

Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida

Lior Rabi

ORCID: 0000-0001-8503-8582

Resumen

En este ensayo se consideran las interpretaciones de la metafísica tradicional que los filósofos Georg Simmel y Ortega y Gasset proponen como crítica al neokantismo. Durante la primera década del siglo XX, ambos filósofos concordaban con la filosofía neokantiana, por lo que no consideraban que el pensamiento especulativo fuese un objetivo central de la filosofía, pero para la segunda década del siglo XX ambos habían formulado una filosofía que, más que reconocerla, se basaba en la importancia de la metafísica. El argumento principal de este artículo pretende mostrar que, para comprender a fondo la evolución del pensamiento de ambos filósofos, es necesario considerar sus esfuerzos por reformular la relación entre la filosofía y las ciencias naturales. Al examinar la historia de la filosofía, ambos llegaron a la conclusión de que el propósito de la filosofía debe ser completamente distinto del propósito de las ciencias naturales. A diferencia de los filósofos neokantianos, ellos consideraban que la filosofía debe ocuparse de "la totalidad del ser" (Simmel) o de "todo lo que existe" (Ortega). Siguiendo esta línea de pensamiento, ambos intentaron explicar por qué debían romper lazos con la filosofía neokantiana, la cual asimilaba los objetivos de la filosofía con los objetivos de las ciencias naturales.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, Georg Simmel, totalidad del ser, todo lo que existe, ciencias naturales, metafísica tradicional, filosofía neokantiana, filosofía de la vida

Abstract

This paper deals with the interpretation of Georg Simmel and Ortega y Gasset to the traditional metaphysics. At the first decade of the 20th century both philosophers appropriated the neo-Kantian approach to the objective of philosophy and did not consider the metaphysical discussion as pivot within the philosophical discussion. At the second decade of the 20th century they both formulated a philosophy which is based on the acknowledgement of the importance of metaphysics for dealing with the objectives of philosophy. The main contention in this article is that this evolution in their thought is best understood when considering their effort to rethink the relationship between philosophy and natural sciences. While they were delving into the history of philosophy they both agreed that the objective of philosophy must be completely differentiated from the objective of the natural sciences. Unlike the neo-Kantian philosophers they argued that philosophy must deal with "the totality of being" (Simmel) or "everything that exists" (Ortega). Based on this argument these two philosophers tried to explain why they could not continue to embrace the neo-Kantian philosophy which tied together the objectives of philosophy and these of the natural sciences.

Keywords

José Ortega y Gasset, Georg Simmel, totality of being, everything that exists, natural sciences, traditional metaphysics, neo-Kantian philosophy, philosophy of life

Cómo citar este artículo:

Rabi, L. (2011). Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida. *Revista de Estudios Orteguianos*, (23), 83-105.
<https://doi.org/10.63487/reo.463>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 23. 2011
 noviembre-abril



1. Introducción¹

El propósito de este artículo es examinar cómo llegaron Simmel y Ortega y Gasset a considerar la metafísica como una herramienta importante para alcanzar los objetivos de la labor filosófica.

Como se explica en las próximas páginas, durante la primera década del siglo XX, ambos filósofos admitían la crítica kantiana de la metafísica tradicional; no obstante, durante la segunda década del mismo, abandonaron la concepción neokantiana y pasaron a considerar el pensamiento metafísico como un objetivo central de la práctica filosófica. Su pensamiento maduro se centra en una concepción metafísica de la vida humana que declara que la vida es una realidad absoluta. A través de este artículo pretendo mostrar que es necesario hilvanar aquellos esfuerzos que los llevaron a replantearse los objetivos de la filosofía, para poder comprender la evolución de su pensamiento; su crítica de la filosofía neokantiana debía, entonces, reevaluar el propósito de la filosofía, y fue el hacer hincapié en las diferencias entre las ciencias naturales y la filosofía lo que finalmente les permitió, tanto a Simmel como a Ortega, abrirse paso para poder comenzar a enunciar su nueva *filosofía de la vida*.

En su libro *Hauptprobleme der Philosophie*, publicado en 1910, Simmel presenta una alternativa al concepto neokantiano de filosofía; mientras que Ortega propone en *¿Qué es filosofía?* una crítica de la visión neokantiana de las ciencias naturales, e intenta cimentar un camino que le permita a otros filósofos retornar a la metafísica tradicional.

Pretendo exponer, pues, las similitudes que existen entre ambos enfoques y su forma de reincorporar la metafísica tradicional al debate filosófico, que incluye, como hemos dicho anteriormente, una reevaluación de los cometidos de la filosofía independientemente de los de las ciencias naturales.

2. La crítica neokantiana de la metafísica especulativa

La filosofía kantiana marcó el principio de una nueva era redefiniendo los objetivos de la filosofía. Kant consideraba que los filósofos tienen la tendencia de aceptar con facilidad el dogmatismo metafísico y su filosofía criticaba esta supuesta tendencia, procurando no concentrarse en los problemas tradicionales de la metafísica, sino en encontrar una forma certera de convertir la meta-

¹ El autor quiere dar las gracias al profesor Tzvi Medin, a la doctora Rosalie Sitman y a Goldi Horta que fue la traductora del artículo al castellano. Las traducciones de las citas en alemán e inglés al castellano son de Goldi Horta.

física en ciencia². Ésta crítica llevó a muchos de los seguidores de su filosofía a considerar el discurso metafísico tradicional como evidencia de un pensamiento especulativo. El gran esfuerzo de este nuevo movimiento consistía en aprehender el objeto de estudio de la filosofía como parte del objeto de estudio de las ciencias naturales. La propuesta de Kant en su *Crítica de la razón pura*, consiste en exponer las condiciones bajo las cuales la metafísica pueda ser considerada como parte inmanente del mundo de la experiencia, al igual que el resto de las ciencias. Otro propósito importante de la filosofía kantiana era el de garantizar la objetividad de las ciencias naturales para así sobreponerse a las aseveraciones escépticas de David Hume. Kant comprendió que sería imposible lograr su propósito a través de nuevas aseveraciones metafísicas sobre la realidad, por lo que su interés se tornó a comprender las condiciones que nos permiten experimentar el mundo fenoménico, criticando, principalmente, el dogmatismo metafísico, y refiriéndose por realidad al mundo de las ciencias naturales. Esta metodología kantiana explica por qué Georg Simmel aseveraba que “para él [Kant], el mundo es real mientras sea el objeto de una ciencia que haya sido establecida, o que sea, por lo menos, posible. Aquello que no satisface las condiciones de la ciencia no es real”³.

A partir de los últimos años del siglo XIX y durante el siglo XX, el aspecto especulativo de la filosofía tradicional se vio severamente cohibido por la filosofía analítica, aunque tuvo resonancia en las teorías de algunos filósofos continentales⁴. A comienzos del siglo XX, los filósofos neokantianos, Herman Cohen y Paul Natorp, criticaron los aspectos especulativos de la filosofía tradicional. Su filosofía no es ni empirista, ni sensualista ni realista, como tampoco es especulativa, sino que concentra la atención del filósofo en el mundo de la experiencia, pero, a diferencia de la fenomenología de Husserl, no admite que la intuición humana pueda servir como herramienta metodológica para alcanzar los objetivos de la filosofía. Su método consiste en replantear las per-

² Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul GUYER and Allen W. WOOD. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, Introduction , B-xviii, p. 111.

³ “Die Welt ist ihm Realität, insofern sie Inhalt der –schon gewonnen oder möglichen– Wissenschaft ist; was den Bedingungen dieser nicht entspricht, ist nicht «Wirklich»”. Georg SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, ob. cit., p. 19.

⁴ Los filósofos analíticos, como Moore y Russell por ejemplo, expusieron como problemas imaginarios los problemas de la ética normativa, de la metafísica tradicional y de la epistemología, pues aseguraban que no puede articularse respuesta alguna a cualquiera de estos dilemas filosóficos en forma de declaración cuya verdad o falsedad pueda examinarse. La tradición analítica dirigió su crítica a la metafísica tradicional, proponiendo que la filosofía no debe ocuparse del pensamiento especulativo, sino de investigar las estructuras lógicas de las matemáticas, la ciencia y el lenguaje humano. Ver: SLUGA, Hans D., *Gottlob Frege*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 9.

cepciones mediante el uso de términos y principios humanos; su argumento propone que a través de la aplicación de estos preceptos lógicos el filósofo alcanza una nueva percepción científica del mundo⁵.

En su libro *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohen señala la influencia empirista de John Locke como la mayor debilidad (Schwäche) de la filosofía kantiana, e insiste en que el proceso del pensamiento humano no puede determinarse completamente a partir de la información procedente de las percepciones, puesto que, para él, la información proveniente de los sentidos es precisamente el problema que el pensamiento científico debe abordar, ya que “pensar es pensar en el origen” (Denken des Ursprungs)⁶; por otra parte, insiste, el pensamiento crítico afecta el proceso mediante el cual se formula el conocimiento científico. El método filosófico de la escuela de Marburgo profesa lo que Cohen llama el “principio del origen” (Prinzip des Ursprungs): “Comenzamos con el pensamiento. El pensamiento no puede tener otro principio que sí mismo. El pensamiento puro lleva a la aparición del reconocimiento puro”⁷. El autor propone que la razón humana busca invariablemente una mejor comprensión del mundo percibido, mas las teorías científicas siempre contradicen las percepciones inmediatas de los seres humanos; la discrepancia, nos dice, surge del hecho de que el pensamiento científico es pensamiento crítico, por lo que no puede definirse ni delimitarse a partir de la información sensorial.

Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos distinguir, por un lado, la tradición especulativa, y por el otro, el neokantismo. La filosofía neokantiana se considera una crítica del mundo de la experiencia que comparte no sólo el carácter científico de las ciencias naturales, sino también sus objetivos, buscando siempre un mejor entendimiento del mundo fenoménico. El filósofo neokantiano no propone verdades absolutas, sino que busca siempre tener una conciencia más elevada del mundo.

El objetivo principal de la filosofía es rastrear las fuentes humanas del pensamiento científico, pues ésta es responsable de esclarecer las hipótesis de las cuáles el investigador parte hacia sus experimentos⁸. Dado que todo experi-

⁵ Helmut HOLZHEY, “Cohen and the Marburg School in Context”, en Reinier MUNK (ed.), *Herman Cohen’s Critical Idealism*. Dordrecht: Springer, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2005, pp. 16-17.

⁶ Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno-Cassirer, 1902, p. 34.

⁷ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁸ Cohen sustituye el argumento metafísico tradicional por la hipótesis científica; esto no quiere decir que Cohen presente un principio metafísico, sino que la hipótesis simboliza una “base” o “producto del entendimiento humano”. El investigador Geert Edel argumenta que la idea del origen (Ursprung) de Cohen debe ser interpretada como la culminación y el reemplazo permanente de la hipótesis. Podemos entonces deducir que, para Cohen, los conceptos de origen e hipótesis no son contradictorios. Ver: Geert EDEL, “Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis

mento científico parte necesariamente de alguna hipótesis humana, la responsabilidad del filósofo consiste en explorar su origen. Bajo esta premisa, la filosofía y las ciencias naturales tienen una finalidad en común, pues comparten la infinita tarea de discernir racionalmente el mundo fenoménico, incluyendo, por supuesto, nuestras capacidades para experimentarlo. Natorp define dicha tarea como “ewiges fieri”⁹. El pensamiento especulativo tradicional pierde su legitimidad ante este nuevo proyecto, puesto que el neokantismo niega que la argumentación metafísica tenga valor alguno, siquiera metódico, que aporte a la tarea prescrita.

Siguiendo su propia interpretación de la filosofía kantiana, los filósofos neokantianos afirman que existen diferencias importantes entre “la filosofía” y “el filosofar”, argumentando que su filosofía, al igual que la de Kant, encarna la intención de filosofar. Para la escuela de Marburgo, su exégesis del concepto kantiano de “la cosa en sí” (Ding an sich), la cual incorpora el concepto de “límite” (Grenzbegriff)¹⁰ presenta su compromiso con la práctica de filosofar. El mundo, como es experimentado por el ser humano, aparece como la meta infinita de las ciencias humanas, incluida la filosofía, que resulta incapaz de ocuparse de una realidad que no puede ser percibida por la conciencia humana. Por consiguiente, la tarea del neokantismo contradice explícitamente el cometido de la metafísica; algunos investigadores definen el neokantismo de la escuela de Marburgo como un “idealismo crítico” (Kritische Idealismus)¹¹, pero podríamos incluso definirlo como un idealismo científico que contradice tanto el empirismo como el dogmatismo metafísico, y se ocupa de las relaciones entre los productos de la razón humana y los descubrimientos de las ciencias naturales.

En las siguientes secciones, seguiremos el camino que dos filósofos neokantianos recorrieron, partiendo de un método científico hasta llegar a un método metafísico especulativo.

3. La filosofía de la vida en el pensamiento de Ortega y Gasset

En las próximas páginas analizaremos la metafísica tradicional que pasó a formar parte central del pensamiento maduro de Georg Simmel y de Ortega y Gasset. Ambos hicieron un esfuerzo por articular sistemáticamente una *filoso-*

als Grundbegriff der Philosophie Cohens”, *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, Bd. 1-2 (1991): I filosofi della scuola di Marburgo, p. 81.

⁹ Paul NATORP, “Kant und die Marburger Schule”, *Kant-Studien*, 1912 (Würzburg), p. 199.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Ver por ejemplo: Helmut HOLZHEY, “Cohen and the Marburg School in Context”, *ob. cit.*, p. 16.

filía de la vida (Philosophie des Lebens) que habría de basarse en un criterio absoluto. A pesar de las similitudes que existen entre los pensamientos maduros de Simmel y Ortega y Gasset, existen varias diferencias. Dados los distintos énfasis y las articulaciones que existen entre sus ideas, la filosofía de la vida de cada autor y su relación para con la metafísica tradicional se presentan en distintos capítulos. En los próximos dos capítulos, procuraré esclarecer las suposiciones metafísicas que sirven como guía para estas nuevas filosofías. La *filosofía de la vida* en el pensamiento de Ortega y Gasset y Simmel enuncia una nueva forma de entender la importancia de la metafísica en relación a los objetivos de la filosofía. Su nueva filosofía de la vida se centra en la noción de que los objetivos de la filosofía no son los mismos objetivos que los de las ciencias naturales. En este sentido, su filosofía madura es distinta del neokantismo. Tanto Simmel como Ortega mantenían que los filósofos debían reconocer la importancia de la metafísica tradicional y de la ontología. Dado que el filósofo debe tomar en cuenta todos los diferentes aspectos de la realidad, se ve obligado a asistirse de la metafísica especulativa. Por lo tanto, el que el filósofo tome en cuenta todos los aspectos de la realidad es esencial para que pueda cumplir los objetivos de la filosofía. La metafísica especulativa es una parte inmanente del discurso filosófico, independientemente de si estamos dispuestos a aceptarlo o no.

En su juventud, la actitud filosófica de Ortega y Gasset, así como los objetivos que le adjudicaba a la filosofía, era producto de la influencia de sus estudios en las universidades alemanas durante los años 1905-1907. Después de que Ortega y Gasset terminase sus estudios de doctorado en la Universidad de Madrid, partió a estudiar en la Universidad de Berlín, donde se especializó en filosofía del siglo XIX, ética y la filosofía de Kant, y conoció por primera vez a dos de los pensadores más importantes allí: Alois Rihel y Georg Simmel¹².

En octubre de 1906 Ortega llegó a la Universidad de Marburgo, donde estudió las ideas neokantistas de Hermann Cohen y Paul Natorp. En una carta que le envió a su familia en junio de 1907 se describe a sí mismo como un pensador neokantiano. En su carta también menciona que Platón, Galileo, Descartes, Newton y Kant eran los orígenes del pensamiento neokantiano de la escuela de Marburgo. En esta carta es fácil notar que Ortega consideraba su propio pensamiento como parte del sistema filosófico neokantiano de la misma escuela¹³. Durante sus estudios en la Universidad de Marburgo, Ortega insistió en la similitud entre los objetivos de la filosofía y los de las ciencias natura-

¹² José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*. Madrid: Taurus, 2003, pp. 284-285.

¹³ ORTEGA, "Carta 175, Marburgo, 3 de junio 1907", en *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, p. 551.

les, argumentando que la verdad científica queda siempre más allá de las percepciones humanas: “la tierra parece estar quieta –*epur si muove*– dijo Galileo: y sin embargo se mueve”¹⁴. La influencia neokantiana en el pensamiento de Ortega se expresa claramente en su insistencia en separar *el mundo de la sensación y el mundo de la verdad*. Los sentidos son solamente transitorios e inconstantes, mientras que el mundo de la verdad presenta un objetivo de la filosofía y las ciencias naturales¹⁵.

La influencia de la concepción neokantiana de los objetivos de la filosofía en el pensamiento del joven Ortega se expresó en su propuesta de la relación entre la filosofía y el pensamiento científico. Ortega declaró que la ventaja de Europa en comparación con otros continentes, por ejemplo Asia y África, deriva de su aplicación del pensamiento científico. En un artículo que publicó en España a su regreso de sus estudios en Marburgo, explicó que Sócrates, según Aristóteles, aportó dos herramientas científicas a la humanidad: la definición y la inducción. Según Ortega, estas herramientas son vitales para que el científico pueda comenzar su investigación.

En febrero de 1908, Ortega aunó los objetivos de la filosofía a los de las ciencias naturales, declarando públicamente que el misticismo español tradicional, o los conceptos religiosos, debía ser reemplazado por una nueva forma de pensar, rigurosa y científica: “Las matemáticas junto con la filosofía son el centro del pensamiento europeo [...], sin matemáticas, que fueron descritas por Kant como el orgullo del pensamiento humano, y sin filosofía, podemos deducir que aún no formamos parte de la cultura moderna”¹⁶.

En la historiografía actual, el pensamiento del joven Ortega es descrito como neokantiano¹⁷. A éste periodo se le considera la primera fase de su pensa-

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ “En pocas palabras intentaría aclararlo de este modo: hay dos mundos, el mundo de la sensación y el de la verdad; aquel es momentáneo como la sensación, éste eterno, el mundo normal, el mundo de $2+2=4$ cuya igualdad sigue siéndolo esté triste o alegre”. ORTEGA, “Carta 177, Marburgo, 12 de junio 1907”, en *Cartas de un joven español*, ob. cit., p. 556.

¹⁶ ORTEGA, “Pidiendo una biblioteca”, *El Imparcial*, 21 de febrero de 1908, en *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 82-83. En adelante se citarán estas obras como *Oc83*, con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

¹⁷ En sus investigaciones, tanto Pedro Cerezo como Javier San Martín se centran en la influencia de la fenomenología de Husserl en la revolución del pensamiento de Ortega. Cerezo mantiene que Ortega concebía la fenomenología como una alternativa al neokantismo: “Ahora se confirma que lo que a Ortega interesaba de la fenomenología, tal como se anunciaba en el primer ensayo sobre «Sensación, construcción, intuición», era precisamente su poder alternativo frente al positivismo parcial, que representaban, por diversos motivos, tanto el empirismo como el neokantismo. La fenomenología se presentaba, pues, a los ojos de Ortega, como el método idóneo para alcanzar una experiencia directa e integral, esto es, no reductiva ni mediatizada, de la realidad «en persona», como suele decir Husserl”. Ver Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura, Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 210-11. Como

miento. La mayoría de los investigadores señalan que este periodo duró entre 6 y 10 años¹⁸. El mismo Ortega argumentó que en 1912 comenzó a articular su filosofía madura¹⁹.

En 1924 Ortega publicó su artículo “Reflexiones de centenario”, en el que trata de examinar el significado histórico de la filosofía de Kant. Ortega enfatiza que, a pesar de haber nacido en 1724, la influencia de su filosofía era extensa y dominante, aún en el siglo XX. En 1924, después de haber comenzado a articular su propia filosofía de la vida, y después de criticar la filosofía neokantiana, Ortega argumenta que la filosofía kantiana sufría de una fobia hacia la ontología tradicional (“ontofobia”)²⁰. Por un lado, la metafísica tradicional y la investigación ontológica representan un esfuerzo humano por reflejar pasivamente la realidad entera. Por el otro lado, la filosofía Kantiana tiene la intención de demostrar cómo es que la consciencia humana construye la realidad como la conocemos. Según el argumento de Ortega, la lógica y la metafísica kantianas se vieron influenciadas por la actitud de Kant hacia la ética. Ortega arguyó que la ética normativa kantiana representa el esfuerzo humano por considerar el mundo como debe ser y no como es. Basándose en su argumento de que no hay forma de entender la lógica y la metafísica kantianas sin considerar la influencia de su ética normativa, Ortega declara que la filosofía kantiana sufre de lo que definió una “ontofobia”: En vez de reflejar la realidad, el filósofo kantiano utiliza la razón como una herramienta para controlarla. El objetivo práctico del científico natural se convirtió también en el objetivo del filósofo. Según Ortega, este esfuerzo por unir los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales llevó a un cambio significativo en la historia de la filosofía. En vez de reflexionar sobre la realidad pa-

Cerezo, San Martín argumenta que Ortega deja la filosofía neokantista a favor de la filosofía de Husserl, la cual, él y otros, concebían erróneamente como una filosofía idealista. Según San Martín, la influencia de la fenomenología en el pensamiento de Ortega duró hasta 1929. Ver Javier SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 143-196.

¹⁸ Julián Marías aseguró que Ortega superó el neokantismo y comenzó a formular su pensamiento en su artículo “Adán en el paraíso” de 1910. Pedro Cerezo mantiene que la segunda fase en el pensamiento de Ortega comenzó en el año 1911. Ver Julián MARÍAS AGUILERA, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1973, pp. 323-26. Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura, Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 25-39.

¹⁹ En su prólogo para los lectores alemanes, el mismo Ortega relata que fue el impacto de su encuentro con las ideas de Husserl en el año 1912 lo que lo llevó a articular su nueva filosofía. El momento en el que se vio expuesto a la fenomenología, superó su rudimento idealista a favor de una nueva filosofía de vida. Ver: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes”, *Oc83*, VIII, 43. Para una interpretación interesante de la forma de explicar la evolución histórica de su pensamiento filosófico en relación a Husserl y Heidegger, puede leerse el primer capítulo del libro de Tzvi MEDÍN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp.17-52.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, “Kant. Reflexiones del centenario”, *Oc83*, IV, 42.

ra tratar de encontrar la forma de incorporar en ella a los seres humanos, el filósofo aspirará a controlarla²¹.

Esta crítica de Ortega hacia los conceptos neokantianos de ontología y metafísica tradicional, afectó profundamente su propio pensamiento filosófico. La filosofía de la vida de Ortega se basaba en el reconocimiento de la importancia de la metafísica para el discurso filosófico. En diversos escritos de los años 1930-31, él arguye que a pesar de que el discurso filosófico siempre ha sido llevado a cabo por el ser humano, el filósofo tiende a ignorar la centralidad de la vida humana. Las preguntas filosóficas deben ser entendidas mientras consideramos el contexto de su primera aparición dentro de la vida humana. El propósito principal de Ortega era el de reintegrar la vida humana al corazón de la filosofía. Más específicamente, Ortega pretendía convencer a sus lectores de que la vida humana no está condicionada por ninguna otra realidad, puesto que los distintos aspectos de la realidad o las preguntas sobre el mundo deben aparecer, ante todo, dentro de la existencia humana o de *mi vida*. Así podemos mantener que la vida humana es una *realidad primordíal*. Dada su prioridad sobre cualquier otra realidad, la vida humana puede iluminar todos los distintos aspectos de la realidad:

Para el cristianismo es Dios la realidad más independiente de nuestra vida que cabe pensar y, sin embargo, y aunque parezca contradictorio, ese mismo Dios resulta dependiente de nuestra vida, por una razón teológica muy honda. En efecto: al decir de Dios que es una realidad independiente de nosotros, decimos que es por completo *trascendente* a nuestra vida, o lo que es igual, que no podemos decir nada de ella, ni cómo es, ni siquiera en último rigor, si existe²².

La filosofía de vida no se centra en algún rasgo específico de la realidad, sino que se compromete a entender la realidad entera. Ortega creía que la realidad de la vida humana es el hecho más básico, y por tanto, la condición para cualquier otro hecho posible. El concepto de “mi vida” existe absolutamente, y no está condicionado por ningún otro hecho.

¿En qué relación está la realidad que he llamado “vida”, “mi vida” con cualquier otra? Pronto caemos en la cuenta de que cualquier otra realidad que no es “mi vida” forma parte de mi vida, en el sentido de que depende de la realidad que es “mi vida”. Dios mismo, si existe, comenzará para mí existiendo de alguna manera en mi vida²³.

²¹ *Idem*.

²² José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 115.

²³ *Ibid.*, p. 106.

Para Ortega, la vida humana es una realidad que, siendo considerada por nosotros como la primera realidad, puede ayudarnos a entender cualquier otra realidad posible.

Puesto que los objetivos del neokantismo se habían fundido con los de las ciencias naturales, el compromiso del filósofo con la búsqueda de una realidad absoluta se había vuelto irrelevante. En su filosofía, Ortega se fija como meta la búsqueda de una realidad absoluta. El encontrar esta realidad significa para él la posibilidad filosófica de clarificar todas las realidades. Ahora, para que podamos considerar cierta realidad como una realidad absoluta, mantiene Ortega, deben cumplirse dos condiciones:

1. Una realidad absoluta existe independientemente del resto de las cosas.
2. Un absoluto no permite entenderlo todo²⁴.

Ya que la vida humana es un hecho primordial que no se ve condicionado por otras realidades, y dado que todos los otros hechos pueden entenderse como relativos a la vida humana, debe considerársele como una realidad absoluta. Al presentar a la vida humana como una realidad primordial y absoluta, fácilmente podemos comprender cómo la filosofía de la vida de Ortega ayudó a la metafísica tradicional a recuperar su prestigio filosófico. El compromiso del filósofo de tomar en cuenta lo que Ortega definió como “todo lo que existe”, significa que los argumentos metafísicos son esenciales para el discurso filosófico. El camino hacia éste entendimiento filosófico se vio influido por el esfuerzo de Ortega de reconsiderar los objetivos de la filosofía en relación con los de las ciencias naturales.

4. La filosofía de la vida en el pensamiento de Georg Simmel

La filosofía de Simmel también se vio influida por las ideas de la filosofía neokantiana. Simmel estaba bien familiarizado con las ideas neokantianas de Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband, las cuales reevaluaría seriamente más adelante; algunos investigadores mantienen que estas ideas tuvieron una gran influencia en su pensamiento filosófico. En la historiografía actual, la segunda fase en el pensamiento de Simmel es descrita como su fase neokantiana. Sus primeros escritos reflejan la influencia positivista en su pensamiento. En aquellos años, hizo un gran esfuerzo por abogar convincentemente que el pensamiento sociológico puede considerarse una ciencia empírica. Durante los últimos años del siglo XIX Simmel escribió considerables artículos sobre la filosofía de la cultura. El investigador Frischeisen-Köhler arguye que las ideas de Simmel correspondientes a esa época de su pensamiento eran muy si-

²⁴ *Ibid.*, p. 106.

milares a las ideas de Rickert en su tratado de "Filosofía de los valores"²⁵. La tercera y última fase del pensamiento de Simmel comenzó en el año 1910 y duró hasta su muerte en 1918. Esta fase es descrita como su fase filosófico-metafísica. Mientras que algunos investigadores continúan describiendo las fases históricas del pensamiento del autor en cuestión, el filósofo Heinz-Jürgen Dahme propuso una interpretación distinta de la evolución de su pensamiento filosófico. En su artículo "Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel" (1983), Dahme intentó explicar que es lo que él considera la continuidad en el pensamiento de Simmel. En vez de hacer hincapié en las distintas fases del pensamiento de Simmel, Dahme señala que, además de la discontinuidad, podemos trazar una continuidad en su pensamiento. Según el investigador, durante los años en que Simmel escribió, uno de sus objetivos era el de intentar reevaluar la relación entre la filosofía y las ciencias naturales, sin jamás subestimar la importancia de la metafísica para con los dilemas filosóficos²⁶.

Es posible que varias de las ideas importantes de Simmel que fueron formuladas durante la última mitad del siglo XIX fueran también centrales para su pensamiento posterior. Sin intentar argumentar a favor de la continuidad o discontinuidad del pensamiento filosófico de Simmel, podemos notar fácilmente, como lo hizo Frischeisen-Köhler, que durante la segunda fase de su pensamiento, Simmel criticó el debate metafísico tradicional, comprendiendo que su error se basa en su intento de convertir una verdad parcial en una verdad absoluta²⁷. En su libro "La filosofía del dinero", que fue publicado en el año 1900, Simmel argumenta que debemos renunciar a la búsqueda en el mundo de entidades, sustancias o fuerzas cuya existencia y significado descansen exclusivamente en ellas mismas, pues, argumenta, todo lo que podemos percibir como una realidad absoluta es, sin embargo, relativo. Basándose en este argumento, Simmel critica el punto de vista dogmático que trata de asentar la certeza del conocimiento en una base absoluta:

Sin importar qué proposición hayamos descubierto que queramos considerar la definitiva, por encima de la relatividad del resto de las proposiciones, persiste la posibilidad de que lleguemos a reconocer que incluso ésta es

²⁵ Max FRISCHEISEN-KÖHLER, "Georg Simmel", *Kant-Studien*, 1920 (Würzburg), p. 21.

²⁶ Heinz-Jürgen DAHME, "Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel", en Herausgegeben von Heinz-Jürgen DAHME und Otthein RAMMSTEDT (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neve Interpretationen und Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 89.

²⁷ FRISCHEISEN-KÖHLER, "Georg Simmel", ob. cit., p. 12.

meramente relativa, y se ve condicionada por una superior. Tal vez el conocimiento tenga una base absoluta, pero nos es imposible establecerla de manera irrevocable²⁸.

Para poder evaluar el acercamiento de Simmel a la metafísica durante lo que se considera el segundo periodo de su pensamiento, podemos ayudarnos de su interpretación de la teoría del conocimiento de Kant, para demostrar lo complicada que era realmente la actitud de Simmel hacia la metafísica durante la primera década del siglo XX. En su libro *Los profetas y el Mesías* el investigador Gil Villegas señala que ya en su libro sobre Kant, publicado en 1906 durante su supuesta fase neokantiana, el filósofo de Berlín presenta una interpretación inusual sobre la actitud de Kant en relación a la metafísica y la epistemología. Villegas menciona que para Simmel, el mayor problema en la filosofía de Kant no es un problema epistemológico, sino uno que pertenece al campo de la metafísica. Simmel proclama, lo que es inusual para un filósofo neokantiano, que Kant no presenta la idea de *la cosa en sí* para poder disolver la necesidad de considerar el último problema filosófico, sino que esta idea tiene un significado metafísico que encarna la intención de reconocer la importancia de la metafísica para la resolución de los dilemas humanos. Por lo tanto, Gil Villegas dedujo que en 1906 las categorías de Simmel no eran estrictamente kantianas sino que se orientaban constantemente hacia su filosofía de vida²⁹.

Es evidente que, como menciona Gil Villegas, la interpretación de Simmel de la *cosa en sí* kantiana, abrió para los que escuchaban en la Universidad de Berlín, un espacio para reconocer la importancia de la metafísica para la vida humana. Aun así, es importante destacar que la actitud de Simmel hacia la metafísica, durante la primera década del siglo XX, aún no estaba determinada, puesto que en el mismo libro también alaba la manera en la que Kant propone solucionar el dilema tradicional mente-cuerpo sin la necesidad de adoptar conclusiones metafísicas. El problema filosófico que conlleva el determinar el tipo de relación que existe entre el cuerpo y el espíritu humanos llevó a los filósofos predecesores de Kant a presentar argumentos metafísicos. En su filosofía,

²⁸ Georg SIMMEL, *The Philosophy of Money*, translated by Tom BOTTOMORE and David FRISBY. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 104. Para propósito de este artículo es importante señalar en que en su libro *Lebensanschauung*, Simmel argumenta que ahora considera la vida humana como una realidad absoluta. En 1918 él presenta la vida humana como una realidad absoluta: "die Lebenstranzendenz als die Wahre Absolutheit, in der der Gegenstaz des Absoluten und des Relativen aufgehoben ist".

²⁹ Francisco GIL VILLEGAS, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 136. Para otros investigadores que tratan la filosofía de Simmel en relación a Ortega ver: Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, capítulo 9. Madrid: Gredos, 1979.

Kant no necesita recurrir a resolución metafísica alguna; por lo que, para Simmel éste es precisamente un ejemplo clave de cómo el filósofo puede superar un debate especulativo tradicional. Este enfoque le permitió a Kant superar dos teorías importantes: la materialista (*materialistisch*) y la espiritualista (*spiritualistisch*). Según Simmel, los filósofos materialistas o espiritistas no limitaron su teoría a la experiencia, y por lo tanto pudieron ofrecer únicamente respuestas metafísicas a los viejos dilemas mente-cuerpo.

Kant consideraba imperativo el permanecer dentro de los límites de la experiencia humana; al lograr dicho cometido podría presentar una crítica seria a las resoluciones tanto de los materialistas como de los espiritualistas. Su teoría del conocimiento evita determinar qué hay más allá del mundo de la experiencia humana. En lugar de referirse al mundo como *la cosa en sí* (*Ding an sich*), Simmel señala que puede ser mucho más útil considerar cómo es que ésta se manifiesta ante nosotros. Para Kant el mundo aparece solamente como fenómeno (*Erscheinung*) y no como es en sí. De la misma manera, señala Simmel, para Kant “el alma no se conoce a sí misma en sí, sino únicamente como aparece ante sí misma”³⁰. Cuando consideramos la forma en la que el alma se refiere al cuerpo, no podemos asistarnos de la metafísica tradicional para tratar el problema; esto quiere decir que no podemos presentar un argumento sobre cómo sería el alma para sí misma. Tratando el tema del alma, únicamente podemos referirnos a ella como a un fenómeno, de manera que las explicaciones espiritistas describiendo la forma en la que el alma se relaciona con el cuerpo, o las explicaciones materialistas, describiendo el alma como un aspecto de la materia, se volvieron irrelevantes. Kant se concentra en el mundo de la experiencia, por lo que no tiene que internarse en la metafísica tradicional³¹.

La atención del filósofo alemán se centra en el mundo de la experiencia, de manera que el alma (*Seele*) no nos es conocida como es, sino como aparece ante sí misma. Tanto el alma como el mundo físico nos son desconocidos como son en sí. Según Simmel, dado que el alma y el cuerpo nos son conocidos únicamente como fenómenos, y no en sí mismos, no hace falta determinar cuál es la esencia de la relación entre ellos.

Es solamente en la tercera fase de su pensamiento cuando Simmel comienza a basar su filosofía en argumentos metafísicos, pues trata de explicar cómo

³⁰ “Kant behauptet: die Seele erkennt auch sich selbst nicht, wie sie an sich ist, sondern wie sie sich erscheint”. Georg SIMMEL, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 89.

³¹ Es importante mencionar aquí que Simmel mantuvo en su libro que, para Kant, el mundo de la experiencia no es un mundo imaginativo (*Die welt ist nicht meine Vorstellung*), sino un mundo real (por lo que, para Simmel, los intérpretes que tratan de leer la filosofía de Kant de esta forma lo han malentendido). *Ibid.*, p. 71.

podemos considerar que la vida humana tiene un carácter metafísico: la vida es *más vida* (*Mehr-Leben*) y aún es *más que la vida* (*Mehr-als-Leben*)³². En sus escritos publicados durante la segunda década del siglo XX podemos ver cómo la vida humana pasa a ser el punto focal de la exploración filosófica de Simmel. En 1910, al comienzo de su tercera etapa, Simmel publicó su libro *Hauptprobleme der Philosophie*, en el cual mantiene que el filósofo debe considerar todas las cosas que existen, o incluso que podrían existir, en el mundo³³. En función de su objetivo, el filósofo debe considerar los distintos aspectos del mundo. La filosofía representa la intención de ver cómo cierta realidad puede contener dentro de sí misma una explicación potencial sobre todos los distintos aspectos del mundo.

En 1918, poco después de que Simmel falleciera, se publicó la primera edición de su libro *Lebensanschauung*. En este último libro Simmel mantiene que encontró el principio metafísico que puede dar tal punto de vista general, y que puede describirse como “la trascendencia de la vida humana”³⁴. Él presentó este principio mientras intentaba redefinir la problemática metafísica de la vida humana. En 1918, Simmel mantuvo que este principio metafísico, la trascendencia de la vida humana, caracteriza la vida humana como tal³⁵.

Para Simmel, la vida humana puede presentarse en términos de una problemática metafísica, por un lado, porque se conduce con una continuidad ilimitada, aunque por el otro, no puede conducirse sin límites definidos. Para Simmel, la trascendencia de la vida significa el principio metafísico absoluto porque resuelve la contradicción entre lo relativo y lo absoluto. La vida humana puede considerarse absoluta porque no siempre puede conducirse dentro de los mismos límites; al mismo tiempo, la vida es relativa porque en cualquier momento debe conducirse bajo ciertos límites. 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.

³² “Damit ist in die Dimension gewiesen, in die das Leben transzendiert, wenn es nicht nur Mehr-Leben, sondern Mehr-als-Leben ist”. SIMMEL, *Lebensanschauung*, pp. 231-2.

³³ SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 20.

³⁴ “Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: dass es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes ich ist”. SIMMEL, *Lebensanschauung*, p. 222.

³⁵ Georg SIMMEL, *Lebensanschauung*, Gesamtausgabe, Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 218-222.

5. Ortega y Gasset: los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales

Los logros de la ciencia moderna, así como la resonancia social de estos mismos, influyeron en la forma en la que el neokantismo consideraba los objetivos de la filosofía.

Durante la Edad Media, los teólogos utilizaban explicaciones metafísicas del universo, tomadas principalmente de la metafísica aristotélica, para solventar sus convicciones y dilemas. Durante la Edad Media se concebía la metafísica filosófica como un instrumento adecuado para tratar los objetivos de la teología. Fue únicamente en el siglo XVII cuando Descartes hizo un esfuerzo por convencer a sus lectores de dejar atrás la metafísica aristotélica y adoptar una concepción mecánica del universo. Descartes buscó explicar el mundo de una manera mecánica y librar a la ciencia de simpatías y antipatías neoescolásticas, así como de formas sustanciales. Su cometido era probar que la mecánica del contacto basta, y que no es necesario hablar de supuestas fuerzas ocultas en el universo. Esta nueva filosofía mecánica promovida por Descartes, junto con las revoluciones científicas de Copérnico y Galileo, llevaron a algunos filósofos a reconsiderar la metafísica tradicional³⁶. Las filosofías de Descartes y Newton, junto con el gran impacto de la filosofía de Kant cristalizaron la forma en la que los neokantianos comenzaron a concebir la relación entre la filosofía y las ciencias naturales.

En su libro de 1929, Ortega afirmó que el esfuerzo neokantiano de ligar los objetivos de las ciencias naturales y de la filosofía se vio afectado por la admiración social hacia la física. La postulación de Ortega es que los objetivos de la física son distintos de los de la filosofía. Para poder devolverle a la filosofía su prestigio, argumentó que el prestigio social del que la física goza no proviene de que se le adjudique la responsabilidad de formular el mayor conocimiento de la realidad; por el contrario, el prestigio social del físico reside en el uso potencial que, de manera práctica, nace del provecho de los experimentos de las ciencias naturales. Únicamente por su utilidad social, los ciudadanos europeos estaban interesados en promover los logros de las ciencias naturales durante el siglo XIX. Según Ortega, quien quería formular el argumento correcto para criticar el concepto neokantiano de filosofía, el interés social en las ciencias naturales no se basa puramente en un interés intelectual³⁷, sino en promover la conveniencia y comodidad de la vida diaria, las cuales influyeron en los filósofos.

³⁶ Noam CHOMSKY, "Language and Thought: Some reflections on Venerable Themes", *Powers and Prospects. Reflections on Human Nature and Social Order*. Boston: South End Press, 1996, pp. 1-11.

³⁷ ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 60.

fos en cierta medida. Augusto Comte, a quien Ortega describió como el filósofo de la visión burguesa, señaló el elemento práctico en el conocimiento humano, argumentando que el interés científico debe ser guiado por criterios técnicos. Ortega insistió que, para el positivista, esta creencia no expresa necesariamente el deseo del hombre de alcanzar el mayor entendimiento posible; para los positivistas esta postura carecía de importancia porque el objetivo principal de las ciencias naturales era el de mejorar la computabilidad de nuestra vida diaria:

Ahora se pretende únicamente insinuar que el triunfo imperial de la física no se debe tanto a su calidad en cuanto conocimiento como a un hecho social. La sociedad se ha interesado en la física por su fecunda utilidad, y este interés social ha hipertrofiado durante un siglo la fe que en sí tiene el físico³⁸.

Incluso el éxito social de la medicina resulta de su habilidad para mejorar la salud de los ciudadanos; es decir, el éxito de la medicina moderna no proviene de sus ventajas teóricas, sino de sus ventajas prácticas. Otra razón para el éxito social de la física o de la medicina puede encontrarse en su habilidad para combinar la exactitud del mundo numérico y de nuestro mundo de la experiencia diaria. Esta combinación ayuda al físico a presentar su campo de estudio como una ciencia exacta con muchas ventajas potenciales para la humanidad. Como el filósofo habla de realidades abstractas y no puede aseverar que su campo de estudio tiene ventajas sociales prácticas, el físico puede presentar su campo de estudio como práctico, útil y exacto. Estos cambios sociales y científicos afectan el prestigio del filósofo³⁹. Para Ortega, la filosofía de Kant no se centra en *los grandes problemas cósmicos* porque Kant se refiere solamente al mundo de la experiencia y trata de probar su objetividad⁴⁰. El argumento principal de Ortega es que la metafísica tradicional no es el centro de la filosofía de Kant. Bajo la influencia de los logros de las ciencias naturales, el mayor esfuerzo de Kant fue el de ligar los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales. Para poder sobreponerse a la crítica kantiana de la metafísica, Ortega intentó explicar a sus lectores en qué consisten las diferencias entre la filosofía y las ciencias naturales, insistiendo constantemente en que éstas residen en las diferencias entre los objetivos de la filosofía y los de las ciencias naturales: mientras que la física intenta aprehender la realidad por medio de experimentos, la filosofía se concentra en la realidad y no la manipula para cu-

³⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁹ "Agobiado, por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico". *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰ *Idem.*

brir necesidades prácticas. Para poder reivindicar la importancia de la metafísica tradicional, Ortega exhibe cómo los objetivos de la física son muy limitados y cómo sus experimentos ilustran su interferencia con la realidad. Dada la naturaleza experimental de su trabajo, el físico no puede tener una forma de expresar la realidad absoluta. Ortega concluye que las ciencias naturales únicamente pueden ofrecer un *conocimiento simbólico*, mientras que la filosofía busca encontrar lo desconocido como es. El filósofo no puede restringir su investigación a preguntas parciales⁴¹.

La filosofía debe ser un símbolo humano de la necesidad de encontrar una respuesta a las preguntas más difíciles, incluyendo aquéllas que son insolubles por naturaleza. La responsabilidad del físico no abarca los problemas y las preguntas que sabe que no puede resolver. Ortega deduce que la separación entre las ciencias naturales y la filosofía debe ser preservada. Como un *conocimiento simbólico*, las aspiraciones científicas son distintas de las aspiraciones filosóficas, pues estas últimas consisten en alcanzar un *conocimiento absoluto* que trata *todo lo que hay*⁴².

La mayor ventaja de las ciencias naturales reside en la capacidad de la física para obtener un resultado preciso. Debido a que el físico se concentra únicamente en una realidad parcial, el resultado que puede obtener de su experimento representa únicamente una verdad parcial, pues éste se concentra en una pregunta específica y concreta, a diferencia del filósofo, que sabe que, para ofrecer una respuesta satisfactoria a sus preguntas, es necesario recurrir al uso de la metafísica especulativa para poder responder. Siempre se espera del filósofo que aborde el problema de la existencia entera, mientras que el físico tiene licencia para concentrarse en un problema parcial, siempre y cuando pueda ofrecer una respuesta exacta⁴³. Por lo tanto, existe una gran diferencia entre las conclusiones científicas, que son de carácter puntual, y las conclusiones filosóficas, que son de carácter abstracto.

El mayor esfuerzo de Ortega en su libro *¿Qué es filosofía?* consiste en justificar que la filosofía no es responsable de resolver problemas prácticos, y que el filósofo debe interesarse exclusivamente en preguntas teóricas.

Para poder legitimar la separación tradicional entre el interés práctico y el interés teórico, Ortega criticó la filosofía pragmatista entendiendo que su postura le es desleal a los objetivos tradicionales de la filosofía: el error al que la actitud pragmatista está sujeta, consiste en considerar que un problema insoluble no presenta un problema en absoluto. Su interés no es un interés teórico sino prác-

⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

⁴² ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 79.43 *Ibid.*, pp. 87-105.

⁴³ *Ibid.*, pp. 87-105.

tico. En tanto que el filósofo intenta entender la condición primordial de las cosas en el mundo, los pragmatistas intentan evitar precisamente dichas preguntas teóricas y abstractas⁴⁴. Ortega contiene que los neokantianos y los pragmatistas evitan constantemente los objetivos reales del filósofo. En vez de tratar con todo lo que existe, estos filósofos se limitan a sus intereses específicos.

Ortega dirige esta misma crítica a los filósofos positivistas. Según él, estas tres posturas filosóficas manifiestan la intención de evitar la tarea de la filosofía tradicional, de considerar *todo lo que existe*. Los positivistas argumentan que el conocimiento humano puede basarse únicamente en la percepción de nuestros sentidos, y ponen de manifiesto una severa crítica contra la metafísica dogmática o especulativa, así como contra la suposición de que la imaginación o la intuición son instrumentos importantes que pueden ayudarnos a alcanzar un conocimiento verídico con mayor facilidad. Ortega declara que la habilidad humana de imaginar o intuir, así como la habilidad de sentir sentimientos fuertes, no puede permitirnos el considerar dichas facultades como instrumentos útiles para lograr el objetivo de entender mejor *todo lo que existe*. Ortega mantiene que cree en el potencial de los métodos de los positivistas y también considera que la imaginación y los sentimientos son irrelevantes para el conocimiento humano, pero, a diferencia de los positivistas, Ortega argumenta que debemos de reconocer la existencia de otros métodos que pueden abrirnos las puertas al conocimiento. Los objetos matemáticos y geométricos son ejemplos de aquellas realidades que existen para la conciencia humana, a pesar de que no se fundamentan en los cinco sentidos. A pesar de que los objetos geométricos no se basan necesariamente en información sensorial, sería útil reconocer su rol central en el proceso humano de adquisición de conocimiento. Ortega concluye diciendo que el esfuerzo del positivista por articular una ecuación entre los objetos que tienen una presencia inmediata para la conciencia en comparación con los objetos de nuestras percepciones implica una intención de reducir los compromisos del filósofo, así como una negligencia ante las obligaciones de presentar una realidad absoluta⁴⁵.

La necesidad de distinguir entre los objetivos de la filosofía y los de las ciencias naturales se expresa en la idea de Ortega de que el filósofo no puede basarse en ninguna suposición⁴⁶. Aunque no es posible para los seres humanos alcanzar un conocimiento absoluto, la filosofía debe seguir intentando alcanzar la mayor afinación cognitiva posible. Esta insistencia por alcanzar el mayor conocimiento a pesar de nuestra incapacidad de poseerlo lleva a la aparición de

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 93-100.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 135-144.

⁴⁶ *Ibid.*

dos enfoques controvertibles en la historia de la filosofía: el racionalista y el escéptico. Ortega juzga que esta tensión, que puede encontrarse a lo largo de la historia de la filosofía, existe entre dos teorías cuyas premisas difieren en lo que se refiere a la habilidad humana de realizar la tarea filosófica. Los racionalistas consideran que el conocimiento nos es posible, mientras que los escépticos dudan de nuestra capacidad para encontrar la verdad. En su libro, Ortega ofrece una síntesis de ambas teorías, proponiendo que la demanda racionalista es legítima en cuanto a que es posible tener un conocimiento real de la realidad, de la misma manera, la demanda escéptica es legítima en cuanto a que no podemos tener un conocimiento absoluto. Dado que la disputa entre el racionalismo y el escepticismo está condenada a la eternidad, ¿cuál puede ser el objetivo del filósofo? La filosofía hace un esfuerzo por encontrar un hilo o un principio general que nos ayude a explicar todos los fenómenos particulares que aparecen durante nuestra vida diaria: “El antiguo parte, desde luego, en busca de una realidad primera, entendiendo por primera la más importante en la estructura del Universo. Si es teísta, dirá que la realidad más importante que explica las demás es Dios; si es materialista, dirá que la materia; si es panteísta, dirá que una entidad indiferente, a la vez materia y Dios –*natura sive Deus*”⁴⁷.

6. Georg Simmel: los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales

En su libro *Problemas fundamentales de la filosofía*, Simmel argumenta que los objetivos de la filosofía son completamente distintos de los objetivos de las ciencias naturales. Mientras que la ciencia de la física trata con fenómenos ópticos y eléctricos, es decir, mientras que el objeto de investigación del físico es siempre claro y definido, parece imposible determinar cuál es el objeto específico de la investigación filosófica. Cuando nos preguntamos a nosotros mismos qué es realmente la filosofía, es decir, cuando queremos una definición exacta de filosofía, podemos recurrir exclusivamente a métodos filosóficos en sí para poder responder a la pregunta. El físico tiene un privilegio especial: le ocupan únicamente objetos y preguntas específicos. El filósofo, en cambio, es el único responsable de la definición de los objetivos de su discusión teórica. Por lo tanto, el filósofo no sólo es responsable de articular respuestas para lidiar con las preguntas que lo procuran, sino que es la única persona responsable de definir sus objetivos teóricos. Para probar su propuesta, Simmel propone algunos ejemplos de la historia de la filosofía:

1. Epicuro declara que el objetivo de la filosofía es ayudar a la gente a lograr llevar una vida feliz.

⁴⁷ ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 230.

2. Schopenhauer cree que la filosofía es un intento de utilizar las ideas para poder ver más allá de los fenómenos empíricos que turban/inquietan a las ciencias empíricas.

3. Durante la edad media, la filosofía se utilizaba para probar verdades religiosas.

4. Los kantianos describen la filosofía como un intento por ser reflexivos y críticos.

Simmel concluye que, mientras que el físico puede tener una definición exacta del objetivo de su investigación, el filósofo puede articular muchos objetivos distintos para su ocupación teórica⁴⁸.

Para poder reexaminar la filosofía, debemos recurrir a los métodos de la filosofía misma, pues al crear filosofía podemos caracterizar su naturaleza. La diferencia más importante entre la física y la filosofía deriva del hecho de que siempre se espera del filósofo que comience su discusión teórica sin dar por sentada suposición alguna, ya sea social, cultural o científica. El filósofo debe siempre sentir que no se ha subordinado a ninguna idea del mundo de la experiencia; es decir, debe reconsiderar las ideas más comunes, así como los juicios morales de su sociedad, acerca del carácter de los dioses poderosos, etc. Siempre debe reexaminar estos juicios, sociales y culturales, por más básicos que sean, antes de permitirse a sí mismo el utilizarlos en su discusión teórica; a diferencia del científico, quien puede comenzar con sus experimentos sin dar cuenta de sus creencias religiosas y culturales más básicas, el filósofo se ve obligado a revisar todos los diversos aspectos que pueden derivar de sus creencias y suposiciones antes de que pueda explicar su sistema teórico. Simmel concluye que su falta de compromiso ante ciertas suposiciones y creencias le da al filósofo una oportunidad especial para determinar sus objetivos teóricos como él juzga conveniente para sus propósitos⁴⁹.

Dado que el filósofo es el único responsable por la definición de sus objetivos teóricos, parece que no tiene ninguna meta especial o definida. ¿Cuál es la similitud entre todas las discusiones teóricas de los distintos filósofos a excepción de su obligación común de repensar las creencias sociales y culturales? Simmel asegura que el carácter común de todos los filósofos es su forma de acercarse al mundo. Todos los filósofos tienen una fuerte necesidad de reconocer *la totalidad del mundo* (*Totalität des Seins*)⁵⁰. Ciertamente, la vida consiste en una serie de rutinas específicas, sean grandes o pequeñas: Nos levantamos por la mañana y queremos comprar pan, reunirnos con amigos, ir a un partido de

⁴⁸ SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, p 15.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 13-16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

fútbol, y tratar de recordar alguna idea que escuchamos en la iglesia. Para la mayoría de la gente, estas rutinas específicas bastan para estimular su interés. El filósofo tiene una tendencia especial a buscar más allá de sus intereses y de los eventos mundanos. Siempre está interesado en encontrar la conexión entre aquellas realidades concretas; siente una especie de necesidad de presenciar cada fenómeno desde una perspectiva general. Cada filósofo mira cada evento minúsculo y aislado como parte de la realidad total⁵¹.

La tarea de la filosofía consiste en reconocer la realidad con la mayor precisión y familiarizarnos con los instrumentos que nos permiten presenciar cada fenómeno en el mundo a través de un patrón específico que, asumimos, lo caracteriza de la manera más adecuada. A pesar de que los filósofos siempre tratan de alcanzar el mejor reconocimiento de la realidad, jamás serán capaces de acceder a ella. Esto, según Simmel, explica que dicha tarea se haya convertido en la meta común de la filosofía. En su libro, él argumenta que la principal tarea del filósofo es encontrar un fenómeno especial que le permita entender el mundo de una forma sistemática, tanto la realidad humana como el mundo están compuestos por aspectos múltiples y variados. Por esta razón, la meta del filósofo consiste en ser capaz de localizar el aspecto privativo que le permita esclarecer el resto de los fenómenos particulares: "El mundo nos está dado como una serie de fragmentos, y el esfuerzo de la filosofía consiste en ofrecer una visión total que sustituya dicha visión parcial. [La filosofía] alcanza este punto cuando ofrece una realidad que puede elucidar todas las realidades parciales"⁵². La filosofía, como podemos comprender, lleva la responsabilidad de presentar un fragmento especial que puede ayudarnos a encontrar la conexión entre todas las distintas complejidades de la realidad. En las primeras páginas de su libro sobre Kant, Simmel presenta lo que él considera los distintos fragmentos que los distintos filósofos utilizaron para dicho efecto a lo largo de la historia: "mente o materia, el ser de forma atemporal o el ser de forma continua, Dios o el yo, unidad o pluralidad (*Einheit oder Vielheit*), actividad o pasividad, lo absoluto o lo relativo, lo mecánico o la vida"⁵³.

7. Conclusiones

Existe una serie de similitudes entre las articulaciones de Simmel y Ortega, de la nueva filosofía de la vida que nació durante la segunda década del siglo XX. Esta filosofía se opone al naturalismo y a su concepción del ser humano.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 16-18.

⁵² *Ibid.*, p. 32.

⁵³ SIMMEL, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 11.

Ambos autores estipulan que para poder entender la vida humana, no hace falta recurrir a argumentos biológicos o psicológicos, a pesar del creciente impacto y recibimiento sociales de los que éstos gozaban a principios del siglo XX⁵⁴.

La filosofía de la vida implica también un esfuerzo por continuar la tradición de la metafísica, puesto que, como hemos visto, la vida se presenta como una realidad primordial o absoluta⁵⁵. Su objetivo es presentar argumentos metafísicos sobre la vida, pero para poder lograr dicho objetivo, debemos recalcar las diferencias entre los objetivos de la filosofía y de las ciencias naturales. El camino a esta nueva filosofía debe recorrer y dejar atrás las concepciones neokantistas de los objetivos de la filosofía. ●

Fecha de recepción: 15/06/2011
Fecha de aceptación: 22/07/2011

⁵⁴ ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colec. Austral, 1995, p. 219.

⁵⁵ "Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: dass es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich ist... Indem aber das weiterschreiten diese Prozesses jenes Absolute wieder relativiert, zeigt sich die Lebenstranszendenz als die Wahre Absolutheit, in der der Gegenstaz des Absoluten und des Relativen aufgehoben ist", SIMMEL, *Lebensanschauung. Erstes Kapitel. Die Transzendenz des Lebens*, pp. 222, 224.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CHOMSKY, N. (1996): "Language and Thought: Some reflections on Venerable Themes", en *Powers and Prospects. Reflections on Human Nature and Social Order*. Boston: South End Press, pp. 1-11.
- COHEN, H. (1902): *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno-Cassirer.
- DAHME, H.-J. (1984): "Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel", en DAHME, H.-J. und RAMMSTEDT, O. (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- EDEL, G. (1991): "Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens", *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, Bd. 1-2: I filosofi della scuola di Marburgo, pp. 59-87.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, M. (1920): "Georg Simmel", *Kant-Studien*, 24, pp. 1-51.
- GIL VILLEGAS, F. (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLZHEY, H. (2005): "Cohen and the Marburg School in Context", en MUNK, R. (ed.), *Herman Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer, Amsterdam Studies in Jewish Thought, pp. 3-37.
- KANT, I. (2000): *Critique of Pure Reason*, translated and edited by GUYER, P. and WOOD, A. W. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MARÍAS AGUILERA, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- MEDÍN, T. (2005): *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NATORP, P. (1912): "Kant und die Marburger Schü-le", *Kant-Studien*, 17, pp.193-222.
- ORRINGER, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA SPOTTORNO, J. (2003): *Los Ortega*. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1984): *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial.
- (1991): *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero.
- (1995): *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe, colección Austral.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- SIMMEL, G. (1978): *The Philosophy of Money*, translated by BOTTOMORE, T. and FRISBY, D. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- (1996): *Hauptprobleme der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997): *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999): *Lebensanschauung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SLUGA, H. D. (1980): *Gottlob Frege*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul.