

La mejora de la vida y del hombre en Nietzsche, el ideólogo, y en Ortega y Gasset, el profeta

Jaume URGELL

What am I good for? For nothing or for anything whatever. It is a rare ability; I wonder if it will be appreciated in life?

Either/Or, p. 56, KIERKEGAARD

¿Por qué me atormento? Por la fuerza de la costumbre. Por una costumbre universal que tiene el hombre desde hace siete mil años. Desprendámonos de esta costumbre y seremos dioses.

El diablo en *Los hermanos Karamázov*, F. DOSTOIEVSKI

RESUM: En aquest treball, ens proposem de contrastar les teories filosòfiques de Friedrich Nietzsche i de José Ortega y Gasset des de diverses perspectives centrals en el pensament de tots dos autors: (i) el vitalisme; (ii) la moralitat i els valors; (iii) la teoria epistemològica, i (iv) l'anàlisi de la decadència europea. La comparació que durem a terme ens ajudarà a aprofundir en els sistemes ontològics de Nietzsche i d'Ortega y Gasset i a explorar-ne les comunalitats. Tot seguit (v), argumentarem que el filòsof contemporani Peter Sloterdijk dóna nova vida a aquesta filosofia de la vida, partint de les runes de la Segona Guerra Mundial i la guerra freda i enmig de l'emergència del terrorisme internacional, particularment en la seva crítica de la raó cínica, la seva teoria del «quinisme» i la seva anàlisi de les micro-esferes.

PARAULES CLAU: vitalisme, ètica, epistemologia, quinisme.

Friedrich Nietzsche y Ortega y Gasset forman parte de una corriente de pensadores a caballo entre el siglo XIX y el siglo XX (si bien el primero murió en el año 1900 y además su enfermedad mental ya le había incapacitado para producir desde más de una década antes), calificados como filósofos de la vida, es decir, cuyas teorías epistemológicas y ontológicas están teñidas de un anhelo «por lo que pasa». Por esto último, se trata con frecuencia de filósofos realistas. En el caso que nos ocupa, estamos ante dos pensadores que tuvieron un gran impacto en sus países, y también más allá (so-

bre todo en el caso de Nietzsche, que llegó a transformar la filosofía occidental), pero que a menudo han sido calificados no como filósofos, sino como poeta (en el caso del alemán) o como articulista erudito (en el caso de Ortega). Y es que, en efecto, ambos tienen un estilo propio de hacer filosofía, un lenguaje enriquecido con metáforas y una tendencia a razonamientos concisos y aforísticos. Incluso en las obras más extensas y estructuradas de ambos, observamos también una reticencia a hacer razonamientos densos y herméticos, como los que encontramos en otros pensadores de la época.

Todo ello, junto con su inteligencia y astucia, contribuye a hacer de Nietzsche un gran filósofo-ideólogo y de Ortega y Gasset un filósofo-profeta, tal como anunciamos en el título de este ensayo. Nietzsche martillea las conciencias tardoilustradas con atrevidas provocaciones, que no son sino un canto a la vida y a las posibilidades del hombre como tal. Construye un programa de reforma propio y repite hasta la saciedad las condiciones para la revolución en la moral y en la vida. Ortega, por su lado, es más tímido, duda más, avanza a pasos más lentos, pero al mismo tiempo ve y describe horrores por venir. Presenta muchas de sus teorías como fruto del análisis de la sociedad española y europea de la época, pero con la perspectiva que nos da el paso del tiempo nos percatamos de que son más bien visiones de futuro. Ortega el profeta podría haber sido Ortega el iluminado a no ser por su aplastante sentido común al tratar de los asuntos filosóficos y políticos más variados.

En este ensayo nos proponemos contrastar las teorías filosóficas de Friedrich Nietzsche y de José Ortega y Gasset desde diversas perspectivas centrales en el pensamiento de ambos: (i) el vitalismo; (ii) la moralidad y los valores; (iii) la teoría epistemológica, y (iv) el análisis de la decadencia europea. La comparación que llevaremos a cabo nos conducirá a profundizar en los sistemas ontológicos de estos dos pensadores y a explorar las comunalidades de dichos sistemas.

Tanto Nietzsche como Ortega y Gasset escriben en una época que se puede calificar de singular, pero que lo es desde un punto de vista contingente: el cambio de siglo. Esta situación histórica, fruto de las convenciones que nos hemos dado los humanos para medir el paso del tiempo, ejerce, no obstante, una influencia notable en el carácter y el contenido de las reflexiones filosóficas, literarias y artísticas que no se puede obviar. Si el fin del siglo xx y el comienzo del siglo xxi han traído consigo la retórica de la globalización como nuevo paradigma económico, político y social, y se teoriza sin cesar sobre la sociedad de la información y del conocimiento como nueva etapa en la historia de la humanidad, asimismo a finales del siglo xix y principios del siglo xx se asistía a un período de creciente complejidad en las relaciones sociales e internacionales, de desorientación vital y de cuestionamiento de los edificios metafísicos vigentes hasta el momento. ¿Qué hay de cierto en estos análisis *fin-de-siècle*? ¿Qué es lo que debemos considerar puro afán intelectual de marcar el fin de una época y el comienzo de otra, y qué es cambio real? Es difícil decirlo. Hoy en día solemos olvidar que la internacionalización y la globalización no son un fenómeno nuevo desde muchos puntos de vista, como tampoco lo es la difusión en todo el planeta de las comu-

nicaciones instantáneas (sea por medio del teléfono o de otros medios). El filósofo alemán Peter Sloterdijk, consciente de esto, ha preferido reservar el término globalización para designar los procesos acaecidos en las últimas centurias, mientras que ha acuñado la palabra «espumidificación» para describir no tanto la realidad ligada a la sociedad de la información en sí cuanto a la pluralidad de centros de gravedad que caracterizan en la actualidad las diferentes esferas políticas, económicas y sociales a escala mundial. Hablar de globalización, de mundialización de las comunicaciones, del hecho de las aglomeraciones, etc. como algo nuevo a principios del siglo XXI es algo inexacto, banal y repetitivo, y demuestra una falta de perspectiva y memoria históricas. El eterno retorno de lo idéntico parece olvidarse más fácilmente en los cambios de siglo.

Nietzsche y Ortega y Gasset no fueron ajenos al fenómeno (a la tentación, podríamos decir) que acabamos de describir. Ambos se erigen en críticos de la sociedad de masas (o de rebaños) y llevan a cabo duros ataques contra sus respectivas sociedades. La decadencia europea se caracteriza por la caducidad de los valores religiosos o metafísicos y por un ascenso del nivel de vida que no va acompañado, sin embargo, de una generalización de la cultura humanística entre la población. La crítica de ambos pensadores está teñida en ocasiones de incompreensión del hecho que pueda darse una mejora material sin una mejora espiritual (o cultural) paralela. A pesar de todo, debemos contemplar a Nietzsche y a Ortega y Gasset como grandes filósofos de la condición eterna del ser humano, un ser social y político, y a sus escritos como una descripción de la inevitable condición humana en sociedad. ¿O es que los grupos humanos no han sido siempre rebaños guiados por *superhombres*, masas que han preferido ser masa antes que arriesgar el pellejo? La Antigua Grecia se cita a menudo como modelo de excelencia humana, pero, ¿qué sabemos de los conciudadanos de Homero, de Sócrates y de Aristóteles, de Eurípides y de Aristófanes, de la gente de la calle y del ágora?

De igual modo, las descripciones de Nietzsche y de Ortega y Gasset son sorprendentemente actuales. Procesos que se dan hoy en día como la especialización, el aumento exponencial de la población, la homogeneización encubierta en una pluralidad de máscaras, la masificación, ¿no son los mismos fenómenos descritos hace un siglo por estos dos pensadores, pero elevados a una potencia?

Nietzsche y Ortega son, por tanto, grandes narradores, grandes descriptores de la condición del hombre. Pero también son prescriptores, moralistas. Aquí, sin embargo, observamos una diferencia importante entre ambos. Mientras Nietzsche centra buena parte de su filosofía en la voluntad de poder y en el concepto de superhombre, Ortega describe y critica, pero no propone. No es que Ortega no se plantee cuestiones como la de la mejora del hombre. En este sentido, incluso interpreta a Nietzsche benévolamente y afirma: «el superhombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor.» De alguna manera, para Ortega los héroes de Nietzsche son unos pocos, pero podrían llegar a ser más; plantea, en cierto modo, la democracia del superhombre, aunque desde un punto de vista empírico la Tierra esté poblada por «magnánimos» y «pusi-

lánimes». Ortega, como Nietzsche, tiende a fijarse en la época clásica para identificar en ella los elementos más útiles para la mejora del hombre.

De nuevo, en el concepto de superhombre podemos apreciar el carácter premonitorio de algunas de las afirmaciones de ambos pensadores. Diríamos que, a principios del siglo XXI, la Tierra está poblada por rebaños guiados por superhombres, pero habitando como habitamos en «espumas» (Sloterdijk), nuestros héroes son héroes contingentes, contruidos cada uno en su cultura y grupo, a imagen y semejanza de los valores de un pueblo, de una organización o de una agrupación de intereses. Los «héroes de nuestro tiempo», para utilizar la expresión del escritor ruso Lermontov, tienen poco en común entre sí, y aunque todos ellos (y ellas) sean «fuertes» en sentido nietzscheano, el concepto de fuerza, de poder, de voluntad también se ha «espumificado», se ha hecho contingente y plural. Desde el presidente de los Estados Unidos hasta el papa de Roma, pasando por los científicos que llegan a la cumbre de los premios Nobel; los nuevos hombres de negocios y emprendedores que se hacen ricos a la sombra de la sociedad de la información; los deportistas de élite, los cantantes de música pop y rock que movilizan a las masas, o los actores de Hollywood y de Bollywood; los líderes y emprendedores sociales que fundan y desarrollan iniciativas contra la pobreza, la enfermedad y las desigualdades, y convocan a los rebaños a Porto Alegre. Todos ellos son los héroes de nuestro tiempo. Quizá Nietzsche se tiraría de los pelos si viera que su concepto de superhombre se ha contaminado de compasión, ya que todos los ejemplos que hemos citado sin duda incluyen a personas preocupadas (entre otras cosas) por sus semejantes y defensoras de que hay sitio en este mundo para todos. Pero erraría el análisis Nietzsche si no se diera cuenta de que en realidad no es compasión, sino complacencia. El superhombre necesita de las masas y del rebaño para ser, se afirma en tanto que ejerce su poder en la colectividad.

VITALISMO: ENTRE DIONISOS Y DON JUAN

Vivir —significa deshacerse continuamente de algo en uno mismo que quiere morir—. Vivir —significa ser cruel e inexorable contra todo cuanto se hace débil y viejo en nosotros [...].

El gay saber, p. 26

*Et nous voilà sur la Grand' Place
Sur le kiosque on joue Mozart
Mais dites-moi que c'est par hasard
Qu'il y a là votre ami Léon
Si vous voulez que je cède ma place...
J'avais apporté des bonbons.*

«Les bonbons», Jacques BREL, el ironista de la vida descendente

«Todo perece, por ello todo es digno de perecer», afirma Zaratustra. ¿Qué mejor frase para expresar una filosofía realista que aboga por aceptar lo que es, la vida tal

como es? El sí a la vida —aunque ésta sea trágica—, la realización del espíritu dionisiaco y el vivir como uno más son algunas de las proposiciones que mejor resumen el vitalismo nietzscheano. Nietzsche también distingue entre la vida ascendente, aquella que se ha liberado de las ataduras (morales, sociales, psicológicas —diríamos hoy en día—, que ha superado incluso los obstáculos de las estructuras), y la vida descendente, que debilita. Este realismo, que comentaremos más adelante, no se contradice con la voluntad de devenir, de querer ser, sino que de alguna manera nos cura de vanas esperanzas.

Nietzsche le echaría en cara a Kierkegaard (ver la cita del inicio) que se plantee sus dudas existenciales con tanto laconismo, y especialmente le sancionaría el guiño que hace al mundo ideal (¿dónde, si no, puede el hombre llegar a ser «cualquier cosa»?). Para Nietzsche, Kierkegaard sería útil en la medida en que fuese fuerte, afirmase la vida actuando o reactivándola, se liberase de las cargas impuestas o autoimpuestas. No es la vida la que nos ha de mostrar lo que somos capaces de hacer; la vida, el mundo, «está ahí»; el hombre también «está ahí», en el mundo, y es él quien debe dominarlo.

En *Más allá del bien y del mal*, observamos un cierto pragmatismo en Nietzsche: «La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él [...]. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie [...].» Se trata de un pragmatismo vitalista que anuncia una nueva moral, basada en la afirmación y la negación, y que apunta —aunque sea tímidamente— cuestiones tan transcendentales para el futuro de la humanidad como la selección y la eugenesia. Para Nietzsche, la Ilustración había fracasado en el proyecto de mejorar al hombre, quizá porque partía de presupuestos falsos, o estaba viciada por influencias nocivas (la moral cristiana, principalmente). Sólo mediante la destrucción de la moral y de todo aquello que, en términos heideggerianos, limita el pensar, podremos superar la decadencia, los valores desacreditados, el nihilismo paralizante, y así la vida volverá a ser vida de afirmación de lo que fortalece y de negación de lo que debilita.

El vitalismo de Ortega, por su lado, celebra la «danza de la vida» que propone Nietzsche y la exaltación de cada momento («El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello», *Obras completas* —OC—, vol. II, p. 87), y se distancia del vivir por ideales abstractos. Hay en Ortega, por tanto, una admiración del concepto de acción, que él mismo ve presente en toda la obra de Pío Baroja (paradójicamente, a pesar del pesimismo vital del autor de *El árbol de la ciencia*), y que identifica con los conceptos de pasión en Stendhal y de poder en Nietzsche. «Acción es la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad» (OC, vol. II, p. 90).

La posición vitalista de Ortega se discute con detalle en *El tema de nuestro tiempo*. En el capítulo III, sitúa el relativismo (o escepticismo) y el racionalismo como tendencias antagónicas, y acusa al primero de salvar la vida y nulificar la razón (la verdad), y al segundo de salvar la razón y nulificar la vida. El vitalismo de Ortega se

empieza a dibujar en el doble imperativo: «la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital.» Cultura y espontaneidad (o Sócrates y Don Juan) son, por tanto, las dos dimensiones de la vida humana.

Pero el énfasis de Ortega recae sobre la necesidad de ponderar el exceso de racionalismo —de cultura— con espontaneidad y vida: «El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supe-ditarla a lo espontáneo [...]. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital» (OC, vol. III, p. 178). ¿Es por ello Ortega y Gasset un romántico tardío? Desde luego tanto él como Nietzsche pertenecen a una corriente de filósofos optimistas que ven en la manifestación de las fuerzas espontáneas de la vida y la naturaleza motivo de loanza. Pero Ortega es a la vez un afirmador de la vida un tanto «ilusos». Es por ello un filósofo atípico para su época, la que vio renacer el cinismo (como ha descrito Sloterdijk en *Crítica de la razón cínica*) de la confrontación ilustrada entre realismo e idealismo. Nietzsche, al contrario, ve con mayor claridad aquello que se opone en el camino hacia la afirmación de la vida: el resentimiento, la mala conciencia, la moral del esclavo.

Hemos dicho que nuestros dos filósofos son precursores en sus análisis de lo social, se anticipan a tendencias históricas, anuncian revoluciones. Pero, como acabamos de afirmar, se aferran asimismo a un cierto romanticismo. ¿Cómo pueden compaginarse estas dos tendencias opuestas? Debemos concluir que no se pueden compaginar, sino que *son* simultáneamente, coexisten. El vitalismo de Ortega vuelve a ser extrañamente premonitorio, esta vez de las más recientes teorías esféricas de Sloterdijk, que, en su vertiente microsférica e intimista, afirman el anhelo vital del otro, que es un *con*, «el otro» de la unicidad dúplice originaria: «La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro» (OC, vol. III, p. 187). Para Ortega, la esencia de la vida está en el proceso mismo de interesarse por el otro: es, en cierto modo, un «curiosovitalismo», una apertura sincera y serena a lo externo: «Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado» (OC, vol. XII, p. 54).

MORALIDAD Y VALORES

Nietzsche simplifica y radicaliza la moral. De lo bueno y lo malo pasa al sí y al no, y al imperativo de la fuerza y el poder: «He tenido la suerte de volver a encontrar, después de milenios enteros de extravío y equivocaciones, el camino que lleva a un sí y a un no. Enseño el no contra todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el sí hacia todo lo que fortalece, acumula fuerzas, justifica el sentimiento de fuerza.» Esto representa una radicalización de la moral porque las categorías de la afirmación y la negación, el sí y el no, son las expresiones sublimes de la existencia y la no-existencia, es decir, son la expresión, desde el punto de vista moral, del derecho a la existencia o ausencia de él («sí» etimológicamente significa «así sea», tanto en latín como en la lengua madre indoeuropea, lo mismo que en un buen número de lenguas

de la misma familia). Más allá del bien y del mal están el sí y el no, la radical afirmación de la fortaleza y la radical negación de la debilidad, como propiedades de la voluntad del hombre que aspira a superarse. Si quisiéramos resumir la moral de Nietzsche al máximo, quizá deberíamos caracterizarla de la siguiente manera: como una teleología del poder, la fuerza y la voluntad que grita: «¡Quiere o muere!»

Esta transmutación de los valores está relacionada con el vitalismo que hemos descrito, por cuanto la moral del bien y el mal se basa en elementos reactivos como el resentimiento (basado en la perniciosa «memoria de las huellas») y la mala conciencia, que oprimen los esfuerzos activos de superación del hombre. Por ello, con el resentimiento y la mala conciencia debe sucumbir también la vieja moral. Con todo, el nuevo edificio moral que emergerá no tiene aún los cimientos puestos, todavía no se ha inventado una balanza para las nuevas valoraciones.

Quien pensase que la lucha sin cuartel de Nietzsche contra la compasión es un síntoma de crueldad y de antivitalismo se equivocaría. De hecho, la defensa que hace del principio de justicia es clara; así, en el aforismo 78 de *Aurora*, titulado «La justicia vengadora», afirma: «Hubo en el pasado desgracias verdaderas, desgracias puras e inocentes; sólo ante el cristianismo todo castigo se tornó castigo merecido. El cristianismo hace padecer a la imaginación del que sufre, de modo que la menor molestia provoca en la víctima el sentimiento de ser moralmente reprehensible y aun réprobo. ¡Pobre humanidad! Los griegos tenían una palabra particular para expresar el sentimiento de protesta que les inspiraba la desgracia de los demás: en los pueblos cristianos este sentimiento estaba prohibido; por eso no pudieron dar nombre a ese hermano, más varonil, de la compasión.» Nietzsche aboga por una justicia activa, liberada de falsas monedas impuestas.

La transfiguración de los valores y la nueva moral de Nietzsche tienen también su imperativo, el cual está basado en la voluntad y no en el deber. Tal como afirma Gilles Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 1986, p. 99): «Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno.*»

Ortega reproduce la clásica distinción entre moral del amo y moral del siervo y la convierte en las virtudes del magnánimo (las grandes virtudes creadoras) y las virtudes del pusilánime (las pequeñas virtudes de la honradez, la veracidad, la templanza sexual) (OC, vol. III, p. 610). Lleva a cabo, asimismo, un análisis del concepto de valor y propone incluso crear una disciplina científica de la valoración (la estimativa). En algunos pasajes («La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos»: OC, vol. VII, p. 317; «Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer»: OC, vol. VII, p. 318) parece como si Ortega concibiera la posibilidad de «conocer» los valores, y de hecho define los valores como «cualidades irreales residentes en las cosas.» Estas cualidades se pueden «sentir». Si los valores son positivos, la cosa que los porta será un bien; si son negativos, un mal. Las propiedades de los valores son su cualidad (positivo o negativo) y su

rango (su posición relativa al resto de valores). En esta ontología de los valores, no coinciden Nietzsche y Ortega, ya que el primero concibe los valores como algo impuesto por el hombre en las cosas para salvarse (Nietzsche, 2003a, p. 100), pero ambos están de acuerdo en destacar la valoración como algo esencial para el hombre (en el caso de Nietzsche, por encima del conocimiento de la verdad).

Ortega afirma que el rango de los valores es una propiedad que puede variar con la historia y con la cultura. Sin embargo, hay que decir que, hoy en día, el denominado «pluralismo de valores» y su inconmensurabilidad nos enseña que el rango llega a ser una dimensión que depende del punto de vista o de la perspectiva de cada individuo.

A modo de cierre de este apartado, puede interesar conocer la raíz indoeuropea de la palabra valor, *WAL-*, que significa «ser fuerte» (en las lenguas eslavas, la raíz ha dado vocablos que significan «poder»). Valor, fuerza, poder: una combinación, en definitiva, muy nietzscheana.

EPISTEMOLOGÍA VITAL

*Decir la verdad y disparar bien con flechas.
Ecce Homo, NIETZSCHE*

En el capítulo x de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega expone su teoría sobre el punto de vista y el perspectivismo, que se resume en la frase: «Cada vida es un punto de vista sobre el universo» (OC, vol. III, p. 200). Es desde este perspectivismo desde donde Ortega superará tanto el realismo como el idealismo para proponer su racio-vitalismo. También en este punto se erige Ortega, una vez más, en precursor de teorías y corrientes actuales, no sólo en filosofía, sino en los más diversos ámbitos. Así, por ejemplo, en las actuales prácticas empresariales se da mucha importancia al punto de vista de los individuos que componen la organización en la elaboración de las políticas comerciales. También en la política y el gobierno está al alza el valor de la participación y la importancia de dar voz a todos los ciudadanos en la elaboración de políticas públicas.

Afirma Ortega: «Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo» (OC, vol. III, p. 273). Pero ve en la razón sólo un instrumento: «La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad» (OC, vol. III, p. 277). Por ello, «[r]azonar es un puro combinar visiones irrazonables» (OC, vol. III, p. 277). De alguna manera, podemos decir que nos encontramos ante un filósofo de la razón mínima.

Todos esos untuosos o frenéticos gestos de sacerdote que hace el «idealismo»; todo ese «primado de la razón práctica» y del «debe ser», repugnará al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría (OC, vol. III, p. 280).

La teoría epistemológica de Nietzsche es explicada con detalle en el libro tercero de *La voluntad de poder*, «Fundamentos de una nueva valoración», que es a la vez una de sus obras más ordenadas y mejor estructuradas. Para Nietzsche, moral y conocimiento van unidos, por ello predica la verdad realista y el conocimiento profundo como una de las bases para el cuestionamiento, la relativización y la posterior transformación de los valores.

La posición antimetafísica de Nietzsche se pone de manifiesto desde los primeros aforismos de este libro: «El encanto de las maneras de pensar opuestas y el no dejarse llevar por el atractivo del carácter enigmático, crea la profunda aversión a descansar de manera definitiva en una concepción general del mundo» (Nietzsche, 2003b, aforismo 465).

En el aforismo 475 afirma: «No hay ni “espíritu”, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; las citadas no son sino ficciones inútiles. No se trata de “sujeto” y “objeto”, sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, con la regularidad de éstas.» No existen ni tan solo la razón o la conciencia; el hombre no es en el fondo, pues, más que un animal creador de conceptos que luego idolatra, y desde luego la razón y la conciencia no son aquello que más caracteriza al hombre.

La voluntad de poder y el ejercicio de la fuerza es lo que determina, en la moral nietzscheana, la afirmación y la negación. También son el criterio que nos ayuda a conocer. Lo verdadero, así, es aquello que posibilita y desarrolla la fuerza. Es una muestra más del pragmatismo de Nietzsche, que también vemos en el aforismo 500: «Somos conscientes en la medida en que la conciencia resulta válida, nos es útil.»

La fuerza, que genealógicamente es la voluntad de poder, por tanto, en la doctrina de Nietzsche funda tanto la verdad como la moral.

El aforismo 533 dice: «Parménides había dicho: “No se puede pensar lo que no es”; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: “Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción.”» Con todo, no pensamos que la oposición entre Nietzsche y Parménides sea tan clara. La frase que cita Nietzsche coincide, de hecho, con su alegato a favor de aceptar la vida tal como es; así, parafraseando a Parménides, Nietzsche podría haber dicho: «No se puede querer lo que no es.»

Nietzsche y Ortega coinciden en su perspectivismo: «Muchas cosas que este pueblo llamó buenas son para aquel otro afrenta y vergüenza: esto es lo que yo he encontrado. Muchas cosas que eran llamadas aquí malvadas las encontré allí adornadas con honores de púrpura», dice Zaratustra (Nietzsche, 2003a, p. 99). «En toda valoración hay una determinada perspectiva: conservación del individuo, del grupo, de la raza, del Estado, de una iglesia, de una fe, de una cultura» (Nietzsche, 2003b, aforismo 257). Nietzsche identifica la perspectiva con la voluntad de conservación, que no se puede transformar en voluntad de poder mientras no se incentive la superación. La apropiación de los valores por los poderes sociales, políticos e históricos es lo que ha sido desvelado por la genealogía de la moral. El conocimiento ha hecho tambalear así los cimientos de la moral, aunque, como hemos dicho, el conocimiento no es

un sustituto de la moral, sino el instrumento para el surgimiento de la fuerza como motivo vital.

DECADENCIA EUROPEA

En el análisis de la decadencia de Europa se entremezclan numerosos factores, que confluyen en un pesimismo generalizado y en un devenir incierto, dominado por las masas, autocomplaciente y a la vez aburrido. La masa es, para Ortega, un monarca sin ilusiones, cómodamente estirado en su sofá entre cojines de seda falsa, y con el mando a distancia de la televisión bien cerca, «a la mano» como diría Heidegger. Nietzsche identifica decadencia con nihilismo, una «preforma» del cual es el pesimismo reinante en la cultura. Ortega, por su lado, afirma: «El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir» (OC, vol. III, p. 193). El hombre europeo ya no puede vivir únicamente valorando la cultura, la ciencia o el arte, y olvidando la vida misma.

Este panorama horroriza tanto a Nietzsche como a Ortega, pero sus propuestas de superación del hombre, de aceptación de la moral del esclavo que lleva dentro de él y de transformación de ella en algo nuevo son variadas y no siempre claras ni coherentes.

El reinado de las masas

Según Ortega, «[m]asa es todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal— por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo”, y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás» (*La rebelión de las masas*, p. 49). Es más, «[l]o característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera» (*La rebelión...*, p. 52).

«[...] las masas se han hecho indóciles frente a las minorías; no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantán» (*La rebelión...*, p. 55). En esta frase es probablemente donde se perciben más sintonías entre Nietzsche y Ortega por cuanto se refiere a la presunta tiranía ejercida por las masas sobre los «espíritus libres». El problema no son, por tanto, las aglomeraciones, sino el hecho de que la aglomeración en acción moral diluya —en el mejor de los casos— o impida —en el peor de ellos— el poder creador y vital de los héroes.

Nietzsche culpa a la religión cristiana de haber inoculado a la población europea el odio a lo superior, a lo excelente, a lo extraordinario, a lo original, y, cómo no, a los portadores de estas cualidades. El resentimiento, la memoria prodigiosa de los débiles, marca inequívoca de la moral del esclavo, es el sentimiento ruin que impregna a las masas. Se podría pensar que esta actitud del cristianismo parece querer evitar que nadie haga sombra a Jesús, pero obviamente es también la garantía de que jamás los «jesuses» que vengan tendrán el reconocimiento que un día tuvo Él.

Es evidente que la época que describe Ortega es *más* en cantidad, en todos los ámbitos. Pero no en calidad. Pero ¿qué es calidad para Ortega? No queda claro; él es un profeta de la decadencia, no un ideólogo del «re-nacimiento», no nos guía hacia la salida del túnel. Anuncia, avergüenza a las masas («El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva», *La rebelión...*, p. 78), pero no es capaz de liderarlas. Puesto que este hombre es el que rige los destinos, porque ha accedido al poder, asistimos a un proceso de decadencia europea. Es más, las ideas que las masas puedan tener no buscan la verdad porque no se rigen por la razón (o por los principios de la cultura). Esta arrogancia de tintes maníacos del hombre-masa, que le hace sentir perfecto, conduce también a la decadencia. Sin embargo, incluso en su crítica más brillante a la sociedad de masas, Ortega no puede evitar caer en su propia trampa, puesto que ¿no son los proyectos de vida una invención racionalista?

CONSIDERACIONES FINALES: SOBRE EL *SPLEEN* DE LA POLÍTICA

Concluiremos este ensayo con una referencia al actual momento europeo. El siglo xx en Europa fue sin duda el siglo del fin de la moral tal como se había entendido hasta entonces, un fin que denunció Ortega y que proclamó Nietzsche. Fue, así, un siglo nietzscheano, un siglo que escogió las enseñanzas de un ideólogo, asesino de la moral y demiurgo de un mundo nuevo y fuerte. Las lamentaciones de Ortega y sus profecías no han hecho sino encajar en esta Europa nietzscheana, pero sin producir los cambios que él quería defender. La moral que fue desapareciendo desde principios del siglo xx (tanto la basada en las tradiciones como en los ideales religiosos) fue siendo sustituida, en las sociedades occidentales, por un creciente entramado de sistemas convenidos, que incluía tanto las legislaciones de más alto rango a nivel internacional, estatal o local, como las normativas y contratos comerciales, los acuerdos laborales en el ámbito de la empresa, etc. La mundialización y la globalización de las relaciones hicieron, además, que los entramados fueran más o menos similares en todo el mundo. El contractualismo se convirtió así en la fuente de justificación última para la gestión de las relaciones sociales y la resolución de conflictos. Nietzsche provocó la caída de la moral, pero sus doctrinas fueron incapaces de evitar que el racionalismo invadiera el espacio vacío que quedó, y la razón vital de Ortega no tuvo ocasión de ver la luz.

Hoy en día nos encontramos inmersos en el debate sobre la integración política de Europa, la ampliación de la Unión al Este, la definición de sus fronteras y de su papel. El concepto racionalista de federalismo no parece ser el adecuado para una estructura política de tipo nuevo, pero de momento lo único que se ha hecho es crear un sistema institucional con un déficit democrático crónico que la futura Constitución probablemente no ayudará a resolver. Si a pesar de ello el proyecto comunitario continúa afianzándose, quizá deberemos comenzar a pensar que la Europa de principios del siglo xxi es una Europa cansada de parlamentarismo y de ideales políticos y ansiosa por delegar (promotora, así, de un liderazgo administrativo, gris, poco gla-

muroso). Quizá el parlamentarismo, entendido en su más pura función de impulso y control, sea propio de épocas ilusas, llenas de vida, épocas de razón cuasi vital, mientras que la peculiar estructura institucional de que se ha dotado la Unión parece un invento para siglos que se autoconsideran «aburridos de cháchara», en los que domina lo que podemos llamar «el *spleen* de la política». Nietzsche acabó con la moral, pero no con la vida reactiva, y en este escenario ya sólo queda esperar sin esperanza: «¡Todo está vacío, todo es igual, todo está cumplido!... Todas las fuentes están secas para nosotros y el mar se ha retirado. El suelo se hunde, pero el abismo no quiere tragarnos. ¡Ay! ¿dónde queda todavía un mar en el que sea posible ahogarse?... En verdad, estamos ya demasiado cansados para morirnos» (Nietzsche, 2003a, II parte, «El adivino»).

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- DELEUZE, Gilles (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco (1985). *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988). *Humain, trop humain*. París: Hachette.
- (1999). *On the genealogy of morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001a). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- (2001b). *El gay saber*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2001c). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- (2002). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- (2003a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- (2003b). *Aurora*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- (2003c). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- (2003d). *El ocaso de los ídolos*. Madrid: Edimat Libros.
- (2003e). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- ORTEGA Y GASSET, José (1966). *Obras completas (OC)*. Tomos I-XII. Madrid: Revista de Occidente.
- SLOTERDIJK, Peter (2003). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.