

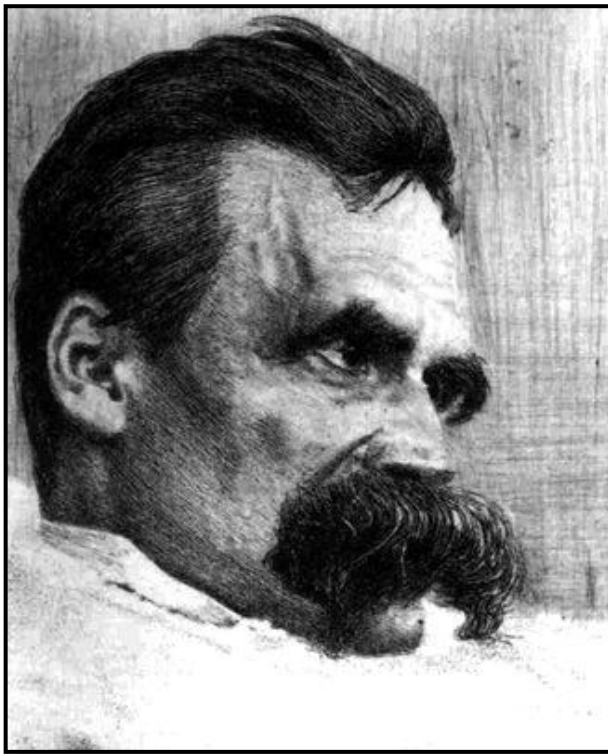
TEMA 10: EL VITALISMO

Durante el siglo XIX la actitud mayoritaria de la filosofía fue optimista y positivista (en el sentido amplio del término): se confiaba en que la humanidad había alcanzado una forma superior de conocimiento (el conocimiento científico positivo, basado en hechos y no en conceptos metafísicos) que permitiría no sólo un continuo progreso material, sino también el tratamiento científico, y posterior solución, de todos los problemas sociales, políticos y morales. Tanto los idealistas que seguían a Hegel, como los positivistas que derivaban de Comte, los marxistas, los utilitaristas ingleses o los pragmatistas americanos, creían en un cambio histórico progresivo que nos acercaba inexorablemente a un mundo mejor (aunque difirieran bastante entre ellos en cómo describían ese mundo mejor). Y todos ellos consideraban que ese progreso se basaba de uno u otro modo en la razón. En realidad, todas estas corrientes estaban muy determinadas por el pensamiento romántico, y contenían no sólo el aspecto racionalista mencionado, sino también cierto esteticismo y utopismo propio del romanticismo. Pero en ellas el elemento esteticista (la valoración del arte, del deseo y la emoción, de la individualidad irreductible de cada uno, de lo vital, en definitiva), era meramente anecdótica frente al cientifismo positivista que constituía su punto de vista general. De este modo, de las dos formas de enfrentarse a la realidad más típicas del siglo XIX, el cientifismo positivista y el esteticismo romántico, la primera predominó en la filosofía, mientras que la segunda fue más relevante en otros campos culturales, como el arte o la literatura. En este contexto, los filósofos que cuestionaban el predominio de la razón (que también los hubo), eran minoría.

El siglo XX invirtió esta situación. Por un lado, en el campo de la ciencia, se fue haciendo cada vez más evidente que el modelo positivista, que suponía la existencia de un progreso continuo en ciencia, era cuando menos insuficiente: los diversos intentos de fundamentar la matemática (ante la existencia de varios sistemas posibles) fracasaron una y otra vez, hasta que Gödel demostró en 1931 que dicha fundamentación era imposible; la nueva lógica simbólica, creada por Frege en 1879, era inconsistente (lo demostró Bertrand Russell en 1902); y lo que es más importante, el modelo por excelencia de la verdad científica, la teoría de Newton, había caído ante la teoría de la relatividad de Einstein y la física cuántica en la primera década del siglo. Por tanto, al menos algunas de las teorías científicas tenidas por ciertas por el positivismo eran erróneas, lo cual daba al traste con la confianza en un progreso continuo y acumulativo basado en un conocimiento seguro. Por otro lado, la decepción social y política que había ido gestándose durante el siglo XIX (los problemas no sólo no se solucionaban sino que incluso se agravaban) estalló en una ola de pesimismo tras el desastre que supuso la Primera Guerra Mundial. Ante esta situación hubo básicamente dos tipos de

reacción: la de aquellos que pensaban que el positivismo podía ser redefinido y refundamentado, y que continuaban creyendo en el modelo de progreso heredado de la Ilustración (como los neopositivistas, la filosofía analítica y la fenomenología), y la de aquellos que consideraron que la razón tradicional no solo no era la solución, sino que era el problema, siendo precisamente esa razón la que había generado la injusticia social, la alienación de los individuos respecto a la sociedad, las desigualdades económicas, etc. Entre estos últimos se encuentran los pensadores vitalistas (además de los existencialistas, la Escuela de Frankfurt, y posteriormente los postmodernos).

El vitalismo es básicamente una postura filosófica que considera que la “vida” (y por tanto los deseos, la situación concreta del individuo, sus emociones, etc.) es más básica que la razón, y que esta última surge de aquella, y no al contrario. Para estos pensadores, por tanto, la filosofía debe abandonar las viejas aspiraciones y métodos del racionalismo y dejar de buscar un conocimiento absoluto, definitivo y seguro, al que no consideran sino una ilusión creada precisamente por las necesidades vitales del individuo. La filosofía vitalista tiene su origen en Schopenhauer, quien como vimos sustituyó a la Razón por la Voluntad como fundamento de la realidad y la filosofía. El vitalista de mayor peso es sin duda Friedrich Nietzsche, bastante desconocido cuando escribió sus obras en el último tercio del siglo XIX, pero que será uno de los pensadores más influyentes en el siglo XX. Pero existen también otras formas de vitalismo que se alejan de la crítica de Nietzsche a la religión y la moral (como el vitalismo de Bergson) o que incluso pretenden evitar el relativismo extremo que implica la visión nietzscheana buscando un compromiso entre el racionalismo objetivista y el vitalismo (como el raciovitalismo de Ortega y Gasset). A continuación estudiaremos estas tres doctrinas vitalistas.



1. Friedrich Nietzsche.

1.1. Biografía.

Friedrich Nietzsche nació en Röcken, un pequeño pueblo de Turingia recientemente anexionado a Prusia, en 1844. Su padre era el párroco del lugar, y tanto su abuelo paterno como materno eran igualmente pastores protestantes. Cuando Nietzsche tiene cuatro años muere su padre, Karl Ludwig, a la edad de treinta y seis. Su madre, Francisca, contaría durante años a todo el mundo que su difunto marido había caído por las escaleras de su iglesia, golpeándose la cabeza y sufriendo así una conmoción cerebral. En realidad, el padre de Nietzsche había muerto a causa de un proceso degenerativo del sistema nervioso

conocido popularmente como “reblandecimiento cerebral”¹. Nietzsche conocía la verdad desde pequeño, y durante toda su vida vivió atormentado por la posibilidad de haber heredado la enfermedad de su padre. Tenía buenas razones para albergar ese temor. De niño, Nietzsche sufría de vista cansada, y al llegar a los dieciocho años, aparecieron fuertes dolores de ojos y cabeza, y su miopía aumentó (y lo seguirá haciendo a lo largo de los años). Poco después, esos dolores se producen junto con trastornos estomacales. Eran los mismos síntomas que había presentado su padre. La enfermedad persistiría hasta su muerte, y marcaría toda su existencia, como veremos.

El joven Nietzsche estaba destinado, por tradición familiar, a convertirse en pastor protestante. La temprana muerte de su padre hizo además que su madre lo contemplara como un sustituto de su padre y se convenciera de que su hijo iba a lograr lo que su padre no pudo por falta de tiempo, no de talento (el padre de Nietzsche había sido preceptor de las princesas de Turingia y se le auguraba un importante futuro como intelectual, sobre todo el campo de la teología, pero también en música y poesía). Nietzsche recibió una educación acorde con su condición de futuro clérigo, y pronto destacó tanto por su capacidad intelectual (incluyendo, como su padre, el cultivo de la poesía y la música) como por su comportamiento, de un rigorismo moral extraño en un niño². El joven Nietzsche estaba realmente interesado en la religión: conocía de memoria buena parte de la Biblia (lo que resultará evidente en sus escritos posteriores), compuso música y poesía religiosa, y mostraba en todo momento una piedad extraordinaria. Pero a los dieciocho años, en 1861, Nietzsche empezará a sentir dudas religiosas, que reflejó por escrito. Pronto empezaría a atacar al cristianismo en su conjunto. Ya en esta época declara que el cristianismo está basado únicamente en suposiciones (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la autoridad de la Biblia, etc.) mantenidas únicamente por la costumbre, e identifica al cristianismo con el pesimismo y la debilidad que impide que los individuos se hagan cargo de su propia vida. Frente a esto, Nietzsche empieza a soñar con una religión que base la felicidad en el hombre mismo y en el mundo terrenal, y no en Dios o en un ilusorio mundo sobrenatural (el parecido con los planteamientos de Feuerbach y otros miembros de la izquierda hegeliana, publicados veinte años antes, resulta evidente). También en esta época empezará a rechazar el materialismo marxista, identificándolo con el cristianismo: el marxismo no es sino una versión atea de la actitud cristiana que sitúa la felicidad en otro mundo (en el caso marxista, en la futura sociedad comunista) en lugar de hacerlo en el aquí y el ahora.

Durante el bachillerato, que realizó en la escuela de Pforta, Nietzsche recibió las primeras influencias que empezarán a determinar su pensamiento. Pforta estaba especialmente dedicada a las humanidades, en las que Nietzsche destacaba (sobre todo en latín y griego) y descuidaba las ciencias naturales. Esto influyó poderosamente en el interés de Nietzsche por la cultura griega, aunque años más tarde se lamentará de su escasa formación científica e intentará, por su propia cuenta, adquirir conocimiento de las que llegó a considerar “verdaderas ciencias” frente a los estudios humanísticos e históricos. También en Pforta entró en contacto con el método histórico-crítico, que entonces empezaba a imponerse en Alemania, y que es un precedente directo de su método genealógico.

En 1862, Nietzsche ingresó en la Universidad de Bonn para estudiar filología clásica. En esta época, intentó dedicarse a la composición musical y a la poesía, y se integró en una asociación estudiantil de izquierda, democrática y liberal (pero no marxista). Finalmente, se

¹ .- Las someras descripciones de los informes médicos de aquel entonces no han hecho posible que se identifique la enfermedad neurodegenerativa concreta a la que se denominaba de ese modo.

² .- Al parecer, este rigorismo moral le había sido inculcado por su madre. Años después, Nietzsche llegará a identificar con ella el encorsetamiento moral opuesto a la libre expresión de la vitalidad.

separará de dicha asociación, por considerar que sus miembros se dedicaban exclusivamente a los discursos patrioteros y demagógicos (y a beber cerveza en grandes cantidades). Desde este momento se perfila ya la actitud política de Nietzsche, que implica tanto el rechazo de la sociedad tradicional, monárquica y religiosa que había conocido en su pueblo, como los planteamientos liberales y democráticos, lo que en definitiva acabó suponiendo rechazar toda la política y cualquier planteamiento que se basara en las masas, para dedicarse a una “revolución³” totalmente individual. En 1864, se traslada a la Universidad de Leipzig, en Sajonia, donde continúa sus estudios de filología con el profesor Friedrich Wilhelm Ritschl, una de las dos máximas autoridades en filología griega de Alemania. Nietzsche se convierte en el protegido de Ritschl, y cuando quede vacante una plaza de profesor de filología griega en la Universidad de Basilea en 1869, Ritschl conseguirá que le sea adjudicada a Nietzsche. En el periodo en que estuvo estudiando en Leipzig, Nietzsche empezó a interesarse por la filosofía a partir de la lectura de la obra de Schopenhauer, *“El mundo como voluntad y representación”*. La doctrina de Schopenhauer ocupó el lugar vacío que había dejado en Nietzsche el cristianismo, recientemente rechazado, y constituyó la base sobre la que elaboraría su propia doctrina. Pero a pesar de deshacerse en elogios hacia Schopenhauer, desde un primer momento Nietzsche se sintió incómodo con el pesimismo de su doctrina y con el sistema metafísico que esta incluía. La obra del neokantiano Friedrich A. Lange, *“Historia del materialismo”*, le sirvió para contrarrestar ese sistema, ya que Lange consideraba cualquier metafísica (y cualquier ética) como un fenómeno meramente estético. Por otra parte, tanto la obra de Schopenhauer como la de Lange hicieron que Nietzsche se sintiera en la obligación de estudiar la doctrina de Kant, punto de referencia de ambos. A estas influencias hay que añadir la de Darwin, cuya obra se sabe que leyó Nietzsche y a la que al parecer se acercó a partir de las referencias existentes a la teoría de la evolución en el libro de Lange.

Pero la influencia más directa sobre Nietzsche la ejercería Richard Wagner, que le fue presentado en 1868 por la esposa de Ritschl. Wagner era ya un compositor muy conocido, pero no había logrado todavía la posición predominante de la que gozaría años después en el panorama musical alemán. Nietzsche se sintió fascinado con los planteamientos de Wagner acerca de la obra de arte total, que consideraba la expresión artística de las doctrinas de Schopenhauer.

En 1869, Nietzsche ocupó una cátedra en la Universidad de Basilea, en Suiza (para lo cual tuvo que renunciar a su nacionalidad prusiana, que ya no recuperaría jamás). Wagner vivía en Tribschen, también en Suiza, y Nietzsche pronto se convirtió en un asiduo visitante del compositor. Nietzsche empezó a considerar que las operas de Wagner era lo más parecido que existía a la antigua tragedia griega, la misma que había sido alabada por Schopenhauer como la forma artística (junto con la música) que era capaz de representar el fondo metafísico de la realidad (esto es, la voluntad de vivir) y de atenuar, momentáneamente, el dolor universal producido por ella. En 1870, Nietzsche imparte un par de conferencias en la Universidad en las que considera a Sócrates y su racionalismo como el destructor de la tragedia griega. En estas conferencias no cita siquiera a Wagner, pero su contenido es una defensa de las posturas estéticas del compositor. Por si hubiese alguna duda, Nietzsche publica en 1871 su primera obra importante, *“El nacimiento de la tragedia”*, en la que repite las tesis expuestas anteriormente en las conferencias, pero en esta ocasión dedica una buena parte del libro a defender expresamente la obra de Wagner. Esta publicación acabó con el prestigio de Nietzsche como filólogo, ya que en ella hacía una serie de afirmaciones sobre la literatura griega y su historia sin fundamento filológico ninguno. Visto retrospectivamente, podemos

³ .- De hecho, Nietzsche casi nunca emplea esta palabra, sino “transmutación de los valores”, para denominar el cambio radical que él pretende producir, precisamente porque le sonaba a movimiento político y colectivo, y su doctrina no quería ser ninguna de las dos cosas.

entender que ese libro no era en realidad un tratado de filología clásica, sino un libro de filosofía que prelude el resto de obras filosóficas de Nietzsche. Pero este no se ganaba la vida como profesor de filosofía, sino de filología, y no se le podía permitir que en este último campo lanzase afirmaciones de modo gratuito. Los alumnos dejaron poco a poco de asistir a sus clases, y sus siguientes publicaciones pasaron totalmente desapercibidas. Entretanto, los dolores de cabeza se agravan, con lo cual tiene que tomarse varios permisos de su trabajo para acudir a balnearios.

En este periodo, se va distanciando paulatinamente de Wagner, que se ha trasladado a Bayreuth, donde estaba erigiendo un gigantesco teatro de ópera con el patrocinio del rey de Baviera. Nietzsche empieza a ver en Wagner (y en las obras que él mismo había escrito bajo su influencia) un romanticismo idealista que le recuerda al hegelianismo, y que rechaza totalmente. La ruptura definitiva se producirá a partir de la composición de *"Parsifal"*, en 1876. En esta ópera, Wagner abandona la mitología germánica, que había sido el tema principal de muchas de sus obras anteriores, y la sustituye por el mito del santo grial. Según Nietzsche, Wagner ha vuelto al cristianismo y se ha convertido definitivamente en un representante de la cultura conservadora y convencional. En ese momento su obra da un giro. En 1878 y 1879 publica las dos partes de *"Humano, demasiado humano"*, en las cuales abandona el esteticismo romántico y la tesis según la cual el arte es la única forma posible de pensamiento metafísico. Aunque sigue criticando al idealismo, la religión, la moral y la metafísica, ahora lo hará desde una postura más cercana al racionalismo ilustrado: su héroe ya no es Schopenhauer o Wagner, sino Voltaire. En 1879 presenta la renuncia a su cátedra, a causa del continuo agravamiento de su enfermedad. La Universidad la acepta gustosa, y le concede a cambio una pensión, no muy holgada, de la que se mantendrá el resto de su vida, pasando la mayor parte del tiempo viajando entre Suiza, Italia y el sur de Francia, en busca de un clima que amortigüe sus dolencias.

En 1882 escribe, en diez días, la primera parte de su obra más conocida, *"Así habló Zaratustra"*, con la que da fin a su periodo ilustrado y en la que aparece por primera vez su doctrina totalmente formada y expresada en el lenguaje tan personal que caracteriza a Nietzsche. Las tres siguientes partes del *"Zaratustra"* serán escritas entre 1883 y principios de 1885. Un ejemplo muy gráfico de la poca acogida que esta obra recibió en su momento es que Nietzsche no fue capaz de encontrar ningún editor dispuesto a publicar la cuarta parte, así que tuvo que pagar de su propio bolsillo una mísera tirada de cuarenta ejemplares.

A pesar de que su estado físico es cada vez peor, Nietzsche escribe un buen número de obras entre 1885 y 1888: *"Más allá del bien y del mal"*, *"La genealogía de la moral"*, *"El crepúsculo de los ídolos"*, *"El anticristo"* y *"Ecce homo"*. En estas obras pretende desarrollar el programa del Zaratustra de forma más explícita (el Zaratustra emplea un lenguaje sumamente poético y una estructura de fábula que se acerca más a los textos religiosos que a los tratados de filosofía) y el último constituye una autobiografía en la que realiza un análisis de sus propias obras, especialmente crítico con las del primer periodo romántico.

Cuando Nietzsche escribió esta su última obra, en noviembre de 1888, su mente ya está trastornada. La enfermedad degenerativa que había heredado de su padre lo había dejado casi ciego, padecía una parálisis progresiva que le afectaba a la cadera y los hombros, y finalmente comenzaron los delirios. En ese momento recibe una gran noticia: en la Universidad de Copenhague se van a impartir una serie de conferencias sobre su filosofía. Su obra empieza a ser reconocida, y en unos meses empezarán a hacerse traducciones de sus libros al ruso y al francés. Pero Nietzsche no tendrá la oportunidad de disfrutar su fama. En enero de 1889, estando en Turín, donde había pasado el otoño, pierde definitivamente la razón. Sus amigos lo envían a un sanatorio psiquiátrico en Basilea, de donde es trasladado a Jena. Un año después, su madre lo saca del sanatorio y lo lleva a vivir con ella. Cuando muere

su madre, en 1897, Elisabeth, la única hermana de Nietzsche, pasa a ocuparse de él. Murió en 1900, paralítico y demente, siendo un filósofo de fama mundial, pero sin poder ser consciente de ello.

Una vez que Nietzsche cayó en la demencia, sus obras pasaron a ser propiedad de su hermana Elisabeth. Esta, con quien Nietzsche mantuvo una extraña relación de amor y odio, se había casado en 1884 con Bernhard Förster, un célebre polemista (en su momento, mucho más célebre que Nietzsche) defensor de Wagner y del antisemitismo de este. Förster formaba parte de un grupo, denominado los "Siete alemanes", que en 1881 había pedido formalmente al canciller Bismarck que se establecieran leyes que impidiesen la entrada en Alemania de más judíos, excluyeran a estos de cualquier puesto en la administración del Estado y en las instituciones docentes, e instituyeran un censo de los judíos de manera que el Estado pudiese controlar todas sus actividades. En 1886, Förster decidió emigrar a Paraguay, junto con su esposa Elisabeth, donde fundaría una colonia alemana, libre de judíos. Cuando Nietzsche se volvió loco, Elisabeth, ya viuda, regresó de Paraguay y se apropió de los originales de las obras de su hermano y de todos los derechos sobre su publicación, para lo cual tuvo que enfrentarse legalmente a dos amigos de Nietzsche, Overbeck y Gast. En 1894, Elisabeth fundó el Archivo Nietzsche, y controló todas las ediciones que aparecían, tanto de las obras filosóficas de Nietzsche como de su correspondencia. Elisabeth eliminó en estas ediciones los párrafos que no le parecían adecuados, e impidió que los investigadores tuvieran acceso a la correspondencia de Nietzsche en la que este hacía declaraciones con las que Elisabeth no estaba de acuerdo. Llegó incluso a componer por sí misma una obra, "*La voluntad de poder*", a base de fragmentos cogidos de aquí y de allá y combinados según su parecer. Nietzsche en efecto había declarado su intención de escribir una obra con ese título que pretendía ser la exposición sistemática y definitiva de su pensamiento, y durante los tres últimos años de su vida consciente estuvo trabajando en ella, aunque su redacción definitiva siempre quedaba postergada por otros proyectos. Cuando Nietzsche perdió el juicio, la obra no era sino un conjunto de apuntes. Elisabeth la completó como le pareció oportuno y la publicó asegurando que su hermano se la había entregado personalmente. Todas estas manipulaciones ocultaban los aspectos antiestatalistas y antirracistas de Nietzsche, convirtiendo la filosofía de este en un preludio del nazismo. De hecho, Elisabeth perteneció al partido nazi, que hizo de su hermano su filósofo oficial, y preparó en los años treinta una edición de las obras completas de Nietzsche dirigida por una comisión de filósofos y filólogos afectos al régimen nazi (entre los que se encontraba Martin Heidegger). Elisabeth murió durante la Segunda Guerra Mundial, y al término de esta los archivos se hicieron públicos. Las nuevas ediciones, a partir de los años cincuenta, pudieron acceder a los originales y eliminar las supresiones e interpolaciones de Elisabeth. Entonces pudo verse con claridad que Nietzsche no era un filósofo nazi. Hay muchos elementos en su doctrina que recuerdan al nazismo (la mitificación de la guerra, la idea de que el fuerte debe dominar sobre el débil, su postura totalmente antidemocrática, el desprecio por la religión tradicional y el intento de fundar una nueva, basada en los instintos naturales del hombre, etc.) pero no hay que olvidar que Nietzsche despreciaba al Estado, los movimientos de masas y en particular el autoritarismo e imperialismo alemán. Por otro lado, Nietzsche se opuso frontalmente al antisemitismo. A pesar de que consideraba que era la base judía del pensamiento cristiano la que convertía este en una moral de esclavos (por lo que utilizaba para referirse a esa forma de pensar el término "judeocristianismo"), Nietzsche despreciaba los planteamientos racistas y veía en los antisemitas a conservadores extremos que lo único que querían era defender el cristianismo y el autoritarismo prusiano e impedir cualquier transformación en la sociedad occidental. Por último, no hay que olvidar que Nietzsche fue reivindicado por el partido nazi, pero también por los anarquistas, el mayo del 68, el expresionismo o la actual filosofía posmoderna, ninguna de las cuales tiene connotaciones políticas fascistas. La ambigüedad de la doctrina de Nietzsche, y su forma de expresión, metafórica y poco sistemática, han favorecido enormemente esta gran variedad de interpretaciones de su obra.

1.2. La crítica de la tradición occidental.

La obra de Nietzsche contiene dos aspectos interrelacionados. Por un lado, una crítica demoledora de la cultura occidental, la cual, según Nietzsche, está totalmente viciada a partir del momento en que esta identificó lo real con lo permanente, y creyó en la existencia de verdades fijas y eternas, dando lugar a conceptos como “Dios”, el “espíritu”, el “mundo inteligible” o el “bien en sí”. Esta manera de concebir la realidad procede, según Nietzsche, de la debilidad, entendida como incapacidad para asumir el devenir constante del mundo y lo que este implica, a saber, que no hay nada que nos garantice la “verdad” de nuestros conocimientos o de nuestras decisiones morales. Por otra parte, Nietzsche intenta elaborar una visión del mundo que acepte ese devenir, que se fundamente en los instintos vitales del ser humano (que Nietzsche identifica con la “fuerza”) y sobre todo que no vuelva a caer en los engaños de la metafísica, la religión y la moral, para lo cual es preciso pensar la realidad de una manera radicalmente distinta (si empleáramos conceptos como “verdad”, “bien”, “progreso”, estaríamos de nuevo cayendo en el mismo engaño). La mayor parte de la obra de Nietzsche se dedica al aspecto crítico, mientras que el aspecto positivo, los nuevos valores que debían sustituir a los tradicionales, son el elemento central tan sólo en una de sus obras (*“Así habló Zaratustra”*) y aparecen de forma secundaria en el resto. Además, esta parte positiva de la doctrina de Nietzsche está expuesta de una forma muy enigmática, y por tanto puede interpretarse de muchas maneras. Según reconocía el propio Nietzsche, esto se debía a que el lenguaje de que disponemos está plagado de términos metafísicos (“ser”, “sujeto”, “verdad”, “bien”...). Para decir lo que Nietzsche quería decir, habría que evitar todos esos términos, lo que es tanto como decirlo sin utilizar el lenguaje. Más de un siglo después de su muerte, algunas de estas ideas ya no resultan tan extrañas y pueden, en principio, ser “traducidas” a términos más explícitos y menos “míticos” que los que utilizó Nietzsche. En este apartado, nos ocuparemos de la parte crítica de la filosofía de Nietzsche, y abordaremos sus propuestas positivas en la siguiente.

Ya en su primera obra, *“El nacimiento de la tragedia”*, plantea Nietzsche la inversión de valores que en su opinión supone la cultura occidental. En este libro, Nietzsche concibe la tragedia griega como una manifestación artístico-religiosa en la que se da un perfecto equilibrio entre dos principios estéticos, simbolizados por los dioses Apolo y Dionisos. Apolo representa la razón, la medida, la forma, lo determinado, y es el principio que rige en las artes plásticas. Dionisos representa lo irracional, indeterminado y carente de forma, y rige en la música. Estos principios estéticos se corresponden con los dos conceptos básicos de Schopenhauer (Apolo es la Representación, esto es, los fenómenos delimitados, y Dionisio es la Voluntad, un principio vital irracional e ilimitado previo a las concreciones de la razón) y por ello Nietzsche los entiende también como principios metafísicos: Dionisio significa la “unidad primordial”, un impulso vital que está bajo todas las apariencias concretas y que se identifica también con el devenir, el cambio constante, el cual constituye la verdadera realidad; Apolo es el símbolo del “principio de individuación”, que divide la realidad continua y cambiante en seres distintos, delimitados (los fenómenos, las apariencias) y que no es sino producto de la necesidad que tiene el ser humano de categorizar la realidad, ya que sólo en breves momentos de embriaguez dionisiaca este puede enfrentarse directamente al abismo que supone la realidad cambiante. Nietzsche cree que el ser humano necesita suponer que algunas cosas son fijas, son individuos permanentes, aunque esto no sea cierto.

De hecho, Nietzsche considera que tanto el elemento apolíneo como el dionisiaco son necesarios para el ser humano, a pesar de que ambos principios se oponen en una tensión constante, ya que Apolo tiende a convertirlo todo en limitado, concreto y permanente, mientras que Dionisos se resiste siempre a ser determinado y una y otra vez reaparece como lo terrible, lo orgiástico, lo irracional. El mérito de la tragedia griega residía, precisamente, en

que había logrado el equilibrio entre estos dos principios, esto es, había logrado dar forma al continuo cambio que representa Dionisos sin negar la existencia de este, aceptando lo terrible e irracional que existe en la realidad. La tragedia es el resultado de la fusión de dos formas de entender la religión, que refrena las fiestas dionisiacas “bárbaras”, basadas en el desenfreno sexual y en los comportamientos bestiales⁴, y expresa el carácter trágico de la realidad por medio del teatro (que surgió precisamente como una forma de culto a Dionisio) y el “destino”⁵.

En opinión de Nietzsche, este equilibrio desapareció con las obras de Eurípides, que lleva a la escena al hombre cotidiano, posibilitando así el inicio de la comedia ática (esta es una idea tomada de Hegel), tomando la mediocridad (esto es, el hombre burgués, y no el héroe aristocrático) la escena. Eurípides era amigo personal de Sócrates, y Nietzsche considera que destruyó la tragedia por influencia de este último. Sócrates representa el elemento apolíneo con exclusión de lo dionisiaco, esto es, la mentalidad totalmente racionalista que pretende que todo sea fijo, estable, bueno, que considera lo cambiante como mera apariencia, que rechaza los instintos vitales y las pasiones y considera que la virtud se basa en el conocimiento. Según Nietzsche, Sócrates era un anormal en el que el espíritu lógico se había desarrollado monstruosamente hasta anular toda vitalidad, y que por ello, siendo incapaz de comprender la tragedia y los impulsos vitales del resto de los griegos, decidió que todo lo que no fuera estrictamente racional, universal e inteligible, carecía por completo de valor. De este modo, Sócrates destruyó la cultura griega, dando la vuelta a los valores de esta.

Nietzsche considera a Sócrates el inicio de la cultura racionalista occidental porque fue el primero que concibió una teoría acerca de los conceptos universales (las definiciones) y el primero que identificó la virtud con el conocimiento del bien, y por tanto eliminó de la ética toda consideración emocional o instintiva, o sea, todo lo que no fuese estrictamente racional. Pero en realidad la crítica que lanza Nietzsche parece adecuarse mejor aún a uno de los seguidores de Sócrates, Platón, que fue el primero en dividir la realidad en un mundo inteligible verdadero y un mundo sensible aparente (creando así un trasmundo, en la terminología de Nietzsche) y en considerar los instintos vitales (los que se correspondían con el alma concupiscible) como impedimentos para alcanzar el bien (que es principalmente asunto del alma racional), con lo cual Platón no se limitaba a predicar la moderación, como había sido habitual en la cultura griega, sino la eliminación de las pasiones. En opinión de Nietzsche, este es el origen de toda la metafísica occidental, que posteriormente sería asumida por el cristianismo (proveniente de la cultura judía que a su vez también había negado el valor a las pasiones y al mundo terrenal, por medio del concepto de “Dios” único, todopoderoso y trascendente) y en la modernidad también por los movimientos socialistas (según Nietzsche,

⁴.- Dionisos era una divinidad de origen tracio que representaba el principio fecundador masculino. Fue importada por la cultura griega y posteriormente asimilada al panteón olímpico haciendo a Dionisio hijo de Zeus. En un principio se trataba de una religión mayoritariamente femenina. Sus seguidoras, las ménades (o bacantes, de Baco, otro nombre de Dionisio) se reunían por las noches en el campo, fuera de las ciudades, donde celebraban las denominadas “bacanales”: se embriagaban con vino, danzaban, mataban animales y los comían crudos, bebían su sangre, y luego se dispersaban por los bosques.

⁵.- La noción de “hado” es central en la tragedia griega. En todas ellas, el héroe se dirige hacia un final terrible y sumamente doloroso que le ha sido anunciado desde el principio. De hecho, ese destino trágico se consuma precisamente porque el héroe intenta evitarlo. El caso más claro es el de Edipo: cuando el oráculo le dice a Edipo que su destino es matar a su padre y casarse con su madre, Edipo decide no volver a su casa y huye a Tebas con la esperanza de que su destino no se cumpla. Lo que Edipo no sabe es que en realidad aquellos que ha llamado padre y madre durante toda su vida no lo son, sino que simplemente lo recogieron cuando sus verdaderos padres, que no son otros sino el rey y la reina de Tebas, lo abandonaron en el monte. Si Edipo no hubiese intentado huir de su destino, no habría ido a encontrarlo a Tebas. Nietzsche ve en esta idea trágica del destino la representación mítica de su concepción de la voluntad, según la cual la vida comporta dolor, pero este debe ser aceptado, junto con el deseo, del mismo modo que el héroe lo es por dirigirse hacia su destino, aunque este sea trágico.

una versión edulcorada del cristianismo) y por el positivismo científico. Frente a esto, Nietzsche propone volver al origen de la cultura europea, antes de la inversión realizada por Sócrates, recuperando así el elemento dionisiaco. No se trataría, en realidad, de sustituir a Apolo por Dionisos, sino de volver a encontrar el equilibrio, dar con una forma moderna de afrontar el devenir constante de la realidad en lugar de negar su existencia, como ha hecho toda la cultura occidental.

Nietzsche denomina “**nihilismo**” al proceso histórico que ha seguido la cultura occidental y que conlleva su propia autodestrucción. El nihilismo (de “nihil”, nada) es primeramente la inversión realizada por Sócrates que pone la realidad del mundo no en el mundo terrenal sino en un supuesto mundo inteligible ideal, de manera que sustituye la realidad material por los conceptos (que no son nada) Esta visión metafísica del mundo, y la moralidad que lleva aparejada, contiene en sí misma la causa de su destrucción. En efecto, esta metafísica cree firmemente en la existencia de una “verdad” fija e inmutable, y desde esa concepción, se critica a sí misma. La historia de la metafísica occidental es la de una serie de refutaciones y continuas refundaciones de la metafísica en nombre de la “verdad” que poco a poco han ido minando la base conceptual sobre la que se establece dicha metafísica, sobre todo en la modernidad: Descartes reacciona contra la metafísica aristotélica y escolástica y genera una nueva metafísica, cuyo idealismo epistemológico pone la base para el rechazo empirista de esa nueva metafísica. Kant, el idealismo alemán, y finalmente el positivismo científico, han ido mermando sucesivamente la base de las creencias metafísicas, en un intento de salvar al menos parte de las mismas. En el último paso, el dado por el positivismo, ya ha desaparecido la fundamentación del conocimiento en un mundo inteligible, pero sigue existiendo la creencia en la existencia de la verdad, la cual Nietzsche empieza a poner en duda. El resultado es una situación en que la cultura occidental ha llegado a quedarse sin fundamento alguno: “Dios”, la “verdad”, el “bien”, etc., se muestran ahora como falsos. Nietzsche denomina a esta situación “nihilismo pasivo”: occidente ha llegado a no creer en “nada”, el mundo y la vida carecen de sentido, pero los nihilistas pasivos se limitan a continuar su vida como si no pasase nada o a desesperarse por esta ausencia de sentido e intentar aferrarse a los viejos valores. Junto a este aspecto negativo del nihilismo, Nietzsche plantea un sentido positivo, el del “nihilismo activo”, que es la posición de aquellos que, habiendo tomado conciencia de la decadencia de los valores tradicionales, deciden contribuir a su total desaparición, destruyendo todo aquello que pertenece a la vieja concepción del mundo. De este modo, el nihilista activo prepara el camino para la postulación de nuevos valores, que serán la inversión de los antiguos. Pero esta tarea creadora no es propia del nihilista activo, sino de una etapa posterior, representada por el superhombre, del que hablaremos más adelante.

- **Crítica a la metafísica.**

Nietzsche denomina “metafísica”⁶ a cualquier doctrina que divida el mundo en dos, uno sensible y otro inteligible, y afirme que el fundamento y verdad del mundo sensible se encuentra en el inteligible. En opinión de Nietzsche, este es un error que parte de la concepción del “ser” como algo inmutable, fijo, en lugar de reconocer que la realidad es algo

⁶.- Nietzsche ataca a la metafísica tradicional de Occidente, a la que simplemente denomina “metafísica” sin más, pero la postura de Nietzsche también es una metafísica en sentido amplio, en tanto que hace afirmaciones sobre los principios últimos de la realidad en su conjunto. Esos principios son, como veremos más adelante, la voluntad de poder y el eterno retorno. Por tanto, lo que Nietzsche critica es la metafísica idealista y racionalista basada en conceptos y en la identificación de lo real con lo permanente, así como todas las doctrinas que considera derivadas de este punto de vista, como son el cristianismo, el socialismo o el positivismo de la ciencia.

que está continuamente cambiando, creándose y destruyéndose, sin que haya nada permanente, sino tan sólo devenir. A su vez, este rechazo del devenir ha sido originado, según Nietzsche, por el “resentimiento contra la vida”, es decir, por la incapacidad para aceptar el dolor, la muerte, el cambio, la ambigüedad, la inseguridad, que no son sino aspectos inseparables de la vida. Los filósofos que se han negado a aceptar la vida tal como es han querido inventarse un mundo estable, “mejor”, en el que no hay sufrimiento, no hay incertidumbre, todo es seguro y claro, y la muerte, consecuencia natural de la vida, ha sido abolida. Al inventar ese mundo ideal, los filósofos están dando la espalda a la vida real, la están menospreciando a favor de una ficción, e incluso llegan a negar esta vida para poder acceder a ese otro mundo: el desprecio por lo sensible y las pasiones de Platón, la concepción del cristianismo de este mundo como una mortificación necesaria para alcanzar la vida eterna, el sometimiento al deber contra las propias inclinaciones que predica Kant, o la renuncia al deseo y la propia individualidad de Schopenhauer, todo esto no es sino desprecio por la vida, generado por individuos débiles que no son capaces de asumir ni sus deseos ni la parte de sufrimiento que siempre acompaña al goce de la vida.

El rechazo de la concepción fijista e idealista del “ser” implica una serie de consecuencias que resumiremos a continuación:

- La única realidad que existe es aquella en la que vivimos. No hay un mundo distinto de este mundo, y esto incluye la negación de un más allá como el defendido por el cristianismo y de un mundo inteligible como el platónico, pero también de un más allá histórico como el del marxismo (la futura sociedad comunista) o de una estructura de la realidad como la que pretende descubrir la ciencia por medio de sus leyes. Lo único que existe es un mundo sensible que se encuentra en continua transformación sin dirigirse a ninguna situación predeterminada (esto es, sin ninguna finalidad).

- Todas las categorías que la razón ha utilizado para describir ese supuesto “ser” permanente no están basadas ni en una realidad inteligible ni en una estructura lógica del mundo, sino que son proyecciones del ser humano sobre la realidad, motivadas por la necesidad que este tiene de dotar de orden a su experiencia para poder sobrevivir. Todas esas categorías (“unidad”, “causalidad”, “finalidad”, “identidad”, “substancia”, “bien”, etc.) no son sino invenciones del ser humano para poner freno al devenir. Son necesarias, pero no constituyen la realidad, y antes bien, la característica de todas ellas, su universal aplicabilidad, demuestra que no son nada real, nada concreto, sino meras proyecciones, como una rejilla que superponemos a la realidad para guiarnos. Puede verse claramente la relación con el giro copernicano de Kant. Pero mientras Kant creía que esas categorías eran fijas, pertenecían a una Razón universal común a todos los seres humanos que nunca cambia, Nietzsche cree que las categorías con que damos forma a la realidad dependen de nuestras necesidades biológicas, no de la Razón, y que en consecuencia estas pueden cambiar según los individuos (según los deseos que estos tengan) y según los momentos históricos. También es evidente la relación con la afirmación de Schopenhauer de la funcionalidad biológica del conocimiento, o con la definición de las leyes científicas como hipótesis que permiten resumir la experiencia (y no como estructura de la realidad) que defendían algunos positivistas coetáneos de Nietzsche.

- Si no existe un mundo distinto de este, entonces no tiene sentido plantear una distinción entre “apariencia” y “realidad” (algo que Nietzsche le critica incluso a su tan admirado Heráclito). El devenir, el cambio, no es “apariencia” porque esta palabra no tiene sentido si no se contrapone a un mundo “más real”, “verdadero”, que como hemos visto Nietzsche rechaza. Cualquier doctrina que admita esa distinción (como la de Kant o

la de Schopenhauer) no es sino una consecuencia del idealismo metafísico, aunque pretenda enfrentarse a este.

- En consecuencia, no hay nada en el mundo que sea permanente, y eso supone el completo rechazo de cualquier noción fijista: no existe “substancia”, ya que no hay nada permanente debajo del ocurrir, del hacer; no hay, por tanto, un sujeto diferente de las acciones que realiza (en este sentido, Nietzsche se acerca mucho al haz de impresiones de Hume), y esto supone rechazar el alma, el “yo pienso” cartesiano, el sujeto trascendental kantiano y la versión que el idealismo alemán da del mismo, ya se entienda como Absoluto, como “espíritu de pueblo” o como “historia”; no hay tampoco una “voluntad” detrás de las acciones, ni en el sentido de voluntad libre, como pensaba Kant, ni tampoco como voluntad irracional, como pensaba Schopenhauer. La “voluntad”, por tanto, no es entendida por Nietzsche como una tendencia hacia un fin, ni personal ni impersonal. La “voluntad”, simplemente ocurre, pero no tiende a nada, no hay un fin hacia el que se dirija el mundo.

- **Crítica al conceptualismo.**

Las categorías metafísicas se mantienen, en opinión de Nietzsche, gracias a que la propia estructura del lenguaje ayuda a mantenerlas. El lenguaje se ha ido formando junto al pensamiento metafísico, y cuando lo utilizamos, estamos empleando sin remedio elementos que proceden de la metafísica idealista. Por ejemplo, una estructura gramatical básica como es la de sujeto y predicado nos obliga a pensar el mundo como dividido en “substancia” y “accidentes” de la substancia⁷. La estructura de sujeto y verbo, imprescindible para formar una oración, nos lleva también a considerar al sujeto como algo distinto de la acción que realiza. Nietzsche llega a decir que “*no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática*”. En consecuencia, para destruir la metafísica, será necesario previamente criticar el lenguaje que le sirve de base. De este modo, Nietzsche inaugura una línea filosófica que tendrá mucho futuro en el siglo siguiente, al suponer que las cuestiones metafísicas proceden de confusiones lingüísticas. Por otra parte, a Nietzsche le será muy difícil expresar sus nuevos planteamientos metafísicos, que constituyen la parte positiva, no exclusivamente crítica, de su obra, precisamente porque requerirían de un lenguaje diferente al existente. Nietzsche fue consciente de ello, y por ello intentó dar forma a dichos planteamientos no a través de un discurso sistemático sino por medio del lenguaje poético y alegórico, como el que domina la totalidad de su obra principal, “*Así habló Zaratustra*”.

Una de las críticas más explícitas al papel del lenguaje la encontramos en la pequeña obra “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”. El lenguaje se compone fundamentalmente de “conceptos”. Estos conceptos pretenden representar la realidad, pero esto es imposible, ya que la realidad es múltiple, mientras que el concepto es único, y no se corresponde con ninguna realidad concreta, lo que significa que no se corresponde estrictamente con nada. Nietzsche pone el ejemplo el concepto “hoja”: de lo que nosotros tenemos experiencia es de una multitud de hojas con formas diferentes, unas planas y grandes, otras delgadas como agujas, otras alargadas, otras redondas, con los bordes lisos, dentados, alveolados, etc. Incluso dentro de cada tipo de hoja, nos sería imposible encontrar dos iguales. En ese caso, ¿qué es una “hoja”? ¿Podemos decir que existe algo que se corresponda con “hoja”, con el modelo de esta? Según Nietzsche, no. El concepto “hoja” es

⁷ .- De hecho, estos conceptos proceden precisamente del análisis que realizó Aristóteles acerca de los tipos de términos que existían en el lenguaje.

solamente una simplificación vacía, pero lo real son los millones de hojas distintas que existen, y estas nunca podrán ser representadas por el lenguaje.

El lenguaje surge a partir de un proceso de abstracción que finalmente se olvida de sí mismo y se confunde con la realidad. En un primer momento, tenemos sensaciones, que son múltiples, diversas, y continuamente cambiantes. El lenguaje intenta simplificar esas sensaciones y relacionarlas entre sí por medio de “metáforas”, que son un uso abierto, no fijo, no definido, del lenguaje. Este uso es consciente de que la metáfora no es la realidad. Por ejemplo, si yo digo que mi amigo Paco “es un león”, lo que estoy haciendo es destacar algunos aspectos de su personalidad por medio de la identificación de Paco con un león. De esta manera, estoy acotando la realidad, seleccionando algunos de los múltiples aspectos que tiene, y desatendiendo otros. Esto es necesario para orientarse en el devenir, pero no supone la negación de dicho devenir o de la multiplicidad del mundo, porque yo sé que mi metáfora no es igual a la realidad. Sé que Paco no es un león realmente, y que por tanto lo puedo invitar a cenar a mi casa sin temer que se me eche encima y me devore.

Pero ocurre que el lenguaje se emplea para comunicarse con otras personas, de tal manera que para comprendernos unos a otros, repetimos una y otra vez las mismas metáforas. Tanto las repetimos, que llega un momento en que se fijan y se convierten en conceptos, pasan a tener una “definición” correcta, y se nos olvida que en realidad son metáforas. Por ejemplo, cuando yo digo “cabeza de ajos” o “el pie de la montaña”, tengo que hacer un esfuerzo para darme cuenta de que estoy empleando metáforas, y que en realidad ni los ajos tienen cabeza ni las montañas pies. Cuando se olvida el origen metafórico de los conceptos, estos se confunden con la realidad, se cree que son los modelos de esta (las ideas) y que la relación entre conceptos y realidad es justo a la inversa de como realmente es: en lugar de reconocer que los conceptos proceden de lo múltiple y que no son reales, creo que los conceptos son lo más real y que lo múltiple procede de ellos: ahora todas las “hojas” del mundo no son sino ejemplos de la única “hoja” conceptual. Como puede verse, Nietzsche está invirtiendo la argumentación que en su momento desarrollara Sócrates para fundamentar su teoría de las definiciones: para Sócrates, el hecho de que pudiésemos entendernos demostraba que existían definiciones universales de los conceptos. Para Nietzsche, lo único que demuestra es que nos hemos inventado los conceptos y que estos se han extendido y fijado por medio de la costumbre, a causa de lo cual nos hemos olvidado de que no son reales. En consecuencia, ni las metáforas ni los conceptos (es decir, ningún tipo de lenguaje) puede representar con exactitud la realidad. Pero las metáforas, al menos, tienen significados múltiples y cambiantes (como el devenir de la realidad) y son conscientes de que no son la realidad misma. Por eso, las metáforas se acercan más a la realidad metafísica (esto es, al devenir) que los conceptos.

Desde este punto de vista, la verdad simplemente no existe. Lo que la filosofía ha llamado “verdad” no es sino una selección de lo real, un recorte producido en la multiplicidad del mundo a través de los conceptos. Para que pudiésemos disponer de una “verdad” en sentido estricto, esto es, completa (que no sea verdad en parte y en parte falsedad), universal (válida para todos e independiente de los sujetos, sus intereses y sus valores) y definitiva (que no sea verdad hoy y falsedad mañana) tendríamos que poder representarnos toda la infinita variabilidad del mundo, y eso es imposible. La verdad, como todo lo que se denomina “conocimiento”, no es, según Nietzsche, sino el producto de la necesidad biológica de preservar la propia vida y de la necesidad de convivir socialmente con otros seres humanos, también con el objetivo último de sobrevivir. Como ya dijera Schopenhauer (y el darwinismo) el pensamiento, la razón, tiene una funcionalidad biológica. Por tanto, no hay una “verdad en sí”, independiente de las necesidades biológicas de los sujetos, y en sentido estricto, todas esas pretendidas verdades no son sino errores. Pero Nietzsche no considera que todos los

errores sean iguales. Algunos de esos errores son aceptables, mientras que otros son rechazables, tomando como criterio si cumplen o no su funcionalidad biológica. Así, una vez establecido que no hay verdad absoluta de ningún tipo y que toda “verdad” es “falsa”, Nietzsche acepta utilizar el término “verdad” con la siguiente definición: “verdad” es aquel tipo de error que beneficia la vida.

- **Crítica a las ciencias positivas**

Nietzsche extiende su crítica también a las ciencias positivas, a las que considera como un derivado del racionalismo metafísico (aunque por otra parte, como hemos visto, utiliza en parte el positivismo como herramienta para atacar el idealismo). La ciencia que Nietzsche critica es el mecanicismo que reduce la realidad a leyes naturales que expresan relaciones meramente cuantitativas entre los fenómenos. Esta es precisamente la objeción de Nietzsche: la ciencia matematiza la realidad, traduce todas las cualidades a meras cantidades, y esto no es sino el mismo proceso de eliminación de lo concreto, de lo múltiple, que ya intentara la metafísica. Las cantidades son abstractas, prescinden de las auténticas diferencias entre los fenómenos e igualan todas aquellas realidades que puedan ser expresadas con la misma cantidad: la combustión de una determinada cantidad de madera produce una determinada cantidad de calor, y da lo mismo si lo que se está quemando es un vulgar tronco o una valiosa talla. Nietzsche pone un ejemplo muy gráfico: las notas de una sinfonía pueden reducirse a relaciones numéricas, pero es imposible disfrutar de la música contemplando los números que la traducen. Para ello, es necesaria la cualidad, es preciso oír los sonidos concretos.

Nietzsche aduce, además, que esa ciencia no nos aporta conocimiento acerca de la realidad, como pretende, sino que tan sólo sistematiza aquello que nosotros proyectamos sobre la realidad: tiempo, espacio, y relaciones numéricas. Las leyes naturales nos sirven tan sólo para predecir fenómenos, nos informan de la correlación entre sucesos, de los cuales llamamos “causa” al primero y “efecto” al segundo. Pero no nos dice qué está ocurriendo, no nos pueden informar sobre la esencia de las cosas. Son sólo una forma de estructurar la experiencia. La relación con el giro copernicano de Kant (y especialmente con la estética trascendental) y con la crítica al principio de causalidad de Hume resulta evidente. Nietzsche pretende dirigir esta objeción contra los “positivistas”. Sin embargo, en la época de Nietzsche el positivismo de Mach o el pragmatismo de James ya planteaban que las leyes científicas no eran “verdad”, sino tan sólo instrumentos para predecir y resumir la experiencia.

Es probable que Nietzsche tuviese en mente el positivismo (y la ciencia) de las décadas anteriores, y de hecho una de las críticas más importantes que dirige a la ciencia es que esta cree en la existencia de “hechos puros”. Una de las definiciones que Comte dio del positivismo era precisamente que este se atenía a los “hechos puros”. Según Nietzsche, tales hechos no existen. Todos los hechos a los que tenemos acceso son interpretaciones, dependen de nuestros valores, de nuestra forma de conocer, de nuestras teorías, nuestra cultura, dependen del sujeto que los percibe, en definitiva. No hay hechos independientes del observador. Esta es una de las ideas clave de Nietzsche, ya que él considera que todos los conceptos y visiones del mundo que pretenden ser meramente teóricos, contemplativos, tienen en realidad una funcionalidad práctica, o dicho de otra manera: no hay conocimiento al margen de los valores morales, toda afirmación que hagamos tiene a su base una decisión moral. En esta idea se fundamenta precisamente su método genealógico, del que hablaremos más adelante.

Esta discusión acerca de los “hechos puros” será una de las cuestiones más relevantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX. Años después de la muerte de Nietzsche, el círculo de Viena, heredero del positivismo de Mach, intentó definir esos “hechos” (a los que denominaban términos observacionales) frente a las interpretaciones (a las que denominaban

términos teóricos). Tras varios intentos fallidos, los miembros del círculo acabaron finalmente aceptando que todos los términos y todas las observaciones (todos los “hechos”) estaban contaminados de teoría (aunque no necesariamente de valores morales, como pretendía Nietzsche), dependían en parte del observador⁸, así que no había hechos puros.

Finalmente, Nietzsche no aceptaba la noción de “progreso” que estaba presente en la filosofía positivista (así como en el marxismo). Ya vimos en el apartado anterior que Nietzsche no admite que exista una “voluntad” sustancial ni ninguna finalidad en el mundo. El mundo se encuentra en constante cambio, y dicho cambio no está predeterminado ni se dirige a ningún fin. La creencia en un fin hacia el que se dirige la historia no es sino un trasmundo más. El “progreso”, lo mismo que la “sociedad comunista”, no es sino la versión laica del otro mundo prometido por el cristianismo. Como veremos más adelante, la noción de “eterno retorno”, central en la propuesta positiva de la doctrina nietzscheana, tiene precisamente la intención de evitar cualquier noción de progreso, ya que esta hace que el cambio constante del mundo no sea entendido como puro y simple devenir, sino como causalidad final, lo cual nos devolvería a la metafísica.

- **Crítica a la moral**

Nietzsche afirma que la moral tradicional es antinatural y contraria a los instintos del ser humano. Nietzsche no admite que exista un orden moral en el mundo, es decir, una forma de comportamiento objetivamente correcta. La creencia en una moral de este tipo se fundamenta en conceptos como “Dios”, “Bien”, “Deber”, que Nietzsche rechaza como invenciones del idealismo metafísico. Todo el comportamiento humano está basado en la voluntad (lo que Nietzsche llamará la “voluntad de poder”) que es múltiple y parcial, y no en una ley trascendente igual para todos los hombres. En realidad, Nietzsche considera que toda moral procede de los intereses egoístas de los seres humanos, incluida una moral supuestamente altruista y compasiva como la cristiana.

Nietzsche se denomina a sí mismo “inmoralista”, pero en realidad emplea un criterio con el cual diferencia entre una moral aceptable, la “moral de los señores”, y una moral rechazable, la “moral de esclavos” (aunque ambas igualmente basadas en la “voluntad de poder”). La “moral de esclavos” no es sino la moral tradicional, y ha sido creada por los débiles, aquellos que no son capaces de admitir el carácter trágico de la vida y la inevitable carga de dolor que esta comporta. Estos “esclavos” no se atreven a darse a sí mismos las normas de actuación, necesitan creer que sus criterios son objetivamente buenos, que hay algo que les garantiza la corrección de sus decisiones. Al querer huir del dolor, estos “esclavos” le dan la espalda a la vida, rechazan sus instintos, sus deseos, y ponen su esperanza en un trasmundo, en una vida distinta que es la negación de esta. Esos trasmundos (llámense “Idea de Bien” como en Platón, “Dios” como en el cristianismo o “Deber” como en Kant) son precisamente la garantía que buscan los esclavos, que dan así lugar a una moral de rebaño, en la que los seres humanos siguen ciegamente las normas que reciben desde fuera, porque no son capaces de aceptar el riesgo de equivocarse por ellos mismos. Nietzsche considera que cualquier moral que no esté basada estrictamente en la voluntad del individuo (y por tanto la moral de cualquier iglesia, partido o Estado) no es sino una moral gregaria, de rebaño.

Frente a esta, Nietzsche defiende la moral de los señores, que son conscientes de la inexistencia del deber, la justicia o lo bueno y malo en sí. Estos individuos se guían

⁸.- Una conclusión semejante fue establecida por Werner Heisenberg en 1932 con su famoso principio de incertidumbre, según el cual la observación afecta al estado cuántico de la materia.

exclusivamente por su “voluntad de poder”, que no constituye una guía permanente y fija de actuación, sino que es múltiple y variable. Lo que esa voluntad quiere en un momento lo rechaza en otro, y como sabe que no existen normas fijas, nunca se arrepiente de haber querido en el pasado lo que hoy ya no le parece deseable, sino que asume con alegría su propia variabilidad, y vive tan sólo en el presente. Esta moral acepta la responsabilidad de tomar sus propias decisiones sin garantías metafísicas de ningún tipo, y no pretende justificar esas decisiones en entidades sobrenaturales, ni en la Razón, ni en conceptos universales u otras ilusiones semejantes, sino que acepta que es ella misma quien toma esas decisiones. En realidad, Nietzsche cree que todos los seres humanos actúan así, guiados exclusivamente por su propia voluntad de poder, con la diferencia de que los fuertes, los que aceptan sus instintos y la tragedia inherente a la vida, lo admiten abiertamente, mientras que los otros, los débiles que tienen demasiado miedo al sufrimiento y a la posibilidad de equivocarse, se engañan a sí mismos y pretenden que sus decisiones particulares han sido tomadas siguiendo un criterio de moralidad objetivo, permanente, y garantizado.

Como puede verse, el criterio moral que adopta Nietzsche es básicamente el mismo que adoptó en lo tocante a la “verdad”. Aquella moral que beneficie la vida, que desarrolle los instintos vitales, será sana. Aquella otra que inhiba esos instintos, que se base en la renuncia, la abstinencia y la mortificación, que luche contra los impulsos del ser humano, será una moral decadente.

- **Crítica a la religión**

Nietzsche es especialmente duro en su crítica al cristianismo, al que considera heredero tanto de la metafísica platónica como de la inversión de valores realizada por los judíos. Nietzsche considera que los sacerdotes son una especie de casta intermedia entre los señores y los esclavos: como los señores, están inspirados por un afán de dominio, pero al tiempo son incapaces de asumir los valores vitales y el carácter trágico de la existencia, como los esclavos. Ante esta situación, los sacerdotes producen una inversión de valores que al tiempo les permite dominar a los demás: niegan los valores vitales (el placer, la riqueza, la ambición, etc.) y en su lugar consideran “bueno” lo que antes era “malo”: la sumisión, la humildad, la abstinencia, la castidad, el ascetismo, la compasión, la debilidad, en suma. De este modo, los sacerdotes logran que triunfe la moral de esclavos, pero esto no supone la liberación de los esclavos, ya que estos siguen estando sometidos al orden que ha creado la casta sacerdotal. Al crear un “Dios” omnipotente ante el cual el hombre sólo puede someterse, y al concebir ese sometimiento como anulación de la sensualidad, las pasiones y la vida, los sacerdotes han anulado los valores de la casta aristocrática, esto es, la moral de señores. De este modo, todos los hombres se convierten en esclavos sometidos a un “Dios” cuyos representantes son precisamente los sacerdotes. Los sacerdotes consiguen así el dominio político a través de la inversión de valores, y se garantizan, al predicar la debilidad y la renuncia entre los hombres, que estos seguirán sometidos al dominio sacerdotal, puesto que la nueva moral condena la rebeldía y pone como modelo de ser humano a aquellos que aceptan el sufrimiento en silencio y ante la opresión “ponen la otra mejilla”. El paradigma de la casta sacerdotal es, según Nietzsche, precisamente el sacerdote judío, y como prueba de ello hace referencia a que en el antiguo reino de Judea la soberanía no pertenecía ni al pueblo ni al rey, sino a Dios, y al hecho histórico de que el dominio aristocrático fue finalmente sustituido por un régimen teocrático a cuyo frente se encontraba el Sanedrín, la asamblea de sacerdotes.

Podremos entender mejor la postura de Nietzsche si atendemos a dos comparaciones que este realiza en su obra “el anticristo”: la primera entre el budismo y el cristianismo, y la segunda entre las figuras de Cristo y S. Pablo. El budismo es, según Nietzsche, una religión

nihilista, de la decadencia, exactamente igual que el cristianismo: ambas buscan fundamentalmente huir del dolor. Sin embargo, Nietzsche considera que el budismo es muy superior al cristianismo, ya que no inventa fábulas para justificar sus valores: en el budismo no hay un Dios que ordene renunciar a nada. La renuncia budista procede de la conciencia del carácter trágico del mundo: el deseo siempre produce dolor. Nietzsche no está de acuerdo con los budistas (ni con Schopenhauer) en que la solución a este dilema sea eliminar el deseo, sino al contrario, aceptar el dolor. Pero encuentra que la opción budista se basa en la conciencia de la tragedia existencial, y no en engaños acerca de otros mundos mejores. Por otra parte, la moral budista es claramente funcional. No existe nada bueno o malo en sí (no existe el concepto de pecado), sino que se define lo bueno como lo que favorece la alegría y la salud (o más bien, ayuda a evitar el dolor). No hay normas dictadas por una instancia superior, no hay coacciones, no hay ascetismo⁹, y por supuesto no hay persecución de los herejes, porque no hay una doctrina “absolutamente verdadera” que defender. El cristianismo es todo lo contrario, según Nietzsche: justifica sus normas en un trasmundo, en la voluntad de Dios, y no en el reconocimiento del dolor en el mundo. Esas normas son absolutas, y por ello debe perseguirse a quienes no estén de acuerdo con ellas. Y finalmente, la renuncia cristiana no tiene el carácter funcional de la budista: el budista evita el deseo para evitar el dolor; el cristiano evita el deseo porque así se le ha ordenado, y sufre para adquirir méritos de cara a una vida futura. En definitiva, Nietzsche no considera que la religión sea mala en sí misma. Al fin y al cabo, él no cree en la existencia de una verdad objetiva, de modo que tan falso es decir que Dios existe como que no existe. La “verdad” es siempre un engaño, y el valor de este engaño se mide por las consecuencias que tiene para la vida: el engaño budista es funcional, y por eso Nietzsche le muestra mucho más respeto que al engaño cristiano, que en su opinión es infuncional: no sólo no logra hacer más felices a sus seguidores, sino que los convierte en más débiles y más miserables.

Una relación parecida encontramos en la muy distinta valoración que Nietzsche realiza de Cristo y S. Pablo. Nietzsche ve en Cristo una persona hipersensible a la que cualquier enfrentamiento le desagrada, y que por ello decide dejar de resistir. En contra de lo que se pudiera esperar, Nietzsche hace una valoración bastante positiva de ese tipo de personalidad: la renuncia en Cristo supone no evitar la tragedia, no afirmar dogmas, no mostrar resentimiento ante nada (tampoco ante la vida) y Nietzsche llega a calificar a Jesús de “librepensador” y “anarquista”. Tras la muerte de Cristo, sus seguidores empezaron a manipular su doctrina: la divinidad del ser humano que Cristo había predicado, se le adjudicó exclusivamente a él, reabriendo el abismo entre el hombre y Dios; se convirtió su doctrina en “verdad absoluta”, y por tanto en dogma; se situó la salvación no en este mundo, sino en otro más allá de la muerte (o sea, más allá de esta vida). Esta inversión de lo que Nietzsche considera la doctrina original de Cristo fue llevada a cabo fundamentalmente por un fariseo, S. Pablo, a quien Nietzsche ve como el prototipo del sacerdote judío que ya hemos mencionado. Nietzsche no tiene ninguna duda: lo que S. Pablo quería era poder, y para ello transformó el mensaje original en lo que ahora es el cristianismo, un instrumento para debilitar al hombre y hacerlo más sumiso y más manejable.

⁹.- En su predicación, Buda presentaba su doctrina como la “vía de en medio”, que intentaba apartarse de dos extremos: el de los que viven inmersos en el mundo, preocupados continuamente por las posesiones, y el de los ascetas, que renuncian a todo placer. Frente a ambos, el budista pretende permanecer en el mundo, disfrutar de él, pero sin llegar a estar atado a nada, lo cual supondría deseo, y por tanto dolor.

- **El método genealógico.**

Todas las críticas anteriores pueden sintetizarse en la genealogía, el método con el que Nietzsche pretendía desenmascarar el verdadero significado de las doctrinas que critica. Este método consiste, básicamente, en rastrear los orígenes históricos de los conceptos, teorías o doctrinas criticadas, en busca del momento en que han surgido y sobre todo del valor a partir del cual se han construido y que constituye su explicación y auténtico significado. Se trata de un método inspirado en la filología, que partiendo del significado actual de una palabra va retro trayéndose a los usos anteriores, hasta alcanzar el momento histórico en que ha surgido el término, para a partir de él explicar los significados del mismo. Guarda igualmente una gran relación con el método histórico-crítico, que se estaba empezando a emplear en las ciencias sociales en la época en que Nietzsche cursaba sus estudios, así como con el método hermenéutico, o de interpretación de textos, que había surgido en Alemania a finales del siglo XVIII y que originalmente se ocupaba de interpretar los textos bíblicos en función de su contexto histórico, para posteriormente aplicarse a los textos jurídicos, y finalmente a cualquier texto histórico. La diferencia entre el método genealógico de Nietzsche y estos otros métodos de interpretación es que estos últimos no suponen, como hace Nietzsche, que el auténtico significado de cualquier concepto o doctrina sea un valor moral que esté a su base.

El método genealógico asume por principio que la “verdad” no existe, y por tanto no se plantea si una teoría o una doctrina es verdadera o falsa. Toda doctrina cultural es producto de la necesidad que tiene el hombre de delimitar su experiencia y comunicar esta socialmente. Por tanto, cualquier doctrina depende de los intereses de los sujetos, no existiendo una realidad objetiva independiente de estos con la que pueda contrastarse dicha doctrina. Esos intereses se expresan como “valores”, esto es, como actitudes de agrado o desagrado ante determinadas realidades. En definitiva, las doctrinas son modelos falsos de la realidad cuya función es lograr objetivos concretos, aquellos que persiguen los valores de los individuos que las defienden, y en consecuencia dichos valores son el significado real de dichas doctrinas. El método genealógico se aplica así como una actitud continua de sospecha. Ante una afirmación, lo que debemos preguntarnos según Nietzsche no es si es cierta o no, sino, ¿por qué esta persona hace esa afirmación? ¿Qué es lo que pretende conseguir con ello?

1.3. La nueva visión de la realidad

Nietzsche critica la cultura occidental porque considera que se basa en la inversión de los valores vitales, que han sido eliminados a favor de valores decadentes. El objetivo de esa crítica es, por tanto, volver a invertir esos valores, de tal modo que se regrese a los valores originales. Tras la fase de destrucción de la cultura occidental debe venir una fase de construcción, de afirmación de nuevos valores. Pero esos valores no pueden convertirse en algo fijo, definitivo, “verdadero”, porque si así fuese, volveríamos a caer en el nihilismo, en la trampa de la metafísica y el lenguaje. Nietzsche reconoce la dificultad de la tarea que se propone: el ser humano necesita delimitar la experiencia, organizarla, pero esto



supone inmediatamente el riesgo de confundir esa organización con la realidad. Nietzsche niega la existencia de la “verdad”, pero al tiempo considera imprescindible que los seres humanos inventen “verdades”. No recomienda, como hacía el escepticismo antiguo, dejar de hacer afirmaciones ya que no hay verdades objetivas, sino que al contrario quiere hacer tales afirmaciones a pesar de que no existe la verdad. En definitiva, inventar “verdades” a sabiendas de que son meras invenciones.

Para lograr esto, Nietzsche necesita pensar la realidad de una manera diferente a como lo ha hecho la cultura occidental. Es muy difícil expresar esa forma de entender la realidad por medio del lenguaje: ya hemos visto que según Nietzsche el lenguaje está cargado de metafísica y nos obliga a concebir la realidad como algo estable, y no como mero devenir. Por ello, Nietzsche decidió plasmar esa visión de la realidad (su propia “metafísica”) por medio del lenguaje metafórico y poético. A continuación veremos los conceptos clave (o más bien, las metáforas clave) de esa visión del mundo, tal como aparecen en *“Así habló Zaratustra”*.

- **La muerte de Dios.**

Esta obra, que adopta un estilo claramente religioso, comienza cuando Zaratustra (un personaje histórico al que Nietzsche utiliza como símbolo de la inversión de valores, ya que Zaratustra fue precisamente el fundador del mazdeísmo, la primera religión que hablaba de un bien y un mal absolutos) baja de la montaña para predicar entre los hombres lo que ha descubierto: que Dios ha muerto, y que somos nosotros quienes lo hemos matado.

“Dios ha muerto” no significa simplemente que Dios no existe. En esta frase, Dios representa cualquier tipo de realidad suprasensible y fija, contraria al devenir. “Dios” no es sólo “Dios”, sino también las ideas platónicas, el orden finalista del mundo, el positivismo científico, el deber, la moral objetiva, etc. “Dios” es la verdad fija y definitiva que Nietzsche ya ha rechazado anteriormente. Nietzsche intenta ir más allá del simple ateísmo. Cuando un ateo dice “Dios no existe” está rechazando la creencia en un ser supremo sobrenatural, pero su afirmación sigue estando dentro de la metafísica tradicional, ya que cree que es objetiva y definitivamente “verdad” que Dios no existe. Está negando a Dios pero, según Nietzsche, continúa afirmando el lugar que este ocupaba, de manera que este lugar puede ser ocupado por otro concepto metafísico (como ocurría por ejemplo en Feuerbach, que eliminaba a Dios pero ponía la esencia de las Humanidad en su trono).

Como ya sabemos, Nietzsche no acepta la verdad absoluta y definitiva, y considera “verdadero” aquel tipo de error que beneficia la vida. No es por tanto ni verdadero ni falso, en sentido estricto, que Dios exista, sino que Dios existirá o no (será verdadero o no en el sentido nietzscheano) dependiendo de si el hombre necesita inventarlo para desarrollar su vida. Por eso Nietzsche dice que Dios existía y ha muerto: en un momento de la historia los hombres débiles inventaron a Dios para justificar sus decisiones morales. De esa forma comenzó el nihilismo, que como hemos dicho, lleva en sí el germen de su propio suicidio. Esa autodestrucción culmina cuando a la cultura occidental ya no le es posible creer en mundos ideales y suprasensibles ni en verdades definitivas. Entonces es cuando eliminamos a Dios, lo matamos porque ya no nos es necesario.¹⁰

¹⁰.- La “muerte de Dios” implica además una referencia clásica. Plutarco cuenta que en época de Tiberio unos marineros oyeron cerca de la isla de Paxos una voz que gritaba que el dios Pan había muerto. La tradición cristiana había visto en este hecho un anuncio del final del paganismo y la victoria del cristianismo. La “muerte de Dios” de Nietzsche pretende también ser el final de una época y el anuncio de otra nueva.

Al desaparecer Dios, el mundo se queda sin guía, sin orden. El mundo deja de tener sentido, no se encamina hacia ninguna parte sino que se limita a cambiar sin rumbo, en un simple y constante devenir. Esta situación es angustiante, reconoce Nietzsche, pero al tiempo implica una gran esperanza, ya que si el mundo no tiene sentido, eso significa que yo puedo darle el sentido que quiera. Pero es difícil dar sentido a las cosas por uno mismo, sin buscar garantías metafísicas de los sentidos que yo invento (esto es, sin crear trasmundos que me sirvan para creer que ese sentido es “objetivo” y “verdadero”). Para lograr esto hay que recorrer un camino, al final del cual se encuentra un ser que es capaz de postular sentidos sin garantías: el superhombre.

- **El superhombre.**

Ante la “muerte de Dios” caben varias reacciones, que Nietzsche representa por medio de las tres transformaciones: el camello, el león y el niño que juega. El camello representa el **nihilismo pasivo**, es la persona que se siente feliz cargando con los valores ajenos (con el “deber” objetivo, con los mandamientos divinos, etc.). Cuando esos valores desaparecen, cuando ya no es posible creer en ellos, el camello se desespera, porque ya no encuentra sentido a su vida. El camello se da cuenta de que esos valores han desaparecido, pero no es capaz de renunciar a los sentidos absolutos. La segunda transformación, el león, representa al **nihilismo activo**. El león se alegra de que desaparezcan los valores tradicionales, y por eso contribuye a su destrucción. El león realiza la labor crítica imprescindible para que puedan postularse valores nuevos, pero él mismo no es capaz de crearlos, sino que se limita a negar (con lo cual, está todavía atrapado en el nihilismo histórico, pues niega en base a que dichos valores no son “verdaderos”). La labor creadora se reserva para la tercera transformación, el niño que juega. Este niño sabe que no existen valores fijos ni sentidos absolutos, y en lugar de entristecerse por ello, aprovecha para postular sus propios valores, de una manera espontánea, ligera, fácil: igual que un niño inventa los personajes de sus juegos y disfruta siendo esos personajes sin creer que el juego sea “verdad”, así el hombre que se encuentre en esta tercera etapa postulará valores, experimentará con la vida, sin caer en las trampas de la “verdad” y la metafísica. Este niño es el **superhombre**.

Como puede verse, los nuevos valores que persigue Nietzsche deben ser realizados con inocencia y por el propio disfrute, y no como algo desgarrado, pesado y negador. A pesar de la imagen que habitualmente se da de Nietzsche, el ideal para él es la ternura y la despreocupación, no la actividad crítica y destructora, que es tan sólo un paso necesario. El niño es así quien ha superado la necesidad de sentidos absolutos y asume su propia vida y el fondo metafísico de la misma (el eterno retorno, como veremos más adelante) sin necesidad ya de negar. El momento de destrucción de los valores sólo se justifica si a continuación es seguido por un momento de proposición de nuevos valores. Nietzsche no cree, por tanto, que lo que haya que hacer sea vivir en una total ausencia de valores sino asumir la creación de dichos valores sin ninguna garantía en un mundo eterno e inmutable que los justifique. De hecho, Nietzsche trata mejor a aquellos que sienten nostalgia del viejo Dios y del sentido con que dotaba al mundo, que a aquellos que apresuradamente se alegran de su muerte y destruyen los valores sin tener en cuenta que es preciso crear otros nuevos, pues estos últimos son inconscientes que no comprenden que los valores son necesarios para la vida. A estos los denomina Nietzsche el “**último hombre**”. Son aquellos que aceptando la muerte de Dios se conforman y no piden sentido para la vida, refugiándose en lo agradable y considerando que esto es la felicidad. El último hombre por tanto ya no se pregunta, y es incapaz de crear nuevos valores precisamente porque se ha acostumbrado a la ausencia de valor. Nietzsche identifica al “último hombre” con la masa igualitaria, en la que está mal visto actuar o pensar de forma distinta.

El superhombre es precisamente lo contrario a este “último hombre”. El superhombre es aquel que asume el “sentido de la tierra”, o sea, aquel que tras la destrucción de los valores asume el control de sus propios valores y de su propia meta, y que por definición no puede ser nunca masa. El superhombre es por tanto el final del proceso que llevó de la bestia al hombre, y que sólo concluye cuando este toma definitivamente su vida en sus manos. El superhombre ama la vida y rechaza los trasmundos idealistas, defendiendo la autenticidad de este mundo sensible. Postula valores y sabe que él mismo los ha creado y también que él los puede destruir, de manera que no está sujeto a ninguna ley moral, sino tan sólo a lo que le dicta su propia voluntad. Y esto supone asumir los dos principios que emplea Nietzsche para describir la realidad (esto es, sus dos principios metafísicos): la voluntad de poder y el eterno retorno.

Antes de pasar a exponer estos dos principios debemos dejar claro que el superhombre no es ni un concepto racista ni un concepto político, a pesar de la utilización que años más tarde haría el partido nazi de este término. En algunos momentos habla Nietzsche del superhombre en términos evolucionistas. Dice, por ejemplo, que no hay razón ninguna para suponer que la evolución se detenga en el ser humano, y que este debe superarse y dar lugar al superhombre, del mismo modo que el resto de animales han sido superados. Pero aquí Nietzsche no está planteando realmente una evolución biológica, sino negando que el ser humano tenga una esencia definitiva, acabada, que constituya el fin de la jerarquía de los seres vivos (la racionalidad humana había sido tradicionalmente considerada de este modo). El ser humano es, como el mundo, perpetuo devenir, y como tal debe estar haciéndose a sí mismo continuamente. En cualquier caso, no puede entenderse este superhombre como una nueva raza, ya que el superhombre es individualista por definición, y en ningún caso aceptaría Nietzsche que fuera entendido como una “masa” racial. Más evidente todavía resulta la desconexión del superhombre respecto a la política. Nietzsche especifica que el superhombre no tiene pretensión de dominio sobre los demás: esa es una característica que Nietzsche le atribuye más bien a los seres débiles, que incapaces de dominar su propia vida intentan satisfacer sus instintos dominando a los demás (es el caso de los sacerdotes). Además, Nietzsche excluye al superhombre de los discursos de “partido”: los partidos y el Estado representan para Nietzsche la masa, la moral de rebaño, es decir, lo contrario que significa el superhombre. El dominio del superhombre es siempre individual y sobre sus propios valores: el superhombre es el hombre lo bastante fuerte como para no dejarse dominar por ideologías, doctrinas o creencias.

- **La voluntad de poder.**

Nietzsche define la voluntad de poder como la esencia de la vida: la vida se caracteriza por un querer, y lo que la vida quiere es poder. Se trata de un concepto derivado del de “voluntad de vivir” de Schopenhauer. Este era un impulso ciego e irracional que tenían todas las cosas y que originaba la representación. En la versión de Nietzsche, la voluntad de poder es igualmente común a todos los seres y la base que determina la imagen del mundo que tienen estos. Nietzsche concreta este último aspecto afirmando que la realidad es tan sólo devenir, pero que las necesidades del ser humano llevan a este a delimitar y organizar su experiencia. Esa delimitación no se fundamenta sobre una realidad objetiva sino sobre los intereses del sujeto, sobre sus valores, como ya hemos visto en un apartado anterior. La voluntad de poder no es, por tanto, sino el mismo impulso ordenador que en la primera época estaba representado por lo apolíneo.

Pero a diferencia de Schopenhauer, Nietzsche no considera que esta voluntad de poder deba ser eliminada, sino todo lo contrario: debe ser desarrollada y aceptada como tal, esto es, debe tomarse conciencia de que todo lo que hacemos lo hacemos por voluntad de

poder, y no pretender justificar nuestros valores en otras instancias diferentes a esta voluntad (es decir, en trasmundos o valores supuestamente objetivos).

Todos los conceptos, teorías y doctrinas provienen de una voluntad de poder, aunque quienes las defienden no sean conscientes de ello. Nietzsche afirma que tanto la moral cristiana como el ideal igualitarista del socialismo provienen de la voluntad de poder de los débiles, de aquellos que a raíz de su impotencia vital intentan restar la vitalidad a los otros para poder mantenerse. La voluntad de igualdad es así definida como la impotente voluntad de poder de los esclavos, de los desafortunados. Aquí puede constatarse que el sentido de la voluntad de poder no es la voluntad de dominio. El hombre vitalmente fuerte no precisa dominar a los demás ni imponerles sus valores para afirmarse, sino que le basta conocer el modo en que realmente actúa (dirigido por su voluntad de poder, y no por valores eternos inventados por voluntades débiles). En la expresión “voluntad de poder” el término “poder” debe entenderse como desarrollo de las propias capacidades, como deseo y adquisición de lo que todavía no se es, y no como poder político o dominio sobre los demás. La voluntad de poder es la voluntad de crear, y en este sentido el artista que crea nuevas realidades sin atenerse a los convencionalismos es la expresión más plena de esa voluntad de poder. Nietzsche utilizó a menudo ejemplos de hombres superiores que lograron expresar su voluntad de poder, como Napoleón, Alejandro Magno o Cesar Borgia, que parecen contradecir lo que acabamos de decir. Sin embargo, Nietzsche no destaca de estos personajes su éxito político o militar, sino fundamentalmente el haber planteado nuevas visiones acerca de la sociedad y el mundo, y el haberlo hecho basándose en su propia opinión, y no en justificaciones metafísicas. Por el contrario, Nietzsche no muestra sino desprecio por aquellos que acumulan poder gracias a su aceptación del orden convencional (la pobre opinión que tenía de Bismarck es un buen ejemplo de ello).

El superhombre de Nietzsche se va a caracterizar precisamente por aceptar la voluntad de poder. En realidad, todos los seres humanos actúan guiados por dicha voluntad, pero incapaces de asumir su propia libertad intentan inventar justificaciones que les permitan creer que sus valores son objetivos. El superhombre, por el contrario, sabe perfectamente que todos los valores proceden de su voluntad de poder y que no existen garantías ni justificaciones de ningún tipo para ellos.

- **El eterno retorno.**

La última noción del pensamiento de Nietzsche es la que él consideraba más importante de toda su obra, y la más cercana al fondo metafísico en que consiste la realidad. Pero es también la más oscura de todas, y por ello se ha tendido durante mucho tiempo a prestarle poca atención, a pesar de la relevancia que le dio Nietzsche, que la consideraba su gran descubrimiento.

El eterno retorno es, según Nietzsche, la consecuencia lógica de la negación del concepto de “creación”. Si el mundo no ha sido creado, entonces tiene necesariamente que ser eterno: no tiene ni principio ni fin. Pero al tiempo, el mundo es finito, y en consecuencia tiene que haber un número finito de estados de cosas posibles. Ahora bien, si el mundo es infinito en el tiempo (eterno) pero los sucesos posibles son finitos, entonces estos tienen que repetirse una y otra vez. En eso consiste el eterno retorno: todo lo que sucede se repite eternamente. La vida que hemos vivido, volveremos a vivirla exactamente igual infinitas veces.

Resulta una idea muy extraña, y se ha discutido mucho que es lo que en realidad quería decir Nietzsche con esto. La explicación más plausible es que el eterno retorno no

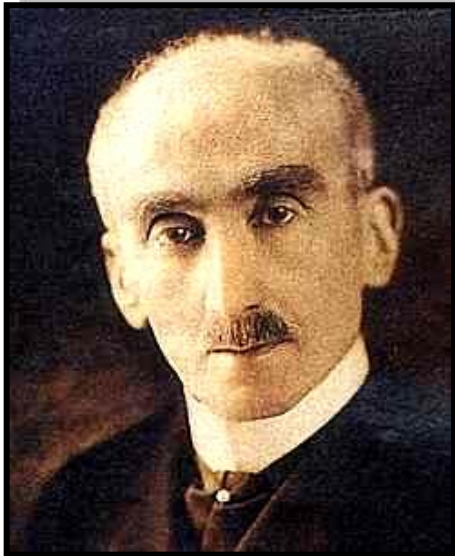
pretende ser una descripción de lo que realmente ocurre en el mundo (una intención que estaría muy alejada de las posturas generales de Nietzsche) sino que debe ser interpretada desde un punto de vista valorativo, como una actitud ante la vida. Nietzsche estaría intentando atacar la creencia en el “progreso”, que tiene su base en la concepción lineal de la historia que es típica del cristianismo. Este entiende la historia como historia de la salvación, estructurada en una línea única que va desde la creación hasta el juicio final. Esta manera de concebir la historia implica que el mundo se dirige hacia un estado predeterminado, y por tanto que tiene un fin y un sentido independiente de nosotros. Ya hemos visto que Nietzsche no acepta ningún sentido objetivo al margen de los valores de los individuos (de la voluntad de poder), así que rechaza la visión cristiana de la historia y también lo que considera versiones secularizadas de la misma, esto es, la creencia en el progreso continuo de la ciencia o la creencia en la inevitabilidad histórica de una sociedad utópica como la comunista. Para Nietzsche hay cambio, pero no progreso.

Para oponerse a la visión cristiana de la historia, Nietzsche no encontró nada mejor que el viejo modelo de la religión griega, el eterno retorno. Pero este modelo circular no es el mismo que plantea Nietzsche. El eterno retorno griego no suponía que se repitieran los mismos sucesos, sino las mismas fases, como todos los años se suceden en el mismo orden las estaciones, y eso no supone que todos los inviernos sean exactamente iguales. ¿Por qué alteró Nietzsche el concepto griego de eterno retorno? En realidad, porque no le servía para lo que pretendía decir. El eterno retorno griego también supone un orden abstracto, universal, distinto de las particularidades. Y lo que Nietzsche pretendía era un orden meramente particular, puro devenir, sin sentido ni orden predeterminado de ningún tipo. Entonces, ¿por qué no dijo simplemente que todo cambia sin cesar?

Probablemente porque en la noción de “novedad” veía Nietzsche un peligroso derivado de la noción de “progreso” y por tanto del finalismo cristiano. Nietzsche afirma que el mundo carece de finalidad en su devenir, pero advierte de que la vieja costumbre metafísica nos hace tender a comprender dicha ausencia de fin de una manera tan intencional como antes concebíamos el mundo con sentido final cristiano. Esa comprensión tradicional se traduce en la creencia en un poder infinito del mundo, tal como para producir novedad continuamente, poder este que no es sino un trasunto del viejo Dios. Ante ello afirma Nietzsche el eterno retorno, es decir, la limitación generativa del mundo, que no puede producir eterna novedad. El devenir supone la constante producción de cosas distintas, irreductiblemente desiguales entre sí, pero iguales en un cierto sentido: no son unas mejores que otras. Es decir, el mundo cambia, pero no va a ninguna parte. Y esta igualdad es la única que puede predicarse de todo el conjunto. El eterno retorno es por ello el fondo metafísico de la realidad, pues es lo único común a toda la diversidad, es decir, la falta de sentido en sí. El eterno retorno así interpretado no sería propiamente la afirmación de que todo se repite, sino la afirmación de que no existe un sentido pasado-futuro, y por tanto que todo instante presente es eterno, entendiendo esto como que tiene sentido únicamente en sí mismo, y no dentro de una serie finalista (sea esta única o cíclica). Es por tanto la más radical negación del sentido trascendente. Y tiene un carácter más moral que cosmológico. En efecto, el eterno retorno es sobre todo el “querer” el eterno retorno, es decir, el asomarse al abismo del tiempo sin sentido y no quedar paralizado al comprender que no podemos pedir un sentido para nuestra vida, sino que ese sentido es decisión nuestra en cada momento, es privativo de nuestra propia voluntad de poder, y no del mundo. Así, el hombre se libera del resentimiento contra la vida y asume esta plenamente al aceptar que todo lo que fue, fue así porque lo hemos querido. Es lo que Nietzsche denomina “amor fati” (amor a lo hecho), una actitud ante la vida que consiste en vivir esta de tal manera que quisiera volver a vivirla exactamente igual una y otra vez. Y esto supone no arrepentirse de nada: no hay criterio externo de moralidad, así que mis actuaciones están dirigidas sólo por mi voluntad, y lo que mi voluntad ha querido

en un momento estuvo bien, aunque ya no sea lo que quiero. En definitiva, Nietzsche nos está diciendo que un ser humano que asuma la voluntad de poder y el eterno retorno (o sea, el superhombre) puede hacer lo que quiera, pero que tiene que querer de veras lo que hace, pues está sólo a la hora de dar sentido a su vida.

2. Henri Bergson



2.1 Biografía.

Henri Bergson nació en París en 1859, hijo de un judío de origen polaco y una irlandesa. Bergson estudió filosofía en la École Normale Supérieure, de orientación netamente positivista, y además mostró mucho interés por las ciencias positivas (en especial la mecánica), así como por el pensamiento evolucionista del positivista inglés Herbert Spencer. Sin embargo, Bergson consideraba que la ciencia no era ni la única forma de conocimiento, ni tampoco la fundamental, y su obra puede entenderse precisamente como un intento por mediar entre el positivismo y la corriente espiritualista francesa.

Bergson gozó de mucho éxito en vida. Tras unos años enseñando en escuelas de secundaria, fue nombrado profesor del Collège de France, miembro de la Academia Francesa, y presidente del comité de cooperación cultural de la Sociedad de Naciones fundada tras la Primera Guerra Mundial. En 1928 se le concedió el premio Nobel de Literatura. Su prestigio internacional era tal que cuando el ejército alemán ocupó París en 1941, fue dispensado de la obligación de inscribirse en el registro en el que debían figurar todos los judíos, a pesar de lo cual él se presentó voluntariamente, para solidarizarse con los judíos perseguidos. Murió ese mismo año. Por su testamento se sabe que fue paulatinamente acercándose al catolicismo, y en el mismo declaraba que se hubiera convertido a este de no ser por la persecución desatada por los nazis contra los judíos, lo que le hizo decidirse a permanecer junto a ellos en esos momentos difíciles.

El punto de partida de Bergson fue la filosofía evolucionista de H. Spencer (1820-1903), quien afirmaba que la realidad en su conjunto (lo cual incluye la realidad inorgánica, la realidad orgánica o biológica, y a la realidad supraorgánica o social) se constituye por un proceso evolutivo que consiste en el paso de una situación de homogeneidad indeterminada e incoherente (algo semejante a la idea griega de “caos”) a una situación de heterogeneidad determinada y coherente, es decir, un proceso de creciente complejización. Según Spencer, esta evolución no es de carácter finalista (o sea, que rechaza la teleología) ya que cualquier equilibrio logrado por la evolución tiende a disgregarse y desaparecer, y por ello la tendencia evolutiva ha de estar siempre generando nuevas formas de equilibrio (cada vez más complejas) sin llegar nunca a un estado definitivo y final. Bergson compartía el punto de vista evolucionista de Spencer, pero consideró que las justificaciones que este elaboraba para su teoría (basadas en la mecánica) contenían una confusión respecto a la manera de concebir el tiempo, confusión esta que era extensiva al resto de positivismos y que era la causa de que

estos no pudiesen representarse la realidad, ya que en lugar de intentar entender esta tal como aparecía inmediatamente a la conciencia, tendían a analizarla descomponiendo lo complejo en elementos simples (como hacía el método cartesiano o el asociacionismo empirista).

Dicha confusión consiste, según Bergson, en concebir el tiempo por analogía con el espacio (y este último como un medio homogéneo y vacío en el que se encuentran los objetos físicos), es decir, como una línea ilimitada que se extiende hacia el pasado y el futuro, y que se compone de unidades o momentos, entendidos como elementos cuantitativos y homogéneos que abstraen por completo las cualidades, lo mismo que los números. Esta forma de concebir el tiempo nos permite medirlo y situar en dicha línea los acontecimientos. Pero según Bergson, el tiempo que se presenta directamente a la conciencia, el tiempo real o “tiempo puro” no es este, sino un tiempo que consiste en “**duración pura**”, y es una continuidad de movimientos (un devenir o cambio constante) y cambios cualitativos (y por tanto heterogéneos) que solo pueden ser reducidos a unidades (o sea, a momentos cuantitativos) a través de la abstracción intelectual que violenta la experiencia continua que tenemos del tiempo para que encaje en una estructura matematizada. Bergson va a identificar además el “yo profundo” con la captación de dicha “duración pura” por parte de la intuición, y el “yo superficial” (el yo como una sucesión de estados mentales separados entre sí, tal como era concebido por la psicología asociacionista de la época) con una creación de la inteligencia que separa la realidad continua en unidades, siguiendo el modelo del espacio ocupado por los objetos físicos. Es de este modo como, en opinión de Bergson, hipostasiamos estados de ánimo tales como “motivos”, “sentimientos” o “carácter”, y hablamos de ellos como entidades discretas (a imagen y semejanza de los objetos físicos) que pueden entrar en relaciones de causa-efecto entre sí, lo cual conduce al determinismo (por ejemplo, a suponer que las acciones de un ser humano están determinadas por sus pensamientos, sus motivos, sus sentimientos o su carácter, cuando en realidad ninguno de estos términos designa a una entidad real, sino que son ficciones creadas por la inteligencia a partir de un flujo continuo de conciencia). Por ello, Bergson asegura, contra el determinismo (especialmente contra el determinismo de la psicología de la época) que el ser humano es libre: las acciones de un individuo están determinadas por el conjunto de la conciencia, y no por “motivos”, y decir que la conciencia determina a la conciencia es lo mismo que decir que esta es libre.

Como puede verse, Bergson está distinguiendo en el ser humano dos formas de conciencia o de relacionarse cognitivamente con el mundo: la inteligencia y la intuición. La **inteligencia** es una facultad dirigida a la acción (y no al conocimiento teórico, y por ello Bergson dice que el ser humano es antes un homo faber que un homo sapiens), en particular a la fabricación de utensilios (o sea, cosas que permitan una mejor adaptación y supervivencia del ser humano), y por ello es una capacidad dirigida fundamentalmente a los objetos físicos a los que manipula por medio del análisis, reduciéndolos a sus elementos constitutivos (es decir, separando y diferenciando). Cuando la inteligencia se aplica a los objetos orgánicos (o sea, a los seres vivos, como hace la Biología) tiende a considerar a estos, lo mismo que los objetos inorgánicos, como formados por partes que interactúan entre sí, descuidando la característica principal de dichos objetos, es decir, la vida. La inteligencia, por tanto, nos permite controlar el ambiente, adaptarnos a él y llevar a cabo acciones útiles, pero como hace esto dividiendo la corriente continua de la realidad en elementos discretos, la “cosifica” y no permite captar la realidad en sí misma, que es precisamente devenir, cambio continuo y movilidad pura.

La captación de esta realidad será la función de la **intuición**, que es un conocimiento inmediato y desinteresado (no utilitario) del mundo, que no contempla a este como un conjunto de cosas que pueden emplearse para la supervivencia, sino que establece una relación de simpatía con dicho mundo. La intuición se centra en la “vida”, esto es, en la

corriente continua de conciencia que se vincula a la “duración pura”. La ciencia, que tiene un carácter utilitario (orientado a la acción) es el producto por excelencia de la inteligencia. La metafísica (y el arte) lo es de la intuición. Aunque Bergson defiende que ambas son necesarias, que cada una tiene su método y campo de estudio propio, y que no deben someterse una a la otra sino colaborar entre sí, evidentemente considera que el conocimiento de la Realidad pertenece al campo de la metafísica, y no al de la ciencia cuantitativa y positivista.

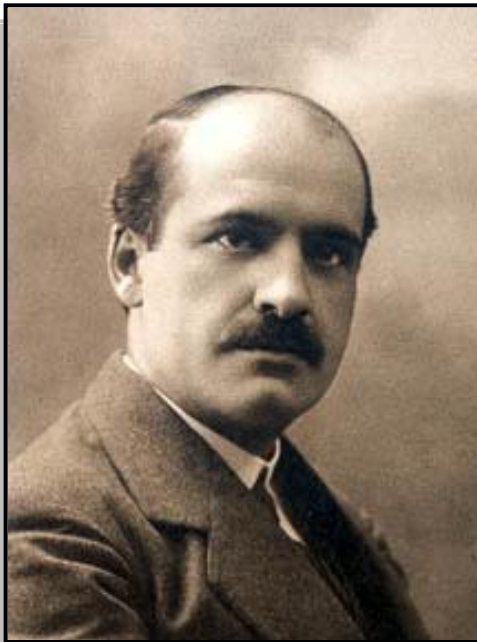
La postura metafísica de Bergson consiste en un evolucionismo basado en un ímpetu vital (el **élan vital**) que tiende a una creciente variabilidad y complejidad, limitada y concretizada por la resistencia de la **materia inerte**. Según Bergson la evolución¹¹ es la confluencia de estos principios básicos: el élan vital, un impulso creativo “explosivo” que genera constantemente nuevas organizaciones, y la materia inerte que fija esas organizaciones y tiende a repetir las. Esta evolución es un proceso sin fin en el que el universo se rehace continuamente, imprimiendo el élan vital el impulso ascensional, y la materia la tendencia de recaída, de detención de ese movimiento (como una caldera en la que el agua asciende al hervir y luego baja al condensarse). Bergson postula la existencia del élan vital a partir de la experiencia de nuestra propia libertad y creatividad, que conocemos por intuición, y desde aquí pasa a afirmar que entendemos, también intuitivamente, que nuestra propia creatividad no es sino una expresión de la actividad creativa vital del cosmos. En algunas ocasiones, Bergson llega a denominar “Dios” al élan vital, entendido como un impulso vital inmanente (y no como un Dios creador trascendente, al modo tradicional judeocristiano).

En el terreno de la moral y la religión Bergson plantea sendas dicotomías paralelas a las vistas hasta ahora. Respecto a la moral, Bergson argumenta que esta procede de dos fuentes distintas: la primera de ellas es la obligación, que según Bergson es una fuente infra-racional que reside en la presión social para que los miembros de un grupo actúen de acuerdo a las costumbres de este, que tiene como fin mantener la cohesión social (el deber por tanto no procede de una razón práctica universal, como creía Kant, y por ello Bergson lo considera infra-racional). La segunda es el idealismo moral de algunos personajes concretos que, en lugar de basarse en las costumbres de un grupo social concreto, proponen un ideal de amor universal (que se correspondería con toda la humanidad como grupo) y extienden este por medio del ejemplo y la atracción (no por presión). Según Bergson, esta fuente es supra-racional, porque no procede de la razón, sino del contacto con la energía vital del cosmos, o sea, con el élan vital (o como también llega a decir Bergson, de la “unión mística con Dios”). Aparecen así dos tipos diferentes de moral: una **moral cerrada y estática**, basada en la presión social, y que se centra en las diferencias entre los grupos sociales (tiende por tanto a dividir, como la inteligencia o la materia pasiva), y un **moral abierta y dinámica**, que se centra en el impulso vital y en lo que une a todos los hombres entre sí y con el cosmos (y que tiende por tanto a la continuidad, como la intuición o el élan vital). Según Bergson, la moral original del hombre primitivo era una moral cerrada centrada en su grupo inmediato (muy cercana a la cohesión instintiva de los animales sociales), pero en la actualidad ambos tipos de moral conviven interpenetrándose e interaccionando entre sí. Como puede imaginarse, Bergson considera que la evolución de la moral dirige esta cada vez más hacia una moral abierta común a toda la humanidad, y de hecho él cree que el progreso técnico de su época permite por primera vez en la historia la creación real de una sociedad planetaria basada no en la conquista y el

¹¹ . Bergson no acepta la teoría de la selección natural de Darwin, porque considera que la evolución es un proceso creativo que genera novedad por sí misma, y no un proceso mecánico de adaptación a una realidad previa.

imperialismo (que representaría una moral cerrada a gran escala), sino en la libertad y los ideales humanitarios.

Bergson establece una distinción semejante en el campo de la religión, entre una religión estática y una religión dinámica. La **religión estática** es una tendencia mitificadora que tiene la función de mantener la cohesión social por medio de la creencia en un dios de la tribu que castiga al que no se amolda a la moral cerrada de esta. Esta forma de religión sirve también para contrarrestar, por medio de la creencia en una vida después de la muerte, a la tendencia paralizante que supone la conciencia que tiene el ser humano (pero no los animales) de la inevitabilidad de su propia muerte. De este modo, la religión estática es una simple reacción defensiva que surge para proteger al individuo de la depresión y a la sociedad de la disgregación, ambas introducidas por el desarrollo de la conciencia y la razón crítica. La **religión dinámica** se basa en el misticismo y por tanto en el contacto con la tendencia creativa del universo. De este modo, a través de personajes especiales (los místicos) el impulso vital se transmite a las sociedades en la forma de una tesis fundamental: el principio de la vida es amor. Este tipo de religión se basa en la experiencia intuitiva, y Bergson considera que los objetos de la intuición son, generalmente, reales, y en consecuencia considera que este tipo de intuición mística que nos une al principio vital cósmico es un argumento a favor de la probabilidad de la existencia de Dios y de un alma inmortal (aunque reconoce que no se trata de una verdadera demostración, sino tan sólo de un fenómeno que hace más plausibles dichas creencias). Como ocurría en el caso de la moral, Bergson cree que las religiones primitivas eran fundamentalmente religiones estáticas, y que en la actualidad conviven ambas tendencias, siendo el componente estático de la religión (que Bergson considera un resto de la mentalidad primitiva que sobrevive en la civilización) el responsable de las exclusiones y persecuciones religiosas.



3. José Ortega y Gasset.

3.1 Biografía.

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1883 en el seno de una familia de periodistas (su padre fue director del periódico "el Imparcial"). Cursó el bachillerato en un colegio jesuita de Málaga, donde rompió con la religión católica y comenzó a plantearse que la filosofía que allí se le enseñó (fundamentalmente neoescolástica) carecía de fundamento científico. En 1897 inició sus estudios universitarios en la Universidad de Deusto (de filiación católica), terminándolos posteriormente en

la Universidad Central de Madrid. En esta época entra en contacto con el regeneracionismo y con el krausismo, con los que Ortega compartirá la preocupación por el problema español, y la convicción de la necesidad de superar el atraso cultural de España tomando como modelo la cultura científica europea. Tras obtener el título de doctor, marcha a Alemania a ampliar estudios entre los años 1905 y 1907. En aquella época era habitual que los universitarios que

podieran permitírsele continuaran sus estudios en alguna universidad alemana. Ortega estuvo en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo, y en esta última fue discípulo de los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp. Ortega adoptó durante un periodo la doctrina neokantiana, y siempre reconoció la influencia que tuvo en su pensamiento, pero comenzó a criticarla en cuanto regresó a España. Por otra parte, durante su estancia en Alemania Ortega entró en contacto con otras corrientes que también dejarían una profunda marca en su obra: el vitalismo de Nietzsche, el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl y Scheler. Especialmente polémica es la relación de Ortega con Heidegger, seis años más joven que él y discípulo de Husserl. La semejanza entre la combinación entre fenomenología y existencialismo que lleva a cabo Heidegger y el raciovitalismo de Ortega es tan grande que algunos historiadores han afirmado que Ortega plagió la obra de Heidegger, aunque otros afirman que las teorías de Ortega son anteriores a las del filósofo alemán. En cualquier caso, ambos autores se conocían personalmente y mantuvieron contacto durante toda su vida, además de compartir algunos de sus maestros e influencias filosóficas.

En 1908, Ortega regresa a Madrid y comienza su carrera docente como profesor de la Escuela de Magisterio. Dos años más tarde, en 1910, gana la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid, en la que sustituye a Nicolás Salmerón, y ese mismo año contrae matrimonio. En esta época comienza su polémica con Miguel de Unamuno, a causa de los ataques de este último a aquellos que pretendían “europeizar España”.

A partir de 1914 Ortega empieza a interesarse también por la política. En esa fecha funda la “Liga de Educación Política”, que es cada vez más crítica con el régimen bipartidista de la restauración. Cuando se produce el golpe de estado de Primo de Rivera, Ortega no se opone frontalmente a él (como sí hiciera Unamuno, que fue desterrado a causa de ello), pero a medida que la dictadura va endureciéndose y se hace patente que no se trata de una mera fase provisional, como se quiso hacer creer en un principio, se endurecen también las críticas de Ortega al régimen en sus artículos periodísticos. El enfrentamiento con el gobierno llevará a Ortega a dimitir de su cátedra en 1929 (seis años después del golpe de estado). Entonces se dedicó a impartir conferencias en un teatro madrileño, las cuales serían publicadas más tarde bajo el título “¿Qué es filosofía?”. En enero de 1930 Primo de Rivera presenta su dimisión y marcha hacia el exilio. El rey Alfonso XIII encarga al general Berenguer la formación de un gobierno que debía preparar el retorno a un régimen constitucional como el que había existido desde la restauración de 1876 y que la dictadura de Primo había eliminado. Pero para entonces muchos de los liberales que habían creído en la viabilidad de una monarquía constitucional se habían posicionado claramente contra esta después de la colaboración del rey con el régimen dictatorial. Ortega, que había regresado a su cátedra, era uno de ellos. En noviembre de 1930 publica en “*El Sol*” un conocidísimo artículo, titulado “*El error Berenguer*”, en el que atacaba al gobierno de Berenguer (la denominada “dictablanda”) y afirmaba que no era posible que la monarquía volviese a la situación anterior a 1923 como si nada hubiese ocurrido. Ahora, los españoles no se conformaban con una democracia a medias como había sido el régimen de la Restauración. El artículo concluía con una frase rotunda, en la que Ortega versionaba la famosa cita con que Catón exhortaba al senado romano a destruir la ciudad de Cartago: “*Delenda est Monarchia*” (hay que destruir la monarquía). En febrero de 1931, Ortega, junto a Marañón y Pérez de Ayala, funda la Agrupación al Servicio de la República. Dos meses después, la victoria de los partidos republicanos en las elecciones municipales de las grandes ciudades provocará la abdicación del rey Alfonso XIII y la proclamación de la II República.

Ortega se presentó a las elecciones de junio de 1931 (para ello se inscribió la Agrupación al Servicio de la República como partido político) y obtuvo un acta de diputado por la provincia de León. Pero Ortega se desencantó pronto de la república. El 8 de diciembre de

1931(un día antes de que se aprobara la nueva constitución en las Cortes) pronunció una conferencia en el teatro de la comedia de Madrid, titulada "*Rectificación de la República*", en la que criticaba la postura adoptada por el gobierno de Azaña, a quien consideraba excesivamente radical. Unos meses después, en octubre de 1932, Ortega disuelve la Asociación y se retira de la política.

Su fracaso como político será compensado por su proyección como profesor universitario. En 1933 el gobierno inicia una reforma de la educación en la que será pionera la facultad de Filosofía y Letras de Madrid. Se concede a esta plena autonomía para decidir su organización, tanto administrativa como docente, con la intención de posteriormente exportar el modelo creado en la Universidad de Madrid al resto de universidades de provincias. Es el momento en que se forma, plenamente la Escuela de Madrid, cuyo centro e inspiración es Ortega y Gasset.

El periodo de esplendor dura poco. Con el estallido de la guerra civil los miembros de la escuela se dispersan en el exilio. Ortega, que había condenado el golpe de Franco y que no había consentido en afiliarse a la Falange (a pesar de los repetidos intentos de José Antonio Primo de Rivera por atraérselo), tampoco se sentía seguro ante la radicalización del bando republicano, así que se autoexilia desde un primer momento. Se instaló primero en París, luego en Holanda, Argentina, y finalmente en Portugal a partir de 1942. Cuando acaba la II guerra mundial, en 1945, Ortega decide regresar a España. Se le permitió porque, aunque nunca reconoció ni apoyó el régimen de Franco, tampoco adoptó una postura activamente antifranquista, así que la dictadura lo toleró¹². Sin embargo, no le será restituida su cátedra, de modo que se dedicará a la enseñanza de forma privada, impartiendo conferencias en teatros, ateneos o en el Instituto de Humanidades, que fundó en 1948 junto a Julián Marías. De todos modos, su actividad ha disminuido palpablemente. Lo más importante de su obra fue escrito antes de la guerra civil, y los escritos posteriores, además de escasos, fueron publicados, mayoritariamente, después de su muerte, que ocurrió en 1955 a causa de un cáncer de estómago.

La obra de Ortega suele dividirse en tres periodos. El primero abarcaría desde 1902, año en que empieza a publicar artículos periodísticos, hasta 1914, fecha de publicación de su primer libro, "*Meditaciones del Quijote*". En esta primera fase, que se suele denominar "objetivista", se encuentra muy presente la influencia del neokantismo, que sin embargo Ortega empezará a criticar muy pronto. Dicha crítica conducirá a la segunda etapa de su pensamiento, denominada "perspectivismo", en la que intenta lograr una teoría epistemológica que evite los extremos del racionalismo objetivista y del irracionalismo subjetivista. Este periodo se extiende desde la publicación de su primer libro, ya citado, en 1914, hasta la publicación de "*El tema de nuestro tiempo*", en 1923, obra con la que da comienzo la última fase del pensamiento ortegiano, que representa la madurez del mismo y que se caracteriza fundamentalmente por la teoría raciovitalista.

¹² .- Lo que más problemas le supuso a Ortega con el régimen nacional-catolicista de los años cuarenta fue precisamente la profesión de agnosticismo de la que hacía gala desde su juventud.

3.2. El objetivismo (1902-1914)

Este periodo, que comprende la etapa de formación de Ortega y sus primeros años de docencia, se caracteriza por la preocupación por la modernización de España, que ya no abandonará a Ortega, por la influencia del neokantismo y por expresarse a través de artículos periodísticos, ya que el primer libro que publica Ortega, "*Meditaciones del Quijote*", es precisamente el que abre la siguiente etapa.

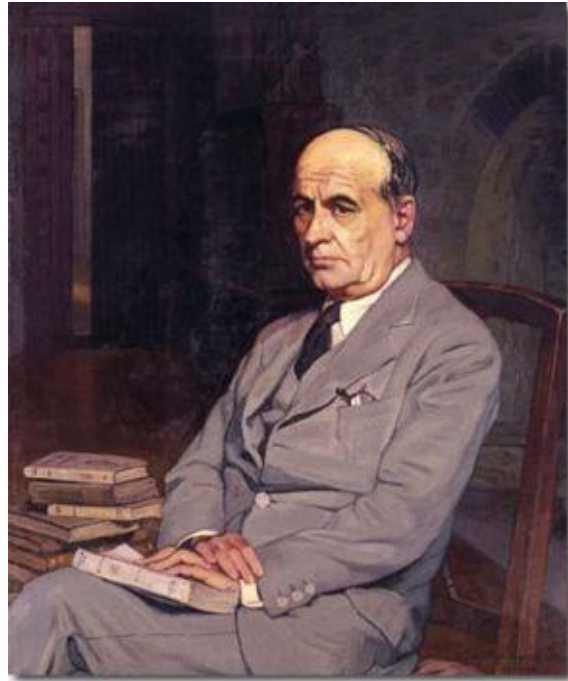
Ortega parte de la constatación del atraso cultural, económico y social de España respecto al resto de Europa, constatación que era común a la intelectualidad española de su época y del siglo anterior. Ante esta situación, Ortega rechaza dos tipos de solución: la que propone importar los productos técnicos de Europa, y la que considera que España es superior espiritualmente a Europa (como hacía Unamuno) y que se recluye por tanto en el casticismo. Frente a esto, Ortega propone adoptar el punto de vista científico que caracteriza a la cultura europea (y no sólo sus productos), ya que es la ciencia la que ha posibilitado el avance moral y económico de Europa. Para ello, es preciso adoptar una disciplina intelectual, que Ortega denomina "objetivismo", y que se caracteriza por tres actitudes: precisión metódica, hábito crítico, y racionalidad. No se trata por tanto de importar las ideas o las técnicas del extranjero, sino de implantar unas actitudes que permitan la ciencia y que son patrimonio de la racionalidad y no de ningún pueblo concreto. Ortega aparece así como totalmente contrario a la imitación, y este su ser consciente de que el pensamiento debe generarse en su contexto concreto, y no trasplantarse, marcará el resto de su obra y aparecerá en la fase siguiente como "circunstancialismo".

El objetivismo implica que la verdad no depende de la subjetividad, sino que debe ser siempre contrastada con las "cosas" (o sea, con la experiencia). Por ello, Ortega se declara en esta etapa antisubjetivista (llega a decir que "lo subjetivo es el error") e incluso antipersonalista, una posición que abandonará en su etapa posterior, en la que intentará establecer un término medio entre el subjetivismo y el objetivismo. Sin embargo, en esta primera etapa hay ya un atisbo de lo que será la doctrina madura de Ortega. En efecto, Ortega plantea que el mero contacto con las cosas no es conocimiento científico, y que para que se dé dicho conocimiento es precisa una sistematización de la experiencia. Aquí Ortega hace una referencia explícita a Hegel, llegando a escribir: "Creo que entre las tres o cuatro cosas inmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema". Este punto de vista acompañará a Ortega durante toda su obra, y estará cada vez más presente. Más adelante veremos que en su teoría perspectivista, típica de su segundo periodo y que mantendrá también en su etapa de madurez, la verdad absoluta no es sino la suma de todas las verdades parciales e históricas, de un modo semejante a cómo en la doctrina hegeliana se consideraba que el Absoluto no era sino la suma de todas las realidades concretas y su desarrollo histórico. Pues bien, para obtener un sistema es necesario relacionar las "cosas" por medio de una teoría, que ya no es una "cosa" sino una creación intelectual del hombre. De tal manera que el conocimiento científico precisa, finalmente, de una reconstrucción de la realidad por parte del sujeto. En el siguiente periodo, Ortega tomará plena conciencia de la historicidad de esa reconstrucción imprescindible para la existencia de un conocimiento objetivo, científico, y con ello de la imperiosa necesidad de redefinir la racionalidad.

3.3. El perspectivismo (1914-1923)

Ortega abandonó pronto la postura exclusivamente objetivista que heredó del neokantismo de la escuela de Marburgo. En realidad, Ortega no llegó a abrazar nunca de forma acrítica y total dicha postura ya que, como acabamos de ver, incluso en su etapa objetivista planteaba la necesidad de tener en cuenta el sujeto y la situación concreta que ocupa este.

En su segunda etapa, que comienza con la publicación de su primer libro, *"Meditaciones del Quijote"*, de 1914, Ortega plantea la historia de la filosofía como dividida en dos grandes opciones, la realista y la idealista. La filosofía realista fue la predominante durante la época antigua y medieval, y se caracteriza por suponer que



las cosas que conocemos son reales con total independencia del sujeto que las conoce. La noción central de la metafísica tradicional, la de "ser", procede precisamente de este supuesto. La filosofía idealista es la predominante en Occidente a partir de la obra de Descartes, que introdujo el idealismo epistemológico, supuesto este que considera que el conocimiento está siempre mediado por el sujeto, y que lo que conocemos no son directamente las cosas en sí, sino las impresiones e ideas que estas suscitan en el sujeto, o sea, los contenidos mentales del sujeto. Desde ese momento, el sujeto, entendido como una substancia, pasa a ser concebido como algo independiente de las cosas externas (igual que en la etapa anterior las cosas se concebían como independientes del sujeto) y se convierte en el tema central de la filosofía. Este ha sido el punto de vista típico de toda la filosofía moderna (incluyendo el racionalismo, el empirismo, el apriorismo kantiano o el idealismo alemán), hasta la llegada de la fenomenología de Husserl.

Ortega intentará combinar ambos aspectos. Por un lado, acepta que todo conocimiento está mediado por el sujeto, con lo cual es imposible volver a un realismo ingenuo como el que caracterizó a la filosofía antigua. Aunque podamos considerar que existe un Cosmos independiente del sujeto, no podemos decir que existe un "Mundo" independiente de este, ya que un "Mundo" es una realidad con sentido, organizada, una realidad que es para alguien. El sujeto no está en el Cosmos, es decir, en una realidad independiente de él, sino en el "Mundo", que es la experiencia que el sujeto tiene del cosmos. Esta distinción ya la hizo en su momento la fenomenología de Husserl, y la continuó Heidegger, de una manera muy semejante a como lo hizo Ortega, y en realidad no es sino un derivado de la vieja distinción entre noúmeno (el Cosmos) y fenómeno (el Mundo) que ya hiciese Kant. En definitiva, la filosofía no puede fundamentarse en un Cosmos independiente del sujeto, con lo cual queda excluido el punto de vista realista. Pero tampoco puede basarse en un sujeto independiente de la realidad exterior, como pretendía el concepto de *res cogitans* de Descartes o como suponía incluso el concepto de razón trascendental (única y ahistórica) de Kant, ya que el sujeto se encuentra siempre en un Mundo. Ortega nos hace ver que la conciencia del sujeto siempre es conciencia de algo, nunca sólo conciencia del sujeto mismo. Esto mismo ya lo expresó Husserl afirmando que la conciencia es intencional, es decir, que siempre se dirige a algo exterior, siempre es conciencia "de algo". Por tanto, la realidad básica, primaria, de la que tiene que partir la filosofía no es ni el sujeto independiente de las cosas, ni las cosas independientes del

sujeto, sino el sujeto estando en el Mundo, el yo-con-las cosas. A esta realidad radical la denominará más adelante Ortega “vida”, aunque en esta segunda etapa la plantea fundamentalmente por medio de su teoría circunstancialista, expresada por la que probablemente es su cita más conocida, “*Yo soy yo y mi circunstancia*”.

Esta frase aparece en “Meditaciones del Quijote”, y nos detendremos un poco en ella porque constituye la clave de lo que va a ser todo el pensamiento posterior de Ortega.

La famosa sentencia de Ortega va mucho más allá de la simple afirmación de que el ambiente (incluyendo el social y cultural) influya sobre el sujeto. Lo que Ortega plantea es que no existe el sujeto al margen de su “Mundo”, lo mismo que dicho “Mundo” no existe con independencia del sujeto, sino como una ordenación concreta de la realidad producida por este. Ante todo niega la primacía del ego cogitans cartesiano, que ya no será separable del resto, es decir, ni del mundo exterior, tanto el mundo objetual como el mundo personal de los otros o el mundo cultural, ni de la res extensa que supone el propio cuerpo, todo lo cual forma las “circunstancias” de un hombre. Entendida de esta manera, la frase en cuestión tiene una serie de implicaciones que afectan tanto a la metafísica como a la epistemología. Metafísicamente, viene a decir que la realidad no es ni sujeto (como pretendía el idealismo) ni objeto (como pretendía el realismo) sino un proceso por el cual el sujeto se adapta al objeto y al tiempo transforma este: el sujeto y su mundo están modificándose continuamente en una relación de interdependencia (el ejemplo que pone Ortega es el de ecosistema, que supera tanto a los seres vivos que engloba como al medio físico en que se encuentran, formando una unidad). Esto supone negar la substancialidad del yo y la existencia de una realidad fija y afirmar que el ser, y especialmente el ser humano, es dinámico, es “acontecer” (aquí está presente el historicismo de Hegel, el vitalismo de Nietzsche y el existencialismo que comienza a surgir durante esos mismos años). Ortega lo expresará con otra frase bastante citada¹³: “*El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia*”. Es decir, el ser humano se encuentra en un continuo proceso, se construye a sí mismo y a su mundo con cada una de sus acciones, y por eso no puede definirse por medio de categorías como las que se emplean para definir los objetos, las cosas. Por ello, Ortega intentará encontrar unas categorías vitales, que se adecuen al carácter procesual, no fijo, del sujeto humano (exactamente igual que pretendió hacer Heidegger). Hablaremos de ellas más adelante.

En cuanto al aspecto epistemológico, resulta evidente que al desaparecer el yo substancial desaparece también el “yo trascendental” kantiano, es decir, desaparece la creencia en una razón común, universal y objetiva que permita un conocimiento racional. Al deshacerse la substancia del sujeto, corremos el riesgo de caer en el relativismo y el escepticismo (como le ocurrió a Hume), ya que el “Mundo”, lo que conoce un sujeto (sus circunstancias) no puede nunca ser el mismo que conoce otro sujeto, ni siquiera es el mismo “Mundo” que conocerá ese mismo sujeto más adelante. Pero Ortega no querrá aceptar esto. La desaparición del sujeto idealista y racionalista no supone la desaparición de la “verdad”, sino tan sólo que esta tendrá que ser redefinida. Eso es lo que pretenderá precisamente la teoría perspectivista de Ortega, que da nombre a este periodo.

Ortega plantea la existencia de dos posturas epistemológicas enfrentadas a lo largo de la historia. La primera de ellas sería el racionalismo, que concibe la verdad como algo fijo y definitivo y por tanto intenta eliminar de dicha verdad todo lo que sea cambiante, múltiple y heterogéneo (como hizo Platón). Para ello, postula la existencia de un punto de vista absoluto desde el que se puede conocer la verdad en sí misma, con independencia del sujeto, las circunstancias, la cultura, etc. De este modo, el racionalismo está negando la vida (el ser

¹³.- Pertenece a la obra “Historia como sistema”, también publicada en 1914.

concreto, con sus circunstancias, de cada ser humano) en su ansia por defender la “verdad”, la “cultura” (léase, el conocimiento). La corriente contraria es el relativismo, que sacrifica la verdad para salvar la vida, esto es, lo concreto y subjetivo. El resultado de afirmar que los sujetos no pueden conocer sino a partir de sus particularidades (como hicieron los sofistas, Hume o Nietzsche) es la negación de la verdad absoluta y objetiva, es decir, el escepticismo.

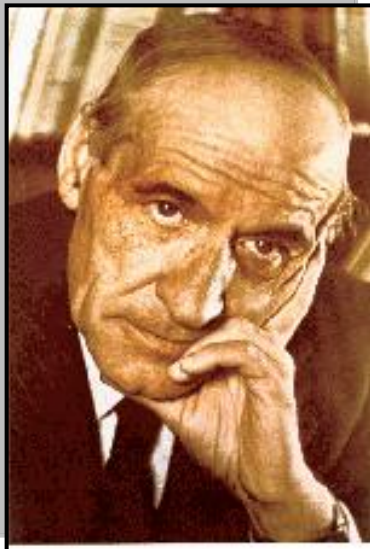
Ortega intenta superar esta dicotomía, como ya hiciera con el realismo y el idealismo, por medio de una teoría que sintetice ambas, que contemple tanto la vida como la cultura (el conocimiento objetivo). Esa teoría es el perspectivismo, y afirma que la realidad tiene una estructura tal que sólo puede ser conocida desde un punto de vista concreto. El acto mismo de conocimiento implica un sujeto, que tiene que estar situado para poder conocer la realidad, de tal manera que la perspectiva de dicho sujeto forma parte de esa realidad. Esto significa dos cosas: en primer lugar, no es posible un conocimiento separado de una perspectiva, de un punto de vista concreto, porque no existe un “sujeto abstracto” que pueda obtener ese conocimiento, sino tan sólo sujetos concretos, sujetos con sus circunstancias, como hemos visto. Por tanto, no es posible una verdad absoluta como la que buscaba el racionalismo. Una verdad de este tipo, es decir, una verdad abstracta, no es sino una ficción (como lo son, por ejemplo, las matemáticas, que tienen en cuenta tan sólo la cantidad, cuando la cantidad no puede darse sin la cualidad). Pueden ser instrumentos útiles (como lo son las matemáticas) pero en cualquier caso no son la realidad.

Pero esto tampoco significa que no sea posible la verdad de ningún tipo. El “Mundo” depende de la perspectiva del sujeto, pero eso no supone que ese “Mundo” sea falso. En primer lugar, para que pudiera considerarse que las apariencias que percibe un sujeto son falsas, habría que poderlas comparar con la “realidad”, con un conocimiento que no dependiera de un punto de vista, pero este tipo de conocimiento no es sino un mito del racionalismo, así que no puede decirse que las apariencias sean distintas de la realidad (como ya señalara Nietzsche). Además, cuando se califica a las apariencias como falsas, se está suponiendo que el hecho de que el conocimiento dependa del sujeto implica que este deforma la realidad, pero según Ortega esto no es así, ya que lo que el sujeto hace no es deformar la realidad, sino seleccionarla. Pone el ejemplo del ojo y el oído. Ambos son estimulados por ondas (electromagnéticas en un caso y mecánicas en el otro), pero sólo dentro de un rango: hay ondas que existen y no podemos ver ni oír, aunque sí pueden hacerlo otros animales o los instrumentos que construimos. Sin embargo, el hecho de que no podamos ver todo no nos hace suponer que lo que vemos no es real: lo que vemos es real, pero no es toda la realidad. En definitiva, lo que Ortega nos está diciendo es que las perspectivas no son falsas, sólo son parciales. Por tanto, es preciso dar una nueva definición de “verdad”. La verdad ya no será la verdad absoluta, sino la verdad parcial que es el “aparecerse”¹⁴ de la realidad a cada punto de vista, a cada sujeto, a cada pueblo, a cada época histórica. La falsedad no será por tanto la realidad bajo un punto de vista, sino precisamente lo contrario, la creencia en la posibilidad de una verdad “utópica” (literalmente, “sin lugar”, o sea, sin perspectiva) o lo que es lo mismo, la confusión de un punto de vista con la realidad. Para mostrar la evidencia de su teoría, Ortega recurre a una metáfora visual. Cuando contemplamos el mundo exterior, tenemos necesariamente que situarnos en un punto del espacio desde el que contemplar dicha exterioridad. Esto implica dos cosas: por un lado, que el punto de vista que nosotros ocupamos en ese momento no puede ser ocupado al mismo tiempo por ningún otro observador, con lo cual la visión de cualquier otro observador habrá necesariamente de partir de un punto de vista diferente al mío. Por otro, que mi punto de vista me descubre una serie de cosas pero me

¹⁴.- “Aparecer”, “desvelar”, era precisamente el significado literal del término griego que se traduce por verdad, “aletheia”. Este mismo intento de recuperar la noción original de verdad griega lo encontramos en Heidegger.

oculta otras, porque el punto de vista implica que el mundo contemplado aparezca en una relación de figura y fondo (lo que aparece en primer término y lo que aparece difuminado en la distancia) que no es propia de la realidad, sino tan sólo de mi observación situada de la misma. Además la visión implica siempre selección, ya que aquello que veo me oculta lo que tiene detrás de sí. Este modo de ver es algo que todos tenemos perfectamente asumido, y a nadie se le ocurre afirmar que su visión del exterior es falsa por el hecho de que sea parcial ni que la visión que del mismo objeto tiene otro observador sea incompatible con la mía por el hecho de estar utilizando otro punto de vista. Según Ortega, el conocimiento teórico se encuentra exactamente en el mismo caso, salvo que en este sí se ha pretendido acceder a un punto de vista ubicuo separado del posicionamiento de cada individuo.

¿Es entonces imposible una verdad absoluta? Para Ortega, la verdad absoluta sería la suma de todas las verdades particulares, de todas las perspectivas. Ese ideal constituiría el conocimiento objetivo, pero por supuesto es imposible de alcanzar. Podemos aproximarnos, podemos compartir nuestra perspectiva con los demás, podemos incluso intentar entender las perspectivas de otros pueblos o de otras épocas, pero nunca podemos reunir las todas (por lo pronto, es imposible compartir las perspectivas de las generaciones futuras). Para designar ese ideal, Ortega recurre a Dios, y lo concibe no como símbolo de un punto de vista único y absoluto, sino al contrario, como suma de todos los puntos de vista particulares (de manera en parte semejante a como lo concebía el panteísmo de Spinoza), como símbolo del “torrente vital” que está en constante cambio (justo a la inversa que Nietzsche, que lo empleaba precisamente como símbolo de la “verdad fija”). En este punto, Ortega recuerda la postura de Kant al respecto, para quien la idea de Dios no era conocimiento, sino una Idea de la razón que funcionaba como heurístico, un ideal hacia el cual dirigirse. Para Kant el ideal de Dios significaba la coincidencia de la causalidad determinada con la libre, o dicho de otro modo, de la felicidad con la virtud. Para Ortega (que, recordemos, se declaró repetidamente agnóstico y que no creía en un Dios personal) ese ideal es el conjunto de todo lo vivido, conocido y sentido por todos los seres humanos.



3.4. El raciovitalismo (1923-1955)

La fase de madurez del pensamiento de Ortega da comienzo con la publicación de *“El tema de nuestro tiempo”* en 1923 (un fragmento de esta obra es el texto de Ortega que se utiliza en selectividad), obra en la que plantea su teoría raciovitalista, que pretende ser una superación de dos posturas filosóficas enfrentadas, el racionalismo y el vitalismo. En esta fase Ortega no abandona sus teorías anteriores, sino que las desarrolla, de manera que no existe ruptura entre las dos fases. De hecho, en *“El tema de nuestro tiempo”* Ortega vuelve a exponer la teoría perspectivista (esa es precisamente la parte que constituye el texto de selectividad) para a partir de ella exponer el problema filosófico que en su opinión le corresponde resolver a su generación (ese es “el tema” de su tiempo) porque es el problema que le plantean sus circunstancias. Ese problema no es otro que la superación del concepto racionalista e idealista de subjetividad que ha forjado la modernidad desde Descartes, y que en opinión de Ortega sólo puede ser superado recurriendo al concepto más general de “vida”, que debe fundamentar, y no excluir, la razón. Como ya sabemos, el vitalismo está presente en la cultura europea desde Schopenhauer. Pero Ortega no acepta ese tipo de vitalismo, ya que es de carácter irracionalista, y lo que Ortega pretende es redefinir y refundamentar la razón, no

hacerla desaparecer. Ortega, como el resto de corrientes filosóficas de la primera mitad del siglo XX está reaccionando a la crisis que ha sufrido la razón positiva en la cultura europea, e intenta, como ya le hemos visto hacer previamente, encontrar una solución de compromiso entre los extremos. Según Ortega, las reacciones a dicha crisis pueden clasificarse en dos grupos: racionalistas y vitalistas. La teoría de Ortega criticará ambas posturas y al tiempo tomará lo mejor de ellas para constituir una síntesis, el raciovitalismo.

Dicha crítica se hace explícita en el artículo de 1924 *“Ni vitalismo ni racionalismo”*. Ortega comienza distinguiendo tres usos del término “vitalismo” en las teorías filosóficas: i) como teoría que afirma que el conocimiento humano, y por tanto la razón, es producto de los procesos biológicos y que puede ser explicada por las mismas leyes que se aplican a otros comportamientos biológicos. Se trataría por tanto de una reducción de la epistemología a la biología, que el mismo Ortega admite que ha sido escasamente defendida, y que algunos consideran que fue la postura de Nietzsche (aunque esto sea muy discutible); ii) como la afirmación de que la razón no es el modo superior del conocimiento humano, sino que existe un modo más profundo e intuitivo, consistente en la vivencia íntima que permite captar el devenir de la realidad que sin embargo queda fijado (y por tanto falseado) en el conocimiento racional. Esta postura sería ejemplificada por Bergson; iii) como situación del problema de la vida en el centro de la reflexión filosófica, pero manteniendo el método racional de conocimiento como el más importante y fructífero. Esta última postura, que por supuesto es la de Ortega, admite la funcionalidad biológica de la razón sin reducir la razón a biología, así como la existencia de procesos no racionales sobre los que se sustenta la razón como una isla pero sin pasar esta a un segundo plano. Por tanto, la verdadera diferencia no se encuentra tanto en las posiciones teóricas cuanto en la valoración que de la razón se hace. A pesar de compartir muchos puntos de vista (matizadamente) con Nietzsche y Bergson, Ortega se niega a aceptar que ello implique la inviabilidad del método científico y racional. La razón seguirá siendo así lo más útil y valioso, pero se hará preciso ponerle límites a sus pretensiones de exclusividad representadas por el racionalismo.

Precisamente en nombre de la razón, Ortega criticará al racionalismo, afirmando además que esta es la única forma posible de crítica, puesto que cualquier crítica al racionalismo implica el uso de una teoría, que como tal teoría es construida racionalmente. Este demuestra pues, performativamente como diríamos ahora, que la razón tiene la primacía, puesto que incluso para criticarla nos es necesaria. Ortega muestra cómo el proceso histórico de la razón lleva al reconocimiento de sus límites. En efecto, la razón fue tradicionalmente entendida como el proceso de ir desde el objeto hasta su principio o fundamento, produciendo como resultado más típico la definición (este es precisamente el modelo platónico del razonar). Ahora bien, dicha definición, que consiste en un análisis por medio del cual diseccionamos el objeto en diferentes elementos, más tarde o más temprano tiene que dar con elementos que ya no son divisibles, ni por tanto analizables, o lo que es lo mismo, ya no son racionalizables. Dichos elementos tendrán que ser conocidos por tanto por un medio irracional, y de este modo el ejercicio mismo de la razón nos conduce al reconocimiento de sus límites como su última etapa histórica. En esta situación, es irracional creer en el poder omnímodo e ilimitado de la razón, que es precisamente lo que ha hecho el racionalismo (que por tanto es en realidad un “irracionalismo”). El error básico del racionalista es añadir al uso legítimo de la razón el supuesto arbitrario de que las cosas se comportan como nuestras ideas, y por tanto que la realidad misma es racional, sin admitir la existencia de zonas de irracionalidad. En definitiva, lo que el racionalista hace es confundir su perspectiva concreta, es decir, la trabazón lógica de sus ideas, con la realidad entera. Se trata en consecuencia no de un problema de la propia razón, sino de la aceptación de la misma por medio de una fe ciega que convierte la razón en un absoluto. Ortega se ocupa de mostrar históricamente como surgió esa “fe” en los inicios de la ciencia moderna del siglo XVI. Una vez descubiertos ciertos

paralelismos entre el orden astronómico del universo y el de nuestros imperativos racionales (o sea, las matemáticas), se produjo una mistificación y una confianza excesiva en dicha razón, que parecía acceder directamente a la esencia misma del cosmos. Algo que posteriormente se demostraría falso, pero que el racionalista no es capaz de ver precisamente porque su fe le hace pretender que sea la realidad la que se adecue a la razón, y no a la inversa. Ortega rechazará precisamente todo resto de misticismo e “idealismo” que basándose en dicha fe no admita los límites de la razón, denunciando así la “beatería” racionalista.

Ortega busca por tanto una nueva definición de “razón” que no confunda su perspectiva con la realidad. Para ello, Ortega comienza afirmando que es la realidad, la “vida”, la que tiene la primacía ontológica, y no la razón (como afirmaban los idealismos metafísicos). Esto supone negar que la realidad tenga una estructura racional (como defendieron Platón, Aristóteles, o posteriormente Hegel) y también que el hombre sea esencialmente racional (como afirmó Aristóteles o como supuso Descartes al identificar al individuo con la res cogitans). Para el ser humano lo dado, el dato originario del que partir, no es la conciencia ni la razón (como quiso Descartes), sino la “vida”. La vida es previa a la conciencia, y en ella están dadas, con igual grado de originariedad, la conciencia, el cuerpo, y las circunstancias. El pensamiento es una consecuencia de esa vida (del yo y sus circunstancias) y no a la inversa: *“No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para poder pervivir”*. Y el ser mi circunstancia implica que “mi vida” es la vida del hombre concreto, no una abstracción, muy en la línea de los existencialismo que por aquel momento comenzaban su período de auge y que ya habían sido anticipados por la obra de Kierkegaard (enfrentada en su momento al idealismo hegeliano) y en España por la obra de Unamuno. Desde esta radicalidad de la vida, que no es expresable con los conceptos tradicionales de realidad y ser, se hará posible una nueva ontología y una nueva filosofía, en lo que consiste precisamente el “tema de nuestro tiempo”.

Por tanto, Ortega va a caracterizar la razón como algo que surge de la vida, y no como una realidad existente de por sí. La razón no es algo que el hombre tenga de manera innata y acabada, sino ante todo es una aspiración, algo que se hace, se construye. El hombre primitivo no tenía “razón”, sino tan sólo un germen de ella, y si la desarrolló fue porque tuvo necesidad de tomar decisiones, de elegir entre diferentes maneras de afrontar la naturaleza y construir su propio “mundo”. La razón sólo aparece cuando al ser humano se le presentan problemas que no puede resolver por medio de sus instintos o sus creencias. En este punto, Ortega hace una clara distinción entre “creencias” e “ideas”. Las “creencias” son el tipo de pensamientos que tenemos tan asumidos que ni siquiera somos conscientes de ellas y las tomamos por la misma realidad, sin ponerlas en duda en ningún momento. De hecho, Ortega dirá que no somos nosotros los que tenemos creencias, sino ellas las que nos tienen a nosotros, ya que constituyen la realidad en la que estamos inmersos (son una parte de nuestras circunstancias). Las creencias son absolutamente imprescindibles, puesto que son las que posibilitan la acción y sin ellas nos paralizaríamos, lo cual implicaría nuestra muerte biológica. Pero se dan ocasiones en que las certezas, compartidas por toda una comunidad, entran en crisis, deja de funcionar la fe en las mismas y pasan a problematizarse. En estos casos (y el nacimiento de la filosofía fue uno de ellos) surge la duda, que no es según Ortega la causa de la pérdida de la fe, sino al contrario el resultado de ella, y un resultado que tiene un objetivo terapéutico, precisamente el de recuperar de algún modo la seguridad perdida. La duda se convierte así en el tránsito de una certeza a otra, pero esta segunda certeza ya no es de la misma naturaleza que la primera, sino que se trata de una “idea”, es decir, de un pensamiento conscientemente construido, y que como tal nos pertenece (no le pertenecemos nosotros, como sucede con las creencias) y es susceptible de ser discutido racionalmente. Aunque el hombre tendrá siempre creencias, pues sin ellas no puede vivir, aquellas de las que ha dudado y se han convertido en ideas son ya irrecuperables. No puede volverse a un punto de vista ingenuo una vez puesto en

marcha el proceso del conocimiento. Desde este momento, las ideas deberán ser defendidas para mantenerse, y se hallarán en un continuo hacerse y deshacerse, aunque Ortega admite que pueden llegar a convertirse en creencias. En todo caso, en cada momento se dará una distinción entre creencias que constituyen nuestro suelo vital, permiten la acción y de las cuales vivimos, e ideas, las cuales sostenemos, producimos, e incluso morimos por ellas, pero de las cuales no podemos vivir. La distinción de creencias e ideas no es por tanto sino la distinción entre vida y razón interiorizada en el pensamiento.

Según Ortega, este es el proceso histórico por el cual el ser humano ha ido construyendo la razón. Esta es, en consecuencia, un producto histórico que ha funcionado de diferente manera en distintas épocas, y no una razón ahistórica y universal como creía Kant. El primer paso en ese proceso de construcción se dio en Grecia como un intento de captar lo universal, de lograr conocimiento “científico” sobre la realidad. De esta forma nace la **razón pura**, que concibe la realidad como “ser” fijo e inmutable, y considera que este puede ser conocido por medio únicamente de la razón, incluso con exclusión de la experiencia, como hiciera Platón. Esta razón pura se expresará, en la época moderna, como razón lógico-matemática en las ciencias naturales, como razón trascendental en el idealismo kantiano, o como Razón, con mayúsculas, en el idealismo absoluto de Hegel, que llega al extremo de afirmar que es la Razón quien produce (no sólo ordena) la realidad. Sin embargo, el desarrollo del conocimiento científico en el campo de la naturaleza llevó a que el hombre se plantease también el conocimiento científico de sí mismo (la historia, la sociología, la cultura). Ahora bien, el ser humano, a diferencia de la naturaleza, se encuentra en permanente transformación, se hace a sí mismo (como ya dijimos, no tiene esencia, sino historia), y en consecuencia una razón fundamentada en categorías fijistas, como es la razón pura, no es adecuada para comprenderlo. Surge así la **razón histórica**, fundamentalmente a partir de la obra de Dilthey (aunque Ortega reconoce a Hegel el descubrimiento de la historicidad del conocimiento, considera que Hegel sigue empleando la razón pura porque continua afirmando que la razón es ontológicamente previa a la realidad). Esta razón histórica contiene dentro de sí a la razón pura, ya que explica esta última como una de las formas posibles de racionalidad, surgida en un momento histórico concreto y ante problemas determinados. Ortega considera que hay que dar un paso más en este proceso y considerar que ambas razones, la pura y la histórica, no son sino expresiones de una razón más básica, la **razón vital**, que consiste en adaptarse a la realidad, en toda su variedad de manifestaciones, lo cual incluye no sólo el conocimiento lógico-matemático o el histórico, sino también los valores, los problemas individuales, los afectos, etc., es decir, todo aquello que le ocurre al hombre y que tiene algún significado para él.

La “vida” se convierte así para Ortega en la realidad radical. Esta “vida” no es un concepto biológico, sino fundamentalmente biográfico, es decir, se refiere a la vida de cada ser humano particular, que está situada en unas circunstancias y que se construye históricamente. No es por tanto la “Vida”, sino “mi vida”, la que constituye la realidad más básica, cercana e indudable (como para Descartes lo era el cogito). Esta “vida”, que es historia, dialéctica, devenir, no puede ser comprendida con las viejas categorías fijistas que la filosofía diseñó para definir el ser (en el caso de Aristóteles) o la razón pura y trascendental (en el caso de Kant). Ortega considera que es necesario plantear unas nuevas categorías que expresen los atributos de esa vida, las características que toda vida tiene por el hecho de serlo (en un sentido muy parecido a como la escolástica, y también Kant, utilizaron el término “trascendental”) Dichas

categorías, expuestas por primera vez en las conferencias tituladas “¿Qué es filosofía?”, de 1929¹⁵, son las siguientes:

1.- **Encontrarse en el mundo:** Toda vida supone darse cuenta de uno mismo, lo cual es al tiempo darse cuenta del mundo (entendiendo este no como mera naturaleza sino como lo que me afecta a mí, mis circunstancias, que son inseparables de mí mismo porque mi mundo lo construyo yo)

2.- **Ocuparse:** Vivir significa ocuparse del mundo, y mundo es para mí aquello de lo que me ocupo. Ocuparse significa decidir, llevar a cabo una acción y no otra. Lo contrario de ocuparse sería “despreocuparse”, dejarse llevar por la corriente y por la costumbre, pero incluso esto es tomar una decisión (la de dejarse llevar, la de no hacer nada) y por ello incluso la despreocupación es una manera de “ocuparse” del mundo (en este punto, Ortega se asemeja mucho al planteamiento existencialista de Sartre según el cual el hombre está condenado a ser libre, puesto que incluso cuando se somete es libre para escoger someterse.)

3.- **Finalidad:** Todo ocuparse de algo es hacer “para algo”. Por tanto, toda acción por medio de la que se expresa la vida tiene una finalidad, un propósito. Esto no quiere decir que exista una causa final o que Ortega esté proponiendo una especie de teleología como la que defendía Aristóteles (o incluso Hegel) Al contrario, según Ortega la finalidad de la vida nunca está predeterminada, sino que la va decidiendo el sujeto en cada momento (en este punto, el parecido con Nietzsche resulta evidente), y esa libertad es precisamente la que define la historicidad del ser humano.

4.- **Anticipación y proyecto:** Si la vida (y por tanto, el yo) decide su finalidad, eso implica que la vida tiene que estar constantemente proyectándose hacia el futuro, anticipando qué puede ocurrir y escogiendo el curso de acción que mejor se adecua con lo que la vida quiere en ese momento. La vida es por tanto un hacerse a sí misma y nunca nos la encontramos prefijada, ni podemos traspasarle a nadie la responsabilidad de decidir qué va a ser nuestra vida.

5.- **Decisión:** La vida es por tanto un continuo escoger entre diversas posibilidades, y la existencia de tales posibilidades es una característica fundamental de la vida, que es una forma de existir no hermética, no cerrada, sino siempre abierta a varios cursos de acción posibles.

6.- **Circunstancia:** Pero esas posibilidades no son ilimitadas. Siempre tenemos varios cursos de acción posibles, pero eso supone también que hay otros cursos de acción imposibles. La vida, por tanto, no está ni predeterminada ni totalmente libre de determinación, sino que está relativamente determinada (tiene a la vez “limitación y holgura”, como diría Ortega), ya que la vida siempre está situada en una realidad concreta que permite unas posibilidades e impide otras. Esa realidad concreta son las circunstancias. Por eso, Ortega dice que la vida es al tiempo fatalidad y libertad, porque no podemos evitar encontrarnos en unas circunstancias (ni evitar “ser” esas circunstancias) pero podemos escoger entre los diversos destinos, las diferentes posibilidades determinadas, que nos ofrecen esas circunstancias.

¹⁵.- Esta es una de las ocasiones en que se acusó a Ortega de plagiar a Heidegger. Las categorías de Ortega y las expuestas por Heidegger en su obra principal, “Ser y tiempo”, publicada en 1927, son sumamente parecidas.

7.- **Temporalidad:** Ya que la vida es decisión constante, y la decisión implica realizar una acción de cara a un resultado futuro, la vida adquiere una dimensión temporal irrenunciable, dirigida al porvenir. La vida es, por tanto, futurización, es decisión de lo que voy a ser, y en consecuencia se vive siempre desde el luego, desde el después, y no simplemente desde el ahora. Esta temporalidad de la vida supone que el ser de la vida es fundamentalmente tiempo (esta es precisamente la tesis central de Heidegger que da título a su obra más conocida), es cambio, y en el caso humano, en que existe conciencia de ese cambio, la vida es historia.

Volvemos, en definitiva, a la afirmación de que “el hombre no tiene esencia, sino historia”. Por ello, para comprender al ser humano (y para comprenderse cada uno a sí mismo en particular) es preciso conocer su historia. Ortega desarrollará un método de análisis e interpretación de los cambios históricos que expondrá fundamentalmente en lo que fue su obra más difundida, incluso internacionalmente: “La rebelión de las masas” de 1930.

En dicho análisis Ortega emplea el concepto de “generación” como el elemento molecular de la historia, a medio camino entre el individuo (que sería el átomo) y la época (que sería el organismo) El de “generación” es un concepto vitalista, ya que una generación (que abarcaría aproximadamente unos quince años) es un grupo de individuos que comparten una cierta “sensibilidad vital”, esto es, les preocupan determinados problemas, tienen un carácter típico, comparten una herencia cultural, etc. Aunque dentro de los miembros de una generación pueden existir diferencias, y probablemente los que pertenecen a dicha generación se dediquen más a destacar las diferencias entre ellos que a disimularlas, Ortega sigue pensando que siempre será más lo que acerca a los miembros de una generación, lo que tienen en común (las circunstancias, al fin y al cabo) que lo que los distancia. Además, en cada época existirán varias generaciones (con lo cual no todos los que son contemporáneos a mí son mis coetáneos, aunque sí al revés), y esto añade un conflicto intergeneracional al conflicto intrageneracional ya citado.

Por otra parte, Ortega divide a la población en dos grupos, la masa, que es la mayoría de la población, y que tiende a conservar las formas de vida que ha aprendido (las creencias de las que hemos hablado anteriormente) y a vivir en el presente, y las minorías de vanguardia, que miran hacia el futuro y tienden a dudar de las convenciones heredadas, generando así nuevas ideas. Las minorías de vanguardia son por tanto el sector más consciente de toda la población, y por eso son a menudo incomprendidos y rechazados por la masa acomodaticia e inconsciente. Ortega identifica a esas minorías de vanguardia con los intelectualmente mejores. Estos deben, en su opinión, conformar una élite (intelectual, no económica ni de clase) que es la encargada de dirigir a las masas (que tampoco se identifican con ningún grupo social, pues hay hombres-masa en cualquier clase social) poniendo en entredicho las creencias y convirtiéndolas en ideas. Si las élites no saben ejercer el liderazgo y las masas se rebelan sin dirección ni ejemplo a seguir, se quiebra la sociedad y domina la inautenticidad de la masa-impersonal.¹⁶

Con estos conceptos, Ortega describe el cambio histórico de la siguiente manera: en cada época, los fenómenos históricos dependen fundamentalmente de la “sensibilidad vital” de las generaciones que conviven en esa época. Esa “sensibilidad vital” determina los

¹⁶ .- Es notable el parecido con la utopía aristocrática de la ciudad ideal de Platón, en la que también son los más preparados intelectualmente quienes ejercen el poder político, con independencia de su origen social. De todos modos, aquí terminan los parecidos, puesto que Ortega no cree en una sociedad inamovible sino en el cambio histórico continuo, y tampoco hubiera aceptado el comunismo platónico, puesto que se definía a sí mismo como un liberal.

principios morales y estéticos, y estos a su vez los fenómenos industriales (léase económicos) y políticos. Un cambio en la “sensibilidad vital” supone un cambio en el nivel estético-moral y este a su vez un cambio en el nivel económico-político. Como puede observarse, Ortega tiene una visión del cambio histórico opuesta a la de Marx (para quien lo determinante era la economía) y mucho más parecida a la visión idealista de Hegel, quien defendía que era la conciencia (aquí denominada “sensibilidad vital”) la que determinaba la historia.

Los cambios se producen, por tanto, cuando la “sensibilidad vital” de una generación es muy diferente a la de la generación anterior. Si una generación acepta básicamente lo que ha heredado de las generaciones precedentes, entonces tendremos una época acumulativa, en la que el conocimiento y las formas de vida se desarrollan sobre lo ya logrado por las generaciones previas. Sin embargo, cuando una generación duda de lo realizado por la generación anterior y quiere desarrollar principios nuevos, entonces se produce una época revolucionaria y con ello el cambio histórico¹⁷. Ortega insiste en que el sujeto que produce el cambio es la minoría vanguardista de una generación, y no la masa ni individuos concretos. De este modo, Ortega pretendía ir contra dos teorías sobre el cambio histórico que le parecían igualmente rechazables. Una de ellas es el colectivismo defendido por Marx, según el cual es la lucha de clases, y en consecuencia los movimientos de masas los que mueven la historia. Para Ortega esto es imposible, ya que la masa es conservadora por definición, tiende a mantener el tipo de sociedad que conoce, y no es posible que en la masa surja espontáneamente, a la vez, la idea de un cambio. Lo que sucede es que una minoría toma conciencia de la necesidad de un cambio, y desde esta minoría de una generación la idea se va extendiendo a las masas de las generaciones posteriores. Pero tampoco admite Ortega que esa idea de cambio nazca de la mente de individuos especiales. Ortega rechaza así la figura del “genio”, tan propia del romanticismo, y la explicación individualista del cambio social dada por Hegel según la cual en cada época aparecía un hombre excepcional capaz de encarnar un nuevo “espíritu de pueblo”. La generación es, precisamente, el punto intermedio entre el individuo excepcional y la masa conservadora. La generación crea las nuevas ideas de forma colectiva dentro de una élite intelectual, y a continuación dirige a la masa hacia un nuevo cambio histórico.

¹⁷ .- Nótese el parecido con la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn, desarrollada en la década de los 50.