

## Simmel y Ortega: Ontología relacional contra la tradición parmenídea del ser<sup>1</sup>

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez

Recibido: 18 de febrero de 2021 / Aceptado: 20 de septiembre de 2022

**Resumen.** En este artículo se comparan las teorías ontológicas de Georg Simmel y José Ortega y Gasset, con dos objetivos: demostrar la influencia del vitalismo simmeliano en el «raciovitalismo» de Ortega, y exponer sus planteamientos como críticas a la tradición parmenídea del Ser. El estudio comparado se realiza a partir de la tesis de la «intradición de la tradición», sobre la que diremos algunas palabras. Finalmente, concluiremos con la idea de que las ontologías de los autores implican una revisión crítica de las implicaciones ontológicas de la teoría del conocimiento de la filosofía moderna.

**Palabras clave:** Epistemología; Ontología; Ortega y Gasset; Idea de Ser; Simmel; Parménides; Idea de Vida; Raciovitalismo.

### [en] Simmel and Ortega: Relational ontology against the Parmenidean tradition of Being

**Abstract.** In this article, the ontological theories of Georg Simmel and José Ortega y Gasset are compared, with two objectives: to demonstrate the influence of Simmelian vitalism in Ortega's «raciovitalism», and to expose their approaches as criticisms of the Parmenidean tradition of Being. The comparative study is carried out based on the thesis of the «intradition of tradition», about which we will say a few words. Finally, we will conclude with the idea that the authors' ontologies imply a critical review of the ontological implications of the theory of knowledge of modern philosophy.

**Keywords:** Epistemology; Ontology; Ortega y Gasset; Idea of Being; Simmel; Parménides; Idea of Life; Raciovitalism.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La relectura de *Ser y tiempo* frente a las interpretaciones antropológicas; 3. Del *Dasein* al *Da-sein*: su reelaboración a partir de sus conceptos fundamentales; 4. Los límites del *Da-sein* como posibilidad inhumana: ¿un retorno a la facticidad?; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Gutiérrez Gutiérrez, E. (2022) “Simmel y Ortega: Ontología relacional contra la tradición parmenídea del ser”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 311-325.

<sup>1</sup> Este artículo es el desarrollo de uno de los capítulos de la tesis doctoral «Simmel y Ortega: en torno a la idea de Filosofía como ejercicio de recepción y crítica», defendida en la Universidad de Valladolid en el año 2019.

## 1. Plan y motivo de la obra

En este trabajo se estudia la relación existente entre las teorías ontológicas, filosóficas en general, de Georg Simmel y José Ortega y Gasset, mediante el recurso de la «intradición de la tradición». Esta idea, que no es sino una reformulación de la famosa expresión orteguiana de la «tradición de la in-tradición» recientemente recuperada por el profesor Méndez-Baiges (*La tradición de la in-tradición*, 2021), fue propuesta originalmente en la tesis doctoral mencionada en la primera nota a pie.

Resumiendo mucho, la «intradición de la tradición» es una idea para una filosofía de la historia de la filosofía según la cual la tradición filosófica, lo que conocemos como el conjunto de los clásicos de la filosofía (y lo que en adelante llamaremos historia de la filosofía) es posible a condición de una intradición constante. Por intradición debe entenderse crítica dialéctica, de modo que: históricamente, los sistemas filosóficos se construyen en un ejercicio de regresión crítica a los clásicos, desde el contexto de sus respectivos presentes en marcha. Precisamente porque se vuelve a ellos en diversos periodos históricos los clásicos son clásicos, no «perros muertos» al estilo de Spinoza en la Alemania de finales del XVIII o de Hegel en la de finales del XIX. Hay tradición porque hay intradición.

De este modo, la crítica de la intradición no debe entenderse al modo de un desprecio psicológico o sistemático del objeto de crítica, sino que muy al contrario significa el más alto grado de reconocimiento y valorización del sistema que se toma como referencia crítica. Criticar sistemáticamente es reconocer la potencia del sistema criticado midiéndola con nuestro sistema de referencia.

La concepción polémica o crítico-dialéctica de la historia de la filosofía implícita en la idea de la «intradición de la tradición» se ha configurado también críticamente, contra una concepción armonista de acuerdo con la cual la historia de la filosofía es un una totalidad compuesta por un proceso de agregación histórica de egos diminutos, siguiendo el modelo de construcción del leviatán hobbesiano. Muy al contrario, la tesis que planteo (y que encuentra su raíz en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno) es que la historia de la filosofía es una biocenosis: la supuesta armonía de los clásicos es posible gracias a la lucha a muerte, al conflicto.

Además, la concepción biocenónica de la historia de la filosofía cuenta con dos planos o dimensiones dissociables pero inseparables: un plano lógico del que dan cuenta las ideas de crítica y dialéctica (y que guarda relación con la actividad filosófica en cuanto trabajo crítico con ideas), y un plano material resumido en las ideas de sistema y escuela, o en el principio de la implantación política de la filosofía.

De acuerdo con este principio, la regresión crítica o la re-flexión crítica a los clásicos de la tradición está condicionada (no determinada) por el contexto histórico en el que tiene lugar la crítica. Así, suponiendo que esta crítica tiene una estructura dialéctica, las variaciones contextuales o históricas transformarán drásticamente la síntesis final de dicho proceso. Por ejemplificarlo de alguna manera, la síntesis de la recepción-crítica del sistema platónico (que, recordemos, se emprende precisamente porque reconocemos su valor, porque valoramos positivamente la cartografía eidética que el griego ha hecho de su realidad política) no será la misma cuando el proceso dialéctico se realiza en el contexto de la Inglaterra del siglo XVII (neoplatónicos de Cambridge) que cuando se realiza en la Francia del siglo XII (Bernardo de Chartres).

A mi juicio, la «intradición de la tradición» nos ofrece un método para la reconstrucción crítica de la historia de la filosofía, partiendo del supuesto de que la

historia de la filosofía se hace siempre desde un sistema filosófico y regresivamente, desde un tiempo presente. En mi tesis doctoral propuse como ejemplo de aplicación práctica de la mencionada idea la reconstrucción de los sistemas filosóficos de Simmel y Ortega y Gasset desde el criterio de la recepción-crítica, constatando que efectivamente los dos autores recuperan los sistemas de las tradiciones más recientes adecuándolos a las nuevas exigencias prácticas de su contexto histórico.

En el artículo desarrollo la parte de la tesis dedicada a la ontología. Como trataré de demostrar, la teoría del ser o de la realidad de Simmel y Ortega pone de manifiesto las dos tesis de la filosofía de la historia de la filosofía que muy rápidamente he resumido en los párrafos precedentes: la primera, que la construcción de una teoría o de un sistema filosófico parte de un ejercicio de recepción-crítica de la tradición, y la segunda, que dicho ejercicio de recepción-crítica está de alguna manera influido por el contexto histórico y las tradiciones que en él confluyen.

En el segundo apartado explícito cuál es el objeto de la crítica simmeliano-orteguiana, esto es, cuál es la tradición ontológica que van a tomar como referencia dialéctica para la construcción de su teoría. En el tercero se desarrolla la ontología de Simmel, y en el cuarto la de Ortega. Finalmente, se cierra el artículo con algunas conclusiones y con las referencias bibliográficas.

Antes de terminar el apartado, y aunque este tema ha sido abordado con más detalle en otro lugar<sup>2</sup>, es preciso decir cuatro palabras sobre la influencia *realmente existente* de Simmel sobre Ortega. Tengo especial interés en aclarar que esta influencia no es un simple aire de familia, sino que se funda en lo que en el citado artículo denominé «criterios objetivos»: hechos, situaciones o acontecimientos de fácil comprobación.

Remito al lector interesado en este tema al artículo de la última nota a pie. A modo de ejemplo de los «criterios objetivos» de la relación de influencia entre los autores, mencionaré solamente que durante la estancia de Ortega en Berlín en el año 1906 asistió a alguna de las clases y de los seminarios que Simmel impartía en la Universidad. No obstante, me parece que el criterio más importante de todos lo conforman las referencias directas que Ortega hizo a Simmel a lo largo de su extensa producción filosófica, recogidas en el décimo tomo de las *Obras completas* (2017)<sup>3</sup>. Por no hablar de la presencia de numerosas obras simmelianas, tanto originales como traducciones (muchas de las cuales fueron encargadas a la Revista de Occidente por el propio Ortega), en la biblioteca personal del filósofo madrileño<sup>4</sup>.

## 2. El objeto de la crítica

La tradición que Simmel y Ortega van a tomar como referencia crítica es la tradición ontológica de raigambre parmenídea, que a juicio del segundo todavía ejerce influencia en el racionalismo moderno cartesiano. De los seis modelos de explicación racional

---

<sup>2</sup> «La estética de Georg Simmel en el joven Ortega», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2021, 38, 91-102.

<sup>3</sup> Cuatro en el Tomo I (1902-1915); dos en el Tomo II (1916); siete en el Tomo III (1917-1925); una en el Tomo IV (1926-1931); dos en el Tomo V (1932-1940); una en el Tomo VI (1941-1955); una en el Tomo VII y otra en el IX (obras póstumas).

<sup>4</sup> El catálogo de la biblioteca puede consultarse en el sitio web de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

del Universo de la época conocida como «metafísica presocrática»<sup>5</sup>, el que Simmel y Ortega van a tomar como objeto de su crítica será el modelo eleático, el modelo de Parménides, frente al cual propondrán una teoría vitalista o procesual de la realidad que se aproxima al modelo heraclídeo. El propio Simmel hace explícita esta doble referencia en el capítulo «Del ser al devenir» de *Hauptprobleme der Philosophie*.

A juicio de Simmel, la diferencia ontológica fundamental entre Parménides y Heráclito se explica con la dialéctica reposo-movimiento, que podemos traducir como dialéctica monismo-pluralismo. La ontología eleática o parmenídea es una ontología monista y estática dentro de la cual no hay cabida para el movimiento, para el dinamismo, ni para el cambio, puesto que «solo el Ser es, el No-Ser no puede ser» (Simmel, 2006, 66). Parménides opera con una idea de ser como participio, sujeto o, según vamos a emplear el término en este trabajo, como «substancia» (lo que subsiste a todo cuanto es, y sin lo cual nada sería lo que es). La idea de ser que van a considerar los autores es el ser como existencia; como *da-sein*, no como *so-sein*<sup>6</sup>.

Ni a Simmel ni a Ortega le convence la idea de ser que Parménides expone en su famoso poema, caracterizado por la unidad, la identidad, la inmovilidad, la eternidad y la inmutabilidad. No hay en ella dinamismo, no hay posibilidad de cambio ni de transformación. Y este dinamismo es, como veremos a continuación, la base fundamental de su ontología vitalista.

Además, explica Simmel adelantando una tesis que John Burnet sistematizará en 1958 en la obra *Early Greek Philosophy*, el ser de Parménides es un ser material. Parménides es, como señala Burnet, el padre del materialismo monista: el ser como materia bruta. Si el ser es y lo que no es es no-ser, el ser es en todo cuanto existe; todo lo existente es ser, y lo no existente, el espacio vacío, es no-ser. Por último, el ser eleático es indivisible, naturalmente, porque todo lo que existe es ser y algo puesto enfrente del ser será siempre el ser mismo.

Así las cosas, el ser contra el que se dirigen Simmel y Ortega es el ser unívoco, idéntico a sí mismo (de esta tesis se deducen las implicaciones epistemológicas de la crítica ontológica: identidad ser-pensamiento), inmóvil o estático, eterno, inmutable e indivisible. Contra esta interpretación del ser, el planteamiento ontológico de los autores articulará una concepción más cercana al pensamiento heraclídeo en la que el ser es una realidad dinámica y pluralista.

Pero la crítica a la tradición eleática no es solamente la crítica a Parménides. Es también la crítica a la filosofía moderna de raigambre cartesiana. Según explica Ortega en *¿Qué es filosofía?*, Descartes no ha sido todo lo radical que debería o que se pretendía en la crítica a la tradición escolástica. Ha dado un paso importante respecto de la filosofía clásica, pero todavía sigue preso del sustancialismo clásico en razón del cual, cuando descubre la actividad del pensamiento, busca inmediatamente una substancia que cifrar como su esencia: el yo, cogito o sujeto substancial, reinterpretado como lo que subsiste al pensamiento, lo que está a la base de la actividad reflexiva: «En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega» (OC, VIII, 337).

<sup>5</sup> El modelo jonio preeleático (Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Jenófanes), el modelo pitagórico, el modelo de Heráclito, el modo eleático (Parménides y Zenón), el modelo jonio posteleático (Empédocles y Anaxágoras), y el atomismo mecanicista (Leucipo y Demócrito).

<sup>6</sup> Según la distinción que emplea Bueno en la página 217 de *La metafísica presocrática* (1974).

Esta herencia es la que a juicio de Ortega ha empañado el gran descubrimiento de la filosofía cartesiana, de modo que la superación del idealismo (según un proceso de recepción-crítica) consistirá en la asimilación crítica de su sistema discriminando o reduciendo aquellos elementos clásicos que han reducido a cosa o res lo que es procesual y dinámico. Hay una cosificación tanto del sujeto que piensa como del mundo como objeto del pensamiento, así como, y esto es lo más importante para nuestros autores, de la relación vital que existe entre el sujeto y el objeto, que explica ese conocimiento, y que define a ambas entidades.

En conclusión, Simmel y Ortega cargarán contra la doctrina parmenídea del ser en su vertiente realista clásica, y también en su vertiente idealista, moderna. Y lo hacen por las consecuencias a las que ese monismo del ser conduce: estratificación y desvitalización de la realidad, y deshumanización del sujeto que piensa la realidad (y que la piensa, apunta Ortega, porque ya está viviendo en el mundo que tiene delante).

### 3. Ontología simmeliana

El sistema simmeliano se construye desde la idea de vida (*das Leben*). Es un vitalismo que a juicio de Jankélévitch derivará a partir de 1914, por la influencia de Bergson, en una metafísica de la vida absoluta.

Desde tales parámetros, la ontología simmeliana se caracteriza principalmente por su dinamismo, por la tesis de la movilidad constante de lo real motivada por su principio primero, la vida interpretada al modo como Schopenhauer y Nietzsche hablan de la voluntad: alud inmenso e inefable de energía que fluye a través de sus formas. La introducción de la forma es importante porque, aun cuando no le resta dinamismo a la ontología vitalista simmeliana, reconoce la imposibilidad de manifestación empírica de la vida o voluntad sin la adopción de una configuración objetiva de puede ser de muy diversa índole (formas morales, religiosas, científicas, jurídicas, etc.).

Esto me parece importante porque a mi juicio, si realmente hay un sistema en la filosofía de Simmel, y yo pienso que lo hay, su base no consiste tanto en la mencionada idea de vida como en la dialéctica constante, histórica (al modo como Marx interpretada la dialéctica de clases como motor de la historia), entre la vida y la forma. Con esta dialéctica fundamental (en el sentido de fundamento) Simmel pone en la base misma de su sistema la doble herencia de su pensamiento: la herencia romántica y vitalista por un lado, y la herencia neokantiana (e idealista) por el otro.

Solo con la idea de vida no resolvemos el problema del monismo eleático, ni mucho menos el de la movilidad. Es un cambio de ideas que deja todo tal cual está, como en ocasiones se le ha objetado a Marx en su polémica con Hegel. La vuelta del revés, por continuar con esa analogía, ha resultado ser un giro de trescientos sesenta grados.

El principio ontológico con el que Simmel explica el movimiento o la transformación de los contenidos de la realidad es el principio de la trascendencia de la vida, que también encontramos en la filosofía de Nietzsche. Puesto que la vida es un devenir constante, resulta una totalidad inaprehensible que nos conduce o bien al monismo dogmático (todo es vida) o al escepticismo radical (nada existe). Por eso, explica Simmel ahora siguiendo a Schopenhauer, la vida tiene deseo (el deseo irracional es la base de dinamismo de la realidad, el principio primero de

lo que existe) de autolimitarse, de darse para sí una serie de formas objetivas que permiten su manifestación objetiva (bajo las diversas formas de realidad objetiva: formas cósmicas, formas terrestres, formas orgánicas, formas vegetales, formas animales, formas humanas –dentro de éstas las formas morales, religiosas...) y su perfeccionamiento a través de un proceso ulterior de auto-trascendencia.

En el proceso de trascendencia de la vida con el que Simmel explica el devenir de lo real y además su inteligibilidad para la razón humana (que capta lo real a través de las diferencias entre sus formas objetivas o configuraciones) se distinguen dos momentos: el *mehr-Leben* o proceso de auto-limitación de la vida con la imposición de formas objetivas (que proceden de la vida misma), y el *mehr-als-Leben* o proceso de autonomía de las formas objetivas creadas.

Dicho lo anterior, la teoría ontológica de Simmel se puede resumir con dos tesis que se deducen de la crítica epistemológica al fundamentalismo idealista que realiza a partir de su «relativismo no escéptico»<sup>7</sup>:

- (i) Lo real, lo que existe, es una realidad vital e imposible de captar a través de conceptos y esquemas lógicos. En este punto, la ontología de Simmel no se mueve más allá del intuicionismo de Bergson.
- (ii) Dentro de la realidad vital e informe, el «mundo» resulta de un proceso de filtración antrópica y zootrópica del material empírico o «materia prima».

De estas dos tesis resulta una tercera, a modo de síntesis:

- (iii) La realidad tiene un fundamento vital que la convierte en in-conceptualizable, pero la inteligencia humana es capaz de darle una forma (conceptos, ideas, teorías, leyes) en virtud de la cual adquiere la condición de «mundo».

Se colige de aquí una tesis muy cercana a las actuales corrientes del «hiperrealismo» según la cual el mundo *organizado* existe por la obra *objetivadora* del sujeto humano o de los sujetos animales (el mundo del águila, dice Simmel, es distinto del mundo del gusano).

La organización racional-formal que el sujeto humano hace del mundo consiste en un proceso de ordenamiento y relación de los contenidos de la experiencia (al modo del mundo de la vida o *Lebenswelt*) en virtud de un sentido último que a juicio de Simmel es la potencia que el propio sujeto pone en la realidad para significarla. Esta última idea pone de nuevo de manifiesto la influencia del neokantismo en el pensamiento de Simmel:

---

<sup>7</sup> Según esta teoría, el conocimiento del mundo se realiza desde diferentes configuraciones o estructuras espirituales que ordenan y configuran los contenidos de la experiencia fenoménica de acuerdo con una tonalidad, con una forma, que es semejante a la forma interna de la subjetividad agente, la cual está a su vez condicionada según una forma objetiva (religión, arte, ciencia...). El espíritu filtra los contenidos (vitales) de realidad según una forma que tiñe su subjetividad y que tiñe también los contenidos de la experiencia. De este filtrado resulta una pluralidad de mundos según la pluralidad de formas objetivas existentes. Son mundos cerrados en sí mismos e irreductibles los unos a los otros. Dada esta incommensurabilidad e irreductibilidad, cada mundo alberga una verdad. No hay una verdad, sino una pluralidad de verdades relativas a cada mundo, los cuales pueden ser humanos o antropológicos (mundo de la religión, mundo de las ciencias, mundo del arte, mundo de la política, etc.) o zoológicos o etológicos (los mundos de cada especie animal).

Y así se enuncia la multiplicidad y la unidad de los mundos conformados por el espíritu: categorías formadoras, de las cuales cada una significa según su motivo un mundo completo, autónomo, cerrado en sí a partir de un impulso fundamental unitario (Simmel, 2012, 23).

Existe una pluralidad de mundos entre los cuales la diferencia esencial es el «motivo» o sentido de la cita anterior, cuya labor consiste en organizar, relacionar u ordenar los contenidos de la experiencia pura según diversas formas o modelos de objetividad. Más allá de estos mundos no podemos conocer nada; no es cierto, pues, que todo pueda ser conocido. Nuestro mundo es relativo a nuestra escala, esto es, a nuestras facultades sensoriales y a nuestra capacidad racional, es un mundo que no agota la realidad y que difiere de los mundos ordenados por otras especies animales. Asimismo, Simmel piensa que dentro del que podemos definir como «mundo humano» o mundo a la escala humana hay también una pluralidad de mundos objetivos, según las distintas formas racionales de ordenamiento que ya hemos mencionado en varias ocasiones<sup>8</sup>.

Las morfologías ontológicas están transidas de la subjetividad humana, coloreadas según la diversa tonalidad de las formas objetivas desde las que la subjetividad humana (que, como decimos, también se transforma en este proceso de significación) las construye. Esto es lo que quiere decir que la vida, actualizada según estructuras muy diversas (biológicas, psicológicas, sociológicas...) es el principio primero de la realidad.

No obstante, más allá de esas configuraciones vitales que conforman los diversos mundos que Simmel predica en su «teoría de la pluralidad de las formas» hay un trasfondo, un *Lebenswelt*, que se nos muestra con las propiedades de la persistencia y la estabilidad, al estilo eleático, pero también de la movilidad constante. Ese *Lebenswelt* es también vida: «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: 59).

La crítica simmeliana a la metafísica eleática es una toma de partido por una ontología del devenir, de inspiración heraclídea y nietzscheana (o vitalista): la realidad deviene, está siendo. La realidad no se aprehende desde sí misma, sino a partir de las representaciones lógicas y conceptuales con las que categorizamos, conformándolas, sus morfologías.

Simmel, a propósito de la vitalización ontológica que se propone realizar, ejecuta la sustitución de la idea eleática del ser por la idea de vida que adopta, según sugiero, como centro neurálgico de su sistema. El compromiso colegido de dicha sustitución que me interesa destacar en este artículo es la afirmación del carácter asistemático de la realidad, esto es, la ausencia de una estructura fija e inmutable desde la que todo lo real gira o en la que todo entronca. Lo que hay a la base de las configuraciones producidas por el filtrado de nuestras formas objetivas, explica, es una realidad viva y en constante movimiento. Precisamente por eso no podemos conocerla racionalmente. Se está produciendo en la realidad, de un modo constante y continuado, un proceso de separación y unificación de elementos que surgen de un

---

<sup>8</sup> Simmel llega a mencionar la idea de una confluencia entre unidad y pluralidad, de una unidad diversa si queremos, superando una de las tensiones clásicas de la historia de la filosofía.

mismo principio vital (nótese aquí la influencia de la tesis heraclídea de la lucha de contrarios o *pólemos*).

Como dice en *Goethe*:

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

Y en *Schopenhauer y Nietzsche*:

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

La ligazón o separación de las cosas del mundo, como pone de manifiesto en el artículo «Puente y puerta» («Brücke und Tür», 1909), es una tarea humana (o si acaso zoológica). La razón humana construye conexiones y desconexiones entre los fenómenos de la realidad, creando en cada momento nuevas configuraciones o morfologías: «El hombre es ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar [...]. Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera» (Simmel, 1986, 34).

En conclusión, la crítica que Simmel hace contra la tradición metafísica del ser como substancia le pone en relación tanto con Schopenhauer y Nietzsche, cuya idea de voluntad (*Willen*) en cuanto principio primero de lo real y torrente inabarcable de energía toma como referencia a la hora de constituir su idea de vida, como con el neokantismo de sus años de juventud, representado por la idea de forma.

Un pasado neokantiano que también está presente en la idea sobre el carácter *tético* del ser, siempre y cuando reduzcamos éste, realizada ya la crítica a su condición sustancial-parmenídea, al concepto desde el cual el ser humano organiza la realidad vital en la forma del mundo (que, según esa misma tesis, está en constante proceso de cambio y transformación: «El Ser puede solo ser agregado a los contenidos por medio del pensamiento, sobre la base de un orden de las cosas diferente del presentado inmediatamente» (Simmel, 2006, 73).

El diagnóstico que derivamos de la aplicación de la «intradición de la tradición» constata una dialéctica con el pasado ontológico de raíz eléatica, para cuya resolución Simmel entabla una nueva dialéctica entre las tradiciones romántico-vitalista y neokantiana, recogiendo de cada uno de estos sistemas o de estos conjuntos de sistemas aquellos componentes que posibilitan la articulación de una ontología crítica.



#### 4. Ontología orteguiana

Esa doble dialéctica o esa recepción crítica de distintas tradiciones de donde resulta una síntesis sistemática inédita, pero acorde con su contexto de descubrimiento, también la encontramos, a mi juicio, en la ontología orteguiana.

Si al hablar de la ontología de Simmel teníamos que referir previamente a su epistemología, con Ortega no iba a ser menos. En este caso tenemos que hacer mención del perspectivismo, la epistemología de su sistema raciovitalista. Esta referencia propedéutica nos pone sobre la pista de dos tesis:

- (i) La vida es la realidad radical sobre la cual acontece toda otra realidad (incluso la realidad de las ciencias y del conocimiento<sup>9</sup>).
- (ii) El conocimiento es siempre conocimiento en perspectiva.

La vida, entendida como vida humana, es realidad radical porque es la primera y más fundamental, esto es, porque todas las demás realidades acontecen desde ella. Parece sugerente la introducción del *Lebenswelt* de la tradición fenomenológica que antes hemos empleado para representar las tesis simmelianas.

Así lo explica en *El hombre y la gente*:

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

Ortega piensa que su descubrimiento, aun incardinado en la «altura de su tiempo», es inédito en la historia de la filosofía. Ha descubierto un nuevo principio ontológico que no es un ser, una cosa o una substancia, sino una realidad absolutamente nueva que no puede definirse desde los conceptos clásicos de la filosofía; hay que acuñar conceptos nuevos<sup>10</sup>. De emplear conceptos viejos o ya dados, será analógicamente. Huelga decir que el proyecto orteguiano de una lógica vital para la expresión cartográfica de la nueva ontología no se llegó a completar a la muerte del autor.

Hay continuidad, tradición a través de la intradición, en el ejercicio de sustitución de la idea de ser por la de vida. Aprovecho esta anotación para indicar que sustitución no significa rechazo, no quiere decir que Simmel, Ortega y otros muchos pensadores de la época tiren a la basura la vieja idea de ser. Desde los parámetros del primer apartado, ese proceso de sustitución es un proceso de recepción crítica, más de transformación que de otra cosa. La transformación está motivada por la necesidad de adaptar una idea de importantísima circulación en la historia de la filosofía a la nueva época, al nuevo momento que dentro de esa historia se abre tras la caída del sistema hegeliano.

<sup>9</sup> Así, como advierte en *¿Qué es filosofía?*, la idea de vida de Ortega no puede reducirse a la vida biológica, porque esta vida es resultado del proceso teórico de la ciencia biológica, que opera ya desde la realidad radical de la vida.

<sup>10</sup> Si mi interpretación es cierta, o se conviene adecuada, el descubrimiento de Ortega no es tan inédito como lo presume el autor, sino el corolario de una larga tradición crítica que se remonta a comienzos del siglo XIX.

Según Ortega, que aquí revela su herencia neokantiana, el ser es una realidad secundaria que se aplica ya sobre la realidad radical de la vida; en cuanto el ser es la posición tética del concepto en la cosa, es conocimiento, y el conocimiento, dice Ortega negando la tesis cartesiana del «yo pienso», solo es posible cuando ya se vive sobre un mundo que nos plantea la necesidad de pensarlo.

En este sentido, la ontología vital de Ortega reformula el ser como una *ejecutividad*, como una *facticidad* al modo heideggeriano, o como un *siendo*: no es una realidad con la que nos topemos una vez venimos al mundo (entiéndase esto último desde la perspectiva de la especie humana, no la de los egos diminutos), sino un proceso que se realiza categorialmente desde una facticidad (para distinguirlo de la facticidad) ontológica efectivamente pero vital y dinámica.

Pero hay que tener en cuenta, y aquí radica el segundo elemento fundamental de la crítica ontológica de Ortega, que ese ser viviendo o vivir siendo no refiere exclusivamente al ser objetivo de las cosas ni al ser subjetivo de los individuos, sino a la relación de originaria del sujeto con las cosas justo en el momento preteórico (intuitivo, intencional) en el que las cosas nos son y nosotros somos a las cosas, sin la ruptura entre el sujeto y el objeto<sup>11</sup>.

La ontología vitalista supone una superación crítica, una síntesis receptiva de las posiciones ontológicas del realismo clásico y del idealismo moderno: no es primero (en el sentido de fundamental) ni la realidad objetiva ni la subjetividad, sino la vida como plataforma en la que ambos estratos de realidad convergen e interactúan de modo que su distinción no es posible sino a través de conceptos.

De la categoría estática de la substancia, que como hemos visto la modernidad hereda por la vía cartesiana, Ortega<sup>12</sup> pasa a la categoría dinámica de la vida como un acontecimiento o una ejecutividad. La superación del intelectualismo, que a su juicio es el «tema de nuestro tiempo», se explica en este punto como la superación de la lógica y de la ontología estáticas, eleáticas.

En este sentido, cuando Ortega decide recuperar o dar continuidad a la noción de «vivencia», lo hace previa reducción de los componentes idealistas que a su juicio arrastra: la vivencia no es un simple dato de la conciencia sino una experiencia extática cuya comprensión da cuenta de una interacción entre el sujeto y su mundo o circunstancia; el sujeto ya no es más una res pensante, al estilo cartesiano, sino una res dramática.

De este modo, Ortega piensa haber superado el idealismo cartesiano radicalizando lo que podemos definir como su fulcro de verdad: no es que el sujeto exista porque piensa, sino que piensa porque existe en un entorno ecológico que le resulta problemático y le impele a pensar. Lo único indubitable es la existencia, la vivencia con una circunstancia; en absoluto puede la conciencia ser algo indubitable porque no es más que una ficción o una abstracción que ejecutamos estando ya en un mundo que nos mueve, nos invita a ello.

<sup>11</sup> Con el único objetivo de aclarar esta tesis, introduzco la idea del «ser-siendo-sentido» como entidad originaria que da cuenta de la relación preteórica entre las cosas y el sujeto más allá del realismo y del idealismo. El «ser-siendo» refiere a la ejecutividad de quien se encuentra ya en el mundo, teniendo que vivir, y el «siendo-sentido» refiere al ser-para de las cosas que constituyen un conjunto de *prágmatas*, o de facilidades y dificultades para la existencia.

<sup>12</sup> Entiéndase que el filósofo madrileño no hace esto original u exclusivamente, sino como parte de una larga tradición que entronca en Schopenhauer y Nietzsche y que a finales del siglo XIX se transforma con las aportaciones fenomenológicas de Husserl, cuya herencia pone en relación a Ortega con otros autores que por entonces ofrecían un planteamiento ontológico muy similar, como Heidegger o Scheler.

Antes de que el ser humano nombre las cosas del mundo (según la teoría *simmeliana*, antes de que se configure como mundo con la imposición –o filtrado– de las formas objetivas espirituales), éstas existen para nosotros al modo de facilidades o dificultades, *cacharros* (*Zeug*) a la manera como lo explica Heidegger. No inventamos ni creamos el mundo, sino que lo recibimos y atravesamos de significados porque el problema que para nosotros representa obliga al desarrollo de las estrategias cognitivas o culturales del pensamiento y la representación.

La realidad en su sentido originario, esto es, la circunstancia, es una realidad pragmática compuesta de importancias vitales o de *asuntos* que son decisivos para la vida humana. Por eso el mundo es siempre distinto, cambia en cada época histórica (y en cada especie biológica), porque es en sí mismo una interpretación. Como vimos con Simmel, Ortega, desde su posición *perspectivista*<sup>13</sup>, considera una pluralidad de mundos (en este caso de perspectivas o de *escorzos* de lo real) de la que deriva una pluralidad de verdades acerca de la realidad última que los sostiene a todos.

Expliquemos nuevamente la idea *vitalista* de mundo desde su reverso, el ser humano, y, entonces, ya no en términos ontológicos sino más bien *antropológico-filosóficos*: el mundo se ordena como mundo, es decir, como conjunto de cosas, por el carácter de *indigencia* de la vida humana.

El ser humano viene al mundo desnudo e *indigente*, no sabe qué tiene delante ni, en consecuencia, qué hacer con eso que tiene delante. Lo único que sabe es que vive, y que tiene que vivir. Para vivir hace uso de lo que se le da ante sí, las cosas como conjuntos de facilidades y dificultades, con un *ser-para*. Conforme hace uso de cuanto tiene delante, es capaz de formarse una idea acerca de lo que las cosas son<sup>14</sup>; es decir, les otorga un ser en razón de lo que hace con ella: su ser es su uso<sup>15</sup>.

El conjunto de todos los usos posibles o los *seres-para* de las facilidades y dificultades que originariamente son las cosas en la vivencia humana con ellas conforma lo que Ortega define como «arquitecturas o campos pragmáticos». El término «campo» da cuenta, o al menos tiene la pretensión de explicar el dinamismo de las relaciones vivenciales que las cosas, en cuanto que facilidades y dificultades, establecen entre sí y para nosotros.

Antes de ser cosas *sensu estricto*, morfologías perfectamente diferenciadas unas de otras y en las que hallamos una serie de propiedades físicas, químicas, eléctricas, etc., lo que llamamos (teórica, conceptualmente) así son facilidades y dificultades, o mejor, problemas pragmáticos para la existencia humana. De acuerdo con estas últimas reflexiones, la *ontología vitalista* de Ortega, deudora según puede comprobarse de la *ontología fenomenológica* de Husserl, puede ser interpretada como *ontología hermenéutica* u *ontología pragmática*.

Finalmente, y en relación a al menos una de las conclusiones que derivaremos

<sup>13</sup> Es interesante hacer notar que muchos de los postulados del *perspectivismo orteguiano* (crítica del relativismo, historicismo de la verdad...), como Nelson Orringer argumenta en *Ortega y sus fuentes germánicas*, provienen de la interpretación *simmeliana* de Goethe.

<sup>14</sup> Según explica Ortega, la pregunta por la cosa es un hacer que en absoluto podemos considerar como originario. Antes de pensar o preguntarnos qué es una cosa, esta cosa ha tenido que ser algo para nosotros: problema, reto, dilema. Las cosas se nos presentan como tal, como cosas, objetividades, una vez que las abstraemos de la red pragmática que las une a las otras dificultades y facilidades. Este ejercicio de abstracción está motivado por la necesidad de aclarar qué es eso que hasta hace unos instantes me valía, me era útil para vivir, y ahora me resulta problemática.

<sup>15</sup> El ser de la puerta es la *portoreidad* y el ser del martillo es el *martillear*, al estilo de Heidegger. Y, como también apuntó Heidegger, solo nos preguntamos por el *martillear* del martillo cuando falla, cuando no nos sirve.

en el punto final, quisiera poner el énfasis en la idea del carácter escorzal de la realidad (término, el de «escorzo», que Ortega toma de Husserl). A juicio de Ortega, el filtrado de la realidad está condicionado por la perspectiva desde la que lo realizamos; conocemos el mundo situados en una cierta perspectiva (geográfica e histórica, intelectual y cultural).

Negada la posibilidad de una perspectiva absoluta, que sería algo así como una no-perspectiva o la perspectiva divina, lo que nos queda para obtener una representación completa de la realidad es la suma de los diferentes escorzos o las diferentes perspectivas. Es cuando combinamos los escorzos de realidad que hemos experimentado y experimentamos que nos formamos una imagen completa, nunca absoluta y desde luego tampoco definitiva, de nuestro mundo.

Si antes decíamos que el ser humano es un ser indigente, necesitado de algo, la realidad vital sobre la que se encuentra ya viviendo, la circunstancia, por cuanto es lo-otro-de-sí, también es indigente. La realidad se nos presenta necesitada de algo, de un sentido que dote de significado (unidad) a la multiplicidad de escorzos que captamos de ella.

En *El hombre y la gente* pone como ejemplo que dos individuos que tienen frente a sí una manzana no ven la manzana completa, sino un escorzo de la misma. Ese escorzo es la realidad «presente», que se les hace patente a la vista. Pero el escorzo que les falta a cada uno, y que completan en el entendimiento, es la realidad «com-presente» (término también heredado de Husserl) de la manzana, que ninguno ve realmente, en presencia:

Ya verán la luz que esta idea de lo com-presente, de la com-presencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, va a proporcionarnos para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en el que las cosas están (OC, X, 176).

Hay una contradicción entre la tesis según la cual el ser humano pone el ser en las cosas, al estilo neokantiano, y la tesis según la cual las cosas del mundo invitan al ser humano a darle o buscarle un sentido. Sin embargo, dentro de la ontología vitalista de los autores esta contradicción es aparente, puesto que toda posición supone una relación del mismo modo que todo vivir es un convivir. Esto no quiere decir que la parte de mundo que nos falta sea completada por el sujeto, al modo del idealismo. Lo que quiere decir es que la realidad del mundo excede a su presencia, y es completada por su com-presencia.

Hay un ajuste no adecuacionista, sino pragmática, vivencial, entre las perspectivas que el objeto le muestra al sujeto y las perspectivas que el sujeto puede captar y comprender de acuerdo con su constitución fisiológica (órganos sensoriales) y sus capacidades conceptuales o intelectuales. Hay, en definitiva, un *ser-se* del objeto para el sujeto y del sujeto para el objeto.

## 5. Conclusiones

Si tenemos en cuenta que la epistemología de Simmel y Ortega media entre el idealismo y el realismo, y que su ontología reacciona contra la ontología eleática del ser como substancia idéntica a sí misma, podemos concluir con algunas ideas

que ponen de actualidad las tesis ontológicas que hemos desarrollado en los puntos dos y tres. No tanto porque estos autores hayan aportado contribuciones originales a la ontología, sino porque se enmarcan dentro de las tradiciones filosóficas del siglo XX que han provocado una revolución en lo que respecta a la concepción clásica del mundo: neokantismo, axiología, existencialismo, fenomenología, hermenéutica.

Tomemos la primera idea clave: la realidad deviene en mundo por la acción operatoria<sup>16</sup> del ser humano, que de acuerdo con la forma objetiva que adopte para el ejercicio del conocimiento y de la perspectiva desde la cual conoce la realidad, se constituirá con unos u otros aspectos, faltándole otros tantos que quizás en el ejercicio cognitivo de otro sujeto operatorio humano sí están presentes.

En «De la vida a la idea», Simmel explica que «mundo» significa el resultado de la abstracción intelectual de las cosas que captamos durante el curso de nuestras experiencias. El «mundo» es una multiplicidad de contenidos particulares cuya unidad la aporta el sujeto humano al reorganizar su estructura conceptualmente. Esta unidad o mejor esta reorganización de los contenidos ontológicos, que los transforma en contenidos morfológicos o en morfologías perfectamente diferenciadas las unas de las otras (sin excluir sus conexiones o continuidades) depende de los conceptos o las ideas generales que empleemos, históricamente, para relacionarlos. Las ideas filosóficas del ser o del devenir, cuya dialéctica venimos poniendo de manifiesto en el artículo, son de este tipo de ideas-organizadoras.

Estas y otras ideas, así como las categorías de las diversas ciencias, conforman, a partir de una misma realidad originaria, una pluralidad de mundos. Lo que caracteriza a cada uno de ellos y los constituye como tal, como mundos, es la continuidad organizada de sus contenidos según aquéllas.

El «mundo» es un «paisaje», esto es, el producto objetivo de una determinación subjetiva en función de ciertas necesidades o intereses (naturales y derivados) y con vistas a la organización de los contenidos de la experiencia inmediata. Ortega piensa, como Simmel, que los límites paisajísticos son fronteras que circunscriben el campo de organización, filtrado o construcción (de acuerdo con el sentido kantiano del término, epistemológico) de los elementos naturales o, como hemos insinuado arriba, de los fenómenos de la experiencia originaria. La producción de uno u otro paisaje dependerá tanto de las disposiciones sensoriales y cognitivas del observador como de su perspectiva, que tal y como hemos visto anteriormente condiciona o direcciona el campo visual que el observador tiene a su disposición.

Una segunda conclusión, derivada de la primera, tiene que ver con el mundo en constante proceso de construcción que nos presentan nuestros autores. Por eso la ontología de Simmel y Ortega está vinculada, a mi juicio, a la antropología: el mundo es una creación antropológica (y zoológica). Pero sucede que, de la misma forma, y con esto pienso que abordamos la especificidad ontológica del raciovitalismo orteguiano, tampoco hay ser humano sin un mundo (lo que lejanamente recuerda a la posición de Heidegger sobre la imposibilidad de desvincular al Dasein del mundo y al mundo del Dasein).

En líneas generales, la ontología del devenir, al transformar el ser en vida, salva el conflicto epistemológico entre el sujeto y el objeto. El ser es ser-interpretado. La realidad es un caos constante generado por el torrente inagotable de la vida, y es el

---

<sup>16</sup> El predicado «operatorio» tiene que ver con la importancia que en este proceso de construcción del mundo desde la realidad originaria de la vida adquieren los instrumentos, las instituciones, los aparatos y las técnicas.

ser humano quien lo ordena. Lo ordena, además, para darse a sí mismo una hoja de ruta que le permita navegar el océano de la existencia<sup>17</sup>, siguiendo la retórica orteguiana. El mundo es el corolario de la indigencia originaria del ser humano: como no puede adaptarse al medio, adapta el medio a sus intereses y necesidades.

Si al comienzo del artículo referimos a Parménides o a la tradición eleática como objeto de crítica, concluiremos con la referencia a Heráclito como punto de partida del esquema ontológico que nos ofrecen Simmel y Ortega, según lo expresa el propio Simmel: «Heráclito es el primer pensador que nos presenta la esencia del mundo existente como poseedora de movimiento; toda materia existe sólo en sus evoluciones» (Simmel, 2006, 84).

Heráclito, podríamos decirlo así, es el patrono de la ontología existencial o vital de Simmel, Ortega, y otros muchos autores de la misma época (algunos de los cuales hemos citado, otros no). Porque Heráclito, según lo entiende Simmel, es quien instaura una imagen caótica de la realidad, quien introduce en la ontología el germen de lo que el existencialismo concebirá como «angustia» o «desesperación». Es en la inestabilidad donde se conserva la posibilidad de una unidad o unificación de los contrarios:

[El] antagonismo es para Heráclito la base de todas las cosas, tiene el hondo sentimiento de la tensión recíproca entre las cosas, del carácter decisivo del sí y del no, en cuyas formas se realiza el proceso universal (Simmel, 2006, 86).

En Heráclito está el germen, pues, de la crítica a las ontologías substancialistas que se encuentran a la base, como el fundamento de las epistemologías modernas de corte racionalista, según ha sugerido Ortega. El mundo es una realidad histórica, máxime teniendo en cuenta los últimos grandes hitos de las ciencias en nuestros tiempos (campos gravitacionales, mecánica cuántica, computación cuántica, neurobiología, bio-tecnología, inteligencia artificial, etc.); no podemos sino reconocer la *liquidez*, si queremos decirlo así, de nuestro mundo.

Desde la filosofía no queda sino armar una ontología capaz de dar cuenta de esa movilidad y dinamismo, de la discontinuidad y de la pluralidad de los contenidos de lo real, articulando una serie de «ontología del ser posible» como la que interpreta Ortega a partir de Leibniz. La realidad es mucho más vasta de lo que ingenuamente vemos porque a la realidad efectiva debemos sumarle la realidad posible, que en cuanto que posible ya es algo; en cuanto pensada por alguien, en cuanto discutida por filósofos o científicos, la posibilidad de que la realidad sea de otra forma es ya un hecho, un acontecimiento histórico. Nuevamente, los experimentos científicos nos informan una y otra vez de que lo que ayer pensamos imposible (por ejemplo, lanzar un cohete al planeta Marte, introducir información en una bacteria, o dotar de capacidad locomotora a un parapléjico) es hoy posible; más aún, una realidad tangible.

En esta ontología del devenir, vitalista, existencial o hermenéutica encontramos también una síntesis, es decir, una recepción crítica (terminando con alguna consideración sobre la «intradición de la tradición») del monismo y del pluralismo, así como del idealismo y del realismo.

<sup>17</sup> Es fácil pensar en la metáfora kantiana de la ciencia como una isla en medio de un enorme océano.

## 6. Referencias bibliográficas

- Bueno Gómez, N.: “Ortega y Gasset: razón y vida”, *Eikasia*, 14, 2007, pp. 69-95.
- Gembillo, F.: *José Ortega y Gasset, crítico del pensamiento clásico alemán*, Nápoles, Instituto italiano per gli studi filosofici, 2009.
- Gil Villegas, F.: *Los profetas y el mesías*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Hernández Sánchez, D.: “Índice de conceptos, onomástico y toponímico”. en Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Tomo X, Madrid, Taurus, 2010, pp. 719-1268.
- Jankélévitch, V.: *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007.
- Maestre Sánchez, A.: “Síntesis transversal de la ‘filosofía’ de Parménides”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27, 2010, pp. 9-47.
- Monfort Prades, J.M. (2011). La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, 173-196.
- Pérez Cavana, M.: “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. (eds.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 169-176.
- Orringer, N.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*, X tomos, Madrid, Taurus, 2010.
- Simmel, G.: *La religión*, Buenos Aires, Gedisa, 2002.
- Simmel, G.: *Nietzsche y Schopenhauer*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Simmel, G.: *Goethe*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Simmel, G.: *Problemas fundamentales de la filosofía*, España, Espuela de Plata, 2006.
- Simmel, G.: “El significado del dinero para el tiempo de la vida”, en Sánchez Capdequí, C. (ed.), *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 44-61.
- Simmel, G.: *La filosofía del dinero*, Madrid, Capitán Swing, 2013.
- Zamora Bonilla, J.: *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janés, 2002.