

De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche¹

From pure Reason to Ortega y Gasset's Vital Reason through Nietzsche

JESÚS CONILL SANCHO
Universidad de Valencia, España
jesus.conill@uv.es

Resumen: El objetivo principal del estudio es mostrar la constante presencia de Nietzsche en Ortega y Gasset y su decisiva importancia en la génesis de la razón vital como expresión de la aurora de la razón impura. Esta nos abre un nuevo horizonte filosófico que es capaz de superar el idealismo y el positivismo. Teniendo en cuenta el trasfondo nietzscheano y su influencia en el camino orteguiano de la razón pura a la impura en forma de razón vital, se tratan los siguientes elementos nietzscheanos de la filosofía orteguiana de la razón vital: imaginación y razón, animal fantástico, capacidad poética del animal fantástico, poetización perspectivista y metaforización, evaluaciones vitales y superhombre (*Übermensch*).

Palabras clave: Nietzsche, Ortega y Gasset, Razón, Vida, Fantasía, Poetización, Metáfora, Perspectivismo, Valores, Superhombre (*Übermensch*).

Abstract: The main objective of this article is to show Nietzsche's constant presence in Ortega y Gasset and his decisive importance for the origin of vital reason as an expression of the dawn of impure reason. This opens us a new philosophical horizon that is able to overcome idealism and positivism. Following the explanation of the Nietzschean background and his influence on Ortega's path from pure reason to impure reason in the form of vital reason, the following Nietzschean elements in Ortega's philosophy of vital reason are dealt with: imagination and reason, fantastic animal, poetic capacity of the fantastic animal, perspectivist poeticising and metaphorisation, vital valuations and the overman (*Übermensch*).

Keywords: Nietzsche, Ortega y Gasset, Reason, Life, Imagination, Poeticising, Metaphor, Perspectivism, Values, Overman (*Übermensch*).

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

1. La presencia de Nietzsche en Ortega y Gasset

La presencia de Nietzsche en Ortega y Gasset no sólo es constante, sino también decisiva en diversos aspectos cruciales de su pensamiento, en concreto en la génesis de la razón vital como expresión de una nueva aurora, la aurora de la razón impura, que, a mi juicio, constituye una forma y un título de la razón experiencial contemporánea.

La sombra de Nietzsche es alargada, más de lo que aparece en la mera literalidad de los textos y sus referencias explícitas. Pues a lo largo de toda la obra de Ortega es detectable un innegable trasfondo nietzscheano, siempre latente. Ortega ofrece una inteligente reinterpretación —incluso actualización— de algunos aspectos nietzscheanos que son decisivos para su propuesta de una nueva forma de razón, la del racionvitalismo, que abre un nuevo horizonte filosófico: la aurora de una razón impura en forma de una razón que es “vital”, pero que no deja de ser “razón”.

No sólo hay referencias muy tempranas a Nietzsche y a sus obras (ya en “Glosas”, en 1902, alude a *Aurora*), sino que el lenguaje que emplea Ortega desde muy pronto es a menudo de procedencia nietzscheana. De modo muy significativo, hace uso de expresiones de Nietzsche en la necrológica de Navarro Ledesma (1906)² y en su intenso debate con Maeztu (1908)³. Y hasta en su obra póstuma más tardía se encuentran alusiones —incluso nostálgicas— a su lectura de los libros recién publicados de Nietzsche (X, 348).

En el estudio de la presencia de Nietzsche en España han destacado Gonzalo Sobejano y Udo Rukser (éste ampliándolo a Hispanoamérica)⁴. El pionero y meritorio trabajo de estos estudios, sin embargo, no logra aportar una interpretación adecuada del significado filosófico fundamental de la influencia de Nietzsche en general, ni tampoco, en especial, en Ortega y Gasset, pues se trata de “un trabajo de carácter histórico acerca de la presencia de Nietzsche en la literatura española”⁵. Es éste uno de los vacíos que quisiera llenar con mi aportación, ofreciendo una interpretación de la decisiva importancia de la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Ortega, como maestro de la filosofía española contemporánea, de enorme influencia también en Hispanoamérica. Este significado fundamental puede formularse como “aurora de la razón impura” en la versión de una filosofía de la razón vital e histórica, la apertura de un nuevo horizonte filosófico, capaz de superar el idealismo y el positivismo.

² A quien califica de “Argonauta del ideal” (I, 107). Si no se dice otra cosa, las obras de José Ortega y Gasset se citarán por la edición de las *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, indicando el tomo y la página.

³ ORTEGA, J., *OC.*, I, 198-202; I, 221-226; II, 27-30.

⁴ Vid. SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967; RUKSER, U., *Nietzsche in der Hispania*, Bern/München, Francke, 1962; ILIE, P., “Nietzsche in Spain: 1890-1910” en *Publications of the Modern Language Association*, vol. 79, n° 1 (Mar., 1964), pp. 80-96; PINTOR, A., “¿Revitalización de Nietzsche en la filosofía española?” en *La Ciudad de Dios*, 187 (1974), pp. 135-150; ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, V (II), pp. 182-210; FLEISCHER, M., “Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im Geistigen Leben seit der Jahrhundertwende” en *Nietzsche-Studien*, 20 (1991), pp. 1-47; CONILL, J., “Nietzsche y la Filosofía Española” en *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVII-1 (2001), pp. 113-132 y “Nietzsche y Ortega” en *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), pp. 49-60.

⁵ SOBEJANO, G., “Apéndice” a la 2ª edición de *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 2004, p. 667.

En la generación del 98, bajo la influencia de Nietzsche, surge un grupo con un espíritu “crítico y regenerador”, con el que conectará Ortega y Gasset⁶. De esa generación que sentía la necesidad de una renovación espiritual, Azorín llegó a decir: “nuestro inspirador, en lo espiritual, era F. Nietzsche”⁷. Por su parte, Torrente Ballester precisa que “el verdadero conocimiento de Nietzsche (...) pertenece a la obra educadora y orientadora de Ortega y Gasset”⁸. Aunque Sobejano considera que esta apreciación no es del todo cierta, sin embargo, defiende que fue en Ortega “en quien la influencia de Nietzsche es más extensa, intensa y trascendental”⁹. Pero, como tantos otros, parece establecer etapas en la influencia de Nietzsche; así, por ejemplo, indica que hacia 1908 Ortega se ha “distanciado” de Nietzsche, debido a la “superposición” de otras ideas filosóficas asimiladas en Alemania¹⁰; no obstante, el mismo Sobejano muestra la “relativa continuidad” con la que a lo largo de su obra Ortega opina sobre Nietzsche o aplica sus concepciones y sugerencias. Y es que no basta con establecer etapas, ni es esa la perspectiva más fecunda para entender la presencia de Nietzsche en Ortega, ya que lo decisivo será la reinterpretación orteguiana de Nietzsche. Pues Ortega incorpora a Nietzsche al pensamiento español para comprender mejor los problemas de la filosofía contemporánea y proponer la primacía de la vida a la razón moderna. Anteponer la vida a la razón, pero sin abandonar la razón, implica no caer en el irracionalismo sino abrirse a una razón impura como razón vital, es decir, a un raciovitalismo, que conlleva una revolución en el orden de la estimación de los valores. Fue la innovación intelectual de Ortega y Gasset, inspirada en Nietzsche: la aurora de la razón vital.

2. De la razón pura a la razón impura en forma de razón vital

Algunos creen que el progreso de la filosofía consiste en haber pasado de la razón pura a la razón empírica, sin más. Pero el gran avance histórico de la filosofía contemporánea puede entenderse, a mi juicio, de otro modo, como una nueva aurora de la razón experiencial, a través de las nociones de la vida y de la historia. Un modo auroral de interpretar este tránsito fue el de considerar la nueva razón como impura frente al imperio de la razón pura, tanto en su versión lógica (idealismo) como en la naturalista (positivismo)¹¹. Se trata de una auténtica alternativa al idealismo y al positivismo. Es el impulso innovador que cabe encontrar en la transformación nietzscheana de la

⁶ SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 28.

⁷ AZORÍN, “Nietzsche en España” (18 de febrero de 1941), citado por SOBEJANO, G., o. c., p. 133.

⁸ TORRENTE BALLESTER, G., *Literatura española contemporánea*, 1949, p. 69 (citado por SOBEJANO, G., o. c., p. 148).

⁹ SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., p. 527. Quienes más trataron de la influencia de Nietzsche en Ortega, además de RUKSER, U. (1962) y SOBEJANO, G. (1967), fueron SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J. (1943), MARRERO, D. (1951), SALMERÓN, F. (1959) y MARÍAS, J. (1960).

¹⁰ SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 530 y 531. Sin embargo, en 1908 mismo Ortega publica “El sobrehombre”, en 1913 “Socialismo y aristocracia”, en 1917 “Democracia morbosa”, en 1923 *El tema de nuestro tiempo*, en 1930 *La rebelión de las masas*, por citar algunos ejemplos de enérgica influencia nietzscheana.

¹¹ En un momento posterior el Positivismo Lógico unió ambos aspectos con su Empirismo y Logicismo.

razón, a través de una peculiar genealogía hermenéutica¹², y que continúa, a su modo, Ortega y Gasset y tras él la mejor tradición del pensamiento español contemporáneo (razón vital e histórica, razón sentiente, razón corporal, razón ilusionada, razón esperanzada, razón poética, razón cordial).

En la lección VII del curso “Sistema de la Psicología”, impartido durante el otoño de 1915 y el primer trimestre de 1916, ya alude Ortega a su propuesta de un “sistema de la razón vital”¹³. Ortega fue muy consciente de la necesidad de un nuevo modo de entender la razón¹⁴. Pues, aun cuando la razón pura se ha revelado imposible, Ortega no quiere hacer “como Heidegger” y deja bien clara su opción intelectual: “yo no me salgo de la razón”. De ahí su empeño en “encontrar otra forma de razón”, a la que denomina “razón vital” y “razón histórica”¹⁵.

El nuevo modo de entender la razón está en conexión profunda con la experiencia de la vida, a partir de la que se nutre y se configura. Por eso es tan importante la noción de vida que está operando en el trasfondo de la propuesta transformadora de la razón. La experiencia de la vida y el modo de comprenderla es crucial en la génesis de la razón vital, y en esa génesis fue decisiva la influencia de Nietzsche. Aun cuando Ortega en algunos lugares en que muestra los jalones de su recorrido elude referirse explícitamente a Nietzsche, es detectable el trasfondo nietzscheano, por ejemplo, hasta en el *Prólogo para alemanes*, al que algunos han acudido para negar la influencia de Nietzsche en Ortega, o bien para mostrar que se trató de una influencia muy reducida, si se analiza con más detenimiento el contexto y el contenido queda patente su conexión profunda con el pensamiento nietzscheano. Y, por otra parte, a partir de Nietzsche y de Ortega queda también trazada una nueva línea de pensamiento, diferente a la deriva ontológica heideggeriana, por la que podemos orientarnos más allá de la idea del Ser y de la pretensión de convertir la experiencia del ser en la experiencia primordial, cuando más bien puede mostrarse que se trata de una posibilidad derivada, que, por si faltara poco, según Nietzsche y Ortega, es incapaz de expresar adecuadamente la experiencia palpitante de la vida¹⁶.

La idea de la vida que alimenta la nueva concepción de la razón en Ortega es la idea nietzscheana de la vida. En el *Discurso para los Juegos Florales de Valladolid* (1906) ya hay constancia de ese modo nietzscheano de entender el vivir como sinónimo de “más vivir” e “ímpetu creador de nuevas formas de vida”¹⁷, al que alude refiriéndose explícitamente a Nietzsche, “tan gustado hoy de los jóvenes”. Ortega se va a atener a esta interpretación nietzscheana de la vida durante toda su obra, a pesar de su afán crítico (porque tampoco la crítica nietzscheana mata la vida¹⁸) y sistemático (pues precisamente propone un “sistema de la razón vital”, porque la vida es un “fenómeno sistemático”¹⁹).

¹² Vid. CONILL, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997. Prólogo de Pedro Laín Entralgo.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, VII, 479-480 y 888.

¹⁴ Vid. ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002, p. 230.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, VI, 1118-1119.

¹⁶ *Ib.*, VI, 1121.

¹⁷ *Ib.*, VII, 74.

¹⁸ *Ib.*, VII, 170.

¹⁹ *Ib.*, IX, 1119.

Ortega reconoce explícitamente, desde muy pronto, la aportación de Nietzsche al pensamiento con su concepción de la vida como “aumento y futurición”, según la cual “vivir es ímpetu de vivir más, pleonexía, superación”. Lo que ocurre es que, aunque acepta esta interpretación de la vida como riqueza y variación inagotable, mira con reparos la noción nietzscheana de “voluntad de poderío”²⁰. Y, de modo complementario, desde esa comprensión de la vida como “poder creador”, que es capaz de crearse e inventarse a sí misma, critica la noción predominante de “adaptación”, tan arraigada en el positivismo y utilitarismo a partir del darwinismo. No para negarla, sino para situarla en su nivel, que es el instrumental, porque más allá de los medios están los fines (¡las “postrimerías”!). Pues la adaptación no puede aceptarse, según Ortega, como “esencia de la vida”, sino como “técnica de la vida”²¹.

Esta noción de la vida en el sentido nietzscheano es una noción que recorre toda la obra de Ortega. De nuevo, en *El novecentismo* (1916), recurre a la noción explícitamente nietzscheana de “vida ascendente”. Y, en la *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), expone esta concepción que entiende la vida como aumento de sí misma, potenciación y crecimiento, pleonexía, henchimiento y ser más, frente a la concepción utilitaria, que busca conservarse y perseverar en su ser²². “Vivir no es conservarse, perseverar en el ser —así Spinoza—, sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia —así Nietzsche—”²³. Frente al darwinismo, para el que, según Ortega, la finalidad vital es adaptarse al medio, hay otro punto de vista vital, para el que lo decisivo es la creación, el aumento del propio ser, su henchimiento. Más allá del estricto “fin biológico” (donde todo es medio para un fin), está el “fin o sentido último” de la vida, que es “un problema de ética —el más grande problema del hombre—”²⁴.

En los más diversos contextos alaba Ortega esta concepción de la vida de Nietzsche, afirmando, por ejemplo: “con simpar agudeza decía Nietzsche: vivir es más vivir”²⁵. Frente al sentido utilitario de la vida, patrocinado por el darwinismo, esa interpretación nietzscheana de la vida que asume Ortega constituye una de las inspiraciones de su propuesta en “El sentido deportivo de la vitalidad”²⁶. Y así, en vez de entender los más diversos fenómenos de la vida como casos de adaptación al medio, Ortega se atreve a hablar de un “origen poético, metafórico”²⁷ del arco y la flecha (como algo mágico y lúdico), del arado, de los animales domésticos, de los vestidos, etc. En todo origen “está la gracia”. Incluso “en la actividad por excelencia utilitaria del hombre —la economía— interviene creadoramente ese otro poder superfluo de gracia, lujo y trascendencia”²⁸. Porque la vida es “un brinco creador y espontáneo y superfluo”, y más que un sentido reactivo tiene un aspecto de “danza”, “abundancia”,

²⁰ Cfr. *La voluntad del barroco* (1912). *Ib.*, VII, 316.

²¹ *Ib.*, VII, 314 ss.

²² *Ib.*, VII, 583-584.

²³ *Ib.*

²⁴ *Ib.*, VII, 589.

²⁵ *Ib.*, VII, 750.

²⁶ *Ib.*, VII, 818-834.

²⁷ *Ib.*, VII 828.

²⁸ *Ib.*, VII, 831.

“exigente y audaz”, un inagotable “despliegue de riquezas”²⁹ (con referencia explícita a Nietzsche). Porque antes que adaptación, la actividad primordial de la vida es creación.

La nueva figura de la vida que nos presenta Ortega la expresa en repetidas ocasiones citando —aunque de modo algo libre— un dictum nietzscheano: “el artista es el hombre que danza encadenado”³⁰, o bien “el poeta es el hombre que danza encadenado”³¹. Pues, según Ortega, esto puede decirse del hombre en general. La vida es creación, como la danza que el hombre ejecuta encadenado a la fatalidad. Fatalidad y libertad conforman la vida, según Nietzsche y Ortega. “No hay vida sin creación”, ya sea buena o mala. “Lo más trágico del hombre es lo más glorioso”: “frente a la fatalidad” tiene que “elegir” y “ejercitar su libertad”. “La vida es siempre más o menos nuestra creación y tiene en su raíz un germen de arte”³². No es difícil establecer la conexión con Nietzsche en este punto, que llegará hasta el nivel de la poetización vital a partir de la corporalidad³³.

No sólo el querer sino el reconocimiento del destino es lo que hace a la voluntad libre³⁴. Con lo cual se disuelve la oposición entre la libertad de la voluntad y el *fatum*, puesto que no es pensable la voluntad libre sin *fatum*. Es inimaginable la voluntad libre sin *fatum*. ¡Somos forzosamente —fatalmente— libres!

Y desde esta ya temprana y arraigada concepción de la vida, ¿cómo llegó Ortega a la “Idea de la Vida como realidad radical” y a la “filosofía de la razón vital”? En algunos lugares que se han considerado canónicos para responder a esta cuestión Ortega no alude explícitamente a Nietzsche, pero si prestamos algo más de atención tal vez descubramos que en el trasfondo de su recorrido está la incorporación del pensamiento de Nietzsche en aspectos cruciales, aunque al peculiar modo y manera de Ortega. Es lo que ocurre, a mi juicio, incluso en el *Prólogo para alemanes* (1934), en el que Ortega reconstruye su propia trayectoria intelectual.

En primer lugar, Ortega quiere aunar la pretensión de lograr un sistema (típica de la filosofía postkantiana) con la seriedad del “problema de la existencia” (Schopenhauer), para no caer en la “falta de veracidad”, de la que acusa al idealismo alemán. Lo cual no implica renunciar al “afán de verdad”. Pues, aunque recuerda que hay gentes que creen que “la verdad no existe”, que no es más que una “creación de la voluntad individual o ‘colectiva’”, Ortega cree que “precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del

²⁹ *Ib.*, VII, 832.

³⁰ *Ib.*, VIII, 47, 372, 508

³¹ *Ib.*, IX, 313. Vid. MAM II, 140 y 159; WS 159; JGB 188, trad., p. 118 (donde Nietzsche se refiere a un “imperativo de la naturaleza”, que no es categórico, ni se dirige al individuo); KSA 14, pp. 192-193 (el pasaje —de una carta de Voltaire— “wurde von Nietzsche zweimal angestrichen und das Wort “Ketten” unterstrichen”).

³² ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, VIII, 508.

³³ Vid. CONILL, J., “Die Poetisierung der Zeichen aus der Leiblichkeit”, en DIRKS, U., WAGNER, A., (Hrsg.), *Abel im Dialog. Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2013.

³⁴ Vid. las conferencias “Fatum und Geschichte” y “Willensfreiheit und fatum” (ambas de 1862); cfr. KGW I, 2431-437 y 437-440; vid. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1999, 2. Auflage, p. 14, nota 14. Sin embargo, en *Zarathustra* encontraremos otras expresiones: “Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen” (“Von den alten und neuen Tafeln”, Nr. 16).

hombre”³⁵. Justo en este punto crucial Ortega se enfrenta explícitamente a Nietzsche, de quien cita —una vez más, de modo libre— la siguiente frase: “das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung” (la vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción), mostrando su respeto, pero también su desacuerdo. ¿Por qué su respeto? A mi juicio, porque Nietzsche ha contribuido a esclarecer lo que hasta ahora no se había podido entender bien y, por eso, Ortega dice que “precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera” que la verdad es una “necesidad constitutiva del hombre”. Y todavía agrega a continuación: “aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad”. Pues “precisamente” ha sido Nietzsche quien ha contribuido a esclarecer la relación entre la verdad y el hombre, planteando radicalmente la cuestión de si se puede vivir “aparte de la verdad”. Y la respuesta orteguiana es que “ahora” (tras la crítica genealógica al estilo de Nietzsche) logramos entender que “la vida sin verdad no es vivible” (rememorando la famosa expresión socrática *ho anexétastos bíos*)³⁶. Recuérdese que también Nietzsche piensa que no hay modo de desembarazarse de la “voluntad de verdad” y lo que se propuso fue desentrañar su origen mediante una genealogía (hermenéutica) de la verdad, de la pretensión de verdad, a partir del vitalmente ineludible “*Für-wahr-halten*”³⁷.

En segundo lugar, Ortega reinterpreta la presunta “averiguación” de los que han pretendido prescindir de la verdad, poniendo de manifiesto que la verdad es “algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad (sin afán y pretensión de verdad) no hay hombre”. Por tanto, el hombre “puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad”, de tal manera que la verdad es una “necesidad incondicional”, de la que dependen “todas las demás, incluso comer”, porque —afirma a continuación Ortega de un modo muy significativo— todas “son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir”. Aquí, en efecto, la verdad se entiende como una necesidad vital, por tanto, se trata de una verdad vital, no meramente intelectual, y el que haya verdad vital se equipara al sentido vital (“que tenga sentido vivir”), por tanto, se asimilan verdad y sentido en el orden primordial de la vida. Y de ahí que Ortega clasifique al hombre con cierta terminología de resonancias nietzscheanas, aunque reinterpretadas, como animal “verdávoro” (*Wahrheitsfresser*), aquél que se alimenta de la verdad vital, por la que tiene sentido vivir. También en Nietzsche la dimensión del sentido es ineludible para la vida (que podrá llegar a ser plena y ascendente)³⁸.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, IX, 147-148.

³⁶ Dado que el verbo “*exetátso*” significa examinar, interrogar, probar, etc., cabría entender que se trata de una vida sin afán de verdad (sin examen), cuando en realidad la vida humana es una búsqueda, está en tensión y mantiene pretensiones. El ser humano no sólo tiene preferencias a partir de las valoraciones, sino también pretensiones a partir de sus deseos.

³⁷ Vid. JGB, sección 1ª; Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 79, 137-138, 301, 329-331; *Interpretationswelten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 49 ss. y cap. 16; SIMON, J., “Grammatik und Wahrheit”, en SALAQUARDA, J. (Hrsg.), *Nietzsche*, Darmstadt, WBG, 1980, pp. 185-218; “Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik”, en *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), pp. 242-259; STEGMAIER, W., “Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”, en *Nietzsche-Studien*, 14 (1985), pp. 69-95.

³⁸ Vid., GM, III (Tratado tercero) y GERHARDT, V., “Nietzsches Frage nach dem Sinn”, del libro *Nietzsche*, München, Beck, 1992.

En tercer lugar, no debería pasar desapercibido que lo que Ortega presenta a continuación como “opinión contraria”, es decir, la que se opone a la defensa de la vida “bajo la condición” de la verdad vital (propia del animal verdávoros), es la de los que afirman que se puede “vivir de falsedades” y que, según Ortega, constituye un “síntoma” de la rebelión de las masas y de la apoteosis de lo colectivo, pues, al parecer, las masas y las colectividades pueden “vivir sin verdad”, lo cual suscita la sospecha de que las masas y las colectividades no son más que un modo “deficiente” de lo humano. Precisamente esta posición hostil a la masa y a la colectividad es muy propia de Nietzsche y sirve de inspiración al propio Ortega, como queda patente en diversos lugares, pero de modo paradigmático en *El sobrehombre*³⁹, donde se defiende una concepción cualitativa del individuo contra la concepción “extensiva y cuantitativa”, apoyándose en la interpretación de Simmel. Por tanto, no se puede identificar la afirmación nietzscheana concerniente a que “se vive de la ficción” con la afirmación de una vida basada en falsedades, porque una vida así sólo es propia de la masa y la colectividad, del “rebaño”, pero no del individuo cualitativamente intenso, que hinche su vida de sentido, de verdad vital.

Y, por último, hay que resaltar el sentido de estas reflexiones orteguianas sobre el idealismo postkantiano, porque en ellas se intenta hacer ver tanto “la grave cuestión” que plantea ese idealismo postkantiano como el “certero propósito” de “los hombres de Marburg”, cuando pretendieron “elevar el kantismo al nivel del idealismo posterior y, viceversa, limitar el idealismo especulativo dentro de las fronteras *naturalistas*”⁴⁰. Se trataba de ver si era posible compaginar la búsqueda del sistema con el afán de verdad, sin faltar a la veracidad que implica tomar en serio el problema de la existencia, y contando con la incorporación del creciente conocimiento de las ciencias naturales, un asunto en el que la posición de Nietzsche fue ejemplar, por no decir paradigmática, al menos a partir de la influencia de Schopenhauer (veracidad ante el problema de la existencia) y, sobre todo, de Lange⁴¹ (en tanto que uno de los principales transformadores del kantismo, atendiendo a las nuevas ciencias biológicas, como la fisiología).

El resultado al que llega Ortega, igual que Nietzsche, es el de reaccionar contra el idealismo y “abandonar el continente idealista”. Lo cual significa también, tanto para Ortega como para Nietzsche, al menos en parte, abandonar la “Edad Moderna” y dirigirse hacia nuevos mares, hacia “lo desconocido” y “nunca hollado”. En la exposición de su trayectoria intelectual —que estamos considerando a partir del *Prólogo para alemanes*— Ortega ejemplifica su reacción contra el idealismo reinterpretando su primer libro de 1913 (publicado al comienzo de 1914), *Meditaciones del Quijote*. “Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia”⁴², Ortega afirma la primacía de la “vida individual” como “realidad radical”. Esa realidad no consiste en “conciencia”, sino en “el diálogo dinámico entre ‘yo y sus circunstancias’”, pues el mundo es primariamente circunstancia, y, por otra parte, “la *realidad* del hombre” no es la cultura (que ya es una “purificación” de la vida

³⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, I, 176-178.

⁴⁰ *Ib.*, IX, 148.

⁴¹ Vid. SALAQUARDA, J., “Nietzsche und Lange”, *Nietzsche-Studien*, n. 7 (1978), pp. 236-260.

⁴² ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, IX, 151.

espontánea), sino nuestra existencia personal, siempre azarosa y problemática, ligada a sus necesidades. Ortega convierte esta vida efectiva en un principio más radical que los principios abstractos de la cultura.

Lo curioso es que cuando Ortega resume esta consideración retrospectiva utiliza un lenguaje y unas expresiones nietzscheanas, a las que ya hemos hecho referencia, como puede apreciarse en el siguiente párrafo: “En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*. El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad”⁴³. Aquí se está reproduciendo, aunque ya entremezclado con los propios términos orteguianos, el sentido fundamental de una frase de Nietzsche, muy citada por Ortega: “El artista es el hombre que danza encadenado”. La idea contenida en ella, según Ortega, se aplica al hombre en general y en alguna ocasión al comentarla equipara explícitamente su contenido con lo que considera el hecho esencial de la vida, el de las circunstancias forzosas que nos obligan a aceptar un régimen de forzosidad como destino (nuestra existencia en una circunstancia fatal dada), pero que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la libertad en pro de la perfección. Y considera que lo que contiene esta idea de Nietzsche, al que califica como “el gran pensador alemán”, no sólo vale para el artista y el poeta, sino para expresar la realidad de la vida del hombre⁴⁴. El contenido de esta importante idea nietzscheana de la vida, como imbricación de fatalidad y libertad, constituye un núcleo permanente, invariante y decisivo en el pensamiento de Ortega, se haga o no referencia explícita a Nietzsche.

El resultado de esta “primera reacción” orteguiana fue una “filosofía de la vida”. Pero Ortega no quiere que se confunda la nueva instalación intelectual a la que había llegado con lo que se llamó “filosofía de la existencia” (al estilo del presunto “pensar existencial” de Kierkegaard), aunque reconoce que se trata de “algo parecido”, ni tampoco con la idea de la vida que más tarde descubriría en Dilthey⁴⁵. A Nietzsche no se le nombra explícitamente, ni para admitir su influencia en su trayectoria hacia la idea de la vida como realidad radical, ni tampoco para rechazarla. Y lo que Ortega resalta como más importante al llegar al “punto de vista de la vida”, a la “idea de la vida” como instancia primordial, es haber alcanzado un horizonte capaz de superar el intelectualismo (de ahí seguramente el “parecido” con la filosofía existencial), pero de manera que no se pierda la razón (de ahí su rechazo de lo que considera un pensar existencial, que se alimenta del presunto fracaso total de la razón y de la desesperación del hombre, en aras de una resolución arbitraria, que suplanta la realidad y renuncia a la razón filosófica).

Así pues, Ortega ofrece su propia “superación radical del intelectualismo” sin perder la razón y a donde conduce es a una “filosofía de la razón vital”, en la que la razón es vital, pero no por eso es menos razón. ¿Cómo llegó Ortega a su nueva orientación filosófica? Su respuesta es que llegó “guiado” hasta ella “por los problemas mismos

⁴³ *Ib.*, IX, 151-152.

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *Discurso en el Parlamento chileno* (1928). *Ib.*, IV, 228; *El hombre y sus circunstancias* (1931), VII, 508.

⁴⁵ *Ib.*, IX, 153.

que entonces la filosofía tenía planteados”⁴⁶. Es innegable que Nietzsche tuvo bastante que ver en esta problemática filosófica y en los contenidos de su resolución, porque su influencia fue decisiva en la noción de vida como creación, pero también pudo ser relevante para mantener una noción de razón intrínsecamente vinculada con la vida, dado que en Nietzsche encontramos precisamente una nueva noción de la razón impura como razón vital (*Vernunft im Leben*) y razón corporal (*Vernunft im Leibe*), que se instaura como la “gran razón” de la vida⁴⁷, a diferencia de la pequeña razón instrumental y basada en la lógica formal.

Por eso, aunque Ortega considera que “lo decisivo” en este camino que le llevó a la idea de la vida como realidad radical lo expuso —según dice— en una lección titulada “Las tres grandes metáforas”, dada en Buenos Aires en 1916⁴⁸, de cuyo contenido destaca que se trata de “la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo”, me parece que no hay razón suficiente para negar o eludir el importante —decisivo— trasfondo nietzscheano. Tan sólo podría querer decir que, con el ya irrenunciable bagaje nietzscheano de la idea de la vida, compaginable con una nueva forma de entender la razón impura, se podía responder también a la —por otra parte— importante e innovadora propuesta fenomenológica, pero corrigiéndola desde el firme trasfondo nietzscheano con que ya se contaba y que impulsaba a superar radicalmente todas las formas de idealismo e intelectualismo, incluso las de la fenomenología.

3. Ingredientes nietzscheanos en la filosofía orteguiana de la razón vital

La nueva filosofía de la razón vital tiene una serie de características que remiten en muy buena medida a diversos aspectos del pensamiento nietzscheano. El primero de ellos es el carácter de “aurora” de su propuesta filosófica. Pues, aun cuando Ortega sigue pensando que la filosofía tiene un irrenunciable sentido sistemático, se trata de una sistema abierto, auténticamente auroral, un nuevo horizonte filosófico, algo muy parecido al sentido que imprime Nietzsche al pensamiento contemporáneo. De hecho, el propio Nietzsche así lo deja entender en sus obras, y no sólo en la que lleva por título *Aurora*. Por su parte, Ortega usa el término “aurora” incluso en su última etapa, en el título de uno de sus dos últimos libros anunciados y proyectados (de los que decía que iba “parturiento”), *Aurora de la razón histórica*⁴⁹, el que consideraba más filosófico⁵⁰.

⁴⁶ *Ib.*, IX, 154.

⁴⁷ Vid. KSA 13, 23 [2], pp. 60-601 (F.P., IV, p. 752) y KSA 14, pp. 772-773.

⁴⁸ Ortega se refiere a la IX conferencia del curso impartido en Buenos Aires en 1916, titulado “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”, pero cuyas lecciones en la edición de las *Obras Completas* (Taurus) no llevan título (ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, VII, 655 y ss.; vid. también “Las dos grandes metáforas” (1916), II, 505 y ss. y “El novecentismo (1916), VI, 543 y ss.).

⁴⁹ *Ib.*, IX, 1143, nota; IX, 1455. Título de un artículo de ORTEGA Y GASSET, publicado en *Frankfurter Zeitung*, 9 de junio de 1935 y reproducido enero de 1936 en la revista *The Living Age*, con el título “The Dawn of Historical Resason”. Vid. el original en V, 372-375.

⁵⁰ *Ib.*, V, 657. Uno de los temas más importantes en ese proyectado libro es el del lenguaje, del que avanza el título del capítulo III, “Principios de una nueva filología”, en el que trataría de las “categorías del contexto”, del origen poético y el carácter histórico-contextual —vital— del lenguaje, en la línea nietzscheana (*Ib.*, IX, 590 nota; IX, 616; IX, 720 nota; IX, 1143 nota; IX, 1260).

4. Fantasía y razón. Animal fantástico

Un aspecto común a Nietzsche y Ortega, que tiene una decisiva importancia en la conformación del nuevo modo de entender la razón como razón impura, es la función primordial de la fantasía. Tanto en Nietzsche como en Ortega lo más primordialmente específico del ser humano es la fantasía, la imaginación, en el sentido que ya puede encontrarse en Leibniz de “poder espontáneo de representar” y en Kant de *Einbildungskraft*⁵¹. Esta manera de entender la razón desde la fantasía y alimentada por ella constituye, a mi juicio, una figura de razón experiencial que supera las tópicas maneras de entenderla por el intelectualismo, ya sea racionalista o idealista, y por el empirismo, incluso por su versión emotivista. Hay quienes piensan haber resuelto todas las cuestiones relativas a la razón recurriendo a la lógica formal, o bien invocando la frase humeana de que “la razón es o debe ser esclava de las pasiones”. Se trata de una afirmación dogmática, pues ¿por qué “debe” la razón ser “esclava”? Si la razón “es” esclava, entonces ya lo es y no hace falta que deba serlo. Y, si no lo es, ¿por qué debería serlo? No hay respuesta⁵². En cambio, en la línea de Nietzsche y Ortega, la pasión libera, al estar guiada por la fantasía, que no esclaviza, porque abre posibilidades, por donde puede canalizarse la fuerza vital de las pasiones, en especial, la gran pasión, el *pathos* de la distancia, en términos nietzscheanos, y la elección como ejecución de la libertad, en términos más orteguianos, aun cuando Ortega recurre también a los términos nietzscheanos que acabamos de aludir (“el *pathos* de la distancia”), entremezclándolos con los suyos⁵³.

Tanto Nietzsche como Ortega calificaron al hombre de “animal fantástico”⁵⁴. Porque la capacidad fundamental del ser humano es para ambos pensadores la *fantasía*. La razón nace de la fantasía, “la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía” y ésta consiste en “sensaciones liberadas”⁵⁵. “La única actividad originariamente inteligente, el único ‘hacerse cargo’ o ‘darse cuenta’, es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación”⁵⁶. El hombre es “un animal que escapa a la animalidad”, “representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado y “enfermo”. Esta condición le provocó una “hiperfunción cerebral”, que le llenó de “fantasías”, un “mundo imaginario”. Por eso “el hombre es un animal fantástico; nació de la fantasía”; y lo que llamamos razón no es sino “fantasía puesta en forma”⁵⁷.

Según Ortega, merced a la fantasía, que consiste en “sensaciones liberadas”, puede el hombre fabricarse incontables mundos fantásticos, mundos vitales en los que se articulan los “asuntos” de la vida en perspectiva pragmática. Un mundo es algo fantástico y no lo hay sin fantasía. Es entonces la fantasía lo más definitorio del hombre, ya que la llamada “racionalidad” “*supone*” la fantasía y “*la razón no es sino un modo,*

⁵¹ *Ib.*, II, 517; VII, 659-660.

⁵² He ahí un dogma filosófico, como acertadamente ha destacado el “Racionalismo crítico” frente al empirismo dogmático.

⁵³ “¡Libertad, divino tesoro!” (1915). *Ib.*, I, 891; II, 780.

⁵⁴ CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, IX, 1017-1018.

⁵⁶ *Ib.*, p. 1019.

⁵⁷ Vid. las dos versiones: (Revista de Occidente), IX, pp. 189-190; (Taurus), IX, 1366-1368.

entre muchos, de funcionar la fantasía". No sólo es que necesitamos la fantasía para vivir, sino que toda referencia de los mundos imaginarios a las cosas de la vida ("asuntos de la vida") o de las cosas a los mundos constituye una "*interpretación*", con lo cual "el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto"⁵⁸.

La clave para descubrir el fondo liberador de la razón radica en la fantasía. Y Ortega lo expone a partir de una comparación con la vida animal. Pues considera que el hombre no es "nunca del todo" un animal, aunque lo siga siendo, pero de un modo deficiente. A diferencia del antropoide, que vive "sin problemas" lo que tiene que hacer, el hombre "ha perdido el don principal zoológico que es el sistema de sus instintos", al haber irrumpido en él una "potencia subversiva", la *fantasía*, que le capacita para vencer al instinto⁵⁹. En el antropoide germinó "la loca de la naturaleza: la imaginación". "El hombre es hijo de la loca de la casa. Esto explica lo frenético de su destino, y explica también que el hombre sea, ante todo, poeta de nacimiento", como se comprueba por las metáforas que el desarrollo de la vida humana ha ido figurando (configurando). En el hombre tenemos originariamente dos potencias: el instinto y la imaginación (la fantasía). A los proyectos que proponen los instintos, que siempre son iguales, la fantasía contrapone proyectos nuevos, a veces extravagantes e incluso imposibles. Según Ortega, comienza la "contienda" (la "batalla", la "lucha") entre la fantasía y el instinto. Por tanto: "¡Adiós, naturaleza!". Más allá del automatismo de la naturaleza, el hombre no sabrá qué ser, se sentirá perdido entre los posibles proyectos de su fantasía, ensayará algunos, descubrirá sus limitaciones y errores, y acabará por no saber "*qué va a ser*". De ahí el ineludible sentido trágico, dionisiaco (Nietzsche), o bien dramático (Ortega) de la vida humana.

Una línea de respuesta a este problema de la vida puede encontrarse descubriendo que "el hecho vital o viviente *tiene lados diversos*". Lo cual no sólo remite a Dilthey (*Das Leben ist eben mehrseitig*. La vida es precisamente multilateral), como dice Ortega⁶⁰, sino también al perspectivismo vital de Nietzsche (recuérdese la sección tercera de *La genealogía de la moral*, donde insiste en la pluralidad de perspectivas de la vida). En la prosecución de este contexto la reflexión orteguiana avanza aludiendo un poco más tarde a Dionysos como "dios de la Vida"⁶¹ y a Nietzsche para defender el "sentido festival de la vida"⁶², que converge con el "sentido deportivo y festival de la vida" que defiende el propio Ortega.

Otra línea de respuesta al problema de la vida humana pone de relieve "la experiencia más radical". El hombre es tan limitado e impotente que "no puede las mejores cosas que quiere". Esta experiencia de impotencia produce "la imaginación de otra realidad", en la que puede "todo lo que quiere". Esta dualidad y contraste entre impotencia (fáctica) y omnipotencia (imaginada) acompaña al hombre a lo largo de la historia. El hombre "*va haciendo*" esta experiencia abierta, por la que se peca de las limitaciones, pero "logra ampliar sus potencialidades", descubriendo que su

⁵⁸ *Ib.*, IX, 1018.

⁵⁹ *Ib.*, IX, 351-352.

⁶⁰ *Ib.*, IX, 853, nota.

⁶¹ *Ib.*, IX, 859.

⁶² *Ib.*, IX, 864.

constitutiva “finitud” es paradójicamente “indefinida”, siendo imposible determinar de modo conclusivo de qué es capaz o incapaz, ya que la condición humana está constituida por una “fatalité modifiable” (Ortega remite aquí a Comte)⁶³. Pero esta reflexión recuerda una vez más la concepción nietzscheana de la vida humana, mediante la generalización para todo hombre de la capacidad del artista y del poeta para danzar encadenados.

5. Capacidad poetizadora del animal fantástico

Mediante su transformación de la crítica de la razón pura en impura Nietzsche descubrió una capacidad básica, más allá de la lógica: la capacidad poetizadora del animal fantástico. Ortega y Gasset aprovechará esta innovación filosófica para enfrentarse al idealismo y al positivismo mediante su peculiar perspectivismo. Nietzsche descubrió que ya los sentidos son poetizadores, debido a su capacidad de ser libres productores, en virtud de una fuerza poética, que impulsa a esbozar imágenes que orientan la acción humana. Esas imágenes son esquemas, producto de la fantasía, creaciones. El impulso poético impele a intentar adivinar lo desconocido, a crear, a poetizar (*dichten*). El resultado de este proceso poetizador son las producciones libres que se dan en todos los sentidos, puesto que ya la mayor parte de la percepción sensorial es adivinación. Ya la sensibilidad es inteligente⁶⁴, los sentidos son ya inteligentes, poetizadores y creadores de perspectivas. Nuestro ojo es poético y lógico, a la vez, en virtud de un “poder creativo-lógico”, capaz de “establecer las perspectivas de todas las cosas, gracias al cual nos *mantenemos con vida*”⁶⁵. En el trasfondo de toda forma de saber y de actuar hay un “impulso poético” (*dichterischer Trieb*), capaz de crear o “poetizar” (*dichten*).

Esta poetización radical de los sentidos y de la vida se expresa en Nietzsche y Ortega a través de las perspectivas de sentido en las interpretaciones. En este recurso a la “interpretación”, común a Nietzsche y Ortega, lo decisivo, a mi juicio, es que el modelo de la interpretación sustituye al modelo tradicional de la adecuación. En la interpretación no hay nada que esté constituido de por sí, porque de lo que se trata es del sentido. El sentido no se capta mediante los conceptos que expresan la constitución del ser de las cosas. El sentido surge en el proceso mismo del interpretar. La interpretación no se refiere a un objeto, a un material que esté enfrente, sino que de donde surge es ya sentido. Un ejemplo de lo que significa “interpretar” en la vida humana lo ofrece la música. Varias interpretaciones de una pieza musical interpretan esa pieza y lo que oímos en la ejecución correspondiente no es una parte, sino la pieza misma de que se trate. Estamos en el mundo del sentido, en el mundo de la interpretación.

Este nuevo modo de pensar los procesos de sentido se caracteriza por el perspectivismo y por una nueva noción de “objetividad”. “*Das Perspektivische*” (la perspectividad), que para Nietzsche es “condición fundamental de toda vida”, invita al experimentalismo de las perspectivas, a la aventura intelectual, a que los pensadores

⁶³ *Ib.*, IX, 868.

⁶⁴ KSA 13, 14 [117], p. 294: “inteligente” *Sinnlichkeit*; F.P. IV, p. 556; KSA 9, 11 [18]; F.P. II, p. 763.

⁶⁵ KSA 9, 15 [9]; F.P. II, p. 877.

practiquen el método experimental, opuesto al dogmatismo, mediante una especie de “nomadismo intelectual”⁶⁶. Porque el error básico del dogmatismo es ya metodológico: niega la perspectiva, que es la condición de toda vida.

La multiplicidad de las perspectivas está muy lejos de la “contemplación (*Anschaung*) desinteresada”. Hay que asumir “la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos (*Affekt-Interpretationen*)”, para superar la “patraña conceptual” del “sujeto puro del conocimiento”, como si fuera posible estar “ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”. La “razón pura” es un concepto contradictorio, ya que con él se nos pide pensar “un ojo”, una perspectiva, sin orientación, de donde se han extirpado las “fuerzas activas e interpretativas”, que son precisamente las que hacen “que ver sea ver-algo”⁶⁷.

Esta visión de la capacidad poetizadora del animal fantástico se encuentra también, por ejemplo, en *La gaya ciencia*, cuya propuesta de una sabiduría jovial —el gay saber— conecta con la poesía provenzal. Como acertadamente ha señalado Carlo Gentili⁶⁸, la “*Fröhlichkeit*” de la *Fröhliche Wissenschaft* proviene de la poesía. La ciencia gaya es el saber que “adquiere la *ligereza* de la poesía”. De ahí su “título poético”. Por tanto, considero muy acertado destacar, siguiendo a Carlo Gentili, que el sentido de la “Gaya Ciencia” consiste en desenmascarar la presunción positivista de la ciencia moderna. Pues con ella se reduce el perspectivismo de las interpretaciones. Nietzsche supera el modo positivista de pensar en favor del interpretativo y perspectivista. Más allá y más acá del “hecho” está el acontecer de la interpretación, la apertura a sus infinitas posibilidades, al perspectivismo vital y poetizador, que proviene de las necesidades, los afectos, los instintos, en último término, del dinamismo de la voluntad de poder.

Para Nietzsche, en el fondo, *pensar es poetizar*, en virtud de las fuerzas ínsitas en el dinamismo vital. Y justamente este carácter poetizador es una de las principales características del pensamiento español contemporáneo, en particular del de Ortega y Gasset, cuya crítica del cientificismo y tecnicismo moderno se nutre de la fantasía poética del “animal fantástico” (una figura utilizada por Nietzsche y Ortega y Gasset).

6. Poetización perspectivista y metaforización

La función poetizadora (creativa) de la fantasía se desarrolla a través de la praxis interpretadora. Para Nietzsche, las interpretaciones son el producto del proceso poetizador a partir de la corporalidad del animal fantástico. Esta corporalidad y sus conexiones vitales son la base para un nuevo modo de pensar, el que se desarrolla siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” y que constituye una alternativa a otras líneas como la heideggeriana.

Poetizar es imaginar, crear y abrir posibilidades, actividades todas ellas a las que corresponde una nueva forma de la verdad: una verdad tropológica, basada en la me-

⁶⁶ MAM II, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, o. c., 211.

⁶⁷ Vid. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, o. c., (III, 12).

⁶⁸ GENTILI, C., “Por qué la ciencia debe ser ‘gaya’. Sobre la cuestión del perspectivismo en Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche*, nº 9 (2009), pp. 37-51.

taforización. Es una verdad vital, en la que se juega el sentido de la vida, en virtud del dinamismo poetizador. Una vía por la que se puede escapar de la ontologización del pensamiento, en favor de una hermenéutica de la experiencia de la vida, como es el caso de Ortega y Gasset, inspirado en Nietzsche.

La poetización se enfrenta al logicismo. Frente a la lógica emerge la vitalidad de las *metáforas*⁶⁹, en las que se expresa la realidad, que es ilógica. Y por eso la verdad no está sometida a los criterios lógicos, sino que primordialmente es una cuestión vital, práctica y tropológica. Ortega insiste en el carácter metafórico de los conceptos, porque la metáfora es “un instrumento mental imprescindible”⁷⁰, es “una forma de pensamiento” ineludible, como ya mostró la genealogía hermenéutica de Nietzsche. Necesitamos las metáforas para pensar, de ahí que “además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección”⁷¹. “La necesitamos inevitablemente para pensar; “es una verdad, es un conocimiento de realidades”⁷². En realidad, “las actividades intelectuales empleadas en la ciencia son, poco más o menos, las mismas que operan en poesía y en la acción vital”⁷³. La diferencia se encuentra en el distinto régimen y finalidad a que se dedica en cada uno de los órdenes en que se emplean (poesía, ciencia y acción vital). “Así acontece con el pensamiento metafórico”⁷⁴. El pensamiento metafórico se ha ido configurando “según el orden de las urgencias biológicas”. Por tanto, “el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo”⁷⁵. Como en Nietzsche, la metaforización está radicada en los procesos corporales. Y esto vale hasta para los ideales, porque la proyección de ideales es una función de la fisiología humana⁷⁶.

“La metáfora es un acto intelectual por medio del cual podemos llegar a apoderarnos de lo que está más lejos de nuestra costumbre”⁷⁷. Hay que tomar en serio las expresiones de la lengua donde la humanidad ha ido decantando su “experiencia de la vida”. Esas expresiones son metáforas, de manera que “*la metáfora es el auténtico nombre de las cosas*”⁷⁸, y no el término técnico de la terminología. Pues “toda lengua es metáfora”, “toda lengua está en continuo proceso de metaforización”⁷⁹.

La metáfora le sirve a Ortega hasta para caracterizar al ser humano en su modo de ser: El hombre “tiene un Destino metafórico”, el hombre es “existencial metáfora”⁸⁰.

⁶⁹ Vid. DE SALAS, J., “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en DOMÍNGUEZ, A.; MUÑOZ, J.; DE SALAS, J. (coords.), *El primado de la vida*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, o. c., p. 224.

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *OC.*, II, 505 y ss.

⁷¹ *Ib.*, II, 508.

⁷² *Ib.*, II, 509.

⁷³ *Ib.*, II, 510.

⁷⁴ *Ib.*

⁷⁵ *Ib.*, II, 512.

⁷⁶ *Ib.*, II, 550.

⁷⁷ *Ib.*, VII, 656.

⁷⁸ *Ib.*, IX, 1136.

⁷⁹ *Ib.*, IX, p. 1129.

⁸⁰ *Ib.*, IX, 871. Ortega utiliza metáforas también para expresar las grandes épocas del pensamiento humano (Antigua y Moderna), porque se ha vivido de dos metáforas (“de las sombras de dos sueños”, en términos de Esquilo, según Ortega) (*Ib.*, VII, 657). Y lo que busca es una tercera metáfora, para expresar la situación contemporánea (*Ib.*, VII, 662).

Pues el hombre “se pasa la vida queriendo *ser otro*” y el único modo de que “*una cosa sea otra*” es la metáfora: el “ser como” o “cuasi-ser”. Vivir es estar constantemente haciendo nuevas experiencias, y sobre todo la “experiencia radical” de descubrir su propia “limitación”, la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede ser⁸¹.

No sólo la metaforización, también el *perspectivismo* se enfrenta al logicismo de la filosofía tradicional. “El punto de vista individual” es el único “desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es artificio”. En principio, la referencia de Ortega aquí es Leibniz, no Nietzsche⁸². Aunque en una nota referida al “*perspectivismo*”⁸³ remite a Nietzsche, pero para decir que nada tiene en común ni con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro *La Filosofía del Como Si*. E incluso advierte que de Leibniz, a quien cita expresamente, ha de apartarse cuanto haya de “idealismo monadológico”.

El perspectivismo de Ortega se caracteriza por mantener las nociones de verdad y de realidad, aunque éstas se quiebran en facetas innumerables y se ofrecen en perspectivas individuales e insustituibles. Lo que ocurre es que Ortega aspira a integrar las visiones de los individuos y lograr una “colaboración”, componiendo entre todos “el torrente de lo real”, pero la intención que lo mueve no es la de imponer las opiniones, sino la de “contagiar” para que cada cual sea fiel a su perspectiva. Una perspectiva de la que no se han eliminado los valores vitales. Es éste otro rasgo peculiar, al que presta especial atención Ortega y que no sólo conecta con Nietzsche, sino que tendrá enorme trascendencia en la filosofía contemporánea: me refiero a que “la perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración”⁸⁴. El perspectivismo aboga de nuevo por una forma de entender la verdad en sentido práctico y vital. La verdad se siente y comprende como un valor vital.

Lo difícil será saber discernir qué valores son más valiosos. A tal efecto Ortega alude a la voluntad de eterna perduración que hay en el fondo del placer y que le sirvió a Nietzsche para distinguir los valores verdaderos de las nuevas tablas de lo bueno y lo malo: ¡el placer quiere eternidad!⁸⁵. Por si hubiera alguna duda, Ortega cita los versos de Nietzsche.

La incorporación de “la perspectiva de la valoración” en el perspectivismo de la realidad y de la verdad no es ajena, a mi juicio, a la influencia nietzscheana, a pesar de que no se reconoce explícitamente en algunos momentos⁸⁶. Pero, si prestamos atención a otros contextos⁸⁷, podemos detectar la presencia —incluso explícita— de Nietzsche,

⁸¹ *Ib.*, IX, 871.

⁸² Vid. *Verdad y perspectiva* (1916). *Ib.*, II, pp. 159-164.

⁸³ *Ib.*, II, 162, nota (recuérdese que está publicado en 1916).

⁸⁴ *Ib.*, II, 163.

⁸⁵ *Ib.*, II, 195. Actualmente también TAYLOR, C., (en *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007) recurre a un criterio semejante citando a Nietzsche (“*Alle Lust will Ewigkeit*”), pero sustituyendo en la fórmula nietzscheana el placer por el amor (vid. SEPÚLVEDA, I., *La religión en Charles Taylor*); a mi juicio, aplicando una visión ya expuesta en su obra anterior, por la que pensaba que el amor como *ágape* podía ser una buena respuesta a Nietzsche (TAYLOR, C., *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, cap. 25.4; vid. CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 260).

⁸⁶ Vid., por ejemplo, *Verdad y perspectiva*.

⁸⁷ Vid., por ejemplo, “Ideas sobre Pío Baroja” (ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, II, 230-231).

invitándonos a “una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida”, de tal manera que “el ideal fluya por la jornada entera”. Inspirado en la capacidad de Nietzsche para seducir y hacer vibrar, Ortega propone superar la cultura enferma que hemos heredado, acercando sus grandes valores (Humanidad, Internacionalidad, Ciencia, Justicia, Sociedad) a la vida efectiva, radicando la cultura en la vida. Hace falta una cultura que exija a los ideales “proximidad”, “poder de arrebatarnos y de hacernos felices”: “¡Un ideal que fuera a la vez una espuela!”⁸⁸. Pero esto sólo es posible si se tiene en cuenta “la corriente subterránea del sentimiento”, cuyo “anhelo” de fondo se expresa en Nietzsche, en último término, con la palabra “*Macht*” (poderío), según Ortega. La forma de vida que emerge desde ese trasfondo es un modo de vida que “gravita sobre la pasión y la voluntad”, frente al intelectualismo, mostrándose que el pensamiento “no ha nacido de sí mismo, sino de una potencia preintelectual”: de una “*vitalidad ascendente*”, que parece retrotraernos a la animalidad, pero que Nietzsche y Ortega han sabido caracterizar específicamente como vida humana. Pues el hombre es primaria y fundamentalmente “*acción*”, no mera alteración, ya que no hay acción auténtica si no hay pensamiento, adquirido laboriosamente y dirigido a la acción vital⁸⁹.

La perspectiva de la valoración amplía el mundo de los posibles objetos, porque, además de todas las clases posibles de objetos (reales, fantásticos e ideales), nos encontramos con “raras cosas”, que ni se ven, ni se tocan, ni se imaginan, sino que sólo “podemos reconocerlas, estimarlas o desestimarlas”. Son los valores (que tanto preocupan hoy a la filosofía —señala Ortega en 1916—): “Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá del mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia estimativa”⁹⁰.

Cuando Ortega exponga su “Introducción a una Estimativa - ¿Qué son los valores”, los dos puntos de partida filosóficos serán Kant y Nietzsche⁹¹, aunque se queja de que, a pesar de que recurren muy a menudo al vocablo “valor” (valor absoluto, valor moral, estimación y transmutación de los valores), ninguno de ellos haya ofrecido una investigación sobre qué es el valor, cuando es crucial, más allá del tradicional “problema del ser”, atender radicalmente al ineludible “problema del valor”.

Según la propia apreciación de Ortega⁹², su perspectivismo “nada tiene en común” con el de Nietzsche en *Wille zur Macht* y Julián Marías lo fundamenta mostrando que el de Nietzsche estriba en la utilidad vital y anula la diferencia entre verdad y error⁹³. Pero Sobejano precisa frente a Marías que no basta fijarse en FW⁹⁴, sino que remite al Prólogo de JGB, donde Nietzsche afirma que la perspectividad es “condición fun-

⁸⁸ *Ib.*, II, 230.

⁸⁹ *Ib.*, V, 543.

⁹⁰ *Ib.*, VII, 662-663. Lección IX del Curso impartido en Buenos Aires en 1916, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*.

⁹¹ *Ib.*, III, 531-532.

⁹² Vid. *Adán en el Paraíso* (1910); *Meditaciones del Quijote* (1914); *Verdad y perspectiva* (1916), *El tema de nuestro tiempo* (1923), cap. X.

⁹³ MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 165-168, 172-179.

⁹⁴ FW, 354.

damental de toda vida”⁹⁵. Ortega se diferencia de Nietzsche porque pide una integración de las perspectivas, pero no porque la perspectiva se oponga a la realidad⁹⁶. La perspectiva está vinculada a la valoración y a la realidad. La realidad es un punto de vista vital⁹⁷.

7. Valoraciones de la vida

Ortega, desde muy pronto, está imbuido de la concepción nietzscheana de la vida y por eso está especialmente preocupado por “las valoraciones de la vida”⁹⁸ y por el valor de la existencia⁹⁹, afirmando que, “como Nietzsche”, prefiere “las virtudes de la vida ascendente”¹⁰⁰. Esta concepción de la vida es la que exige pasar de la razón pura a la razón vital. Porque “*la razón es sólo una forma y función de la vida*”¹⁰¹. De ahí que “*el tema de nuestro tiempo*” consista en “someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico”. La razón y la cultura han de estar al servicio de la vida. No se niega la razón, sino que ella y sus productos han de comparecer “ante el juez infalible Dionysos” (recordando explícitamente a Nietzsche). Desde la nueva perspectiva de la vida hay que transformar la razón en la filosofía entera, incluso la ética, cuya norma primera será la plenitud vital. Nueva ética y nueva cultura vital, una vez que la razón pura ceda “*su imperio a la razón vital*”¹⁰².

Precisamente el apartado VII de *El tema de nuestro tiempo*, titulado “Las valoraciones de la vida”, comienza con el texto de Nietzsche “¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!”¹⁰³. Lo que propone Ortega es “*consagrar la vida (...), haciendo de ella un principio y un derecho*”¹⁰⁴. Hacer de ella un principio quiere decir que, en vez de vivir para cualquier otra cosa (la religión, la ciencia, la moral, la economía, el arte, el placer), se viva “deliberadamente para la vida”, por tanto, sin avergonzarse ni sentir remordimiento. También aquí las resonancias nietzscheanas son patentes¹⁰⁵. La razón por la que convertimos la vida en “principio” es porque descubrimos en ella un “valor superior”¹⁰⁶, creemos que vale más y la preferimos. El valor se “siente”, se estima. La estimación de los valores forma parte —es un ingrediente— de la experiencia huma-

⁹⁵ JGB, Prólogo; JGB 11 y 34: “no existiría vida alguna a no ser sobre la base de estimaciones (*Schätzungen*) y de apariencias perspectivistas”; vid. también RUKSER, U., *Nietzsche in der Hispania*, Berna, Munich, Francke Verlag, 1962, p. 86.

⁹⁶ KSA 11, 40 [53], p. 654; 13, 14 [184], pp. 370-371.

⁹⁷ GD, “Hemos eliminado el mundo verdadero” (Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula, Nr. 6); vid. SOBEJANO, E., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 542 y 544.

⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, III, 594 ss.

⁹⁹ *Ib.*, III, 598. Vid también “El Quijote en la escuela” (1920), “Meditación del marco” (1921); “Temas de viaje” (1922); “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924).

¹⁰⁰ “Brindis en el banquete a la revista Hermes” (1917). *Ib.*, III, 41.

¹⁰¹ *Ib.*, III, 593.

¹⁰² *Ib.*

¹⁰³ *Ib.*, III, 594 ss. También en *La idea de principio en Leibniz* recuerda esta idea nietzscheana de la vida (*Ib.*, IX, 1142): “¡Tenía razón Nietzsche!”.

¹⁰⁴ *Ib.*, III, 594.

¹⁰⁵ Vid. GM I y II.

¹⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, III, 595.

na. La capacidad estimativa nos hace sentir los valores. Vivir significa ya “estimar”¹⁰⁷. Y hay “genios del estimar”, que descubren nuevos valores enriqueciendo así la experiencia humana a través de sus nuevas estimaciones. También en Nietzsche lo más básico son las estimaciones de valor (*Werthschätzungen*). Y la vida se convierte en el principio ordenador de todo lo demás en el mundo de los valores, incluso la oposición entre “*wahr*” y “*scheinbar*” remite a “*Werthverhältnisse*”¹⁰⁸.

Con respecto a los “valores vitales” y a las formas “más o menos valiosas del vivir”, según Ortega, Nietzsche ha sido “el sumo vidente”. “A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda”¹⁰⁹. El valor de los valores es la vida misma: “la vida vale por sí misma”, “existe simplemente para ser vivida” (recordando también a Goethe). Esta “suficiencia de lo vital” para determinar los contenidos valiosos, así como para seleccionar y jerarquizar los valores, es la que permite comprender que “la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad”, que se vive para vivir, y por eso sólo desde ella misma cabe determinar el sentido de la vida. Ortega recuerda que, además de Goethe, también el maestro Eckart respondería al por qué de la vida diciendo: “Vivo para vivir”¹¹⁰. Lo cual quiere decir que se vive “sin por qué”, “viviéndose sin más a sí misma”.

Por si hubiera duda de su vinculación con Nietzsche, concluye Ortega su apreciación de los valores vitales afirmando: “el descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial”¹¹¹. Y en otras ocasiones tampoco se priva Ortega de afirmar que es “genial” la intuición de Nietzsche con respecto a los “fenómenos estimativos”¹¹². Asimismo remite precisamente a Nietzsche para recordar el significado de Sísifo como “el *sabio*”, el que distingue sabores, “el hombre de buen *gusto*”, que sabe degustar, catar y calibrar el valor¹¹³.

Ahora bien, acudiendo también a Nietzsche, Ortega recuerda que las valoraciones se pueden pervertir, que en determinadas circunstancias se puede producir una “perversión de los instintos valoradores”¹¹⁴. No obstante, aunque recuerda que Nietzsche descubrió con agudeza que ciertas actitudes morales son producto del rencor¹¹⁵, Ortega no renuncia al “ideal moral” frente a las “doctrinas inmoralistas”. Y lo que propone es combatir las “moralidades perversas”, “lo son todas las morales utilitarias”. Su propuesta consiste en una ética abierta, nutrida y enriquecida por la experiencia moral, por la exploración del bien. Esta moral abierta es una moral que pretende ser integral,

¹⁰⁷KSA 11, 25 [433], p. 127; F.P. III, p. 527. Ya sentir, pero también al experimentar y hablar estamos “*estimando*” (*schätzend*) (KSA 11, 25 [372], p. 109; F.P. III, p. 517).

¹⁰⁸Vid. NIETZSCHE, KSA 12, 9 [38], pp. 352-353 (F.P. IV, 9 [38], pp. 242-243).

¹⁰⁹ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, III, 603-604.

¹¹⁰*Ib.*, nota.

¹¹¹*Ib.*, III, 606.

¹¹²*Ib.*, V, 176.

¹¹³*Ib.*, IX, 1127; IX, 1313. Tanto en *La idea de principio en Leibniz* (1947) como en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal* (1948).

¹¹⁴*Ib.*, I, 772.

¹¹⁵*Ib.*, I, 750.

por eso está movida por el deber de “comprensión”, que hace crecer el radio de cordialidad y las posibilidades de ser justos. Ortega considera que esta moral abierta de la comprensión conlleva una actitud religiosa, que él mismo dice seguir personalmente, pues al levantarse cada día repite una breve plegaria del Rig-Veda: “¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!”¹¹⁶ Es así como dice Ortega que se prepara para afrontar los avatares de cada día. Curiosamente, también Nietzsche se encomienda al Rig-Veda al comienzo de su obra *Aurora*.

Siguiendo con el fenómeno de la perversión de los valores, no olvidemos tampoco que, según Ortega, fue Nietzsche quien descubrió genialmente el mecanismo del alma rencorosa, el resentimiento¹¹⁷. El resentimiento es el que está detrás de la “*inversión de los valores*”. Según Ortega, a Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo del resentimiento¹¹⁸, que funciona en la conciencia pública degenerada. Cuando alguien se siente inferior y procura afirmarse negando la excelencia se produce el resentimiento. No se trata del caso de la zorra y las uvas¹¹⁹, nos explica con agudeza Ortega. Pues la zorra sigue estimando como lo mejor el fruto maduro y se contenta con decir que las uvas están demasiado altas. Sin embargo, el “resentido” va más allá: “odia la madurez y prefiere lo agraz”; con lo cual se produce “la total inversión de los valores”: lo superior, por serlo, queda capitidismuido —dice Ortega— y “en su lugar triunfa lo inferior”¹²⁰.

8. El superhombre

Uno de los temas que más atracción suscitó desde que Nietzsche empezó a influir en el pensamiento español fue la figura del superhombre, como puede verse en Joan Maragall y Unamuno, también en Ramón Pérez de Ayala¹²¹. Baroja admira a Nietzsche por haber descubierto “el ideal del superhombre”¹²² y Francisco Giner de los Ríos escribió sobre *La moral del super-hombre* (1898)¹²³. Y el mismo Ortega y Gasset hace una peculiar interpretación de la figura nietzscheana, inspirada en Simmel¹²⁴. En ella expone que el “sobrehombre” es el sentido del hombre, la mejora del hombre. Ortega insiste de modo selectivo en los valores vitales y éticos con orientación raciovitalista (sin prestar especial atención a otros temas tan importantes como, por ejemplo, el eterno retorno, que también trata Simmel en su libro).

Ortega y Gasset no sólo dedicó a este tema el artículo citado (“El sobrehombre”), sino que su significado impregna múltiples aspectos de su pensamiento, como el valor

¹¹⁶ *Ib.*, I, 751.

¹¹⁷ *Ib.*, VI, 197.

¹¹⁸ Vid. “Democracia morbosa” (1916). *Ib.*, II, 271-275.

¹¹⁹ Recordemos la noción de las “preferencias adaptativas” (vid. PEREIRA, G. “Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía”, en CORTINA, A. y PEREIRA, G., *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 57-76.

¹²⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, I, 274.

¹²¹ Vid. SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., pp. 511 y ss.

¹²² ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, II, 251.

¹²³ Cfr. *Filosofía y Sociología*, t. XI, en *Obras Completas*, Madrid, 1925, pp. 277-279 (citado por SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, o. c., p. 61).

¹²⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, I, 176-179.

de la aristocracia (es decir, de los mejores), el mejoramiento del hombre, la crítica al tipo de hombre moderno y al democratismo, en suma, el aprovechamiento orteguiano de lo que en Nietzsche significa la “gran política”¹²⁵.

En este contexto, y concretamente en relación con la mejora del hombre y su auto-superación, uno de los aspectos más relevantes que tienen en común Nietzsche y Ortega es que en ambos se produce una fecunda combinación entre evolucionismo y kantismo, sin aceptar el darwinismo¹²⁶. Lo cual, junto con su nueva concepción de la vida y de la razón, contribuye a cambiar el sentido de la ilustración moderna, que también comparten ambos, en favor de otro modo de interpretar la “libertad” y el “progreso”¹²⁷.

En la figura del superhombre se expresa no sólo el sentido y la superación del hombre, sino también la defensa de la libertad¹²⁸ y la nueva forma de entender el progreso; en términos nietzscheanos asumidos por Ortega, “el *pathos* de la distancia”. Es éste el más delicado de todos los progresos, el más real y profundo, el que garantiza el resto de los avances. “Nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable”¹²⁹. He ahí la principal preocupación por la libertad: ser dueños y señores cada uno de sí mismo.

De ahí la común aversión nietzscheana y orteguiana a caer en la “nostalgia del rebaño”. Ortega muestra cómo la socialización del hombre está relacionada con la fruición en disolverse en lo colectivo, en sentirse masa, en no tener destino exclusivo¹³⁰. Queda instaurada así la divinidad abstracta de “lo colectivo”: la tiranía del poder público. Esto es lo que está detrás del odio al liberalismo, que Ortega entiende en un sentido previo al político, prepolítico y radicalmente vital, pues antes que una cuestión política “es una idea radical sobre la vida”: “es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino”¹³¹.

Aquí tenemos la base de una nueva cultura, más allá de la moderna (tal como se ha instaurado), una cultura radicada en la vida¹³², la más propia de los “buenos europeos”, pues “es muy fácil pensar las cosas, pero es muy difícil serlas” (citando a Nietzsche)¹³³. Y es que del dicho al hecho hay gran trecho. ¡El poder para llegar a ser libre!

Precisamente la gran divisa ética de Nietzsche y de Ortega, que remite a Píndaro y hacen suya, dice así: “Llega a ser el que eres”¹³⁴: este es el peculiar aristocratismo

¹²⁵ Vid. KSA 13, 25 [11]; F.P. IV, pp. 773-774; KSA 14, pp. 451 ss.; también OTTMANN, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín, de Gruyter, 1999, TEIL, C. y CONILL, J., *El poder de la mentira*, Parte III.

¹²⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, I, 387. Vid. STEGMAIER, W., “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution” en *Nietzsche-Studien*, n. 16 (1987), pp. 264-287; FORNARI, M. C., *La morale evolutiva del gregge*, Pisa, Edizioni ETS, 2006.

¹²⁷ Vid. GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, 37, 38, 39, 48 y 49; ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, IV, 349 ss.; CONILL, J., “Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset”, en *Anuario Filosófico* n. 44/2 (2011), pp. 253-275.

¹²⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, I, 891-892.

¹²⁹ *Ib.*, I, 891.

¹³⁰ *Ib.*, II, 828-831).

¹³¹ *Ib.*, II, 831.

¹³² *Ib.*, I, 470.

¹³³ *Ib.*, I, 670.

¹³⁴ NIETZSCHE, F., *Za. IV* (La ofrenda de la miel), MA I 263, FW 270, EH (¿Por qué soy tan inteligente?), ORTEGA Y GASSET, J., *OC*, II, 181; III, 488; IV, 304; V, 541; VII, 840; VIII, 150, 285, 511; IX, 445; X, 148.