

La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega

The reception through Nietzsche of the meaning of hero in Ortega

IVÁN CAJA HERNÁNDEZ-RANERA*

Resumen: Este trabajo expone cómo Ortega y Gasset interpreta la noción de héroe a través de su lectura de la obra de Nietzsche, de las notas de trabajo que toma de su lectura y de cómo traduce el filósofo alemán la idea de Píndaro sobre llegar a ser quien se es. Se analiza, asimismo, el modo como interpreta Ortega las ideas fundamentales de la filosofía de Nietzsche y su importancia en el contexto de la obra del filósofo español y del sentido en ella de la heroicidad.

Palabras clave: Ortega, Nietzsche, heroicidad, vida

Abstract: This paper presents how Ortega y Gasset interprets the notion of the hero through his reading of Nietzsche's work, the working notes taken from his reading and how the German philosopher translates Pindar's idea of becoming who one is. It also analyses the way in which Ortega interprets the fundamental ideas of Nietzsche's philosophy and their importance in the context of the Spanish philosopher's work and the meaning of heroism in it.

Keywords: Ortega, Nietzsche, heroism, life

Recibido: 10/01/2023. Aceptado: 22/05/2023.

* Miembro del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset — Gregorio Marañón de Madrid. Líneas de investigación: la filosofía contemporánea y, concretamente, la obra de José Ortega y Gasset. Publicaciones recientes: «Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923», en López Molina, Antonio M.; Roldán Panadero, Concha y Zamora Bonilla, Javier (eds.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas. Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta*, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021, pp. 235-260; «La dimensión estimativa de la heroicidad en José Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40 (2020), pp. 139-145. Contacto: estudiosorteguianos.ich@fogm.es.

Introducción

Para exponer el influjo de la filosofía de Nietzsche, y, específicamente de su interpretación de la heroicidad en Ortega, se partirá del análisis de la gestación de su interés por Nietzsche. A continuación, se expondrá la recepción por Ortega de la filosofía del alemán, deteniéndonos en su concepción de la vida, reparando para ello en las notas de Ortega a las obras que maneja del filósofo alemán. En tercer lugar, se analizará el sentido de la posición crítica de Ortega ante la filosofía del alemán, cuyas matizaciones, ilustradas en sus notas de trabajo, giran en torno a la idea de racionalidad. Por último, afrontaremos el estudio de la influencia de Nietzsche en la idea de la heroicidad de Ortega, a través de la traducción del lema pindárico que maneja.

El estudio y la interpretación orteguiana de Nietzsche han sido analizados por numerosos investigadores; sobre todo, a partir del nivel de análisis que supuso la obra de 1967 de Gonzalo Sobejano *Nietzsche en España* (2004: 527-565), que tiene como precedente y fuente, a su vez, el estudio de Rukser (1962: 341-344). Entre los estudios sobre la relación entre las dos filosofías, destacamos los trabajos de Pedro Cerezo o Jesús Conill, quienes asientan la presencia de Nietzsche a lo largo de toda la obra del filósofo madrileño.¹ Esteban Ruiz (2017) ha aquilatado este influjo.

Las notas de trabajo de Ortega sobre Nietzsche aportan nuevas fuentes a esta investigación. Avalan el continuado interés por la obra de este filósofo y muestran algunas de las claves para su comprensión, importantes para perfilar el significado de «héroe».² Con el fin de precisar su interpretación, además de atender a los ensayos de Ortega, citaremos las obras de Nietzsche según las ediciones conservadas en la Biblioteca de Ortega en la Fundación Ortega — Marañón, manejadas y anotadas por el propio filósofo madrileño.

Claves de comprensión del interés de Ortega en Nietzsche

El interés de Ortega por Nietzsche es motivado por su contacto con Unamuno y con Ramiro de Maeztu.³ Simmel, ya en Alemania, le sirve también de acicate y le permite pergeñar una integración de la filosofía del alemán con el neokantismo. Estas incitaciones han sido expuestas por los investigadores referidos.⁴ Entre 1902 y 1906, período en que el filósofo madrileño posteriormente confiesa encontrarse en la «zona tórrida de Nietzsche»,⁵

1 Vid. Cerezo Galán (2011) y Conill Sancho (2001, 2019a y 2019b).

2 Ortega y Gasset (2017).

3 Vid. la carta de Ortega a su padre, en Vigo, de 9 de agosto de 1902, en Ortega y Gasset (1991: 89-90); *vid.* la carta a sus padres, en Vigo, de 14 de agosto de 1902 (*ibid.*, 93-95) y *vid.* la carta a Miguel de Unamuno, en Madrid, de 6 de enero de 1904, en Ortega y Gasset (1987: 30-31).

4 Vid. Sobejano Esteve (2004: 528-530), *vid.* Conill Sancho (2001: 55) y *vid.* Ruiz Serrano (2017: 43 y ss.).

5 José Ortega y Gasset, «El sobrehombre» (1908), en *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Fundación José Ortega y Gasset — Gregorio Marañón / Taurus, 2004-2010, tomo I, p. 176. En adelante, se citarán las referencias a esta edición de las obras de Ortega indicando el título de la obra, entre paréntesis el año de publicación y a continuación la referencia a esta edición (2004-2010: I, 176). Para una clasificación en etapas de la influencia de Nietzsche sobre Ortega, *vid.* Cerezo Galán (2011), quien distingue dos períodos en el pensamiento del filósofo madrileño en que la presencia del alemán es más intensa: entre 1902 y 1905 y entre 1914 y 1925.

escribe diversos ensayos cuya raigambre nietzscheana es patente.⁶ Las clases en Berlín con Simmel y la lectura de la obra de este, *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), vertebran en Ortega un itinerario de interpretación, sustentado en su previa lectura en su idioma original en Leipzig, consistente en reconocer en su teoría una propuesta ética.⁷ Tras ello, elabora el artículo para *El Imparcial* de 13 de julio de 1908 titulado «El sobrehombre», en el que explicita esta línea de interpretación.⁸ Esta radica en la consideración de que la vida en su devenir se condensa en multiplicidad de contenidos cualitativos determinados, y estos a su vez se incardinan en la vida y sólo funcionan como tales en tanto que se incardinan en ella. El centro de atención para Nietzsche es, así, el hombre, la «persona», como condensación de la vida y sujeto moral.⁹ El «Sobrehombre» nietzscheano, tras su patetismo estético, configura para Ortega una norma ética, un «ideal» que representa el «tipo Hombre».¹⁰ Y el conjunto de dichas calificaciones en que la vida se condensa es para él en última instancia la «cultura».¹¹

Las dos ideas claves en esta comprensión, a través de la interpretación de Simmel, son, pues —como señala Sobejano—: la atención a la vida como *pleonexia*, «más vivir», trascendencia dinámica; y la idea de su condensación o cristalización en contenidos, que conforman la cultura, y su modulación vital humana de manera ascendente o decadente en relación con ese dinamismo.¹² En sus trabajos «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» (1911) y *Lebensanschauung* (1918), Simmel afianza estas ideas.¹³

El diálogo de Ortega con la filosofía de Nietzsche

A partir de estas claves de comprensión, se puede apreciar el influjo de Nietzsche en todos los ámbitos de pensamiento de Ortega: en su epistemología (a través de la idea de «perspectiva»), en su estética (a través de la primacía de la «creación»), en su ética (a

6 Vid. «Glosas inactuales» (1902), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 3-8), ensayo tras cuyo título resuenan las *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Vid. «Notas alemanas.— El filósofo y la mujer, apólogo, fábula o patraña» (1905), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 49-52), en que se hace eco de la publicación de las hasta entonces inéditas cartas de Nietzsche, aludiendo a la segunda parte del tercer volumen de su epistolario completo, en Nietzsche (1905). Vid. «[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]» (1906), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 74 y 90), en que alude a la idea de la vida como *pleonexia* y la utilidad de la historia para la vida, conforme a la nietzscheana *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.

7 Para la declaración de esta nueva propuesta interpretativa, vid. la carta de Ortega a Francisco Navarro Ledesma, en Leipzig, de 30 de mayo de 1905, en Ortega y Gasset (1991: 616-617) y para su afianzamiento a través del tamiz de Simmel, vid. Simmel (1907: 197 y ss.). En la edición en castellano, vid. Simmel (1915: 203 y ss.). Tanto la edición original como su primera traducción al castellano se conservan en la Biblioteca del filósofo madrileño subrayadas por él. Para un análisis detenido de ello, vid. Ruiz Serrano (2017: 83-104 y 116-139).

8 Vid. «El sobrehombre» (1908), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 177).

9 *Idem*. Vid. Simmel (1907: 233 y ss.); en la versión en castellano, Simmel (1915: 237 y ss.).

10 «El sobrehombre» (1908), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 179). A pesar de que no puede no reconocerse una perspectiva de género en la expresión de Ortega, el uso de la mayúscula parece trascenderla y así referirse al ser humano en general.

11 *Ibid.*, 178.

12 Vid. Sobejano Esteve (2004: 536-537) y Conill Sancho (2001: 59-60).

13 Vid. Simmel (1988), para el primero de ellos. La versión alemana no se conserva en la Biblioteca de Ortega. Vid. Simmel (1918: 1-27), para el segundo. Este ejemplar sí se conserva subrayado por Ortega en su Biblioteca. Para su traducción al castellano, vid. Simmel (2007: 11-29).

través de la prevalencia de la «voluntad» para la trascendencia de sí y en su sociología (a través de la repristinación del «aristocratismo»¹⁴). Sin embargo, este se desmarca respecto al pensamiento del alemán en su formulación de la teoría de la perspectiva¹⁵ y, en general, su influjo se ve tamizado por su integración con otras líneas de pensamiento. Incluso en el plano de la *pleonexia* vital, porque Ortega propone interpretar la tendencia de trascendencia que es la vida, en la línea de Simmel, como «más-que-vida».¹⁶

En cualquier caso, la convergencia es evidente: el dinamismo de la vida fundamenta el intento de Ortega de dinamizar también toda conceptualización. El propio «yo» y la «circunstancia» no son para él más que haces de relaciones estructuralmente condensadas, en la línea nietzscheana,¹⁷ comprendiendo como él esa condensación particularmente humana de la trascendencia, de raíz vital, a través del lema pindárico «llega a ser quien eres».

Antes de entrar en ello, tenemos que describir con mayor detenimiento de qué manera comprende Ortega esa *pleonexia* vital y, para ello, atender a las obras conservadas con subrayados y a las notas que toma de su lectura.

Hay cuatro grupos de ediciones que maneja y subraya Ortega de la obra completa del filósofo alemán, según los ejemplares conservados en su Biblioteca. Las primeras ediciones leídas por el filósofo madrileño son en francés, entre las cuales se conserva únicamente la edición de *Humain, trop humain* de 1899. El segundo grupo, adquirido tras su estancia en Alemania, comprende la edición por Naumann en 1906 de *Friedrich Nietzsche's Werke*, de la cual sólo se conservan la selección de los fragmentos póstumos *Der Wille zur Macht* y la del ejemplar de *Also sprach Zarathustra*. El tercero, incluye el mayor número de obras de Nietzsche conservadas en la Biblioteca de Ortega, datadas entre 1917 y 1919 en torno a la edición por Kröner en formato bolsillo de las obras del filósofo alemán: *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*. A destacar, la selección y ordenación de los fragmentos póstumos de *Der Wille zur Macht* por Max Brahn en 1917 y la edición igualmente de ese año del epistolario del filósofo alemán *Gesammelte Briefe* elaborada por Oehler, cuya traducción al castellano por López-Ballesteros en 1919 es utilizada también por Ortega. En el marco de esta revisión de la obra de Nietzsche se produce la intensificación de la atención al mismo por el filósofo madrileño en torno a 1923. El cuarto grupo incluye las reediciones francesas por Mercure de France de *La Généalogie de la Morale*, en 1929, y de *Aurore*, en 1930, y la reedición por Kröner de *Die Geburt der Tragödie*, en 1930.

Entre las notas de trabajo escritas monotemáticamente sobre Nietzsche por Ortega hallamos un primer grupo elaboradas en torno a la edición alemana de 1906 de la selección de los fragmentos póstumos recogidos en *Der Wille zur Macht*. En una de esas notas destaca Ortega el «valor immanente del proceso vital»¹⁸ y se refiere a un fragmento en que Nietzsche

14 Vid. Sobejano Esteve (2004: 541 y ss.) y Ruiz Serrano (2017: 347 y ss.).

15 Vid. «Verdad y perspectiva» (1916), en *El Espectador I*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 162, nota).

16 Simmel (1918: 20); en la edición en castellano, Simmel (2007: 24). Ortega localiza en Platón la fuente del término griego *pleonexia*, vid. «Renan» (1909), en *Personas, obras, cosas*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 41).

17 Vid. «La voluntad del Barroco» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 317), respecto a la condensación en el «yo», y vid. «[Variaciones sobre la *circum-stantia*]» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 299), respecto a la condensación en la «circunstancia». La exposición de su relación dinámica se encuentra en *Meditaciones del Quijote*.

18 Ortega y Gasset (2017: 11).

che se acerca a la comprensión del mismo, que haría explícita Simmel.¹⁹ En esta anotación invita Nietzsche a «aprobar triunfalmente cada instante de la existencia».²⁰ Esta apreciación de la vida como tal tiene un gran calado en Ortega desde su juventud, en razón de la cual ensaya una comprensión del *Quijote* de Cervantes paralela a la de sus contemporáneos, como Unamuno, también impregnados por la filosofía de Nietzsche.²¹

Ortega ahonda en el sentido de esta valoración de la vida en los años siguientes, más familiarizado con la filosofía alemana. Trata de evidenciar que esa «aprobación» o aceptación de la vida lleva aparejada una «apreciación» de la misma que, complementariamente al dinamismo de la vida, exige un involucramiento dinámico integral del propio sujeto.²² Así, invita a «la plenaria aceptación de la vida y sus condiciones»,²³ que sintetiza en el denominado «imperativo de vitalidad».²⁴

Partiendo de ello, en lo cual se sitúa junto a Nietzsche, se pregunta por cómo se puede experimentar esa riqueza de la realidad. El interés en la persona es ampliado por el filósofo madrileño con el interés en las «ideas». En función de esta comprensión profundiza en la idea nietzscheana del nihilismo como *crítica*²⁵; una crítica, como señala a propósito de su lectura de Baroja, de doble faz: como ruptura, pero también apertura de realidades, en la fidelidad al dinamismo vital.²⁶ La cultura, como cristalización del dinamismo vital, viene modulada en su origen por la acción particular de una persona, y esta viene determinada por su voluntad —en lo cual funda la ruptura del carácter fijo de esa cristalización y su fluidificación en el devenir vital—, ensayando una nueva configuración mediante su acción.²⁷ Pero la voluntad personal va previamente orientada para Ortega por un modelo configurado sobre la realidad. Busca así un «equilibrio» o «integración» —que, de nuevo a través de Simmel,

19 Vid. Simmel (1918: 14); en la edición en castellano, Simmel (2007: 20).

20 Fragmento §55, en Nietzsche (1906a: 49). Traducción en Nietzsche (2000: 69). Utilizamos esta edición porque conserva la numeración de la edición que manejaba Ortega (tomo IX de la ed. de Naumann). Remarcamos que *Der Wille zur Macht* da nombre póstumo a la selección de fragmentos y anotaciones de Nietzsche, recortados, modificados y ordenados de manera arbitraria originalmente por su hermana, como han atestiguado las ediciones posteriores.

21 Repárese en la carta de Ortega a su padre, en Leipzig, de 28 de abril de 1905: «la vida-imperativo [...] un grotesco abrazo al ensueño y a la realidad», Ortega y Gasset (1991: 138).

22 Vid. «La voluntad del Barroco» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 316 y 319-320).

23 «Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France» (1919), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 363). En la misma línea que Nietzsche, considera que «la moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad» (*idem*). Vid. «Die sieben Siegel (oder: Das Ja- und Amen-Lied)» en la Tercera parte de *Also sprach Zarathustra* de Nietzsche (1906b: 334). La traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 215). Para la traducción de esta y del resto de sus obras, se usa en este trabajo la última edición técnica de sus *Obras completas* en castellano en 4 vols., dirigida por Diego Sánchez Meca.

24 Vid. «Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France» (1919), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 364), o vid. *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 586-587), remarcando la complementariedad de este imperativo con el «imperativo de objetividad», de racionalidad.

25 Vid. el fragmento dedicado a la «crítica del nihilismo», Nietzsche (2006-2010: IV, 394-396), en la edición de Sánchez Meca de sus *Fragmentos Póstumos*.

26 Vid. «Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 288). Cf. Ortega y Gasset (2017: 10).

27 Vid. «Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 280). En ello insiste en *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega y Gasset (2004-2010: I, 755).

aprecia en Goethe—²⁸ entre fluidificación y estructuración de la realidad y entre voluntad, sensibilidad e intelecto.

Esa crítica para Ortega envuelve un método teórico que no reniega de la racionalidad. Considera, de acuerdo a su reconversión de Nietzsche hacia una nueva forma de racionalismo, que la acción ha de ser orientada por el pensamiento, el cual también es acción.²⁹ La comunión con la realidad exige su «apreciación»; elevándola, pero también desvelándola en su esencia dinámica —en esto consiste su «salvación» para el filósofo madrileño.³⁰ No hay ruptura y creación radicales del orden establecido. La «creación» con que Nietzsche tilda la acción individual no puede ser absoluta, sino que se integra en y con una «circunstancia».³¹ A partir de aquí, ensaya una comprensión de la heroicidad o trascendencia humana, modulación de la *pleonexia* vital, a través de la «voluntad de aventura»³² —no tanto de «poder», como explicitaría en su ensayo sobre la obra de Scheler *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*—,³³ pues cuenta con la *limitación* necesaria del acceso humano a la realidad en función del modo como esta se presenta al individuo y del modo como interacciona este con ella. Este dinamismo en y con la circunstancia es modulado en la voluntad personal de aventura como la volición de ser más que lo que se es, en que consiste para Ortega la heroicidad. Esa mutua dependencia dinámica de la acción personal y de la circunstancia define la «vida» para el filósofo madrileño, en la cual va profundizando a través de la formulación del significado de «perspectiva».

La separación del pensamiento del alemán que hemos resumido opera en razón de que Nietzsche desacredita, según Ortega, toda propuesta que no parta de un rechazo absoluto de la realidad y, en ella, de las valoraciones o cristalizaciones vigentes, entre las que incluye el valor de verdad. Señala el filósofo madrileño en una nota de trabajo:

Como N[ietzsche] no admite una realidad ni por tanto un conocimiento que por ella se rige no admite una *evolución de la verdad*. No admite, pues, un estadio en que la ausencia de valores esté fundada en razones objetivas.³⁴

Esta convicción del alemán le aproxima a interesarse más, constata Ortega, en la dimensión histórico-subjetiva del devenir vital, en la intensidad de la modulación vital personal, caracterizada como ascendente o decadente, como muestra en esta nota.³⁵ En este sentido, el filósofo madrileño atiende a ideas del alemán como esta: «como Nietzsche decía, la patria no

28 Vid. Simmel (1906: 46-47) y Simmel (1913: 2-3, 90-91 y 93). Estas obras se conservan también subrayadas por Ortega en su Biblioteca. En la traducción al castellano de *Goethe*, vid. Simmel (2005: 20-21, 89-90 y 92). En Nietzsche también ve Ortega, apoyándose en su epistolario, un anhelo de claridad y equilibrio, aunque no resuelto: vid. Ortega y Gasset (2017: 18-19). A propósito, vid. Nietzsche (1919b: 149, 212-213 y 197).

29 Vid. «Ideas sobre Pío Baroja» (1916), en *El Espectador I*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 231-232).

30 Vid. *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 747).

31 Vid. *ibid.*, 754.

32 Vid. *ibid.*, 810.

33 Vid. «El genio de la guerra y la guerra alemana» (1917), en *El Espectador II*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 323-351).

34 Ortega y Gasset (2017: 12).

35 Vid. *idem*.

es tanto la tierra de los padres —Vaterland— como la tierra de los hijos —Kinderland».³⁶ A propósito de ello, incide también en la necesidad de «enterrar» bien a los muertos y revelar en ellos, ante todo, modelos o incitaciones al propio vivir.³⁷ A partir de su formulación del propio proyecto teórico en 1914 se acercará a Nietzsche especialmente para afianzar su estudio de esta dimensión histórica; de los cambios de foco y de intensidad en la modulación vital.³⁸

Entre las múltiples matizaciones que revelan las notas de trabajo sobre Nietzsche, las que escribe en torno a 1923 aquilatan esta comprensión.

Esa modulación —a la cual denomina «estilo»—³⁹ de raíz vital conlleva para Ortega, por un lado, una jerarquización, que a su vez obedece a lo que denomina en sus notas una «emoción de rango»,⁴⁰ en función del involucramiento integral dinámico —de carácter estimativo— de cada cual en su acción.⁴¹ Nietzsche se centra sobre todo en el carácter vital orgánico, corporal-instintivo, de esta modulación, sobre la cual poder abrir un nuevo prisma de la existencia.⁴² No en balde alude el alemán al «instinto para el rango» —«Instinkt für den Rang»—,⁴³ del cual se separa Ortega nítidamente en la nota comentada con el uso del término «emoción».

Y, por otro lado, considera que dicha modulación se produce, repetimos, en una «circunstancia», la cual se enmarca, a su vez, en una coyuntura histórica. A propósito de ello, habla del «sentido histórico» de esa modulación, aludiendo a *Die fröhliche Wissenschaft* entre sus

36 «Calma política.— Un libro de Pío Baroja» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 541). Anteriormente también utiliza esta idea de Nietzsche: *vid.* «Nueva revista» (1910), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 340). Aparece subrayada por Ortega en la Tercera parte de la edición de *Also sprach Zarathustra*, «Von alten und neuen Tafeln», §28, Nietzsche (1906b: 311). *Vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 205).

37 *Vid.* «Teoría del clasicismo» (1907), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 125) y *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 793). Nótese la influencia de la obra *Unzeitgemäße Betrachtungen. II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Nietzsche (1919a: II, 126); en la edición castellana que manejamos, Nietzsche (2010-2016: I, 706). Ha reparado en esta influencia Salas Ortueta (1994).

38 Véase, por ejemplo, *[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]* (1918), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 733, nota). Señala a propósito de ello: «En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. [...] Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda», *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 603-604). Respecto a ello destaca el influjo de su lectura de *Zur Genealogie der Moral* y de la selección de los fragmentos póstumos *Der Wille zur Macht*; en relación con ambas, recoge dos referencias ilustrativas en sus notas (Ortega y Gasset, 2017: 16 y 18): Nietzsche (1919a: VIII, 415-416), sobre la filosofía, y Nietzsche (1917: 308), sobre dicha modulación vital de modo ascendente o decadente.

39 «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 665).

40 Ortega y Gasset (2017: 17).

41 El filósofo alemán también considera que en la perspectiva se produce una evaluación estimativa y una jerarquización, pero en un sentido negativo. Ortega subraya esta consideración en el Prólogo de su edición francesa de *Humain, trop humain*, en Nietzsche (1899: I, 14-15); en la edición en castellano, Nietzsche (2010-2016: III, 73).

42 Ortega señala en Nietzsche esta centralidad de la dimensión orgánica, de lo animal, por ejemplo, en «Los alemanes y lo infrahumano» (1924), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 703-704).

43 *Vid.* *Jenseits von Gut und Böse*, Sección novena, §263, en Nietzsche (1919a: VIII, 249); *vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 420-421). También encontramos subrayadas las siguientes páginas del tomo X de la edición de Naumann de 1906 de la selección de sus fragmentos póstumos, que versan sobre la «jerarquía» —«Rangordnung»—: Nietzsche (1906a: 105-188).

citadas de Nietzsche.⁴⁴ La importancia que concede Ortega a esta dimensión se ve claramente en sus trabajos de 1923, en los que sigue más de cerca al alemán.⁴⁵ Esa modulación vital adopta también para él una dirección determinada ascendente o decadente en un contexto temporal; no es sólo individual, sino también generacional y epocal, encauzando la jerarquización estimativa de un determinado modo.⁴⁶

De esta manera, Ortega elabora un diagnóstico de «su tiempo»: se produce, en un sentido similar al descrito por Nietzsche, la «debilitación de los resortes vitales»⁴⁷ que desencadena la aparición del «alma desilusionada»,⁴⁸ de la «pusilanimidad» como uso o «inercia»; esto es, del hombre incapaz de abrir una original modulación, «de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia»⁴⁹ —también denominado, en claro guiño al «Último hombre» nietzscheano, «espíritu servil».⁵⁰ Escribe:

Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad, ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos.⁵¹

Esta situación de «nihilismo» —de «desilusión», dice Ortega— se produce por el cese de la adhesión sentimental a las creencias hasta entonces vigentes, entre las cuales era vertebral la creencia en la «razón». Pero ello no desemboca en una ruptura definitiva de la «Razón» para Ortega, sino en una nueva configuración de la misma. Esta debilitación del «pulso» o tonalidad vital en esa modulación se produce para el filósofo madrileño —en la línea interpretativa de Simmel— por la desconexión de las cristalizaciones del dinamismo con este. De este modo, no sólo evidencia la vida como raíz de las formas culturales, sino que también procura racionalizar —en lo cual se coloca a sí mismo a distancia del alemán— ese devenir; esto es, descubrir un sentido en la manera determinada en que esa modulación cristaliza culturalmente —a lo cual nos referimos antes, en el caso del ámbito del conocimiento, con «evolución de la verdad». En suma, entiende el *devenir* vital como un *dinamismo* que, ante una mirada adecuada que descubra su sentido histórico, pueda revelar una estructura.⁵²

44 Ortega y Gasset (2017: 24). Ortega maneja la edición de *Die fröhliche Wissenschaft*, en Nietzsche (1919a: VI), pero este volumen no está conservado en la Biblioteca del filósofo madrileño. En la edición en castellano, *vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 853-854). A propósito del «sentido histórico», también *vid.* *Sistema de la Psicología* (1915), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 500); «Azorín o primores de lo vulgar» (1916), en *El Espectador II*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 296) y *Las Atlántidas* (1924), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 767 y ss.).

45 *Vid.* «Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?» (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 549) o «El ocaso de las revoluciones» (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset (2004-2010: III, 619-641), reverberante de la obra de Nietzsche *Götzen-Dämmerung*.

46 Para una descripción detallada de estas dos orientaciones de la modulación vital o «pulsos» vitales, *vid.* «El Quijote en la escuela» (1920), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 416-417).

47 Ortega y Gasset (2017: 20).

48 «El ocaso de las revoluciones» (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset (2004-2010: III, 639).

49 *Ibid.*, 640.

50 *Ibid.*, 641.

51 *Ibid.*, 640.

52 *Vid. ibid.*, 569.

Para Ortega, Nietzsche no llega a asumir esta vertiente complementaria de racionalización; por ello, a sus ojos, el alemán queda caracterizado como un «impresionista de la metafísica».⁵³ En este sentido, considera que su obra «tiene un sentido musical».⁵⁴ A esto nos referimos anteriormente con que para Ortega los pensamientos de Nietzsche se hallan sobrecargados de patetismo estético. Señala el filósofo madrileño en una nota de trabajo: «Es la expresión de las emociones que acompañan, mejor, en que flotan y ascienden ciertos pensamientos — Pero éstos faltan».⁵⁵ Considera, pues, que la obra del alemán adolece de concreción; «es el escenario sentimental donde esto o aquello podría pasar».⁵⁶ Esta dimensión sentimental —condensada en la unidad estética de la «metáfora»— es fundamental para Ortega como conformadora de todo pensamiento, pero no lo sustituye.

La fuente en Nietzsche de la idea de heroicidad de Ortega

Ahora bien, en la primera vertiente del que considera *el tema de su tiempo* —vertiente previa a la configuración de una razón que dé sentido a la situación descrita, esto es, que reconecte las cristalizaciones con la vida— sigue claramente a Nietzsche. Esta primera vertiente de su crítica —como superación de lo que llama «idealismo»— consiste en: «Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida»;⁵⁷ inaugurar un estatuto para la vida en su inmanente devenir, con un ámbito de valoraciones propio. A ello nos referíamos con la «apreciación» de la vida, condensada en el lema nietzscheano: «¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!» —«War das das Leben? Wohlan: noch einmal».⁵⁸

Como el dinamismo vital es raíz de cualquier modulación de carácter moral, intelectual o estético, la forma de la modulación vital humana —la voluntad de ser más que lo que se es— no se reduce al ámbito moral. Si Ortega entiende que la problemática ética es central en Nietzsche, como leemos en su ensayo «El sobrehombre», considera también que este no atiende tanto al «contenido determinado de la moral»⁵⁹ como a su incardinación en dicha modulación vital. Los valores no han de ser reducidos al ámbito de la moralidad: hay valores del conocimiento, valores artísticos y, también, valores vitales.⁶⁰ Entre estos últimos, Ortega destaca el valor de *Vornehmheit* —«nobleza»—, que no se debe confundir con la «bondad».⁶¹ Considera que la prueba de la independencia de los valores vitales respecto

53 Ortega y Gasset (2017: 21).

54 *Ibid.*, 31.

55 Ortega y Gasset (2017: 31-32).

56 *Ibid.*, 32. Vid. «Musicalia» (1921), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 365-374).

57 *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604).

58 *Ibid.*, 594 y Ortega y Gasset (2017: 15). Vid. *Así habló Zaratustra*, Cuarta parte, «La canción del noctámbulo», en Nietzsche (2010-2016: IV, 273).

59 Ortega y Gasset (2017: 23).

60 El filósofo madrileño recoge además los valores de lo útil y los valores religiosos en la clasificación que propone, siguiendo en este punto a Scheler: vid. «Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?» (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 548). Subraya también la selección de los fragmentos póstumos recogidos en *Der Wille zur Macht*, edición de Brahn, Nietzsche (1917: 48-49); vid. Nietzsche (2000: 207-208).

61 Vid. *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604) y Ortega y Gasset (2017: 23). Nietzsche considera esencial al hombre noble, al héroe, el respeto, el amor a lo contrapuesto. Ortega subraya varios pasajes al respecto en sus obras, que enumeramos según la fecha de su edición: *Human, trop*

al ámbito moral radica en la posibilidad de trascender las calificaciones sobre la bondad o maldad al referirnos a ellos,⁶² en la misma línea que abre Nietzsche en *Jenseits von Gut und Böse* y *Zur Genealogie der Moral*. En este sentido, señala Ortega que los valores vitales aparecen a menudo como *splendida vitia*, aludiendo a su representación en figuras políticas como Napoleón.⁶³

Así, Ortega prioriza la pregunta «¿qué es el Hombre?», luego reconvertida en la pregunta «¿qué es la vida humana?», sobre las demás. Sobre esta base, se pregunta ¿qué es ser un «gran hombre»? Se pregunta por la heroicidad. La crítica a los falsos ídolos del alemán le sirve de trampolín para formular en qué consiste esa modulación humana como tal. En este sentido señala, en referencia a *Jenseits von Gut und Böse*, que «gran hombre» o «héroe» son utilizados como etiquetas, imágenes en que se descargan anhelos y tras las que se esconden intereses, proyectadas sobre personas.⁶⁴ Ortega reconoce que «una de las formas más esenciales del lujo vital es la creación de mitos»,⁶⁵ por lo que este uso es inevitable. Pero, frente a la tendencia humana a anclarse en la «beatería» o culto místico de la figura del «gran hombre» mediante la cual se deposita la propia vida en una imagen irreal, Ortega demanda el esfuerzo por redirigir la atención a la propia vida y utilizar estas imágenes en tanto cumplan una función de *incitación* para la vida, como apertura de un nuevo rango de valores. Propone, pues, su consideración como «modelos» en lugar de figuras de culto.⁶⁶ Este redireccionamiento de la atención conlleva en el filósofo madrileño toda una reforma de la «razón». A través de la «ironía» —llevando a plenitud el «alcionismo» que encuentra formulado en Nietzsche—⁶⁷ pretende integrar la dirección de la atención a la propia vida

humain, Novena parte, «L'homme avec lui-même», §498, Nietzsche (1899: I, 423) —Nietzsche (2010-2016: III, 245)—; *Also sprach Zarathustra*, Segunda parte, «Von der Menschen-Klugheit», Nietzsche (1906b: 213) —Nietzsche (2010-2016: IV, 160)— y *La Génalogie de la Morale*, Primer tratado, §10, Nietzsche (1929: 54-55) —Nietzsche (2010-2016: IV, 471).

62 «El Quijote en la escuela» (1920), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 417).

63 *Vid. El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604-605) y Ortega y Gasset (2017: 15). El filósofo alemán habla de «espíritus cesáreos» —«cäsarischer Geister»— en *Jenseits von Gut und Böse*, §207, atendiéndose al último capítulo de la obra titulado «Was ist vornehm?», y en anotaciones recogidas en *Der Wille zur Macht*, Nietzsche (1917: 347-348); traducción en Nietzsche (2000: 622-623). También encontramos la referencia a Mirabeau, *vid. Nietzsche* (2010-2016: IV, 471).

64 Ortega y Gasset (2017: 22). También *vid.* «Política de la hora presente» (1917), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 681); *España invertebrada. — Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 477) o «Amor en Stendhal» (1926), en *Estudios sobre el amor*, Ortega y Gasset (2004-2010: V, 479). En el filósofo alemán, *vid. Jenseits von Gut und Böse*, Sección novena, §269, Nietzsche (1919a: VIII, 256); traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 424).

65 «Brindis en un banquete en su honor en “Pombo”» (1922), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 406). Ortega subraya además en su ejemplar en francés de 1929 de *La Génalogie de la Morale* el horror *vacui* de la voluntad humana, que necesita querer, tomar alguna meta para su volición, Nietzsche (1929: 513); *vid. Nietzsche* (2010-2016: IV, 513).

66 *Vid.* «Teoría del clasicismo» (1907), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 126); «Shylock» (1910), en *Personas, obras, cosas*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 103) o *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 563).

67 *Vid.* Ortega y Gasset (2017: 31). El alcionismo llega a ser identificado por él con «la jovialidad serena de quien está en lo firme y lo claro», «Juan Luis Vives y su mundo» (1940), Ortega y Gasset (2004-2010: IX, 469). Por su parte, el filósofo alemán describe en *De la genealogía de la moral*, en referencia a su obra *Also sprach Zarathustra*, «su claridad, su lejanía, amplitud y certeza solares», estableciendo como su condición de

con su dirección a las configuraciones proyectadas sobre ella —atención operante estimativamente, sentimentalmente. Respecto al «tipo Hombre» que perfila siguiendo a Nietzsche, el «héroe» cumple este tipo, ensanchando su significación en una fórmula en que queda expresado su carácter de modulación vital: el «hombre» es el peculiar intento de llegar a realizarse; es trascendencia, «porvenir», futuro,⁶⁸ en tanto que es «siendo», actuando.⁶⁹ En este sentido mínimo —lo más vaciado posible de particularidades, pero dando expresión al carácter intrínsecamente peculiar de cada humana modulación—, Ortega puede considerar que «todos llevamos dentro como el muñón de un héroe».⁷⁰

Así, ambos filósofos elaboran la distinción entre «élites» y «masas», según los anteriormente mencionados pulsos ascendente y decadente de la modulación vital, con los que evalúan el cumplimiento de dicho «imperativo vital».⁷¹ La referencia a la vida es importante, pues con esta distinción —como Ortega considera que es el caso de Nietzsche— no se «habla tanto de “señores” y “esclavos” como de los “Wohlgeratene” y “Schlechtweggekommenen”: los logrados y los fracasados».⁷² Sin embargo, como referimos, el filósofo madrileño entiende que una persona no puede caracterizarse como «lograda» sin atender al complementario «imperativo de objetividad» en que, según él, la vitalidad se trasciende.⁷³

Ortega propone con esta distinción una estructuración social que permita entender los cambios en el modo de vida propios de una generación y, más en general, de una época.⁷⁴ A nivel social, esta estructura da razón de un dinamismo de doble dirección basado en el reconocimiento funcional de la «ejemplaridad» y la «docilidad»,⁷⁵ respectivamente, respecto al cumplimiento o no de ese doble imperativo. Al respecto, como Nietzsche, considera que la «distancia» —espacial y, sobre todo, temporal— es condición necesaria para toda comprensión estética, ética y epistemológica.⁷⁶ Y, a nivel individual, da razón de esta necesidad con su propuesta de la estructuración básica en la «perspectiva», en la forma «yo-circunstancia». La distancia en que se basa esta estructuración responde, en último término, como vemos, a la consistencia dinámica de trascendencia de la vida. En su modulación humana, esta deter-

posibilidad la «distancia», Nietzsche (2010-2016: IV, 459). También comparten un sentido parecido de la ironía. Ortega subraya en su ejemplar en francés de *Humain, trop humain*, Quinta parte, «Caractères de haute et de basse civilisation», §240: «Plus un homme comprend profondément la vie, moins il raillera, sauf que peut-être il raillera encore la “profondeur de sa compréhension”», Nietzsche (1899: I, 267); traducción en Nietzsche (2010-2016: III, 177).

68 Ortega y Gasset (2017: 30).

69 Así, Ortega se opone a «adular a los hombres moviéndoles a estimar demasiado lo que son, lo que constituye su sustancia», y, en vez de ello, anima a «hacerles esperar todo de su acción», «La voluntad del Barroco» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 317). En las notas de trabajo cita del alemán (*vid.* Ortega y Gasset, 2017: 28): «Es gibt kein “Sein” hinter dem Tun, wirken, werden», *Zur Genealogie der Moral*, Primer tratado, §13, en Nietzsche (1919a: VIII, 327). La traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 475).

70 *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 820).

71 *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604).

72 Ortega y Gasset (2017: 16).

73 *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 587).

74 *Vid.* *España invertebrada* (1922), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 475 y ss.) y *La rebelión de las masas* (1930), en Ortega y Gasset (2004-2010: IV, 410-415).

75 *España invertebrada* (1922), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 489-493).

76 *Vid.* *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 756 y 768). Sobre la «distancia» en Ortega, en relación con Nietzsche, como posibilidad de integración, *vid.* Sobejano Esteve (2004: 560-561).

mina la inevitable «soledad» —en lo cual sigue también a Nietzsche—⁷⁷ en el afronte con la circunstancia; o, como diría en ensayos posteriores a 1923, la soledad en que uno mismo vive su vida y ha de decidir por su propia cuenta qué hacer.⁷⁸

A nivel tanto individual como social, Ortega caracteriza la modulación humana como perfeccionamiento de la *pleonexia* vital, en suma, como un «imperativo de selección»:⁷⁹ de reconocimiento, decisión y autoexigencia o disciplina en la acción —representando esta última con el «esfuerzo deportivo»—,⁸⁰ a partir de los cuales desarrolla su ética.

Ahora podemos comprender la profundidad del lema pindárico. La mencionada fórmula de la modulación humana, condensada en la heroicidad por Nietzsche como «Übermensch» o «Menschen-Zukunft»,⁸¹ «hombre-porvenir», lleva a Ortega a considerar que la consistencia humana es precisamente «des-ser»;⁸² más concretamente, «no-ser-aún»,⁸³ introduciendo dicho componente estructural de *dinamismo* de orientación trascendente en el devenir vital. Así, puede trasladar esa consistencia vital a la temporalidad,⁸⁴ llegando a su conocida fórmula de que, en vez de naturaleza, el hombre tiene «historia».⁸⁵

Todo esto es puesto en juego en su uso del imperativo de Píndaro: «Llega a ser el que eres» —*Génoi hoios essí*—, para cuya traducción toma como fuente a Nietzsche, como ha sido señalado por Sobejano (2004: 550-551) y, más actualmente, por Ruiz (2017: 403-409).

Ortega nombra por primera vez a Píndaro en «El *pathos* del sur», artículo publicado en *El Imparcial* el 2 de marzo de 1911, incluido posteriormente en *Personas, obras, cosas* (1916), en Ortega y Gasset (2004-2010: II, 83), y cita por vez primera el imperativo pindárico en 1916 en «Estética en el tranvía», Ortega y Gasset (2004-2010: II, 181). Pues bien, sostenemos que el filósofo madrileño *ahonda* tanto en la lectura como en el significado del lema del poeta griego a través de su lectura de Nietzsche, quien cita en sus obras a menudo a poetas líricos y dramaturgos griegos. Concretamente, como este lema aparece escrito en sus notas de trabajo sobre el filósofo alemán,⁸⁶ sostenemos —al igual que los investigadores citados— que aquilata su traducción a partir de su versión en alemán: «Werde, der du bist!» Y lo sostenemos, además de las razones que dan Sobejano y Ruiz, por las siguientes:

77 Vid. «Musicalia» (1921), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 365).

78 Vid. «El hombre y la gente.— [Conferencia en Rotterdam]» (1936), en Ortega y Gasset (2004-2010: IX, 210).

79 Vid. *España invertebrada* (1922), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 511) y «El deber de la nueva generación argentina» (1924), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 665-667).

80 Por ejemplo, «El sentido deportivo de la vitalidad» (1924), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 826-827 y 832-834). Véase, al respecto, Conill Sancho (2019a: 1062-1065), quien destaca la recepción por Ortega de la importancia del cuerpo en Nietzsche y su concepción de la vida, agonal y creativa.

81 Nietzsche (1906b: 311). Aunque el filósofo alemán también lo denomina «espíritu libre» de su época y de las opiniones vigentes, en un sentido más amplio que el de Ortega, vid. *Humain, trop humain*, Nietzsche (1899: I, 250); traducción en Nietzsche (2010-2016: III, 170). Sobre su concepto de «autonomía», vid. *De la genealogía de la moral*, en Nietzsche (2010-2016: IV, 486).

82 «Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social» (1934), en Ortega y Gasset (2004-2010: IX, 180).

83 *Idem*.

84 Así, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 561-572) y *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), Ortega y Gasset (2004-2010: VIII, 31-54).

85 «Aurora de la razón histórica» (1935), en Ortega y Gasset (2004-2010: V, 375).

86 Vid. Ortega y Gasset (2017: 28).

1) Encuentra una resonancia sinfrónica de Píndaro en Nietzsche, entre otros. A este respecto, señala: «no podemos nombrar a Nietzsche sin que en el ámbito de la historia espiritual se produzcan resonancias y oigamos: [...] Tucídides, Píndaro, Heráclito...»⁸⁷

2) Además, de manera más precisa, subraya la cita del imperativo pindárico que da Nietzsche en el ejemplar de 1906 conservado en su Biblioteca de *Also sprach Zarathustra*.⁸⁸

3) Y, sobre todo, se conservan también subrayadas y con anotaciones suyas al margen las *Odas y fragmentos* de Píndaro: tanto su traducción al griego y al francés en 1922-1923, encontrándose el verso de Píndaro de las odas *Píticas* subrayado en el segundo volumen —Píndaro (1922-1923: II, 45, última línea)— como su traducción al alemán, también de 1923 —Píndaro (1923: 78). El traductor de la primera lo traduce al francés como «Sois tel que tu as appris à te connaître»,⁸⁹ que podríamos traducir como «sé tal y como has aprendido a conocerte». En la traducción alemana leemos: «Und was du drin vom eignen Wesen gehört, das beweise dein Tun!»,⁹⁰ cuya traducción sería «y tu acción significa lo que escuchas en ella por propia esencia». Como vemos, ninguna de estas traducciones —ni siquiera la alemana— coincide con la versión de Nietzsche, «Werde, der du bist!», la cual puede ser traducida claramente, como en el caso de Ortega, por «llega a ser quien eres».

A estas razones debemos añadir la importancia para el filósofo madrileño del prisma de interpretación de Nietzsche que encuentra en Ernst Bertram a la altura de los años veinte; el comentario sobre el alemán que, junto al de Simmel de 1907, atrae más su atención. Como trasluce en los subrayados de la segunda edición de su obra *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* —Bertram (1919)—,⁹¹ a partir de su lectura renueva su atención al filósofo.

Entre las citas subrayadas del libro de Bertram, destacamos las referentes al «héroe» en Nietzsche: sobre la función ejemplar de las «personalidades» —«Persönlichkeiten»— preponderantes;⁹² sobre su cristalización como «figuras históricas» —«historische Gestalten»—;⁹³ su consideración de que las «voluntades» —«Willen»— de estas personalidades encauzan el pensamiento sobre la historia del filósofo alemán hacia la «heroicidad» —«Heroisierung»—;⁹⁴ y, más precisamente, su explicitación de que el filósofo alemán tomó el imperativo de Píndaro como «lema vital» —«Lebensvorspruch».⁹⁵ A propósito de este, Bertram señala «que le acompaña y guía desde el principio hasta el final y que es recogido

87 «Azorín o primores de lo vulgar» (1917), en *El Espectador II*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 300).

88 «Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: “Werde, der du bist!”», en la Cuarta parte, «Das Honig-Opfer», Nietzsche (1906b: 346). Traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 219).

89 Píndaro (1922-1923: II, 45-46).

90 Píndaro (1923: 78).

91 También se conserva subrayada la traducción francesa de este libro de 1932 en su Biblioteca. Sobre esta atención, *vid.* Ruiz Serrano (2017: 171-182). Ortega toma diversas notas que conservaría entre las páginas del tomo de 1919, *vid.* Ortega y Gasset (2017: 13-16).

92 Bertram (1919: 170). Las traducciones ofrecidas son más.

93 *Ibid.*, 202.

94 *Idem.* En este sentido, dice que Nietzsche es «der typische Repräsentant einer Historik aus dem Enthusiasmus goetheschen Sinnes» (*idem*).

95 *Ibid.*, 85.

también en el *Zaratustra*» —«das ihn von früh an bis zuletzt leitete und begleitete und das auch in den Zarathustra eingegangen ist»—⁹⁶ como el citado «Werde, der du bist!»

Encontramos subrayadas también por Ortega algunas anotaciones de Nietzsche⁹⁷ que revelan que también interpreta *a través de él* la autoexigencia de querer hacer lo que se puede —que Ortega atribuye a Leonardo da Vinci—⁹⁸ y la figura del arquero para ilustrar el dinamismo del héroe —que cita en Aristóteles.⁹⁹

En suma, todas las ideas de Ortega mencionadas en que se apoya en Nietzsche desembocan en una concepción de la moral intrínsecamente enraizada en la vida, como riesgo, *inseguridad* —idea que también encontramos subrayada por Ortega en el ejemplar conservado en su Biblioteca de la obra de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*.¹⁰⁰

La voluntad de ser uno mismo implica para Ortega reconocer que la vida es «quehacer»; esto es, no dar nada por hecho, sino fiarlo todo al propio esfuerzo, sabiendo que no hay logro completo que aquiete esa volición. Ortega busca recuperar la tensión en el vivir y, en función de ella, en toda cristalización cultural, sea moral, científica o artística. El surgimiento de la heroicidad depende para él de la «ironía» por la que se produce la dinamización del punto de vista desde el cual se vive, considerando que nada es definitivo —lo contrario a lo que denomina «beatería». La importancia de esta clave extraída, sobre todo, de la filosofía del alemán no se difumina más allá de 1923, sino que se mantiene en Ortega y se complica en su autodenominada «segunda navegación», entendiendo la heroicidad como el atributo indispensable del propio pensamiento.

Conclusión

Se concluye, pues, en primer lugar, que la crítica de Ortega a la filosofía de Nietzsche, que es mostrada de la manera más acerada en sus notas, es, sin embargo, una matización de la misma. La filosofía de Nietzsche encuentra su poso en Ortega aplicada intrínsecamente a su concepción de la vida como *pleonexia* y, específicamente, al carácter agonal de fondo en toda modulación vital humana, que transparece en las distintas dimensiones culturales si se ilumina el sentido de su dinamismo original.

Precisamente, el carácter de esta modulación —concluimos en segundo lugar— es representado por Ortega en la figura de la heroicidad; manteniendo la concreción de la misma en el lema de Píndaro como el filósofo alemán, así como su traducción. A través de esta figura enfoca además el mencionado sentido del dinamismo latente en las distintas dimensiones culturales, que se originan en la tendencia a ser más que vida de la vida humana. Iluminar el sentido del dinamismo de las manifestaciones culturales de la vida canaliza para ambos, por tanto, la filosofía.

96 *Idem*. La traducción es mía.

97 Nietzsche (1906a: 118 y 173); en la traducción, los fragmentos §866 y §960, Nietzsche (2000: 581 y 630-631).

98 *Vid.* «Temas del Escorial» (1915), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 413) y «Meditación del Escorial» (1915), en *El Espectador VI*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 660).

99 *El Espectador II* (1917), Ortega y Gasset (2004-2010: II, 263).

100 *Vid.* Unamuno (1931: 260).

Bibliografía

- Bertram, E. (1919), *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 2.^a ed., Berlín: Georg Bondi.
- Cerezo Galán, P. (2011), «La tensión Fichte / Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano», en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 138-178.
- Conill Sancho, J. (2019a), «El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset», *Pensamiento*, vol. 75, n.º extra 286, pp. 1061-1078.
- Conill Sancho, J. (2019b), *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos.
- Conill Sancho, J. (2001), «Nietzsche y Ortega», *Estudios Nietzsche*, vol. I, pp. 49-60.
- Nietzsche, F. (2010-2016), *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2006-2010), *Fragmentos Póstumos*, 4 vols., edición dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2000), *La voluntad de poder*, traducción de A. Froufe, Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (1929), *La Généalogie de la Morale*, traducción al francés de H. Albert, 14.^a ed., París: Mercure de France.
- Nietzsche, F. (1919a), *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*, 11 vols., Leipzig: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1919b), *Epistolario inédito*, traducción de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1917), *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de M. Brahn, Leipzig: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1906a), *Der Wille zur Macht*, 2.^a ed. (1.^a ed. de 1901), en *Friedrich Nietzsche's Werke*, tomos IX y X, Leipzig: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1906b), *Also sprach Zarathustra*, Leipzig: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1905), *Gesammelte Briefe*, vol. III, edición de E. Förster-Nietzsche y P. Gast, Berlín / Leipzig: Schuster & Loeffler.
- Nietzsche, F. (1899), *Humain, trop humain*, 2 vols., traducción al francés de A. M. Desrousseaux, 3.^a ed., París: Mercure de France.
- Ortega y Gasset, J. (2017), «Notas de trabajo sobre Nietzsche», edición de I. Caja Hernández-Ranera, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 34, pp. 5-33.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (1991), *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de S. Ortega Spottorno, Madrid: El Arquero.
- Ortega y Gasset, J. (1987), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de L. Robles Carcedo, Madrid: El Arquero.
- Píndaro (1923), *Siegesgesänge*, traducción de las *Odas* al alemán de A. Mittler, Berlín: Propyläen.
- Píndaro (1922-1923), *Pindare*, 4 vols., edición de las *Odas* del poeta, fijación textual en griego y traducción al francés de A. Puech, París: Les Belles Lettres.
- Ruiz Serrano, E. (2017), *De Nietzsche a Ortega. Idea de la Vida y crisis de la modernidad*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por J. L. Villacañas Berlanga, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Rukser, U. (1962), *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Berna / Múnich: Francke Verlag.
- Salas Ortueta, J. de (1994), «Ortega lector de Nietzsche. Las *Meditaciones del Quijote* frente a *Meditaciones intempestivas II*», en Schönberger, A. y Zimmermann, K. (eds.), *De Orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, Fráncfort: Domus, pp. 877-904.
- Simmel, G. (2007), *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, prólogo y edición de D. Mundo, Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, G. (2005), *Goethe*, introducción y edición de D. Mundo, Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, G. (1988), «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, traducción de G. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Península, pp. 204-232.
- Simmel, G. (1918), *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Múnich / Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1915), *Schopenhauer y Nietzsche*, traducción de J. R. Pérez-Bances, Madrid: F. Beltrán.
- Simmel, G. (1913), *Goethe*, Leipzig: Klinkhardt & Biermann.
- Simmel, G. (1907), *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1906), *Kant und Goethe*, Berlín: Bard Marquardt & Co.
- Sobejano Esteve, G. (2004), *Nietzsche en España (1890-1970)*, 2.^a ed. corregida y ampliada, Madrid: Gredos.
- Unamuno, M. de (1931), *Del sentimiento trágico de la vida*, 4.^a ed., Madrid: Renacimiento.