

DOS CRÍTICAS VITALISTAS AL FORMALISMO ÉTICO KANTIANO

TWO VITALIST CRITIQUES OF KANTIAN ETHICAL FORMALISM

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez

10.26754/ojs_arif/arif.202317344

RESUMEN

En este artículo se analizan las críticas de Simmel y Ortega a la Filosofía moral kantiana, con dos objetivos: el primero, constatar el núcleo vitalista compartido por ambos filósofos para su crítica a la moral kantiana, al efecto de insertarlos dentro de una tradición que arranca con Schopenhauer y Nietzsche, sin olvidar la importancia de la crítica hegeliana. El segundo, resaltar el carácter receptor de dicha crítica; es decir, poner de manifiesto que la crítica que Simmel y Ortega le hacen a Kant no es una crítica destructiva sino constructiva, basada en un ejercicio previo de recepción (“intradición de la tradición”).

PALABRAS CLAVE: Simmel; Ortega y Gasset; Kant; Ética; Vitalismo.

ABSTRACT

This article analyzes Simmel and Ortega's critiques of Kantian moral philosophy with two objectives: the first, to verify the vitalist core shared by both philosophers for their criticism of Kantian morality, in order to insert them within a tradition that starts with Schopenhauer and Nietzsche, without forgetting the importance of Hegelian criticism. The second, to highlight the receiving nature of said criticism; that is, to show that the criticism that Simmel and Ortega make of Kant is not a destructive criticism but a constructive one, based on a previous exercise of reception (“intradition of tradition”).

KEYWORDS: Simmel; Ortega y Gasset; Kant; Ethics; Vitalism.

Recibido: 05/10/2022. Aceptado: 16/05/2023

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 10, n.º 1 (2023): 43-66

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional” (CC BY NC ND 4.0)

1. PLAN Y MOTIVO

En este artículo se propone la idea de la “intradición de la tradición” como método de análisis crítico de la historia de la filosofía. Como se explicará en el próximo apartado, tal idea resulta de la reconceptualización de la fórmula “tradición de la in-tradición” que José Ortega y Gasset introduce en el Prólogo a *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier (2017, IV).

En primer lugar, se explica la génesis y el contenido de la idea de la “intradición de la tradición”. La segunda parte consiste en un ejemplo de aplicación práctica de la “intradición de la tradición”, a través del estudio de la recepción crítica que de la tradición moral kantiana realizan Georg Simmel y José Ortega y Gasset. Se demuestra que, analizando dichos procesos de recepción crítica desde la “intradición de la tradición”, ambas dialécticas se ejecutan desde unos parámetros vitalistas de los que, como ha demostrado Gil Villegas en *Los profetas y el mesías*, Simmel es la referencia principal.

2. “INTRADICIÓN DE LA TRADICIÓN”

Con la idea de la “intradición de la tradición” conceptualizo la naturaleza crítico-dialéctica que a mi juicio posee la historia de la filosofía como conjunto polémico de sistemas y escuelas filosóficas. Esta idea es una reformulación sintáctica de la expresión orteguiana de la “tradición de la in-tradición”: “Pero la verdad es que la filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición” (Ortega y Gasset, 2017: 176). Esta fórmula, y la cita en la que está inserta, ha sido tomada como criterio metodológico para el estudio de la historia de la filosofía española por Víctor Méndez Baiges en *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973* (2021).

No entraña originalidad alguna afirmar que la filosofía avanza históricamente a través de procesos dialécticos de recepción crítica de los clásicos. Recepción ésta que queda perfectamente constatada con un acercamiento, digamos, doxográfico, a los materiales realmente existentes de la historia de la filosofía, esto es, a las obras de los filósofos de la tradición. No obstante, la reformulación que propongo persigue enfatizar la importancia que en este decurso histórico-filosófico tiene la crítica, la in-tradición: la crítica dialéctica (de la que se resuelve una síntesis, un nuevo sistema filosófico), que conceptualizo como “intradición”, es la condición de posibilidad de la tradición, es decir, de la historia de la filosofía.

La tesis que encierra la fórmula de la “intradición de la tradición”, circunscrita al ámbito de la historia de la filosofía, es como sigue: en todo ejercicio de

recepción de la tradición hay un ejercicio de crítica (trituration) que constituye la condición misma de posibilidad de la recepción. Se regresa a los clásicos de la filosofía para criticarlos. Y criticándolos, se busca la asimilación de cuantos contenidos y estructuras formales de sus sistemas nos resulta de interés, según nuestros propios parámetros, para el análisis y resolución de los problemas de nuestro presente en marcha. Así, el contexto histórico y político es fundamental para comprender el sentido crítico de toda recepción filosófica. La tradición pide la intradición como medio para la actualización de los sistemas del pasado:

No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramiento para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia (Ortega y Gasset, V, 142).

Desde esta fórmula, interpretada como marco metodológico para el estudio crítico de la historia de la filosofía, queda ésta comprendida en un sentido dialéctico: los filósofos, las escuelas o los sistemas se levantan en polémica los unos contra los otros. La historia de la filosofía es la historia de una dialéctica constante sin la cual, esto es importante, la tradición misma no sería posible. Esta crítica no se debe entender en el sentido negativo de la destrucción, negación o reducción de un sistema respecto de otro sistema. Muy al contrario, hablamos de una crítica positiva, funcional por respecto al interés por actualizar un sistema de pensamiento que, porque se valora, se critica a efecto de traerlo a nuestro presente en marcha.

3. APLICACIÓN DE LA “INTRADICIÓN DE LA TRADICIÓN”

La “intradición de la tradición”, hemos dicho, conceptualiza la realidad fenomenológica o histórica de la Filosofía; se propone como un método de análisis crítico de tal historia en virtud del cual se comprende ésta como la historia de una polémica abierta entre escuelas y sistemas filosóficos, entre tradiciones, autores, etc. Una polémica positiva, afirmativa, que reconoce las virtualidades de aquello que se somete a la crítica. Pues bien, el objetivo del artículo es tomar ese enfoque metodológico (crítico-dialéctico) para ilustrar, demostrar o defender el modo como Simmel y Ortega reciben críticamente la tradición moral kantiana.

Defiendo, como hipótesis por justificar, que la dialéctica simmeliana Vida-Forma, lo mismo que la dialéctica orteguiana Vida-Razón, resultan de la recepción crítica que en el ámbito de la Filosofía moral hacen de la tradición kantiana. En el

relativismo no escéptico de Simmel y en el raciovitalismo de Ortega observamos el reconocimiento al genio kantiano (primado de la razón práctica) y al mismo tiempo la necesidad de superarlo, esto es, de criticarlo, de transformar de raíz su planteamiento sin tocar en lo más mínimo sus objetivos o intenciones. En particular, se pretende superar el excesivo formalismo al que conduce la propuesta kantiana (como también denunció Hegel)¹. Nuestros autores se enfrentan al formalismo kantiano no suprimiendo la idea de Forma o de Razón, como hacen Nietzsche y Bergson, sino limitándolas con la idea de Vida, poniéndolas ante una nueva realidad que anula su naturaleza trascendental.

Ni Simmel ni Ortega son originales en la crítica al formalismo de la filosofía moral kantiana. Heinz Krumpel señala que “junto con Hegel, Herder, Schiller, Jacobi y otros, también han analizado de manera crítica el imperativo categórico de Kant” (Krumpel, 2010: 42). Tampoco son los primeros en hacerlo desde presupuestos vitalistas o voluntaristas, reconociendo como reconocen ambos a Nietzsche como una referencia en este punto. Y a Bergson, al menos el primero, como bien ha demostrado Vladimir Jankélévitch. Sin embargo, Simmel y Ortega son dos de los críticos con la ética kantiana más cercanos a los fundamentos de su filosofía. Para decirlo en cuatro palabras, Simmel y Ortega le dicen a Kant *sí* y *no*, aceptan y critican su propuesta moral, superándola².

3.1. Ética kantiana

Igual que la filosofía platónica se erigió como respuesta al problema práctico de la sociedad ateniense del siglo IV antes de nuestra era, es decir, como respuesta a un problema político, se erige la filosofía kantiana como respuesta al problema práctico de su tiempo (al modo como también hace Ortega y Gasset, partiendo del “problema España”). En particular, Kant trata de dar respuesta a dos problemas históricos: la pérdida de la fuerza cohesionadora de la moral religiosa, y la coexistencia polémica de comunidades con diversos modelos de vida buena. A la vista de estos problemas, la pretensión de Kant es la de fundar una ética cuyas normas tengan un carácter universal y necesario, a efecto de que sean válidas para todos en cualquier momento y en cualquier contexto.

¹ Bonete ha expresado perfectamente esta recepción crítica en el rótulo al segundo apartado de su contribución a la *Historia de la ética* de Victoria Camps (“La ética en la filosofía española del siglo XX”, tomo III): “Desde Kant y contra Kant”.

² Superación que no se debe entender como creación genial, sino formando parte del *Zeitgeist relativista* de finales de siglo XIX y comienzos del XX (Gil Villegas, *Los profetas y el mesías*).

Además de las anteriores, otra de las razones históricas que mueven a la creación de la teoría moral kantiana es la situación de decadencia *espiritual*, moral, que a juicio de sus grandes mentes vivía la Alemania de finales del siglo XVIII; situación ésta que adquiere tintes verdaderamente dramáticos en 1806, con la disolución definitiva del Sacro Imperio y la creación por parte del victorioso emperador Napoleón de la Confederación de los Estados del Rhin (hasta 1813), prototipo institucional de la República Alemana:

El pensamiento alemán, propio de una sociedad enferma, se dirigía principalmente hacia sí mismo, hacia su propia enfermedad y los medios para curarla. Todos los grandes sistemas filosóficos alemanes parten del *problema de la moral*, del problema “práctico”, casi desconocido para los filósofos franceses hasta Bergson. [...] En Alemania, por el contrario, ya en Leibniz sería difícil identificar la mónada —que es consciente, refleja el mundo y tiende a un máximo de claridad— con un átomo físico. Nos parece claro que es preciso ver en ella un reflejo de la persona humana, y que ya en Leibniz el problema moral ocupa un lugar preponderante. Pero después de él ya no caben dudas. El primado de la razón práctica en Kant; la célebre escena del *Fausto* de Goethe, donde Fausto traduce *logos* por “acción”; la *Tatbattlung* (acción creadora) de Fichte; la “voluntad” de Schopenhauer o el Zarathustra de Nietzsche: en todas partes es lo “práctico”, la voluntad, la acción, lo que constituye el problema central y el punto de partida de los grandes sistemas filosóficos alemanes (Goldmann, 1977: 37).

Colegimos del problema práctico³ que funda el discurso filosófico kantiano la primera gran tesis de su filosofía moral: el fundamento de la moralidad no puede ser un principio relativo, contingente ni empírico o material. No podrá ser ni la felicidad, ni la naturaleza, ni nada que tenga que ver con las condiciones empíricas de las acciones humanas. Ese fundamento es la razón, la razón práctica. El reino de la ética (“reino de la libertad”) es un reino aparte del reino de la naturaleza (“reino de la determinación”), e independiente de éste. Por eso, para formular las leyes a priori de la ética, hay que dejar a un lado el reino de la voluntad heterónoma, dependiente de los objetos empíricos y de las tendencias naturales que éstos motivan.

³ Si admitimos, por cierto, la continuidad histórica de este problema, problema fundacional de los sistemas y de las escuelas filosóficas según hemos indicado, hemos de criticar como inadecuada la supuesta constatación empírica que Marx expresa en la famosísima 11ª tesis sobre Feuerbach; no es cierto que los filósofos anteriores a él no se hayan ocupado de transformar sino sólo de pensar el mundo.

Dicho esto, y abreviando mucho, una acción moral, según Kant, será aquella en la que el individuo obra de acuerdo con los dictados de la razón, los imperativos categóricos, y con independencia de la determinación de la naturaleza; o lo que es lo mismo, operando con una voluntad autónoma o que se quiere autónoma (dada la “insociable sociabilidad” humana o el hecho de que el ser humano “esté hecho de una madera *torcida*”): “Solo una ley formal, o sea, una ley tal que no prescriba a la razón sino la forma de su legislación universal como suprema condición para las máximas, puede suponer *a priori* un fundamento para determinar la razón práctica” (Kant, 2000: 149). La moralidad, por tanto, consiste en la determinación inmediata de la voluntad por la ley moral. La voluntad, por cuanto actúa de acuerdo con esta ley moral, que es su fundamento, es libre. Y actuar por mor del deber, según Kant, cumplir con el deber, genera un sentimiento positivo que no tiene origen empírico: el sentimiento moral, el sentimiento del individuo que sabe que actúa por mor del deber.

Los imperativos categóricos son los auténticos imperativos morales, los que determinan a la voluntad incondicional y universalmente, sin referencia a objetivos particulares o empíricos. Y su poder coercitivo deriva de la propia autonomía del individuo en tanto en cuanto sujeto racional, legislador en el “reino de los fines”. En las tres formulaciones del imperativo categórico es la razón pura práctica la que determina a la voluntad de un modo inmediato y necesario. En esta medida supone una capacidad desiderativa superior (con respecto a la felicidad y al placer) a la cual la capacidad desiderativa patológicamente determinada debe subordinarse: “La razón determina inmediatamente a la voluntad con una ley práctica, no mediante un sentimiento de placer o displacer interpuesto en esa misma ley, y sólo el hecho de poder ser práctica en cuanto razón pura le hace posible officiar como *legisladora*” (Kant, 1978: 87).

Agilizando un poco la exposición, la autonomía de la voluntad es el principio de todas las leyes morales, y también de los deberes que se ajustan a estas leyes. La heteronomía, por el contrario, lejos de fundar obligaciones morales, se opone al principio de estas obligaciones y a la moralidad misma. La autonomía de la voluntad en cuanto principio de la moralidad consiste en independizar las leyes morales de todo contenido empírico, determinando a la voluntad solamente de acuerdo con la forma de las máximas. Así, la ley moral expresa la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y constituye la condición formal para todas las máximas morales.

Pero al tratar el tema de la autonomía moral, Kant se encuentra con una tensión difícil de superar entre la libertad y la causalidad. Esta tensión no es sino la

tensión entre la naturaleza sensible y la naturaleza inteligible del hombre, entre la idea del ser humano como miembro del reino natural de la necesidad y la causalidad y la idea del ser humano como miembro legislador en el reino de la libertad. Existe una antinomia entre libertad y causalidad en la medida en que genera conflicto el hecho de afirmar al mismo tiempo la libertad humana y la causalidad de la naturaleza. Parece que no nos quedan más opciones que, o aceptar que el ser humano es ser natural (animal y nada más que animal) y que sólo la ciencia nos puede ofrecer una explicación de cuanto sucede en el mundo, anulando la ética y la racionalidad práctica del ser humano, o aceptar la libertad humana como una fantasmagoría que no se puede demostrar. No en vano, Kant nos informa que esta contradicción es sólo aparente, y que *tesis* y *antítesis* pueden converger siempre y cuando admitamos y reconozcamos que remiten a puntos de vista diferentes: la causalidad natural refiere al mundo como fenómeno, y la libertad al mundo como noumenon.

La ley moral nos muestra su posibilidad y realidad objetiva a través de la capacidad de libertad de los entes racionales. Éstos reconocen, en cuanto tales, a la ley como condición necesaria para ejercer su libertad. La realidad objetiva de la ley moral no requiere por tanto de una deducción que la pruebe, ni tampoco puede ser confirmada su apodicticidad por la experiencia a posteriori. No necesitamos deducciones para descubrir ni probar la existencia de una ley moral ni su validez universal y objetiva, porque ella misma es el principio que fundamenta la existencia de sus objetos: “La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, en suma, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, tal como la ley metafísica de los sucesos acaecidos en el mundo sensible era una ley causal de la naturaleza sensible” (Kant, 1978: 123).

La ley moral es entonces el principio deductivo que nos proporciona una evidencia sobre la realidad objetiva de la libertad, y en esa misma medida corrobora su necesidad a priori. Entendiendo la libertad como la causalidad de la razón en su uso teórico (y en su uso práctico), la ley moral proporciona la prueba de la realidad objetiva de una razón que se desborda a sí misma siempre que quiere actuar especulativamente, transformando lo trascendente de su uso en algo inmanente y práctico, capaz de determinar a la voluntad.

Aunque el ser humano es potencialmente libre y autónomo en la medida en que es un ser racional, no es de hecho libre ni autónomo. Tal y como ahora es la naturaleza humana, empírica y dominada por las inclinaciones, afanada en la búsqueda de la felicidad, las acciones del individuo no tienen en absoluto un valor moral. No lo tienen porque, motivadas como están por la inclinación, muy

pocas de ellas se realizan conforme a la ley. Y las que sí, no lo hacen por mor del deber sino por el miedo al castigo de la ley. La voluntad así determinada apenas se diferenciaría de un autómatas que se activa motivado por fuerzas externas y sigue directrices de las que ni es ni quiere saberse responsable:

Todo sería pura hipocresía, la ley (legalidad) se encontraría en nuestras acciones, mas el espíritu de la ley brillaría por su ausencia en nuestras intenciones, y como nosotros, por mucho que nos empeñemos, no podemos en nuestro juicio desprendernos por completo de la razón, entonces habríamos de aparecer ante nuestros propios ojos como seres humanos abyectos e indignos [...] (Kant, 1978: 278).

Por eso la humanidad, hasta que descubra la satisfacción plena de las acciones que se realizan por mor del deber, hasta que cifre como objeto para la determinación de la voluntad el *sumo bien* (es decir, la moralidad), y hasta que al fin y al cabo descubra en la libertad concedida por la vía de la ley moral la mejor de las formas para conseguir la felicidad, tiene que ser obligada a cumplir con la ley. No obstante, esta obligación ha de constituir solamente la vía preparatoria para encauzar por el camino de la moralidad al “ánimo inculto o embrutecido” (Kant, 1978: 279). Porque la voluntad se convierte en voluntad libre y buena por deseo propio, siendo éste un deseo motivado por el interés de la razón en gobernarse a sí misma y por el sentimiento moral de respeto.

3.2. Ética simmeliana

Pero siendo así que la ética está en contacto mucho más estrecho con la inmediatez de la vida, ahora se pone de manifiesto, incluso por medio de esa analogía teórica, hasta qué punto la forma esencial de la “ley universal”, que postula un contenido particular, resulta extraña a la forma esencial de la vida, la cual *debe* no obstante, amoldar su realidad a aquélla (Simmel, 2013: 43).

Sin perjuicio de que Simmel no es considerado oficialmente como miembro de ninguna de las dos grandes escuelas del neokantismo de finales de siglo⁴, la de Marburgo (Cohen y Natorp) y la de Baden (Dilthey, Rickert y Windelband), su kantismo heterodoxo, señalado por Francisco Serra y Francisco Gil Villegas

⁴ En 1865 Otto Liebmann publica la obra *Kant y los epígonos (Kant und die Epigonen)*, donde argumenta sobre la necesidad de “volver a Kant” (*Zurück zu Kant*), inaugurando la etapa postkantiana de la Filosofía alemana, corriente oficial de la Filosofía académica alemana, es decir, en la Filosofía básica para el estudio filosófico en las Universidades alemanas (la *Schulphilosophie* del *Zeitgeist* de la Alemania de finales de siglo).

en las obras citadas en la bibliografía, amerita a mi juicio su inserción dentro de esta corriente filosófica. Buena muestra de la heterodoxia del neokantismo simmeliano es la polémica que mantiene con Rickert⁵. Además, las características comunes a los pensadores de la escuela de Baden (la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales de acuerdo con sus distintos objetivos y métodos, y la distinción entre hechos y valores) pueden aplicarse también, y sin mayores dificultades, al caso de Simmel. Se pone de manifiesto, por consiguiente, la plausibilidad de la inserción del berlinés en el contexto oficialista neokantiano.

Kant había explicado que el individuo libre y autónomo, moral, es quien actúa en conformidad con la ley moral del imperativo categórico. Quien no actúa con arreglo a dicha ley, ley que la razón tiene deseo en darse para sí, será esclavo de las emociones y de los objetos hacia los cuales se proyectan esas emociones; no será autónomo, sino heterónomo. La actuación con arreglo al imperativo categórico es, pues, la condición de posibilidad para la libertad humana: es libre quien actúa según lo que se debe hacer.

Sin embargo, Simmel objeta que el imperativo categórico, lejos de ser condición de posibilidad para la libertad humana, la anula. Es en este punto donde se observa claramente la raíz vitalista de la filosofía moral de Simmel: es preciso ajustar los contenidos y formas objetivas de la moral (normas, leyes, costumbres, imperativos) a la corriente vital de la que surgen y por la que surgen, para cuyo desarrollo y plenitud han sido constituidas. Además, Simmel piensa, con Nietzsche, que el imperativo categórico atiende a la naturaleza racional del ser humano, una dimensión de la humanidad que encarnada en el individuo particular pocas o muy pocas veces ejerce la presencia requerida para construir a partir de ella toda una ética para la vida; en efecto, la “racionalización” de las leyes morales implicará la opresión o la anulación de los aspectos de la dimensión “irracional” que actúan de hecho, y en ocasiones de forma determinante, en la práctica moral humana (sentimientos, afectos, emociones, etc.).

Simmel entiende que la autonomía humana no es exclusivamente racional. Dicho de otro modo, que la acción libre del individuo humano no ha de ser necesariamente racional. La libertad se juega en el ámbito de la totalidad humana, no de la parcialidad racional abstracta; consiste en la capacidad de la totalidad vital de operar como un todo, la ley kantiana, por cuanto hace de la parte un todo que coacciona a la totalidad, no hace libre al ser humano:

⁵ Jankélévitch nos ofrece un muy buen resumen de esta polémica en la obra citada en la bibliografía (pp. 86-91).

En cuanto universal, la ley solo puede desarrollar un deber a partir de aquellos *contenidos* particulares de la vida que, disociados de la fuente de donde manan y del dinamismo que le es inherente, cristalizan en conceptos rígidamente delimitados, vinculados entre sí lógicamente, pero no vitalmente. De estos conceptos, ciertamente supraindividuales, arranca, aunque no por correcta derivación, el deber (Simmel, 2013: 62).

El sentido de cada acción vital está determinado por la fuerza vital interna, por la totalidad vital que es el centro de todo acontecer. Si aceptamos esto, que el individuo es un ser vital que despliega sus fuerzas y facultades sobre el mundo, y si aceptamos con ello que no siempre actúa de forma racional; más todavía, si con Nietzsche suponemos que la determinación de una acción como acción racional (y moral) sólo puede establecerse a posteriori, cuando se dividen conceptualmente o lógicamente cada uno de los actos del decurso vital, que es un curso continuo y dinámico, concluimos con Simmel que la ley moral kantiana no es garantía de libertad:

De acuerdo con lo dicho, el imperativo categórico suprime nuestra libertad en la medida en que deja en suspenso la totalidad unitaria de la vida en favor de los actos atomizados que, junto con su valoración en el marco de un sistema conceptual, subyugan a la vida determinando su significado o, más exactamente, imponiéndole los suyos propios (Simmel, 2013: 58).

La libertad, dice Simmel, es con la ley, por supuesto, pero concibiendo ésta como una ley individual que nace del principio vital del individuo y que éste se da para sí, no como una ley abstracta y racional que le viene impuesta desde fuera. El hombre libre es el “hombre entero”⁶, aquel en cuyo interior cada una de sus partes cumple con su función y se relaciona con el resto sin alterar la totalidad de la que es parte. La ley kantiana, repetimos, independiza una de estas partes y la convierte en totalidad ideal, obligando a la totalidad vital *real* a orientarse hacia ella.

Simmel piensa que la ley del imperativo categórico, tal y como ha sido formulada por Kant, procede del Derecho y de las ciencias naturales (el tipo de generalidad que se deriva de su máxima se produce en el intelecto, sin conexión con las relaciones humanas). Es decir, es un tipo de ley general con valor por sí misma, sin necesidad de recurrir a la vinculación con la individualidad para corroborar su necesidad. Pero una ley moral no puede ser igual que una ley natural, porque siguiendo a Kant el reino de la libertad es distinto del reino de la

⁶ Ver el artículo de García Pérez citado en la bibliografía.

naturaleza, ni tampoco igual que una ley jurídica, porque su universalidad abstracta no atiende a los contextos de las acciones particulares. Se trata de un tipo de ley a medio camino entre ambas, una ley que media en la relación entre lo universal y lo individual no de una forma definitiva, sino examinando en cada momento la relación que se establece entre ambos.

El deber ser implicado en el imperativo categórico es tan abstracto e impersonal (ajeno a la voluntad individual humana) como ese imperativo. De ahí que lo mismo que hemos explicado en los párrafos anteriores se aplique a la crítica al deber ser. La crítica al deber ser universal kantiano nos va a servir para exponer después la idea de la “ley individual” como base de una ética vital.

Según Simmel, Kant vincula lógicamente, esto es, necesariamente, el concepto de ley moral con el concepto de universalidad, de tal manera que una ley es válida siempre y cuando sea válida para toda la humanidad. El individuo es una parte de una totalidad que de alguna manera sobrevive en su interior, a la espera de ser perfectamente desarrollada. Es a la totalidad que habita en la particularidad a lo que apela el imperativo categórico, lo que éste trata de despertar o activar: la moralidad humana. Asimismo, es en razón de esta humanidad integrada en la particularidad vital que el individuo humano tiene deseo de darse el imperativo, que no considerará por tanto como proveniente del exterior sino como surgido de sí mismo.

En Kant, entonces, se produce una tensión entre el ser y el deber ser, porque, según lo que indica Simmel en el ensayo “La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética” de 1918, publicado póstumamente, “[si] todo lo real es individual, lo ideal tiene que ser universal. Si todo lo individual es solo real, en ese caso no puede simultáneamente ser nada situado por encima de la realidad como ocurre con la exigencia ideal de una ley” (Simmel, 2003: 34). El deber ser kantiano es universal, y por tanto está en contradicción con el ser real, efectivo, de los agentes morales, que es individual (partiendo de la base de que lo real es individual). Y hace del deber ser de la ley moral, que tiene que prescribir al ser, que tiene que decirle a lo que es lo que debería ser, una ley universal para evitar el contrasentido de considerarlo individual y sin capacidad de validez universal y sin necesidad a priori.

El problema radica en que el concepto universal refiere a una entidad real que está compuesta por una pluralidad de manifestaciones individuales que, en razón de la universalidad del concepto, quedan determinadas por su forma. La realidad individual, que es dinámica y cambiante, queda subsumida por las categorías implícitas en el concepto universal, en virtud de las cuales su ritmo de desenvolvimiento cambia completamente. Es decir, de nuevo, que el concepto universal

suplanta la individualidad. Y esta relación entre la universalidad del concepto y la individualidad de las entidades sobre las cuales se aplica colabora para el desarrollo de ciertos tipos de ética según los cuales la individualidad se tiene que ajustar a la universalidad. Lo que es se tiene que ajustar a lo que debe ser. Es un tipo de ética que Ortega definiría como “dogmática”, por cuanto pretende la suplantación del hecho por la idea.

En el caso de los individuos humanos, la ética racionalista kantiana les exige su adaptación a una forma universal de existencia que refiere a unas facultades racionales que, se supone, son compartidas por toda la humanidad. Y el resto de facultades no racionales queda suprimido. No parte de la realidad para ajustarse a ella, sino que se aplica dogmáticamente sobre la realidad a efecto de transformarla. De este modo, se pierden matices que son constitutivos de la misma realidad. Lo bueno es lo racional, lo moral, se dice, omitiendo otros tantos procesos propios de la naturaleza humana que también pueden contribuir a la práctica de una vida buena.

Todos aquellos momentos fugaces, instantáneos y cambiantes de la realidad, que no pueden ser más que *vivenciados*, nunca formulados, que no son susceptibles de ajustarse a una forma lógica o conceptual, quedan fuera de la ley. Lo universal, por tanto, se revela como un poder que impera sobre lo individual, “como una suerte de poder divino que reina sobre lo individual” (Leyva, 2007: 49). Es una imposición externa, una obligación que le viene de fuera y que en consecuencia no puede ofrecer una actuación moral, esto es, libre o autónoma. Para resolver este problema Simmel apela a la necesidad de individualidad o vitalizar la ley moral, de dotar al deber ser ético un contenido ajustado a su forma de origen vital.

Simmel piensa que el ser (la individualidad corpórea del ser humano) y el deber ser (la universalidad abstracta del deber ser) no están enfrentados, como parece pensar Kant, sino que ambos proceden de un mismo torrente vital, de una misma voluntad o de un mismo espíritu: de la vida como realidad primera y fundamento primero de lo real. Realidad y deber ser son dos aspectos de la vida que la contienen en sí mismos, dos modos del discurrir vital, dos categorías para la expresión de la vida. Por tanto, en su causa común e interna no se hallan motivos para negar la divergencia que existe entre ellos, porque asumen formas autónomas y objetivas de manifestación de mismo hecho vital; hasta el punto (trágico) de que acaba apareciendo el deber como un contenido ideal de la conciencia que se enfrenta a la vida. En esa diferenciación e imposición del deber sobre la realidad el primero se autonomiza, adquiere legalidad propia y una lógica de conceptos que albergan su contenido objetivo, y se presenta bajo la forma de leyes universales que se imponen sobre la vida.

De aquí extraigo dos conclusiones: (i) El deber ser es resultado del proceso de despliegue de la vida sobre sí misma. Por eso, el deber ser no es opuesto a la vida, sino “vida formada”. El verdadero problema resulta cuando esa vida formada se impone sobre la vida efectiva, oprimiéndola. Y la solución radicará en la formulación de una ética que evite esa imposición. (ii) La oposición entre la realidad o el ser y el deber ser no es equivalente a la oposición entre la individualidad y la universalidad, sino que son contrarios que parten de una misma individualidad vital que tiene, además, pretensión de universalidad⁷. Tampoco cabe entenderla como oposición entre la subjetividad y la objetividad.

A partir de la crítica a la ley universal kantiana (una ley abstracta, y que en su abstracción es incapaz de concretarse en individuos cuya libertad se ve amenazada) Simmel va a plantear la fundamentación de una ley individual que se constituye desde el individuo particular, no desde las alturas abstractas del racionalismo. La ética, articulada en leyes y normas, se ha autonomizado con respecto a la vida de la que nace. Lo que pretende Simmel es volver a situarla en la base vital e individual de la que procede, para que en su imposición no coaccione la realidad en la que interviene. El punto es precisamente ese: que el principio moral que determine la exigencia del deber moral ha de estar dotado, a efecto de evitar que en la realización de la máxima moral la vida no escape hacia un mundo ideal-normativo, de un contenido vital que parta de la propia vida. Es decir, se trata de que en su desarrollo la vida, convertida en deber ser, no entre en contradicción consigo misma:

A partir de ahí se hace comprensible que la vida moralmente debida sólo pueda ser conocida, *en principio*, de modo idéntico a como lo es la vida real (por más que la especificación conceptual de la una y la otra nos reserven adicionalmente suficientes diferencias y dificultades de índole, digamos, técnica y secundaria) y que, en consecuencia, hayan fracasado todos los intentos encaminados a derivar el deber de un *a priori* abstracto contrapuesto a la vida (Simmel, 2003: 92).

La pregunta que cabe hacerse ahora es: ¿cómo puede una ley vital, *ergo* individual, poseer un carácter prescriptivo universal? Resolveremos esta dialéctica con la idea de “objetividad de lo individual”, que es la que marca la originalidad

⁷ La idea de que lo real es una individualidad vital no es original de Simmel, como aclara en “Del ser y del devenir” (*Intuición de la vida*), sino que la toma de Friedrich Schleiermacher. Para éste, a quien llama “individualista metafísico”, la forma individual es una realización particular e incomparable al resto de la totalidad del universo.

de la propuesta ética de Simmel. Con esta idea supera la distinción clásica entre lo universal y lo individual sin perder el carácter diferencial y autónomo de la individualidad ni el carácter normativo de la ley moral. Realiza una *vitalización de lo universal* y una *individualización de lo universal* que hacen de la ley moral una ley apta para todos los individuos y que sin embargo nace de cada uno de ellos, y en su núcleo interno y autónomo de formación encuentra legitimidad.

Igual que “universalidad” y “legalidad” no son conceptos idénticos, tampoco lo son los de “individualidad” y “subjetividad”. Que no sean idénticos quiere decir que no establecen en los mismos planos de realidad; no todo lo individual es subjetivo, ni viceversa. Con esta afirmación sienta la posibilidad de realizar una síntesis entre la individualidad y la legalidad (que ha de tener un carácter universal para adquirir legitimación moral) para formar una ley ética individual: “lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual” (Simmel, 2003: 93). Más adelante aclara: “[el] punto decisivo en todo ello es que la vida individual no es subjetiva, sino que, sin perder en modo alguno su limitación a este individuo concreto, en cuanto deber ético es, en última instancia, algo objetivo” (Simmel, 2003: 97).

Ni lo universal equivale lógicamente a lo objetivo, ni lo individual a lo subjetivo: el individuo se da a sí mismo la ley individual como ser vital y ser total, y no como individuo aislado e independiente. Con todo, el deber ético es cuestión individual por vital, y la responsabilidad ética es legítima para el individuo porque proviene de sí mismo, se la da él mismo, y no le es impuesta desde fuera. Y procediendo de la unidad vital, el deber ser individual adquiere un contenido objetivo, porque se entiende como contenido a realizar por la voluntad según su deseo vital.

Además, las diferencias entre los individuos no los exime del cumplimiento de la prescripción moral por dos razones: la primera, porque sus diferencias son de naturaleza vital, refieren a la totalidad del ser individual en cuanto ser vivo que alberga en su núcleo interno el torrente vital individual. Y la segunda, porque esa prescripción moral parte de la propia vida en su individualidad, y no de algo externo ni superior a ella:

Que tú seas distinto a todos los demás no impide que haya para ti, en igual medida que para los demás, un deber ser idealmente prescrito, pues éste surge de tu propia vida y no de un contenido condicionado por la posibilidad de universalización, que podría, eventualmente, dejar fuera de ella tu caso. En cambio, allá donde individualidad y ley guardan entre sí una relación tensional el individuo tiene siempre la escapatoria de decir: esa ley no se adapta a mi caso, no es *mi* ley (Simmel, 2003: 104).

Con esta ley individual, Simmel invierte el proceso racionalista de construcción de imperativos: de lo individual a lo universal, y no al revés. Simmel se diferencia de Kant en la medida en que para éste es la humanidad al completo quien se da la ley moral a través de la razón universal que habita en todos los individuos humanos, mientras que para Simmel es el individuo particular en su condición de “hombre entero” quien se da esa ley. Y como se la da en cuanto “hombre entero”, en cuanto totalidad vital que actúa siempre en coherencia consigo misma, para los fines de su plenitud vital, su individualidad no es contraria a la objetividad ni a la universalidad requeridas para la fundamentación de una ley moral.

Lo que hace del deber de la ley individual una obligación y una exigencia moral es el hecho de que procede de la vida, y no es una imposición que le viene al individuo de fuera. Y en la medida en que parte de la totalidad de la vida adquiere validez como ley universal, aplicable a cada acto particular. Partiendo de una ley universal y abstracta no se imprime en el deber moral la necesidad práctica que despierte el interés del individuo, ni se llega a la profundidad del problema ético, no pudiendo tampoco aclarar la verdadera responsabilidad moral del ser humano. Como la vida es individual y el deber procede de ella, el deber moral también habrá de serlo, negando así la posibilidad de derivar de principios morales abstractos un deber moral de contenido universal.

Convenimos con Jankélévitch, a modo de resumen, en que la crítica vitalista de Simmel a la Filosofía moral kantiana es la crítica propia de un kantiano heterodoxo (como le ha definido Francisco Serra) que no renuncia a las formas a priori, fundamentales tanto para la Filosofía como para la sociología (del mismo modo que Weber advertía sobre la conveniencia de construir “tipos ideales” para el análisis de la realidad sociológica). Pero su influencia romántica, espiritualista (idealista)⁸ y sobre todo voluntarista (Schopenhauer y Nietzsche) le sugieren la existencia de una fuerza viva mucho más poderosa que las formas, capaz de conmensurarlas, devastarlas y transformarlas en otra cosa:

Los principios de la Ética simmeliana presentan por tanto el mismo carácter de dualidad de la cual la epistemología relativista nos ha revelado las huellas. Por un lado Simmel, tomando posición contra el dogmatismo kantiano, que aísla el *a priori*

⁸ Influencia hegeliana que a mi juicio es muy importante para comprender algunos aspectos muy concretos de la crítica a la ética kantiana y que Jankélévitch, centrado en demostrar la influencia de Bergson, no analiza.

en una suerte de idealidad altanera e imperiosa, insiste en la viviente *plasticidad de las formas morales*, en los cambios que le impone la acción de contenidos sociológicos e históricos [...]. Pero por muy flexible que sea, la Forma es la Forma, y los contenidos empíricos serían un caos anárquico desprovisto de sentido si no estuvieran disciplinados por ella; y aquí Simmel se aleja de los sociólogos que, dejándose llevar por su oposición al kantismo en una posición a la filosofía misma, pretenden poder prescindir hasta el final de un *a priori* moral (Jankélévitch, 2007: 43-44).

3.3. Ética orteguiana

Si a Simmel se le puede relacionar, con mayor o menor criterio, con la escuela neokantiana de Baden, la asociación de Ortega con la escuela neokantiana de Marburgo es una realidad absolutamente constatable y comprobable. Fue en Marburgo, bajo la dirección de Cohen y Natorp, donde Ortega se formó como filósofo⁹. Allí, Ortega se introduce de lleno en el idealismo germano que, según considera, será la solución al problema cultural español. Así lo explica en el *Prólogo para alemanes*:

A los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba en su fondo que, por lo pronto al menos, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenía sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las “nieblas germánicas”. Lo que era pura niebla eran sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela (Ortega y Gasset, IX: 129).

Excuso decir que si bien es cierto que Ortega nunca llegó a publicar una obra sistemática sobre ética, algunos de sus discípulos y comentaristas sí recogieron las diferentes reflexiones sobre filosofía moral que aparecen desperdigadas en su obra para deducir de ellas varios principios éticos. Más que de una ética quizá

⁹ Antes de establecerse en Marburgo, hacia finales del año 1906, se traslada a Berlín, donde asiste a las clases de Simmel y se familiariza cada vez más con la filosofía kantiana, superando la influencia inicial de Nietzsche.

¹⁰ No entramos a valorar la obligación de superación del neokantismo que Ortega defiende cuando reconoce la excesiva universalidad kantiana como condición de la opresión de lo individual, ni la ulterior introducción-superación de la fenomenología de Husserl, sistema de filosofía en el que encuentra el interés por la individualidad que cree necesario para resolver el formalismo kantiano.

deberíamos hablar de una “estimativa” o de una “ciencia de los valores”, haciendo con ello justicia a la introducción de Ortega en la conocida como “corriente objetivista” de la axiología, junto a Max Scheler y Nicolai Hartmann, así como al artículo de 1923 “Introducción a una estimativa” (Ortega y Gasset, III: 531-549), donde, en la línea del primer autor citado (*Der Formalismus in der Ethik*, 1913), niega que los valores sean realidades subjetivas motivadas por sentimientos de agrado o desagrado: “Por lo tanto, tienen los valores su validez antes e independientemente de nuestro interés y nuestro sentimiento. Muchos de ellos son reconocidos por nosotros sin que nos ocurra desearlos o gozarlos” (Ortega y Gasset, III: 541).

Sin perjuicio de la importancia que Ortega le concede a los valores objetivos, la idea central de su propuesta ética es la de “ilusión”¹¹. También es, según voy a tratar de demostrar, el elemento central de su crítica a la ética kantiana. Dicho categóricamente, Ortega propone desarrollar una ética de la ilusión¹². Dice en *¿Qué es filosofía?*:

Yo me [he] creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradiciones en que no considera al deber como la idea primera en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión (Ortega y Gasset, VIII: 363)¹³—.

Sin embargo, es oportuno que antes de introducirnos en las consideraciones orteguianas sobre la “ética de la ilusión” digamos cuatro palabras sobre la imaginación o la fantasía, a la que considera, de nuevo siguiendo la influencia nietzscheana, el ámbito originario del conocimiento que le facilita al ser humano

¹¹ Bonete refiere a esta “ética de la ilusión” cuando, para mostrar la crítica de Ortega al formalismo kantiano, parte del análisis del principio pindárico de “llegar a ser quien eres”: se trata, entiendo, de alcanzar la efectividad empírica de aquello que existe solamente como ideal, como ilusión, como proyecto de ser (Bonete, 1989: 393).

¹² La existencia de una “ética de la ilusión”, “ética deportiva” o “ética jovial” en Ortega y Gasset ha sido defendida por autores como Pedro Cerezo (*La voluntad de sistema*, 1984; “La ética de la alegría creadora”, 2009) o José Lasaga (*Figuras de la vida buena*, 2006), por citar a algunos de los más importantes.

¹³ Y en “Espíritu de la letra”: “Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. (Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo)” (Ortega y Gasset, IV: 128).

un contacto inmediato con la realidad. Que sea ámbito originario no significa que sea irracional, sino pre-racional y *prerreflexivo*: el ser humano es, antes que animal racional, animal fantástico o que se crea fantasías, mitos y leyendas. El *logos* es lo que diferencia al ser humano del resto de animales, indica recordando a Aristóteles, pero *logos* entendido como libertad para la fantasía. En la imaginación libre del ser humano se liberan las sensaciones guardadas en la memoria y se construyen imágenes nuevas y originales que constituyen, junto al mundo de las cosas sensibles, el mundo de las cosas fantásticas. El error más común de los racionalismos, dice de acuerdo con esta idea, es considerar que ese mundo interior o ese conjunto de imágenes del mundo exterior que el ser humano crea para su existencia es completamente racional. Aunque racional, tiene un fondo de fantasía innegable (recordemos lo que decía Simmel al respecto de la anegación del todo por la parte perpetrada por el imperativo categórico kantiano). La razón es la fantasía puesta en forma, *formada* según categorías lógicas. Lo más racional es fantástico, abstracto: conceptos matemáticos como la línea y el punto, por el ejemplo. La racionalidad es un espacio de la mente humana muchísimo más vasto de lo que comúnmente solemos considerar, y en él está también incluida la fantasía como estrato primero y fundante:

Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se pueden ‘inventar’, conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica (Ortega y Gasset, V: 587).

Considera además que precisamente en la medida en que el ser humano es un animal fantástico o que crea para sí un mundo de fantasía, a pesar de estar sujeto a las realidades del mundo físico, es un individuo libre: está condenado a la fatalidad de vivir en un mundo que no ha podido elegir (está condenado a la “fatalidad de la existencia”), pero es libre para, dentro de esa fatalidad originaria, interpretar fantásticamente las cosas que le rodean (“libertad en la fatalidad”).

Resumiendo, la fantasía es un elemento fundamental de la ética orteguiana por dos razones fundamentales: porque si la ética es la ciencia de lo que *debe ser* y todavía no *es*, la fantasía es el instrumento para la creación de ese deber ser; y porque si el ser humano imagina posibilidades de ser que van más allá de lo que efectivamente *es*, se ve obligado a elegir, y porque tiene que elegir, es libre (y la ética es la ciencia de la libertad).

Por lo que respecta a la importancia que Ortega le concede al deseo y a la ilusión frente al exceso dogmático del que acusa a la tradición racionalista, encontramos un antecedente claro en la crítica a Kant que Schiller realiza en *Sobre la gracia y la dignidad* (1793). En ella, se muestra parcialmente de acuerdo con la idea kantiana de la dignidad humana. Concibe la dignidad como la expresión fenoménica de la dominación de los instintos naturales por la fuerza moral de la voluntad, que motiva la libertad del espíritu. Como instinto natural, la voluntad se opone a las leyes de la razón porque ansia satisfacción indiscriminadamente. Pero el ser humano se muestra como un ser digno cuando es capaz de moderar sus apetencias conforme a la legislación moral de la razón.

La diferencia entre ambas concepciones radica en el sentido que tiene la dignidad tiene para la representación ideal de la naturaleza humana perfecta. En Kant la dignidad es algo que tiene valor absoluto, mientras para Schiller lo que tiene valor absoluto no es la dignidad sino la inclinación o el deseo: más confianza le inspira quien atiende a sus inclinaciones y mira con el rabillo del ojo la legislación racional que aquél que desatiende a los afectos para actuar ciegamente de acuerdo con la autonomía de la razón. El deber tiene que convertirse en objeto de la inclinación, y no al revés. En consecuencia, la virtud en Schiller se entiende como inclinación al deber, y no como una forma de acción que se realiza por *mor* del deber.

En el ámbito moral Schiller reconoce, con Kant, la importancia de la razón y de su capacidad de autolegislación, pero al mismo tiempo cree importante rescatar la virtud de quien obra de acuerdo con inclinaciones. La ética o la acción ética no consiste en la imposición ciega de la razón sobre la sensibilidad, sino en una interrelación armónica entre ambos principios. Es hombre virtuoso y bello de carácter quien alcanza la armonía entre su naturaleza sensible y su naturaleza racional, no quien oprime la primera en virtud de la segunda; en la unidad sensible-espiritual halla Schiller la fuente del alma bella, que encuentra en la gracia su expresión fenoménica:

Porque los hombres de floja moral se complazcan en dar a la ley de la razón una laxitud que la hace juguete de su conveniencia, ¿debía añadirse una rigidez que convierte la más vigorosa manifestación de libertad moral en una especie, apenas más elevada, de servidumbre? [...] ¿Debía la ley moral por su forma imperativa acusar y humillar a la humanidad, y, a la vez, convertirse el documento más sublime de su grandeza en testimonio de su fragilidad? (Schiller, 1985: 43).

En definitiva, defiende la búsqueda de armonía entre razón y sensibilidad, o lo que es lo mismo, entre deber ser y deseo (inclinación). Y el resultado de esta búsqueda es la virtud, que se manifiesta a través de la dignidad; es individuo

virtuoso quien actúa tratando siempre de armonizar razón y sensibilidad, y su virtuosismo le convierte en un hombre digno de respeto:

El hombre, o reprime las exigencias de su naturaleza sensible para conducirse de acuerdo con las exigencias superiores de lo racional; o, invirtiendo, subordina la parte racional de su ser a la sensible, y entonces sigue sólo el impulso con que la necesidad natural lo arrastra lo mismo que a los otros fenómenos; o bien sucede que los impulsos de lo sensorial entran a concordar con las leyes de lo racional, y el hombre queda en armonía consigo mismo (Schiller, 1985: 38).

Mutatis mutandis, Ortega defiende la armonía entre lo racional y lo instintivo (irracional, espontáneo, vital, etc.), y con esta correlación armónica trata de superar el carácter *irónico* de la ética racionalista: “En vez de suplantar lo instintivo e irracional con la razón, conviene completarlo con ésta. La razón no basta nunca a sí misma. Es sólo corrección del instinto, perfeccionamiento de la espontaneidad” (Ortega y Gasset, IV: 123).

Convengamos en que la filosofía moral implica un compromiso de transformación de la realidad que consiste en la realización de lo que “debe ser”. De acuerdo con lo que estamos viendo, a juicio de Ortega solamente debe ser (o debería ser) aquello que “puede ser”, esto es, aquello que se ajusta sin atisbo de utopía a lo que efectivamente *es*. Lo que debe ser, para motivar de veras nuestra acción, debe ser realizable, posible. Dice en *España invertebrada* (“La magia del deber ser”): “El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad” (Ortega y Gasset, III: 487). Y una página más adelante:

Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo “¡Llega a ser lo que eres!”. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber (Ortega y Gasset, III: 488).

El “deber ser” en virtud del cual realizamos la reforma de la realidad (y de nuestra propia naturaleza) para perfeccionarla no ha de ser impositivo sino, como decía Simmel, un deber ser que nazca de la propia vida como fundamento constituyente de lo real. Y para vitalizar ese deber hay primero que *desrracionalizarlo*, eliminar su exceso racionalista (que no significa *irracionalizarlo*) para, ajustado al deseo y al ideal que son fruto de la imaginación, acercarlo a la vida y a la existencia particular del agente moral.

Lo que acabamos de exponer nos lleva a la última idea que vamos a presentar en este trabajo: el querer o el deseo. La ética, dice Ortega, no habla (o no debería hablar) de cosas buenas o malas, sino de un querer o una volición buena o mala. Pero hay dos significados distintos del término “querer”.

El primer significado, cotidiano, es de carácter instrumental: queremos una cosa como medio para alcanzar un fin superior. El segundo significado es de carácter ético: queremos una cosa porque la deseamos por sí misma: “La mayor parte de los hombres no hacemos sino querer en el sentido económico de la palabra: resbalamos de objeto en objeto, de acto en acto, sin tener el valor de exigir a ninguna cosa que se ofrezca como fin a nosotros” (Ortega y Gasset, II: 285).

El deber de la ética, el imperativo que convierte los actos en moralmente buenos, está vinculado al sentido ético del “querer”. El deber moral del ser humano es el deber de ser fiel con uno mismo; sólo actúa de acuerdo con este imperativo quien, desde el fondo absoluto de su ser, quiere la cosa por sí misma y actúa en consecuencia. Ortega toma el deber ser de la ética kantiana y le da una base emocional, volitiva: construye de este modo una ética del querer o del deseo, que fundamenta el deber. Una ética heroica, jovial en el sentido nietzscheano, en la que, como en la simmeliana, la vida o lo vital adquieren una importancia dialéctica respecto de la necesaria forma racional y objetiva (es decir, respecto de la norma moral):

¿Cómo hay modo de que lo que no es —el proyecto de una aventura— gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad (Ortega y Gasset, I: 824).

A esta ética de la ilusión se le ha denominado también “ética probabilista”, en la medida en que, como explica Gutiérrez Pozo en “La ética vocacional, heroica, deportiva e ilustrada de Ortega y Gasset para tiempos de desorientación, parte II”:

Los ideales éticos orteguianos, en vez de ser impuestos como un “deber ser” por el sujeto trascendental kantiano, se extraen de la realidad representando su más alta perfección posible, de modo que ahora solo “debe ser” lo que “puede

ser”. Contra el “idealismo idealista” de Kant, el “idealismo realista” de Ortega y Gasset culmina en un “realismo posibilista”. Además, según Ortega y Gasset, el ideal, lejos de ser abstracto y universal, el mismo para todos los particulares, está singularizado (Gutiérrez Pozo, 2020: 202).

Excuso resaltar el parecido entre la última tesis defendida por el autor en el cita anterior y la idea simmeliana de la ley individual como aquella que viene dada por la propia persona, desde su fuero interno, digamos, y no impuesta coercitivamente desde una subjetividad trascendental ajena a la vida individual.

4. CONCLUSIONES

En Simmel y Ortega registramos un proceso semejante de recepción de la teoría moral kantiana, incluso, del sistema filosófico del kantismo en general, y un proceso posterior, complementario del anterior, de crítica de lo recibido. Y es esa crítica la que marca la originalidad de los planteamientos simmeliano y orteguiano; esa capacidad de ambos autores de tomar de Kant aquello que a su juicio (esto es, de acuerdo con los presupuestos vitalistas de sus pensamientos y con su contexto histórico, marcado por el neokantismo y el progresivo debilitamiento que sufre en las primeras décadas del siglo XX) merece ser conservado.

El proyecto de Simmel y Ortega pone de nuevo en contacto a la ética, forma objetiva para la manifestación externa de la vida que se ha independizado de ella, con la vida. Para poder realizar esta aproximación es necesario que los conceptos y leyes de la ética abandonen su forma abstracta de universalidad, porque los conceptos universales y abstractos no dan cuenta de la continuidad y dinámica vitales sino que convierten lo fluido y dinámico del devenir vital en algo discontinuo y rígido, en una sucesión de momentos cristalizados, autónomos y universales con un sentido propio no condicionado por la relación que guardan con la totalidad vital que a todos subyace. Se trata de volver a la situación originaria en la que la ley participa de la vida y adquiere validez de acuerdo con la vida. Es una ética provisional y en movimiento, dinámica y viva, que lucha contra el dogmatismo, la ironía y el utopismo de la ética racionalista.

Como ya se ha explicado, lo interesante de esta crítica no es en absoluto su originalidad. En el desarrollo mismo de las críticas de Simmel y Ortega hemos desvelado las fuentes en las que se inspiran para realizarla; Hegel, Nietzsche y Bergson en el caso del berlinés, y Nietzsche, Husserl y, según he defendido en los artículos citados durante el trabajo, Simmel en el caso del madrileño. Lo interesante es que la crítica de Simmel y Ortega a la ética de Kant se realiza *desde* Kant,

partiendo de los mismos postulados planteados por Kant, pero también *a pesar de* Kant. Es a raíz de su estancia en la escuela neokantiana, que la filosofía moral de Simmel y Ortega, sin perjuicio de erigirse como crítica, alternativa o respuesta al exceso formal de la filosofía moral kantiana, toma de ella algunos presupuestos que se consideran condición *sine qua non* para una propuesta ética teórico-práctica acorde a los nuevos tiempos que se avecinan.

Simmel, lo ha expresado muy correctamente Jankélévitch, introduce en el vitalismo transido de voluntarismo schopenhaueriano y nietzscheano el formalismo de raigambre kantiana; es importante la vida, claro que sí, naturalmente, pero también lo es la forma como único camino posible que aquélla encuentra para su representación externa. Y esto es así en ética como lo es en teoría del conocimiento (el conocimiento como forma objetiva que cercena, de alguna manera, la movilidad incesante de la realidad, en último término vital, pero absolutamente necesaria para su auto-comprensión), en Filosofía de la religión o en teoría del arte. Y Ortega hace lo mismo solo que sustituyendo la idea de Forma por la idea de Razón, proponiendo una síntesis teórica de Razón y Vida que recibió el nombre de “raciovitalismo”, ese proyecto de sistema que prometió legar a España tras su exilio a causa de la guerra civil y que nunca logró cerrar, esa *Aurora de la razón vital* que jamás pudo escribir.

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez
Universidad Europea Miguel de Cervantes
edukobain@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- BONETE, E. (1989). “La ética en la filosofía española del siglo XX”, en V. Camps (ed.). *Historia de la ética*, III, Barcelona: Crítica. pp. 388-440.
- GARCÍA PÉREZ, N. (2012). “El ‘hombre entero’ de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria”, *Ágora*, nº 31, pp. 61-83.
- GIL VILLEGAS, F. (1996). *Los profetas y el mesías*, México: FCE.
- GOLDMANN, L. (1977). *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu.
- GUTIÉRREZ POZO, A. (2020). La ética vocacional, heroica, deportiva e ilustrada de Ortega y Gasset para tiempos de desorientación, parte II. *Cinta de moebio*, nº 69, pp. 201-213.
- JANKÉLEVITCH, V. (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Barcelona: Gedisa.
- KANT, I. (1978). *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.
- KANT, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza Editorial.
- KRUMPEL, H. (2010). “La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad”, *Pensamiento*, nº 1, pp. 41-54.

- MARTÍNEZ FERRO, H. (2006). “Kant: Una ética para la modernidad”, *Diálogos de saberes*, nº 24, pp. 181-194.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2017). *Obras Completas*, Madrid: Taurus.
- SCHILLER, F. (1985). *Sobre la gracia y la dignidad*, México: Icaria.
- SERRA, F. (2000). “Libertad y ley en Simmel”, *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89, pp. 251-267.
- SIMMEL, G. (1986). “Sobre Historia de la Filosofía”, en S. Mas (ed.). *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*, Barcelona: Península. pp. 66-68.
- SIMMEL, G. (2003). “La ley individual. Un ensayo acerca del principio fundamental de la ética”, en J. Riba (ed.). *Georg Simmel. La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós. pp. 33-113.
- SIMMEL, G. (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Prometeo.
- SIMMEL, G. (2013). *Filosofía del dinero*, Madrid: Capitán Swing.
- SIMMEL, G. (2014). *Intuición de la vida*, Buenos Aires: Prometeo.
- SIMMEL, G. (2022). *Introducción a la ciencia de la moral*, Barcelona: Gedisa.