: Alianza Editorial. pp. 231-242. (or. 1923) (b)

Ni vitalismo ni racionalismo. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo III. Madrid: Alianza Editorial. pp. 270-280. (or. 1924) (a)

Mirabeau o el político. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo III. Madrid: Alianza Editorial. pp. 603-637. (or. 1927)

Kant. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial. pp. 25-59. (or. 1929)

¿Por qué se vuelve a la filosofía? En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial. pp. 89-109. (or. 1930)

Para el 'archivo de la palabra'. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial. pp. 366-368. (or. 1932) (b)

Goethe desde dentro. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial. pp. 383-427. (or. 1932) (a)

Reforma de la inteligencia. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: Alianza Editorial. pp. 493-500. (or. 1926)

En torno a Galileo. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Alianza Editorial. pp. 13-164. (or. 1933)

Ensimismamiento y alteración. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Alianza Editorial. pp. 295-315. (or. 1939) (a)

Meditación de la técnica. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Alianza Editorial. pp. 319-375. (or. 1939) (b)

Ideas y creencias. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Alianza Editorial. pp. 379-409. (or. 1940)

Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Alianza Editorial. pp. 517-547. (or. 1941)

Historia como sistema. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo VI. Madrid: Alianza Editorial. pp. 11-50. (or. 1935)

El hombre y la gente. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo VII. Madrid: Alianza Editorial. pp. 71-269. (or. 1957)

Prólogo para alemanes. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo VIII. Madrid: Alianza Editorial. pp. 15-58. (or. 1934)

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo VIII. Madrid: Alianza Editorial. pp. 63-323. (or. 1947)

Diputado por la cultura. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras Completas*. Tomo X. Madrid: Alianza Editorial. pp. 143-146. (or. 1910)

Unas lecciones de metafísica. En: Ortega y Gasset, J. 1983. *Obras completas*. Tomo XII. Madrid: Alianza Editorial. pp. 12-128. (or. 1932/33)

La deshumanización del arte. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Edición de Bozal, V. Madrid: Espasa-Calpe. pp. 47-92. (or. 1925)

¿Una exposición Zuloaga? En: Ortega y Gasset, J. 1987. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Recopilación de textos de Bozal, V. Madrid: Espasa-Calpe. pp. 99-102. (or. 1910)

Arte de este mundo y del otro. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Edición de Bozal, V. Madrid: Espasa-Calpe. pp. 103-128 (or. 1911) (a)

Ensayo de estética a manera de prólogo. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Edición de Bozal, V. Madrid: Espasa-Calpe. pp. 139-162 (or. 1914) (b)

La verdad no es sencilla. En; Ortega y Gasset, J. 1987. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Recopilación de textos de Bozal, V. Madrid: Espasa-Calpe. pp. 214-222. (or. 1926)

El sobrehombre. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial. pp. 91-95. (or. 1908)

Sobre el concepto de sensación. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial. pp. 244-260. (or. 1913)

Meditaciones del Quijote. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial. pp. 311-400. (or. 1914) (a)

Problemas culturales. En: Ortega y Gasset, J. 1987. *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial. pp. 546-552. (or. 1911) (b)

2001. *Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 2. Edición de Molinuevo, J.L. y Hernández Sánchez, D. pp. 9-27. (or. 1928-1936)

Misión de la Universidad. En: Ortega y Gasset, J. 2010. *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Edición de Garagorri, P. Madrid: Alianza Editorial. pp. 13-79. (or. 1930)

La pedagogía del paisaje. En: Ortega y Gasset, J. 2010. *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Edición de Garagorri, P. Madrid: Alianza Editorial. pp. 147-153 (or. 1906)

En el centenario de una Universidad. En: Ortega y Gasset, J. 2010. *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Edición de Garagorri, P. Madrid: Alianza Editorial. pp. 171-186 (or. 1932)

Prospecto del Instituto de Humanidades. En: Ortega y Gasset, J. 2010. *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Edición de Garagorri, P. Madrid: Alianza Editorial. pp. 187-204. (or. 1948)

2013. *Notas de trabajo sobre la razón vital*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 26, pp. 9-21. (or. 1929)

Guillermo Dilthey y la idea de vida. En: Ortega y Gasset, J. 2015. *Las Atlántidas y otros textos antropológicos*. Edición de José Ramón Carriazo Ruiz. Madrid: Tecnos. pp. 299-356 (or. 1934)

RABI, L. 2011. *Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 23, pp. 83-106.

2015. *Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 31, pp. 91-113. (or. 2013)

RECASENS SICHES, L. 2011. *José Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía*. En: *Revista de Estudios Orteguianos* 23, pp. 161-182. (or. 1959)

RIBA, J. (comp.) 2003. Introducción a: *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*. Traducción de Anselmo Sanjuán. Barcelona: Paidós.

RIVERA ORTIZ, C.R. 2012. *La mirada vitalista: Schopenhauer, Nietzsche y Wagner en los personajes y la literatura de Thomas Mann*. Universidad Autónoma de Madrid: Tesis Doctoral.

SAN MARTÍN, J. 1987. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.

1991. *Ortega, filosofía alemana y postmodernidad*. En: *Revista Ágora*, 10. pp. 13-33.

¿La primera superación de la fenomenología? En: Domínguez, A. Muñoz, J. y De Salas, J. (coords.). 1997. *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. pp. 109-131.

SCHOPENHAUER, A. 2010. *El mundo como voluntad y representación y De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Edición de Moreno Claros, L.F. Madrid: Gredos. (or. 1818)

SERRA, F. 2000. *Libertad y ley en Simmel*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)* 89, pp. 251-267.

SERRANO ESCALLÓN, G. 1988. *Heidegger y la fenomenología: el camino hacia la analítica existencial*. En: *Universitas Philosophica* 11 y 12, pp. 39-66.

SILVEIRA LAGUNA, S. *La filosofía vitalista. Una filosofía del futuro*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2008, 25. Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. pp. 151-168.

SIMMEL, G. *Nietzsche y Kant*. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 69-76 (or. 1906)

Puente y puerta. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 29-34 (or. 1909)

Fragmento sobre el amor. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 43-54 (or. 1910)

Sobre historia de la filosofía. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 63-68 (or. 1904)

El problema del tiempo histórico. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 77-92 (or. 1916)

Transformaciones de las formas sociales. En: Mas, S. (comp.) 1986. *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*. Barcelona: Península. pp. 133-138 (or. 1916)

El concepto y la tragedia de la cultura. En: Mas, S. (comp.) 1988. *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península. (or. 1911)

2000. *El conflicto de la cultura moderna*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 315-330. (or. 1918) (a)

2000. *La trascendencia de la vida*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas (REIS)*, núm. 89, pp. 297-313. (or. 1918) (b)

2003. *Filosofía del dinero*. Monereo Pérez, J.L. (comp.). Granada: Comares. (or. 1900)

La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética. En: Riba, J. 2003. *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*. Traducción de Anselmo Sanjuán. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós. (or. 1918)

Individualismo. En: Riba, J. 2003. *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*. Traducción de Anselmo Sanjuán. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

2005. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo. (or. 1907)

2005. *Goethe*. Buenos Aires: Prometeo libros. (or. 1913)

De la esencia de la filosofía. En: Simmel, G. 2006, *Problemas fundamentales de la filosofía*. España: Espuela de Plata. (or. 1910) (a)

El significado del dinero para el tempo de la vida. En: Sánchez Capdequí, C. (comp.) 2010. *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad.* Barcelona y México: Anthropos. pp. 44-61 (or. 1894)

2012. *La religión.* Buenos Aires: Gedisa. (or. 1912)

2013. *El conflicto: sociología del antagonismo.* Madrid: Sequitur. (or. 1908)

2014. *Filosofía de la moda.* Madrid: Casimiro. (or. 1905)

De la vida a la idea. En: Simmel, G. 2014. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica.* Edición e introducción de Mundo, D. Buenos Aires: Prometeo. (or. 1918)

VALLE JIMÉNEZ, D. 2014. *La filosofía del joven Heidegger: La interpretación de la vida fáctica como dimensión fundamental de la hermenéutica.* En: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 14, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 333-356.

VILLORIA, C. *La influencia de la filosofía alemana en La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* En: Álvarez, L.X. y De Salas, J. (eds.) 2003. *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a La idea de principio en Leibniz.* Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. pp. 45-83.