

Nietzsche y el pensamiento político español (1898-1931)

Esteban Ruiz Serrano

INTRODUCCIÓN: LA CRISIS DE LEGITIMIDAD DE LA RESTAURACIÓN Y LA EPISTEME MODERNISTA

Determinar el sentido y el alcance del influjo de Nietzsche en el pensamiento político español de principios de siglo exige realizar algunas precisiones terminológicas previas que afectan a dos aspectos fundamentales: qué se entiende por «pensamiento político español» y cuál es la extensión cronológica del periodo histórico que se caracteriza como «principios de siglo».

Si lo relevante es el influjo de Nietzsche, entonces está claro que por «pensamiento político» no puede entenderse pensamiento jurídico o pensamiento sociológico en un sentido académico. Los pensadores españoles más influidos por Nietzsche son en realidad literatos y ensayistas. Entre ellos hubo profesores universitarios, como Unamuno y Ortega, pero ninguno ocupó cátedras directamente relacionadas con la teoría política. Son, sin embargo, pensadores políticos en la medida, muy significativa, en que pretendieron construir una «conciencia política» con perfiles propios y ello hasta el punto de ser considerados los pensadores políticos españoles por excelencia de la época en que vivieron¹. Establecer cuáles son las condiciones sociales y la estructura ideológica que configuran esta conciencia política no es una tarea teórica tan sencilla como la gran cantidad de ensayos de interpretación, —en muchos sentidos lúcidos—, podría dar a entender.

El grupo de pensadores que va a ser estudiado en estas páginas fue identificado en un principio en términos generacionales: se trataba de los escritores de la generación del 98 (Unamuno, Maeztu, Azorín y Baroja) y los de la generación del 14 (en relación con el influjo de Nietzsche, fundamentalmente Ortega). Aunque la nomenclatura de las generaciones cumple funciones referenciales todavía

1 Valga como ejemplo el artículo dedicado por MANUEL MENÉNDEZ ALZAMORA al «Pensamiento político español del siglo XX», dentro de la obra general de *Historia de la teoría política* (vol. 6) editada por Fernando Vallespín (Alianza, Madrid, 1995, pp. 454-508), en el que el autor estudia la obra de tres pensadores que están entre los mencionados en este artículo: Unamuno, Maeztu y Ortega.

válidas en la actualidad (sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de «generación del 98» o de «generación del 14»), presentó problemas teóricos casi desde que se acuñó. Baste apuntar una limitación básica que repercute en muchos aspectos concretos: la metodología de las generaciones resulta demasiado psicologista. Concede excesiva importancia al factor de los grupos de edad en la formación de procesos ideológicos, y hace difícil establecer nexos de unión entre autores que no son coetáneos y diferencias entre miembros de una misma generación. Entre los escritores de la generación del 98 y sus antecesores, por ejemplo, hay un mayor grado de ruptura que entre los noventayochistas y la generación de 1914. La secuencia generacional 1898-1914-1927 configura un periodo con características propias en la historia de la literatura española, bien definido frente a la tradición decimonónica y consagrado además por la crítica y por buena parte de la comunidad de lectores como la «Edad de Plata», una época de esplendor cultural sin parangón durante varios siglos en la historia de España.

Algo cambia, pues, decisivamente en España hacia 1898 para que se produzca un viraje intelectual tan acusado en relación con el pasado y tan fecundo en relación con el futuro. Para algunos intérpretes lo relevante fue el planteamiento del «problema de España», la reflexión sobre la identidad nacional². Otros han concedido mayor importancia a factores antropológicos³ o estéticos⁴. La limitación común a estas perspectivas, cuya contribución al conocimiento de la época resulta innegable, es su unilateralidad. En el 98 hubo estética, filosofía, política y muchas otras cosas. Es preciso construir un modelo teórico que explique la conexión interna entre ellas.

La metodología adoptada en este trabajo es cercana a orientaciones hermenéuticas como las de José Carlos Mainer⁵ y E. Inman Fox⁶. Su punto de partida

2 Cf. P. LAÍN ENTRALGO: *La generación del 98*, Espasa-Calpe, Madrid, 1945 (con significativas revisiones en ediciones posteriores). En un contexto teórico y político muy distinto y más actual también vinculan su interpretación de los noventayochistas y de pensadores posteriores al «problema de España» J. VARELA, *La novela de España*, Taurus, Madrid, 1999 y J. M. BENEYTO, *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*, Taurus, Madrid, 1999. Mientras Varela critica el «nacionalismo español» de los pensadores finiseculares, Beneyto pretende «recuperar la propia cultura» para desde ella «Pensar Europa y pensar España» (J. M. BENEYTO, *op. cit.*, p. 16).

3 Para Donald Shaw «lo que importa en cuanto a la Generación del 98 no es tanto su visión de España como su visión de la condición humana» (D. SHAW, *La generación del 98*, Cátedra, Madrid, 5ª ed., 1985, p. 13).

4 Cf. R. GULLÓN, *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid, 1969.

5 Mainer vincula el surgimiento de la «Edad de Plata» a la formación en España de una «pequeña burguesía» desclasada frente a los sectores sociales dominantes en la época. Cf. J. C. MAINER, *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Cátedra, Madrid, 2ª ed. aumentada, 1981 (la primera edición es de 1975).

6 Fox propone «desplazar el mal planteado problema entre el modernismo y la inventada generación literaria de 1898 desde un campo de batalla más bien literario a uno socio-histórico y de ideología» (E. I. FOX, *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 11).

es una teoría de las ideologías que considera que los productos culturales tienen su origen en dinámicas sociales y que los conocimientos se constituyen en torno a lo que Foucault denominó «epistemes». Una episteme es una estructura en la que «los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional, a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad»⁷. Se trata, por lo tanto, del plano de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la cultura. Ahora bien, esas condiciones de posibilidad no se entienden en un sentido trascendental kantiano (ahistórico y universal) sino como determinaciones sociales e históricas.

Desde esta perspectiva la crisis del 98 se entiende sobre todo como una crisis de legitimidad de la Restauración que da lugar a la constitución de una nueva episteme en la cultura española. Puede denominarse a esa nueva episteme, a la que pertenecen los autores estudiados en este trabajo, *episteme modernista*. Dicha episteme se diferencia con nitidez de las otras dos formaciones epistémicas existentes en la época: la *episteme decimonónica* y la *episteme obrera*.

La episteme decimonónica integraría desde los representantes del tradicionalismo asimilados a la Restauración (Menéndez Pelayo, Pereda) hasta krausistas y algunos intelectuales progresistas independientes como Valera, Galdós o Clarín. A todos ellos une lo que podría denominarse «siglo XIX como ideología»: las referencias al positivismo y al racionalismo en filosofía, el realismo literario y la aceptación del estado liberal en su versión canovista. Entre sus miembros existen, sin duda, tendencias diversas (una episteme no es tanto una teoría o un movimiento aislado, como un espacio de discusión comúnmente aceptado). Caben las polémicas entre Menéndez Pelayo y los krausistas, entre Galdós y Pereda, pero los miembros de la episteme monopolizan la vida institucional en las universidades y las academias. Configuran la episteme de la Restauración, la ideología del régimen, incluso en sus márgenes de autocrítica.

La episteme obrera es una formación cultural más difícil de captar en historiografías literarias convencionales. El movimiento obrero se desarrolla lentamente en España en el último cuarto del siglo XIX con tendencias muy diversas, (anarquistas y socialistas principalmente), y sin creadores intelectuales sobresalientes. No obstante, existe ya un público al que se divulga una nutrida, aunque no siempre bien expuesta o traducida, obra revolucionaria en la que caben Marx, Bakunin, Kropotkin, Proudhon y otros.

La episteme modernista, por su parte, surge, como ya se ha indicado, en el contexto de la crisis de legitimidad de la Restauración. Ese fenómeno señala el

7 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968, p. 7.

origen y también el límite de sus pretensiones políticas, tanto teóricas como pragmáticas. La crisis de legitimidad de la Restauración comenzó probablemente antes de 1898, tal vez en 1897 con el asesinato de Cánovas, fundador y principal valedor del régimen. Desde entonces la Restauración comienza a aparecer como un sistema político incapaz de expresar la complejidad social del presente en España. Esta disonancia de representación entre instituciones políticas y sectores sociales es el núcleo de la crisis de legitimidad, que se articula en dos grandes movimientos dialécticos decisivos para comprender el surgimiento de la episteme modernista: la dialéctica legalidad/legitimidad y la dialéctica inclusión/exclusión.

La dialéctica legalidad/legitimidad se entiende como confrontación entre una legalidad estable (que se refleja en la vigencia de la Constitución de 1876 hasta 1931, con el paréntesis coyuntural de la dictadura de Primo de Rivera) y una legitimidad inestable, que será el objeto de crítica de los nuevos pensadores y escritores. En la crítica de esa legitimidad pueden observarse, al menos, cuatro grandes esferas de ruptura entre los representantes de la episteme modernista y el orden cultural de la Restauración: a) en la esfera política, la nueva episteme se caracteriza por la crítica del parlamentarismo de la Restauración; b) en la esfera literaria, por la crítica del naturalismo en narrativa y del romanticismo en poesía; c) en la esfera filosófica, por una crítica de la antropología racionalista desde perspectivas voluntaristas y sensualistas y de la epistemología positivista desde posiciones escépticas; d) en la esfera de la conciencia religiosa hay una crítica radical de la tradición católica que se manifiesta en formas tan diversas como el influjo de la teología protestante en Unamuno, el anticlericalismo de Baroja y el primer Maeztu o el laicismo de Ortega.

En cuanto al otro movimiento dialéctico, el expresado en los términos inclusión/exclusión, resulta fundamental para ubicar la episteme modernista en el contexto social de la época. Con los dos polos de la dialéctica cabe identificar a las otras dos formaciones epistémicas: mientras la episteme decimonónica representa la inclusión en la Restauración, la episteme obrera representa a los sectores sociales definitivamente excluidos de ella. Desde la obra de José Carlos Mainer parece claro que lo que aquí se denomina «episteme modernista» encuentra sus raíces sociales en una «pequeña burguesía» que no puede identificarse con la gran burguesía conservadora ni con el movimiento obrero. Se trata de profesionales medios, pequeños comerciantes o trabajadores privados que configuran un «circuito de lectores» (Mainer), en el que tendrá acogida la obra de los nuevos escritores, expresada a través de artículos periodísticos y obras literarias en principio «informales» como novelas o ensayos. Los miembros de la episteme modernista transitan constantemente entre los dos polos de la relación dialéctica inclusión/exclusión. Critican la Restauración sin atreverse a participar en una ruptura brusca con

ella. Evidencian así una falta de espacio social que el pensamiento político de la propia episteme tratará de remediar.

Los principales temas de dicho pensamiento se esclarecen en el contexto que se acaba de describir: el carácter central de la nación como elemento integrador de una sociedad que en sus fuertes antagonismos aparece como «invertebrada», según el conocido término de Ortega; la labor de la educación como mediadora entre el inmovilismo y la revolución; la valoración del individuo que se hace a sí mismo a través de una voluntad fuerte y poderosa, frente a concepciones más espiritualistas o colectivistas del hombre; la importancia que se concede a las actitudes de ruptura estética que, sin embargo, carecen de correlato en el plano político. Se produce así el cortocircuito entre estética y política propio de la nueva episteme: la estetización del discurso político, su frecuente reducción a lo que Ortega denominó —sin reconocerse en ello—, «fraseología», acaba a menudo por inutilizarlo. En este contexto, Nietzsche ofrece a los nuevos escritores un pensamiento que, sin comprometerse con actitudes revolucionarias socialistas, comporta una fuerte crítica de las más diversas tradiciones culturales del pasado: el cristianismo, el racionalismo ilustrado, el positivismo en su aspecto de devoción incondicional por la ciencia o el propio socialismo.

La episteme modernista no puede entenderse, pues, al margen de la crisis de legitimidad de la Restauración. Dicha crisis establece también los límites cronológicos de la nueva episteme. En realidad, la República supuso el fin de las esperanzas políticas de los modernistas, pues, contrariamente a lo que muchos de ellos pudieran pensar en 1931, el nuevo régimen se limitó a hacer visibles, no a integrar, las tensiones sociales que la Restauración había tratado de ocultar bajo su manto legal.

El periodo estudiado en este trabajo se extiende, por lo tanto, entre 1898 y 1931. Su hilo conductor viene dado más por la historia social y política de España que por las trayectorias particulares de los pensadores estudiados. De acuerdo con este criterio se diferencian cuatro momentos en relación con el influjo de Nietzsche en el pensamiento político español: el primero de ellos se corresponde con los años de formación de la episteme modernista, que habría que situar entre 1898 y 1905; el segundo con la «revisión» de esa etapa fundacional entre 1905 y 1914; el tercero vendría definido por el fuerte impacto cultural y político que producen en España la «Gran Guerra» y la revolución rusa, y el cuarto tiene como principal referencia la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) como gran colapso de la Restauración que dispararía las expectativas de los pensadores de la episteme en direcciones muy distintas. Un quinto apartado pretende mostrar más brevemente cómo la República supone la definitiva liquidación de las aspiraciones políticas de la episteme modernista y no su consumación, como muchas veces se ha pensado de modo erróneo.

1. NIETZSCHE Y LA CONSTITUCIÓN DE LA EPISTEME MODERNISTA (1898-1905)

En un magnífico estudio, por desgracia no reeditado desde su ya lejana publicación, Gonzalo Sobejano mostró cómo el inicio de la recepción de Nietzsche en España tuvo lugar a comienzos de la última década del siglo XIX, a través del círculo modernista barcelonés de Joan Maragall⁸. Sólo en la segunda mitad de la década empieza a percibirse la presencia de Nietzsche en los ambientes literarios e intelectuales de Madrid. En Barcelona comienza a ironizarse entonces sobre las pretensiones de originalidad que tiene la moda nietzscheana en la capital del estado y se distinguen dos interpretaciones de Nietzsche: la catalana, más refinada y de orientación aristocrática, y la madrileña, más rudimentaria y de orientación anarquista⁹.

En cualquier caso, en 1898 Nietzsche es un pensador sobradamente conocido entre el gran público de Madrid, no sólo entre los intelectuales. Forma parte del acervo cultural de la bohemia literaria madrileña y como tal es criticado por el académico de las Ciencias Morales y Políticas Eduardo Sanz y Escartín, quien pronuncia una conferencia en el Ateneo de Madrid bajo el título «Federico Nietzsche y el anarquismo intelectual». En ella el anarquismo intelectual de Nietzsche, un anarquismo aristocrático, es considerado mucho más peligroso que el anarquismo humanitario y democrático de Kropotkin, pues puede ejercer un influjo más profundo debido a su brillantez literaria, y además comporta una peligrosa subordinación de la ética a la estética¹⁰. No extrañará, pues, que en este contexto, un escritor militar ansioso tal vez de subir al tren de la última moda, titule sus reflexiones acerca del «Desastre» *Así hablaba Zorrapastro*¹¹.

Nietzsche está en boca y pluma de casi todos, pero muy pocos han leído directamente sus obras. Su pensamiento es conocido sobre todo a través de estudios que lo divulgan, entre los que destacan *Entartung* de Max Nordau (publicado originalmente en 1893, pero leído por lo general en España en su traducción francesa, *Degenerescence*, de 1895) y *La philosophie de Nietzsche* de Henri Lichtenberger, publicado en 1898. Dos libros muy distintos. Nordau expresaba de forma casi militante la reacción positivista y racionalista ante las tendencias estéticas de vanguardia que constituían la llamada sensibilidad «fin de siècle», una actitud cultural decadente («degenerada», según el término del autor), en la que se incluían exponentes tan diversos como Tolstoi, Wagner, los parnasianos, los prerrafaelitas, Ibsen o el propio Nietzsche. La mono-

8 Cf. G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 37 ss.

9 G. SOBEJANO, *op. cit.*, p. 43.

10 Cf. G. SOBEJANO, *op. cit.*, pp. 51 ss.

11 G. SOBEJANO, *op. cit.*, p. 127.

grafía de Lichtenberger, sin embargo, cumplía los requisitos para ser una buena obra introductoria, con amplias referencias a las *Obras Completas* de Nietzsche, recientemente editadas por su hermana, y un carácter fundamentalmente expositivo.

En 1902 el libro de Nordau es traducido al castellano y prologado por el filósofo liberal, próximo al krausismo, Nicolás Salmerón. El prólogo ejemplifica muy bien la ruptura entre lo que se ha llamado la episteme decimonónica, incluso en su versión más progresista, y la nueva episteme modernista. Salmerón presenta a Nordau como «uno de los que en Europa enarbola con más brío la bandera de una regeneración moral por la ciencia»¹² y se apresura a aplicar los síntomas de los degenerados a los nuevos escritores españoles: «También ellos creen representar el porvenir, se tienen por furibundos anarquistas, proclaman la soberanía del yo, arremeten contra los viejos moldes, tienen en sus almas de creyentes rebeldías de ateo, sueñan con Ibsen, repiten las «frases profundas» de Nietzsche, adoran a Tolstoi, glorifican a Wagner, pero todo esto permanece en un estado pasivo, no se traduce en obras estéticas y literarias»¹³. Concluye Salmerón desenmascarando «el antifaz engañoso de «modernismo» con que disfrazan los literatos del decadentismo sus tendencias reaccionarias»¹⁴. La mera literalidad de estos fragmentos expresa ya una firme toma de postura no sólo ante los portavoces de la nueva mentalidad europea, sino ante sus seguidores españoles. Por una parte, se perfila con claridad la posición desde la que son criticados los nuevos literatos: un racionalismo ilustrado y positivista apoyado en las nociones de ciencia y moralidad, fundamentos de la idea de progreso y de optimismo en la labor emancipadora de la cultura. No menos claros parecen los defectos achacados desde esta perspectiva a los jóvenes escritores. En un plano estético resultan espurios, su voluntad de innovación nunca es coronada por una «gran obra». En un plano político son acusados de reaccionarios, su crítica al racionalismo imperante se interpreta como retorno a un misticismo oscurantista y romántico que desmiente los logros de un siglo de progreso.

Frente al ideario ilustrado de Salmerón, los nuevos escritores aparecen como críticos del positivismo. Cacho Viú señaló oportunamente que la crisis de positivismo en España se inició antes de 1898¹⁵, pero es preciso añadir que acontecimientos como la muerte de Cánovas o la pérdida de las colonias dotaron de densidad política a esa crisis: permitieron a los nuevos intelectuales

12 N. SALMERÓN, «Prólogo» a M. Nordau: *Degeneración*, Librería Fernando Fe, Madrid, 1902, t. Y, p. vii.

13 N. SALMERÓN, *op. cit.*, p. xiii.

14 N. SALMERÓN, *op. cit.*, p. xvi.

15 Cf., V. CACHO VIÚ, *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 53.

vincular el estado liberal español de la Restauración, (golpeado interna y externamente), al positivismo criticado.

En el caso concreto de Miguel de Unamuno, esta actitud se percibe con nitidez a partir de su conocida crisis existencial de 1897 que le hace evolucionar desde las posiciones europeístas presentes en los *Ensayos sobre el casticismo* de 1895 a la ruptura con la cultura europea (ilustrada y positivista) que caracterizará su pensamiento de madurez. En relación con Nietzsche, sin embargo, es significativo tener en cuenta un apunte de la etapa «precrítica» —en el sentido biográfico—, de Unamuno.

En el ensayo «La regeneración del teatro español» (1896) Unamuno asumía posiciones cercanas al marxismo. Afirmaba que «La estructura económico-social (...) forma la verdadera base de las variaciones del carácter de un pueblo (MU, I, 898)¹⁶, si bien se distanciaba de un materialismo histórico extremo al considerar que en el fondo de todo problema literario y estético se encuentran una «base económica y un alma religiosa» (MU, I, 908). En cualquier caso, Unamuno piensa que la solución de la crisis del teatro español pasa por reconciliar a los autores con el pueblo, recuperar la armonía que existía en el «Siglo de Oro». Esto no podrá ocurrir, sin embargo, mientras el pueblo no tenga humor, dinero y tiempo para asistir al teatro. Sólo cuando el trabajo sea más llevadero y realizado por las máquinas, los hombres, liberados, podrán dedicarse al disfrute del arte. Esta situación de plenitud estética será, según Unamuno, «la edad del sobrehombre, del *Ueberschensch*, con que entre tanta escoria de egoístas sueños, soñaba el pobre Nietzsche» (MU, I, 910).

Lo más sorprendente del ensayo es que en una época tan temprana (Nietzsche aún no había muerto y era muy poco conocido en España) se propusiera una síntesis de Marx y Nietzsche que sólo pensadores e intérpretes muy posteriores llegaron a defender como planteamiento filosófico novedoso. El superhombre de Nietzsche era entendido en términos fundamentalmente estéticos pero implícitamente era considerado además el resultado de una revolución social, la que acabaría con la situación de miseria de los trabajadores y sustituyese una humanidad fundada en el trabajo alienado por otra liberada en su proyección artística. No resultaría exagerado establecer paralelismos entre las ideas de este primer Unamuno y las de Marcuse, pero lo relevante de este ensayo tal vez sea más bien la medida en que revela un «Unamuno posible», alternativo en muchos aspectos al Unamuno históricamente cumplido. Pues esa síntesis Nietzsche-Marx quizá habría podido marcar el camino que liberase a los intelectuales modernistas de muchas tensiones ideológicas conservadoras.

16 De ahora en adelante MU= MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966.

La evolución ideológica de Unamuno se orientó, sin embargo, por derroteros diferentes. En el ensayo «La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)» (1898) delimita su regeneracionismo frente a otros tan abundantes en la época. Lo decisivo para él es «regenerarse a sí mismo» (MU, I, 940), la regeneración del país ha de comenzar con la regeneración de los hombres concretos, no de estructuras institucionales abstractas. La propuesta ilustra bien la distancia entre los planteamientos de los nuevos escritores y otros regeneracionismos como los de Picavea, Mallada o el propio Costa. Este último habría de convertirse, sobre todo desde la publicación en 1901 de *Oligarquía y caciquismo como formas de gobierno en España*, en un referente fundamental de la crítica de la Restauración. Ahora bien, ni el diagnóstico ni las soluciones de Costa podían resultar satisfactorias para los jóvenes noventa-yochistas. En sus múltiples cambios de orientación Costa había pensado, desde el derecho consuetudinario aragonés, desde la escuela histórica alemana o desde soluciones meramente técnicas o económicas, el problema de España. Cuando lo que estaba en cuestión era la misma racionalidad occidental o la crisis del sujeto, fórmulas como «Escuela y despensa» o «política hidráulica» podían ser recibidas con simpatía como buenas intenciones pero no como soluciones teóricas convincentes.

La idea de una regeneración interior puede ser un buen punto de partida para comprender el peculiar pensamiento de Unamuno, caracterizado, como se sabe, por un fuerte subjetivismo. El sujeto que ha de regenerarse es, sin duda, el sujeto moderno, ilustrado y positivista, reducido a mera razón y al que Unamuno contrapondrá en 1912 el «hombre de carne y hueso». En 1900, sin embargo, ya se anticipan estas ideas de plena madurez en dos importantes ensayos: «La ideocracia» y «La fe».

En el primero de ellos, dedicado a Ramiro de Maeztu, Unamuno considera que la peor tiranía es la de las ideas, la ideocracia, que siempre da lugar a la «ideofobia», desprecio por las ideas de otro, y se declara a sí mismo «ideoclasta, rompeideas» (MU, I, 954). Resulta claro que para Unamuno la cultura española de la Restauración está dominada por el círculo pernicioso de ideocracia e ideofobia: «Aquí se cree aún en jesuitas y masones, en brujas y trasgos, en amuletos y fórmulas, en azares y exorcismos, en la hidra revolucionaria o en la ola negra de la reacción, en los milagros de la ignorancia o en los de la ciencia» (MU, I, 960). Tanto progresistas como reaccionarios son, pues, exponentes de la ideocracia, defensores de unas ideas que se han puesto por encima de los hombres que las piensan.

El defecto fundamental de la ideocracia consiste, según Unamuno, en desconocer que las ideas surgen de la vida humana y por lo tanto no pueden ser superpuestas a ella como un poder autónomo y superior. Utilizando una expresión muy similar a las de Ortega en los años 20 afirma Unamuno que

«Es la inteligencia para la vida; de la vida y para ella nació y no la vida para la inteligencia» (MU, I, 959). Esta remisión de las ideas a los intereses vitales es lo que permite establecer una conexión clara entre el planteamiento de Unamuno y el de Nietzsche. En la medida en que las ideas son siempre productos de la vida, los conceptos de verdad y error carecen de sustantividad propia, han de ser entendidos en el contexto vital de los sujetos que los sustentan. El pasaje de Unamuno en el que se defiende esta postura no resultará ajeno en forma y contenido al lector de Nietzsche: «¿Ideas verdaderas y falsas decís? Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjase en ideas verdaderas, que lo son en cuanto lo reflejan, y en ideas falsas todo lo que la deprime y amengüe. Mientras corra una peseta y haga oficio, comprándose y vendiéndose con ella, verdadera es, más desde que ya no pase será falsa» (MU, I, 958).

Probablemente Unamuno no leyó directamente *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde habría podido encontrar la misma teoría acerca del carácter vital de la verdad e incluso la misma comparación entre la verdad y las monedas¹⁷, pero las ideas de Nietzsche sobre el particular circulaban de modo disperso en escritos más divulgados¹⁸. En cualquier caso, interesa subrayar un aspecto central en la confrontación de Unamuno con Nietzsche: el escritor bilbaíno acepta desde el principio el diagnóstico nietzscheano sobre la crisis de la modernidad occidental (de su concepción de la razón, de las ideas y de la verdad) pero rechaza la solución nietzscheana a esa crisis.

La solución de Unamuno a la crisis nihilista de la modernidad viene dada por el título del otro ensayo de 1900: «La fe». En ese escrito, Unamuno contrapone a la definición tradicional y popular de fe, «creer en lo que no vemos», otra que considera más adecuada, «Crear lo que no vemos». Desde esa perspectiva la fe es definida como «la conciencia de la vida en nuestro espíritu» (MU, I, 962). La definición es fundamental para comprender todo el

17 Cf. F. NIETZSCHE, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (NW, 1: 881). En adelante, NW = FRIEDRICH NIETZSCHE: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1980.

18 Compárese, por ejemplo, la literalidad y el contenido del texto de Unamuno con este fragmento de *Así habló Zaratustra*: «¿«Voluntad de verdad» llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de hacer pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros. Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder» (F. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 11ª ed., 1983, p. 169; NW, 4: 146).

pensamiento posterior de Unamuno y de ella hay que destacar al menos dos aspectos: a) la fe no tiene su origen en una revelación codificada en textos e impuesta al creyente por una autoridad exterior; b) la fe tiene su origen en la vida misma del sujeto: de manera similar a como en el Ortega maduro la razón es una estructura intrínseca de la vida, en Unamuno es la fe la que es una estructura propia de la vida, que emerge a partir de ella.

Esa fe arraigada en la vida era, según Unamuno, la propia de las primeras comunidades cristianas. Ahora bien, hay un momento histórico en el que se pretende «casar las dos cosas más incompatibles: el Evangelio y el derecho romano» (MU, I, 966). Entonces la fe, «pistis», confianza en la propia vida de los primeros cristianos, se convierte en «gnosis», conocimiento expresado en el Credo, que reduce la religión a metafísica y la fe a adhesión a fórmulas (MU, I, 964).

Unamuno detecta, sin embargo, que en el presente en que vive vuelven a producirse movimientos similares a los de los primeros cristianos. Se defiende el advenimiento del reino del hombre. Ahora bien, «ese sobre-hombre del que habláis» no es otra cosa que «el perfecto cristiano» (MU, I, 965). Del superhombre estético de 1896, que llegaría tras una revolución social, se ha pasado, pues, al superhombre religioso de 1900. De la síntesis Nietzsche-Marx a la síntesis Nietzsche-Lutero.

Porque lo que Unamuno propone en 1900 es una reforma radical de la fe católica. A un mundo nietzscheano, desencantado y vaciado de certezas absolutas, en el que la muerte de Dios atañe también a la confianza ciega en la razón y el progreso, se contraponen un sujeto luterano, que hace de la fe interior su único reducto de resistencia ante un mundo en el que ya no se encuentran los «vestigia Dei» propuestos al «molino lógico del Estagirita». Una fe sólo se mantiene en una Iglesia, pero «la más amplia Iglesia es la humanidad» (MU, I, 966) escribe un pensador al que siempre impresionaría la filosofía de la religión de Kant. El compromiso entre Nietzsche y Lutero tal vez podría hacer más habitables la vida y la reflexión ante la dureza de un mundo nihilista, pero la persistencia de elementos católicos haría imposible el equilibrio en la obra posterior de Unamuno.

Aunque encuadrados por la crítica en la misma «generación» que Unamuno, el grupo de «los Tres» (José Martínez Ruiz, Pío Baroja y Ramiro de Maeztu) era en los años de fin de siglo un conjunto de escritores jóvenes que carecía de la madurez ideológica y del prestigio intelectual del profesor de Salamanca, al que consideraban más un maestro que un coetáneo. No compartían con él, sin embargo, la intensidad de la problemática religiosa y este aspecto les acercaba a Nietzsche de manera mucho más decidida.

En un artículo escrito para la revista francesa *L'Humanité Nouvelle* en 1900, Pío Baroja se refería a su compañero Ramiro de Maeztu como «enfant

terrible, adepte ardent de Nietzsche et défenseur de toute espèce de paradoxes»¹⁹. La caracterización respondía bien a la imagen extendida en la época de Maeztu como el más radical de los nietzscheanos españoles y permite encuadrar en un contexto adecuado el libro que mejor expresa la tendencia nietzscheana en el regeneracionismo noventayochista: *Hacia otra España*, una recopilación de artículos escritos por Maeztu entre 1897 y 1899 y publicada este último año.

En el planteamiento inicial del libro afirma el autor que hay tres modos de proceder del hombre ante «el ciego dinamismo de la naturaleza»: la «oposición al destino», «la resignación ante lo indefectible» o «fundirse con el movimiento de las cosas» (RMH, 27)²⁰. Ésta era la encrucijada en la que se encontraba España tras el «Desastre» y su opción personal no podía ser otra que la tercera. Con ella introducía a Nietzsche en la problemática, pues los que se funden con el movimiento de las cosas no son otros que los «enamorados de la vida» (RMH, 93). El vitalismo es así el punto de partida desde el que se critican la democracia y el socialismo en favor del aristocratismo y la moral de los fuertes. Algunos artículos, publicados en 1899 pero no incluidos en *Hacia otra España*, son especialmente reveladores en esa dirección. La vida como tal no es justa ni injusta y, siguiendo expresamente a Nietzsche, puede añadirse que no es buena ni mala: «puedes hoy repetir con Federico Nietzsche el pensamiento más altivo y el más consolador. Yo no sé si la vida es buena o mala, más ya que vivo, quiero que sea espléndida, triunfal y lujurante» (RMA, 76)²¹. La vida, por lo tanto, es el fundamento de las valoraciones y sólo desde ella hay que juzgar las ideas. De ahí que Maeztu pueda distinguir dos filosofías: «la de la humanidad, o del rebaño, y la de las individualidades poderosas» (RMA, 119). Naturalmente, Nietzsche, junto a Maquiavelo o Darwin, aunque con matices muy distintos, es incluido en el segundo tipo. Pero quizá lo más interesante sea la lista que se da de los representantes del primer grupo: Buda, Sócrates, Cristo, Carlos Marx y Eliseo Reclus. La misma nomenclatura de «filosofía del rebaño» ya presenta una clara raíz nietzscheana. Además todos son para Maeztu, igual que para Nietzsche, negadores de la vida. Por último, los nombres concretos portan ya toda una simbología. Sócrates fue blanco de los ataques de Nietzsche desde su primer libro y el presentar a Cristo junto a Marx y Reclus denotaba la plena aceptación del diagnóstico nietzscheano de que cristianismo, socia-

19 P. BAROJA, «Chronique des lettres espagnoles», en P. BAROJA, *Hojas sueltas*, Prólogo y notas de Luis Urrutia Salaverri, Caro Raggio, Madrid, 1973, t. II, p. 36.

20 En adelante, RMH = RAMIRO DE MAEZTU, *Hacia otra España*, Editora Nacional, Madrid, 1962.

21 En adelante, RMA = RAMIRO DE MAEZTU, *Artículos desconocidos. 1897-1904*, Edición, introducción y notas de E. Inman Fox, Castalia, Madrid, 1977.

lismo y anarquismo colectivista sólo eran distintas formas de la moral de los esclavos y del resentimiento contra la vida.

De la misma manera que la vida no es buena ni mala tampoco son buenos o malos los hombres. Esas categorías morales han de ser sustituidas por la distinción entre dos tipos de hombres: superiores e inferiores (RMH, 45). Frente a la fuerza, que es lo que caracteriza al hombre superior, la astucia es la virtud del hombre débil (RMH, 86) y la justicia se identifica expresamente con la abdicación de los fuertes (RMH, 229). El anarquismo de Maeztu, en la medida en que pudiera existir en esta época, es un anarquismo individualista, consistente en la transgresión de la ley y del estado por parte de los hombres superiores. La figura del héroe es dibujada con trazo enérgico: «el hombre del egoísmo salvaje, que salta por encima de los códigos para lograr su objeto, y que sólo por un exceso de animalidad da con su cuerpo en el banquillo de los acusados» (RMH, 51).

Todas estas categorías de fuerza, vitalidad e individualismo sirven de base a una lectura nietzscheana de la decadencia española. El problema fundamental de la nación consiste así en que la raza española «no es ya una rueda que da vueltas sobre su eje, no es una espiral creadora de fuerza» (RMH, 174). Y en total acuerdo con el planteamiento e incluso la fórmula literal de Nietzsche, indica que tras la pérdida de Cuba hay que empezar por decirle «un sí a la vida» (RMH, 138), más en concreto «el sí a la vida de los niños sanos» (RMH, 33). El resquicio que se concede a la esperanza reside en que en España pervive bajo una agrietada superficie social «el pueblo sano y fuerte» (RMH, 126) y en que en los pueblos sanos «surge de propio impulso la moral de los fuertes» (RMH, 253).

Ni Baroja ni el todavía José Martínez Ruiz publicaron una obra política de fondo como *Hacia otra España*, pero los motivos nietzscheanos aparecen constantemente en las ideas políticas que nutren de manera dispersa sus artículos periodísticos y sus primeras novelas. De manera similar a Maeztu, Baroja y Martínez Ruiz interpretan la crisis de España en términos vitalistas y más en concreto como «enfermedad de la voluntad», que aqueja tanto a algunos de los personajes de sus novelas como a la nación en general. La presencia del influjo de Schopenhauer es, en este sentido, más profunda en Baroja y el futuro Azorín que en Maeztu, y su nietzscheísmo puede entenderse como una respuesta a los problemas planteados por una metafísica y una antropología schopenhauerianas.

En *La voluntad*, la novela publicada por José Martínez Ruiz en 1902, aparece con claridad esta raíz schopenhaueriana del nietzscheísmo a través de la figura de Yuste, maestro del protagonista Antonio Azorín, en cuya biblioteca destacan unos tomos azules, en los que se lee «Schopenhauer» (AOE, I, 227)²².

22 En adelante, AOE = AZORÍN, *Obras Escogidas*, Coordinador: Miguel Ángel Lozano Marco, Espasa-Calpe, Madrid, 1998.

El profundo schopenhauerismo de Yuste se observa en un texto casi programático: «La sustancia es única y eterna. Los fenómenos son la única manifestación de la sustancia. Los fenómenos son mis sensaciones. Y mis sensaciones limitadas por los sentidos son tan falaces y contingentes como los mismos sentidos» (AOE, I, 229). El mundo, por lo tanto, como voluntad (única y eterna) y representación, que tiene además el carácter de fenómeno (objetivación necesaria y única de la cosa en sí) y de ficción. Como buen schopenhaueriano, Yuste considera además que el libre albedrío es absurdo (AOE, I, 237) y adiestra a su discípulo en la doctrina de que «todo acaba disolviéndose en la nada» (AOE, I, 247).

Frente a este pesimismo cósmico de su maestro, Antonio Azorín reacciona en un primer momento derivando del primado de la voluntad no su negación sino su afirmación. El mundo presenta el carácter de una apariencia fugaz y engañosa pero debe ser asumido tal cual es. En Toledo, símbolo del ascetismo secular español, el protagonista se rebela contra la «austeridad castellana y católica» que «agobia a esta pobre raza paralítica» y propone un remedio: «Hay que romper la vieja tabla de los valores morales como decía Nietzsche» (AOE, I, 336). Igualmente coincide con Nietzsche en considerar que el primer imperativo para el hombre es ser fuerte (AOE, I, 340). Pero reconoce que la fuerza y la voluntad no son cosas que se puedan adquirir de forma gratuita. Dependen estrictamente del carácter (en esto vuelve a Schopenhauer) y Antonio Azorín carece de ellas. Por eso tras sus avatares nietzscheanos en Madrid regresa a su Yecla natal donde se casa con Iluminada, una campesina más enérgica que él, con quien compartirá una vida gris y provinciana.

Es un tópico interpretar *La voluntad* como un tránsito de Schopenhauer (Yuste) a Nietzsche (Antonio Azorín en un primer momento) que culmina finalmente en Montaigne (desengaño final de Antonio). Esto es correcto, siempre que se tenga en cuenta que para Antonio Azorín «el escepticismo amable de Montaigne era, amable y todo, un violento nihilismo» (AOE, I, 247). La inviabilidad de la solución nietzscheana condenaba al fracaso al protagonista y evidenciaba que un schopenhauerismo no rectificado sólo podía llevar a un callejón sin salida.

En 1902, el mismo año de *La voluntad*, publica Baroja su novela *Camino de perfección*. Fernando Ossorio, el protagonista, es un claro ejemplo de conflicto entre la voluntad y la inteligencia. Inicialmente su actitud y su ideología son netamente schopenhauerianas. El mundo es, ante todo, ficción y dolor: «el mundo no existe, tiene la realidad que yo le quiera dar. Y, sin embargo, ¡qué vida ésta más asquerosa!» (PBO, VI, 58)²³. También en este caso, aunque no

23 En adelante, PBO = PÍO BAROJA, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1946-1951.

sea nombrado, Nietzsche aparece como correctivo de Schopenhauer. Cuando se traslada a Yécora, Ossorio tiene un objetivo muy claro: «esperaba que allí su voluntad desmayada se rebelase y buscara una vida enérgica» (PBO, VI, 91). No lo consigue en un principio, pero en Valencia se casa con la hija de un terrateniente que le reconcilia con la vida y le aparta de sus inclinaciones místicas. En su hijo recién nacido contempla la posibilidad de otra visión del mundo: «si aquella masa aun informe fuera una fiera humana, que lo fuese abiertamente, francamente, y por encima de la ley entrase a saco en la vida, con el gesto gallardo del antiguo jefe de una devastadora horda» (PBO, VI, 129).

Si Schopenhauer era el acompañante de Nietzsche en el tema del voluntarismo, Darwin cobraba gran importancia cuando se trataba de matizar la idea nietzscheana de vida. Darwin había caracterizado la vida natural como una constante lucha y en este aspecto encontraban los nuevos escritores su similitud con Nietzsche: selección de los mejores mediante el triunfo de los más fuertes. Sin duda es Baroja quien muestra mayor entusiasmo por este paradigma. En su artículo «El éxito de Nietzsche» expone la doctrina con toda su crudeza: «El fuerte se come al débil ¿no es esto? ¿Quién ha dicho esta verdad? ¿Darwin o Nietzsche? No sé. El caso es ser fuerte» (PBO, V, 18). Es conocido, por lo demás, su entusiasmo por la fórmula darwiniana «struggle for life» a la que concede en un artículo una hermosura digna de Shakespeare (PBO, V, 27) y cuya traducción española («La lucha por la vida») daría título a la más lograda de sus trilogías, la compuesta por *La busca*, *Mala hierba* y *Aurora Roja*, novelas publicadas entre 1903 y 1904.

La lucha por la vida es el escenario del que ha de surgir el héroe. De esta manera se verifica el tránsito de la metafísica a la ética y la política. Fiel contrapartida nietzscheana de la enfermedad de la voluntad, el héroe es, antes que nada, el poseedor de una voluntad firme que está dispuesto a afirmarla. Roberto Hasting, uno de los protagonistas de «La lucha por la vida», ejemplifica este arquetipo en la obra barojiana durante el periodo que aquí interesa. «Nada hay imposible para una voluntad enérgica» dice Roberto en *La busca* y de manera rotunda afirma en *Mala hierba* que «Saber desear con fuerza es lo primero que se debe aprender» (PBO, I, 384). La figura del héroe introduce la necesidad de diferenciar muy nietzscheanamente dos tipos de morales, la de los fuertes y la de los débiles, señores y esclavos. Ello implica, de entrada, una visceral antipatía por la democracia y el socialismo, que puede observarse en la obra de Baroja ya desde sus primeros escritos. En esta imposibilidad de aplicar la ley general a los individuos superiores radica la base del anarquismo barojiano. Las palabras de Roberto Hasting vuelven a ser elocuentes: «la anarquía para todos es nada. Para uno sí; es la libertad (...) El montón, la masa, nunca será nada. Cuando haya una oligarquía de hombres selectos, en que cada uno sea una conciencia, entre ellos la libre elec-

ción, la simpatía, lo regirá todo. La Ley sólo quedará para la canalla que no se haya emancipado» (PBO, I, 656).

El anarquismo que interesa a Baroja no es, pues, el igualitarista postulado por los movimientos obreros de la época sino el que defiende al individuo contra el estado, o mejor, el que incita al individuo a no reconocerse en el estado. En este aspecto enlaza una vez más con Nietzsche, que también había censurado las tendencias igualitarias del estado moderno en nombre de los hombres superiores.

El nietzscheísmo también estaba presente en las ideas políticas de Martínez Ruiz a principios de siglo. Sus dos artículos de 1903 titulados «Nietzsche español» y referidos a Gracián (JMR, 215 ss.)²⁴ son doblemente significativos en este aspecto. En primer lugar, porque expresan una voluntad de asimilar el pensamiento de Nietzsche a la tradición española: se ve en Gracián un antecedente del autor de *Así habló Zaratustra*. En segundo lugar, porque las ideas en las que se encuentra el punto de coincidencia son el aristocratismo, el dominio de los fuertes y la necesidad de códigos morales distintos. Ese mismo año se lamenta de que «Zaratustra no vendrá a España» pero reconoce que el milagro irrealizable para la salvación del país consistiría en la llegada de «un hombre, un super-hombre, monárquico o republicano, que se imponga a la masa enorme de pequeños y pertinaces caciques, que disuelva todas las perdurables corruptelas, que cree una España flamante y próspera» (JMR, 229). El super-hombre contra la Restauración. El mismo tema que se presenta en los primeros escritos de Maeztu y que en el caso de Baroja alcanzará su máxima expresión algunos años más tarde en *César o nada* (1910). La huella nietzscheana también persistía, por otro lado, en la exigencia de que el pueblo amase la vida como condición necesaria para cualquier regeneración ulterior. Tras meditar sobre la decadencia española desde los Austrias, concluye el protagonista de *Antonio Azorín* (1903): «es preciso llevar al pueblo la seguridad de una vida sana y placentera. Un pueblo pobre es un pueblo de esclavos (...) habría que decirles que la vida no es resignación y no es tristeza, no es dolor, sino que es goce fuerte y fecundo» (AOE, I, 542). No obstante, tampoco parecía Martínez Ruiz muy convencido de la posibilidad de esa transformación y ya en esos años juveniles deja entrever un escepticismo pesimista que bien podría transmitirse a través de las palabras del recatado obispo de Orihuela: «Nietzsche, Schopenhauer, Stirner son los bellos libros de caballería de hogaño (...) Y yo veo a muchos jóvenes, señor Azorín, echar por las veredas de sus pensamientos descarriados. ¿Tienen talento? Sí, sí, talento tienen indudablemente: pero les falta esa simplicidad, esa visión humana de las cosas, esa

24 En adelante, JMR = AZORÍN, *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz (1894-1904)*, Estudio, notas y comentarios de texto por José María Valverde, Narcea, Madrid, 1972.

compenetración con la realidad que Alonso Quijano encontró sólo en su lecho de muerte, ya curado de fantasías» (AOE, I, 489).

2. NIETZSCHE Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA EPISTEME MODERNISTA (1905-1914)

En 1905 se inicia la primera metamorfosis relevante de la episteme modernista. Las evoluciones ideológicas experimentadas por los distintos escritores a partir de ese momento determinarán en buena medida sus trayectorias por lo menos hasta 1914, año en que la crisis cultural producida por la Gran Guerra obligará a formular nuevos planteamientos. Una relación somera de los acontecimientos que hacen crucial ese año de 1905 podría ser la siguiente: Baroja abandona la temática socio-política tras la publicación de «La lucha por la vida»; Martínez Ruiz adopta de modo definitivo el seudónimo «Azorín», Unamuno publica su *Vida de Don Quijote y Sancho*, Maeztu viaja a Inglaterra y Ortega a Alemania.

La primera consecuencia importante de estas transformaciones es el abandono por parte de Azorín y Baroja de las preocupaciones políticas o al menos de la manera de entender la política propia de la episteme modernista. En relación con la temática aquí estudiada, ese abandono puede ser entendido en términos de «vuelta de Nietzsche a Schopenhauer», es decir, como una renuncia a la afirmación ético-política de la voluntad en beneficio de una salvación estética. En el caso de Azorín, tras la adopción definitiva del seudónimo, se trata de recuperar estéticamente la vida cotidiana, el ámbito de las pequeñas cosas, que Ortega caracterizaría años más tarde, con fórmula exitosa, como «primores de lo vulgar». El correlato político de esta retirada estética será el compromiso de Azorín con los conservadores de Maura, que lo integra en la Restauración y señala el punto de partida de una larga trayectoria de oportunismo en la que se sucederían apoyos explícitos a la dictadura de Primo de Rivera, la República y el régimen de Franco. En cuanto a Baroja, tras el magnífico friso socio-político de «La lucha por la vida», su obra se interioriza y se centra sobre todo en los problemas existenciales, que culminarían en la publicación de *El árbol de la ciencia* en 1911. El escepticismo ante el nietzscheísmo político de su juventud se reflejará sobre todo en *César o nada* (1910), novela en la que el protagonista, dispuesto a imponer de manera amoral su voluntad, como el Borgia renacentista al que alude el título, es finalmente abatido por las balas del sistema caciquil: el superhombre claudicaba ante la inercia de la Restauración.

Marginados de la política o integrados en el sistema Azorín y Baroja, las aspiraciones de la episteme modernista se expresarán durante estos años en las obras de Unamuno, Maeztu y Ortega, en esa época un joven que iniciaba su trayectoria intelectual. Unamuno aceptará en buena medida el diagnóstico

nietzscheano acerca del carácter nihilista de la modernidad para combatirla. En el caso de Maeztu y Ortega los viajes que emprenden en 1905 pueden ser considerados con toda propiedad como «viajes iniciáticos», que determinarán sobre todo la «forma» de su pensamiento en los años posteriores. Por lo demás, el periodo queda enmarcado por dos decisivas lecturas del *Quijote*: se abre con la de Unamuno (1905) y se cierra con la de Ortega (1914).

La publicación por Miguel de Unamuno de *Vida de Don Quijote y Sancho* en 1905 rebasó con mucho el anecdótico de las celebraciones del tercer centenario de la obra cervantina. El intento de Unamuno era, desde un punto de vista formal, de una atrevida modernidad: se trataba nada menos que de dotar a los dos personajes cervantinos de una vida literaria alternativa a la que diseñó su autor y con una pretensión de autenticidad mayor. Unamuno preludiva así su gran experimento de 1913, *Niebla*, novela —o nivola— en la que el protagonista reivindica una identidad existencial sustantiva frente a su propio autor. Importa subrayar esta modernidad formal de la obra, apuntalada además por la falta de reverencia ante el máximo escritor español, para comprender correctamente la identidad modernista del libro, que supera e integra las propuestas de vuelta a la tradición contenidas en él.

La *Vida de Don Quijote y Sancho* ha sido interpretada con razón como un abandono de las tesis defendidas por Unamuno en *En torno al casticismo* (1895), donde se proponía «matar a Don Quijote para que resucite Alonso Quijano el Bueno» (MU, I, 854). Desde una perspectiva europeísta, Unamuno proponía abandonar los mitos del heroísmo estéril en favor de una actitud de cordura prudente, más respetuosa con el sentido de la realidad. En 1905, sin embargo, defiende expresamente la figura del caballero como héroe de una España que, para realizarse plenamente, no ha de ser europea. En esa imagen del héroe que reacciona ante una realidad mediocre de curas, bachilleres y sobrinas, quiso ver Gonzalo Sobejano el eje del influjo nietzscheano en *Vida de Don Quijote y Sancho*, cuyo prólogo «depende directamente de *Also sprach Zarathustra*»²⁵. La perspectiva interpretativa adoptada en este trabajo es esencialmente distinta: no es el tema del héroe sino el de la crisis de la modernidad el hilo conductor de la vinculación entre Unamuno y Nietzsche en *Vida de Don Quijote y Sancho* y no es *Así habló Zaratustra* el referente textual básico en dicha vinculación sino el célebre párrafo 125 de *La gaya ciencia*, en el que Nietzsche establece la muerte de Dios como una experiencia de ateísmo más radical que el propio de la cultura positivista y progresista del siglo XIX, que en la creencia de que Dios no existe ha generado dioses alternativos (la razón, la ciencia, la moralidad) con los que orientar su vida.

25 G. SOBEJANO, *op. cit.*, p. 293.

El texto que cierra el prólogo de la *Vida de Don Quijote y Sancho* ilustra de modo firme esta interpretación: «...¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques, deberíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de los creyentes e incrédulos, de ateos y deístas que lo ocupan y esperar allí dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada» (MU, III, 59). Nietzsche es, sin duda, el gran «tapado» de este texto. Sin ser nombrado lo domina por completo. Dios ha muerto, de ahí que haya que ir a su sepulcro, e impera la nada, de la que hay que salvarse. Unamuno ya sabía entonces que la muerte de Dios y el nihilismo constituían el destino de la modernidad misma. Su reivindicación de Dios ante la nada y su exigencia de resucitar a Dios representan, ante todo, la negativa a compartir ese destino y enlazan directamente con la reivindicación de lo castizo y lo quijotesco frente a las tendencias europeístas.

Ante una modernidad nihilista, la figura del caballero andante introduce, sobre todo, un ingrediente católico en la síntesis Lutero-Nietzsche mencionada en el apartado anterior. Ahora bien, dicho ingrediente inutiliza la síntesis misma. Desde el momento en que el caballero católico intenta resacralizar con sus hazañas el desencantada mundo moderno la fe interior luterana es insuficiente: se exige ganar el mundo para no perder el alma.

Por lo demás, el caballero andante en modo alguno podía ser «un avatar español del superhombre» como pretendía Sobejano²⁶. Pues no está dispuesto a habitar en un mundo sin Dios ni a aceptar el «sentido de la tierra» como perspectiva última. Contra todo ello afirma una voluntad ultramundana que pretende restaurar el orden cuya destrucción es la misma condición de posibilidad del superhombre.

Aunque José Ortega y Gasset era considerablemente más joven que los primeros miembros de la episteme modernista había crecido en un «humus» cultural dominado por ellos. No puede extrañar, pues, que en los primerísimos escritos de Ortega, anteriores a su primer viaje a Alemania con sólo veintidós años, la influencia de Nietzsche fuera intensa. Él mismo caracterizó más tarde (1908) esa primera época de su vida literaria, que podría extenderse entre 1902 y 1905, como la «zona tórrida de Nietzsche» (OG, I, 91; 441)²⁷. En ella Ortega se oponía a la idea de justicia como objetividad e imparcialidad porque era «un error de perspectiva», pues implicaba «mirar las cosas desde el otro lado de la vida. ¿Pero es posible salirse de la vida?» (OG, I, 14), hacía consistir la personalidad en «voluntad de potencia» (OG, I, 16) y criticaba a la masa

26 G. SOBEJANO, *op. cit.*, p. 297.

27 En adelante, OG = JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 1983.

citando al Nietzsche de *La gaya ciencia*²⁸. Distanciado de estas pasiones juveniles extraía una conclusión positiva de ellas: tras el duro golpe del «Desastre», «Nietzsche nos hizo orgullosos» (OG, I, 91).

El abandono de esta «zona tórrida de Nietzsche» se verifica durante la larga estancia de Ortega en Alemania, donde, entre 1905 y 1907, estudia en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo. Su propósito era, sin duda, superar el marco de análisis teórico propio de la episteme modernista, elevarlo a concepto, por utilizar la expresión hegeliana. En una cultura predominantemente literaria había que introducir el nivel de la reflexión filosófica. Ahora bien, este giro formal también iba a tener repercusiones en los contenidos ideológicos. Frente al anarquismo, individualismo y vitalismo propios del 98 y compartidos por él antes de su experiencia germánica, Ortega iba a proponer un nuevo programa de «regeneración», centrado en la ciencia y la moralidad y expresado en la célebre fórmula de 1910: «España era el problema y Europa la solución» (OG, I, 521).

La solución europeísta del problema de España implicaba en buena medida una recuperación de la razón ilustrada, entendida ahora en clave neokantiana tras el año de aprendizaje con Natorp y Cohen en Marburgo. Dicha recuperación puede ser reconstruida en el pensamiento orteguiano de esos años como una secuencia de continuidad entre los conceptos de clasicismo, humanismo, liberalismo y socialismo.

Como defensor del clasicismo (europeo) frente al casticismo (español) se presenta Ortega en 1907, recién vuelto de Alemania. El clasicismo no es sólo «el embrión de la cultura», sino su «sentido perenne» (OG, I, 65) y por cultura entiende Ortega «el henchimiento progresivo de lo específicamente humano» (OG, I, 65). Humanidad y progreso son, pues, según Ortega, las notas características del concepto de cultura, por lo que concluye que «el humanismo es una función del clasicismo» (OG, I, 66).

Ahora bien, esta determinación del clasicismo en humanismo sólo podrá resultar comprensible en la medida en que se esclarezca qué entendía Ortega por *hombre* en esa época. Y lo primero que hay que indicar es que hombre no es para Ortega el sujeto individual reivindicado por los noventayochistas. Desde la nueva perspectiva neokantiana, lo subjetivo, entendido como lo particular, es un error (OG, I, 445). La humanidad es «una línea inmensa entre el orangután y Dios», que sería la pura objetividad, un proceso en el que los hombres intentan liberarse de la «lepra de la subjetividad» (OG, I, 447). Ortega sigue expresamente a Fichte al afirmar que «el destino del hombre es

28 «En el teatro —dice NIETZSCHE— no se es honrado sino como masa; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo» (OG, I, 16). La cita se corresponde con *La gaya ciencia*, 368 (NW, 3: 618).

la sustitución de su yo individual por un yo superior» (OG, I, 461) y propone suplantar «nuestro yo real por un yo normal» (OG, I, 463), entendiendo por normal sujeto a normas universales. Ortega asume, pues, la distinción kantiana entre sujeto empírico y sujeto trascendental y la identificación de la humanidad con el segundo de ellos, como legalidad moral, universal y objetiva presente en los individuos particulares.

Desde ese yo legal y trascendental, contenido en el concepto de humanidad de Kant y Fichte pasados por Marburgo, se entiende el concepto de libertad sostenido por Ortega en la época. Liberalismo es «aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación» (OG, X, 34-35). El liberalismo se define, por lo tanto, en términos de realización del ideal moral y en consecuencia con ello la verdadera democracia encuentra su fundamento en la obra de Kant como «ley de la moralidad» (OG, X, 54). Es la moralidad universal kantiana la que hace a todos los hombres iguales en un plano trascendental por más que sean distintos en un plano empírico.

Ahora bien, un liberalismo que parte de la igualdad (moralmente indiscutible y políticamente deseable) de los hombres desemboca necesariamente en el socialismo. Para los conservadores la libertad tiene un «vago sentido popular», diferente de su riguroso sentido ético; por eso reducen el liberalismo al «laissez-faire, laissez-passar» (OG, X, 35). Si el hombre no es el individuo biológico sino el individuo cultural, el hombre tiene que ser entendido socialmente, la universalidad kantiana se traduce en términos de vida social y la política es así «pedagogía social», el término de Natorp que Ortega asume (OG, I, 515). Por eso «no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista» (OG, X, 37).

En este nuevo contexto ideológico, la figura de Nietzsche tenía que ser revisada y Ortega iba a hacerlo bajo dos premisas: a) la interpretación de Nietzsche por parte de los escritores españoles era políticamente estéril; b) cabía una interpretación alternativa. Se puede analizar el primer aspecto a través de las polémicas —privadas o públicas— que mantiene en esa época con Unamuno y Maeztu. En relación con el segundo tema es decisiva su reseña del libro de Georg Simmel *Schopenhauer und Nietzsche*.

El nietzscheísmo de los pensadores españoles finiseculares es para Ortega un síntoma de planteamientos que él pretende superar: anarquismo, individualismo y nihilismo (entendiendo por este último término una actitud meramente negativa, que no ofrece soluciones a la situación criticada). Desde esa perspectiva encuentra claras huellas nietzscheanas en Unamuno y así se lo comunica en la correspondencia que mantiene con él desde Alemania durante el curso 1906-1907. Es nietzscheano, por ejemplo, el desdén de Unamuno por la ciencia: «La enemiga de V. contra la ciencia es, acaso, lo único que me

parece anticientífico en V. ¡Guárdese V. también de Nietzsche!» (Carta de 30-XII-1906; EOU, 60)²⁹. Con motivo de unas opiniones de Unamuno sobre la fuerza y la agilidad plantea la cuestión de forma algo más general: «Anda V. siempre bordeando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para huir de él. Las cosas de Nietzsche, que son todo menos profundas, son cosas sin dueño que flotan en la superficie de las aguas modernas y sin querer nos tropezamos con ellas, nos encaramamos en ellas y las tomamos por islas. Lea, lea todo aquello de Zarathustra el danzarín, el de los ágiles pies, etc.» (3-I-1907; EOU, 64). Nietzsche es, por lo tanto, un equivocado crítico de la modernidad. Su pretendido radicalismo queda reducido ahora al nivel de la superficialidad, mientras el racionalismo ilustrado que él ataca desde actitudes vitalistas (similares a las de la agilidad y la fuerza de Unamuno) ha pasado a ser la alternativa para la crisis cultural y política de España y la vía más segura para su integración en Europa. La contraposición de referencias intelectuales por parte de Ortega es elocuente: «Si el ágil es Carlyle o Emerson y el elefante Kant, me quedo con Kant, *padre de culturas*» (3-I-1907; EOU, 64). Contra la destrucción *nihilista* de la cultura (Nietzsche), la construcción *ilustrada* de la cultura (Kant).

Las alusiones a Nietzsche reflejan el incipiente antagonismo entre Unamuno y Ortega que se acentuará en los años siguientes. El escritor bilbaíno aparece cada vez más a los ojos del joven neokantiano como el representante de un individualismo y de un irracionalismo extremos, caracterizados con frecuencia por Ortega como «energumenismo»³⁰. Sólo la coincidencia de ambos en la propuesta política de un liberalismo socialista como alternativa a la crisis de la Restauración parecía atenuar discrepancias que, sin embargo, afectaban al plano mismo de la fundamentación filosófica. Ortega expresaba muy bien estas tensiones cuando, en 1908, se incluía entre los que, en relación con Unamuno, «aplauden su política y reducen al valor de anécdota su metafísica» (OG, X, 82).

El liberalismo socialista era también el punto de convergencia entre Ortega y Maeztu. Amigos personales, ambos habían seguido caminos paralelos que tenían que ver con sus viajes de 1905. Si a Ortega le condujo al socialismo el contacto con los neokantianos de Marburgo, para Maeztu fue decisivo el conocimiento de los socialistas fabianos y el liberalismo inglés de principios de siglo, claramente inclinado a una coalición con los laboristas. En 1909, a través de una serie de artículos publicados en *El Heraldo de Madrid*, Maeztu expresaba con nitidez sus nuevas ideas. Para él la idea liberal comprendía en

29 En adelante, EOU = *Epistolario completo ORTEGA-UNAMUNO*, Edición de Laureano Robles, El Arquero, Madrid, 1987.

30 Sobre el distanciamiento biográfico e ideológico entre Unamuno y Ortega en estos años, puede verse V. CACHO VIÚ, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 142 ss.

sí misma la idea socialista, pues los liberales postulaban «una sociedad humana cuyos miembros todos sean libres y consiguientemente iguales y unidos por fraternal afecto» (RML, 9)³¹. Liberalismo es, como en Ortega, sinónimo de humanismo, pero Maeztu lo hace coincidir además con los ideales de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Y el humanismo es la perspectiva en la que se integran liberalismo y socialismo, pues algunos liberales deshumanizan la idea liberal convirtiéndola en el «monstruoso evangelio de la competencia mercantil» y algunos socialistas deshumanizan la idea socialista por exaltar la organización burocrática (RML, 12).

En este contexto de mayor coincidencia que discrepancia hay que situar la polémica entre Maeztu y Ortega de 1908 sobre un tópico del momento: ¿han de ser los hombres o las ideas el punto de partida para reformar un país? Ortega se había enfrentado al nuevo maurista Azorín para indicar que, frente al culto conservador de las grandes personalidades, era preciso insistir en la importancia de las ideas (OG, X, 59-61). Maeztu intentó terciar: «eidolatría» y «androlatría» eran posiciones extremas igualmente peligrosas, eran necesarios tanto hombres como ideas (RMI, 268 ss.)³².

En su respuesta, Ortega concedía que las ideas no podían realizarse sin hombres pero matizaba que lo importante era la cuestión del «prius», cuál de los dos elementos había de ser rector. Está claro que para Ortega ese elemento era la idea y el joven pensador madrileño consideraba que, en el fondo, Maeztu coincidía con su opinión. Aprovechaba la ocasión, de paso, para recordar un tiempo, definitivamente pretérito, en que ambos pensaban de otra manera: «En otro tiempo —¿recuerda usted?— gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche, y como este genial dicharachero tiene la unción de todos los sofistas para halagar y engrerir al lector, pudo ocurrírse nos acaso, tras de alguna lectura, la sospecha de si habría en nosotros dos de esos grandes hombres que fabrican historia, señeros y adamantinos, más allá del bien y del mal (...) Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discrepamos: la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad, es decir, de las ideas» (OG, I, 441).

El texto es expresivo. En primer lugar, advierte que los primeros seguidores españoles de Nietzsche empezaron por interpretarlo mal y en ese error

31 En adelante, RML = RAMIRO DE MAEZTU, *Liberalismo y socialismo. Textos fabianos de 1909-1911*, Selección y estudio preliminar de E. INMAN FOX, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

32 En adelante, RMI = RAMIRO DE MAEZTU, *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes*, Rialp, Madrid, 1966.

incluye Ortega tanto a Maeztu como a él mismo. Por otra parte, Nietzsche es un exponente cualificado de una de las dos posturas sometidas a debate: la de que los grandes hombres «fabrican la historia», o la de que, como se lee sólo unas líneas más arriba, la historia humana es el producto de «individualidades prodigiosas, de héroes», tesis que, según Ortega, Nietzsche comparte con los estoicos, Carlyle y Emerson (OG, I, 441). Nietzsche es, además, el immoralista por excelencia, de ahí la oportuna alusión a los sofistas y la advertencia de que el gran hombre está más allá del bien y del mal. Por eso mismo la ya conocida alternativa neokantiana es aquí, ante todo, la alternativa de la moralidad, de una moralidad fundada en la idea y alejada, por ello, de arbitrariedades individuales. Moralidad e idealidad subsumen bajo sus estructuras legales al hombre —que sólo se reconocerá a sí mismo en el cumplimiento empírico de los principios universales establecidos por ellas— y a la historia —que sólo a la luz de ellas encontrará la categoría de progreso capaz de hacerla inteligible y liberarla de la ciega naturaleza—.

Maeztu, sin embargo, no era tan optimista en relación con la hipotética coincidencia. Mostraba sus reservas hacia el concepto de sistema defendido por su joven amigo, en el que encontraba los peligros del dogmatismo (RMI, 279 ss.) y la finalidad le parecía un concepto «a posteriori» de la razón, al igual que la moralidad que inicialmente sólo sería «un impulso ciego» (RMI, 292). Esta última afirmación sobrepasaba con mucho lo que Ortega podía admitir en ese momento sobre el particular. La localización de la moralidad en un «impulso ciego» equivalía casi a caracterizarla como «instinto» (OG, I, 118), con lo que se volvía una vez más, aunque Ortega no lo afirmase directamente, de Kant a Nietzsche. Este último, no obstante, acababa saliendo a colación para mostrar a Maeztu que con su actitud corría el peligro de volver a integrar las filas de sus descarriados compatriotas: «¿ha encontrado alguna vez Maeztu muchos intelectuales españoles que no desdeñen la moral por cosa vieja y sin sostén apodéctico y que no repitan las vulgaridades de Nietzsche sobre lo que se encuentra más allá del bien y del mal? En algunos casos procede esto de una convicción sincera, pero en los más no significa otra cosa que ignorancia» (OG, I, 119). En cualquier caso, lo relevante de la polémica no eran, como se ve, las diferencias de fondo sino más bien lo que, desde la perspectiva crítica de Ortega, podría denominarse «nietzscheísmo como síntoma». Más que al propio Nietzsche, Ortega dirigía sus críticas a los nietzscheanos españoles, incluso a lo que pudiese quedar de nietzscheanos en los pensadores que, como Maeztu, habían empezado a alejarse en esa época del autor de *Así habló Zaratustra*.

En 1908, al reseñar el libro de Simmel *Schopenhauer und Nietzsche* en un artículo titulado «El sobrehombre», Ortega plantea una lectura de Nietzsche alternativa a la de los nietzscheanos españoles criticados. Sería una lectura

neokantiana que impugnaría la imagen tradicional del Nietzsche immoralista e individualista. En realidad, piensa Ortega, Nietzsche buscaba una nueva definición de hombre y por ello buscaba una nueva moral (OG, I, 93). Cuando se sitúa más allá del bien y del mal no lo hace más allá de cualquier concepto de bien y mal sino de los propios de la moral greco-cristiana con la cual, advierte Ortega, Nietzsche es «necia y groseramente injusto» (OG, I, 93). Al igual que Simmel Ortega critica también la idea del individualismo de Nietzsche. Este último sólo ha señalado que la muchedumbre no tiene por qué ser la norma de los valores pero no ha afirmado que tenga que serlo el individuo.

Ni el individuo ni la masa constituyen, pues, el criterio de las normas. Ortega está de acuerdo con Simmel al establecer ese criterio en «aquellos individuos cuyo ánimo, cuya subjetividad, pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre» (OG, I, 94). Así, pues, la realización de la Humanidad consiste en la realización de la objetividad en la subjetividad. El superhombre ha de ser entendido en términos de la humanidad trascendental kantiana. El propio Ortega planteaba de manera explícita la conexión en 1907: «A estas intenciones de Kant tan mesuradas y tan estrictas, ha buscado Nietzsche una imagen excesiva que ha llamado sobrehombre. Al menos creo que esta es su única interpretación plausible: el sobrehombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque puede ser mejor» (OG, I, 74). Esa vinculación del superhombre con la humanidad trascendental kantiana que realiza su progresiva perfección en la historia era lo que permitía a Ortega presentar su noción de patriotismo en términos nietzscheanos. Patria no era para él la tierra de los padres (Vaterland) sino la tierra de los hijos (Kinderland) (OG, I, 506), de acuerdo con la fórmula tomada de *Así habló Zaratustra*,³³ un país que no vive del recuerdo del pasado sino que se orienta a la construcción del futuro.

Así, pues, España (vitalista y nietzscheana) era el problema y Europa (racionalista y kantiana) la solución. Ahora bien, este compromiso empieza a presentar pronto fisuras, que se evidencian sobre todo en algunos ensayos de estética publicados en torno a 1910. En ellos empieza a presentirse que la alternativa para España no puede consistir en la mera recepción pasiva de ideales europeos externos. En *Adán en el paraíso* (1910), Ortega hace una observación que encierra una clave de toda su trayectoria filosófica: si la ciencia europea es italo-francesa, la ética alemana y la política inglesa, tal vez a los españoles «nos toca la salvación por la estética» (OG, I, 477). En ese momento todavía entiende Ortega la estética en términos formalmente kantianos. Al igual que Kant en las *Lecciones de Lógica* afirma que el problema cen-

33 F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 282 (NW, 4: 255).

tral de la filosofía es el problema del hombre y siguiendo el programa de las tres *Críticas* considera que este problema puede ir resolviéndose en tres estadios: la ciencia, la moral y el arte (OG, I, 479). La ciencia y la moral constituyen el ámbito de la universalidad y la exactitud, mientras el arte es el territorio de lo individual, lo concreto y lo pasajero (OG, I, 483). De manera que sólo el arte revela «el último rincón del problema» (OG, I, 479), pues «La vida es lo individual» (OG, I, 482). Arte, vida e individualidad forman, pues, un continuo que puede resumir la posición cultural desde la que España se dispone a recibir las aportaciones europeas (ciencia y moralidad).

En los años siguientes a 1910, cuando ya es catedrático de Metafísica de la Universidad Central, Ortega intenta establecer una síntesis que permita integrar en una cultura europea común la vida como aportación de las culturas mediterráneas y la razón como aportación de las culturas germánicas. En este contexto es decisiva su segunda estancia en Marburgo en el año 1911. Lejos de profundizar en su neokantismo, Ortega entra en contacto entonces con la fenomenología emergente, que le proporciona el método adecuado para intentar superar el idealismo culturalista de los años inmediatamente anteriores y empezar a formular una filosofía que integre los conceptos de vida, razón y cultura. Cuando vuelve a España en 1912 tiene, sin duda, preparados una serie de ensayos que le van a permitir recuperar aspectos vitalistas de las obras de Azorín y Baroja y formular una primera versión de su modelo de una razón vital a través de una ambiciosa interpretación de Cervantes. Sus planes fueron alterados, sin embargo, por la publicación ese mismo año de un ensayo de intenciones muy opuestas a las suyas: *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno.

En *Del sentimiento trágico de la vida* vuelven a aparecer los temas analizados en anteriores obras de Unamuno —el mundo desacralizado, la fe, la acción— pero ahora desde un punto de partida muy explícito: el problema de la inmortalidad individual. Unamuno advierte que la búsqueda de la inmortalidad parecerá una necesidad a quienes sólo confían en la razón y se refiere, en alusión nada críptica aunque no se mencionen nombres, a «nuestros progresistas, los de la *corriente central del pensamiento europeo contemporáneo*» (MU, VII, 187), que viven en la mentira consistente en tratar de «ahogar el sentimiento trágico de la vida». Ese sentimiento surge de la constatación de que entre vida y razón hay un conflicto insoluble, pues, de acuerdo con la célebre fórmula unamuniana, «Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica» (MU, VII, 163). Una vida que desborda a la razón y una razón radicalmente escéptica tal vez podrían conformar un contexto cultural no muy alejado de Nietzsche. Ahora bien, como en otras ocasiones, Unamuno reacciona ante un diagnóstico nietzscheano —nunca reconocido como tal, por otra parte— con propuestas muy alejadas de Nietzsche.

En este caso el conflicto entre razón y vida se plantea como el conflicto entre una vida que desea la inmortalidad y una razón que no puede conocerla ni demostrarla. Unamuno fundamenta el ansia de inmortalidad en una ontología schopenhaueriana que enfrenta un deseo infinito con un mundo incapaz de colmarlo. En el hombre existen dos instintos fundamentales: el instinto de conservación y el instinto de perpetuación (MU, VII, 124). El primero de ellos lleva a los individuos a afirmar su propio ser; el segundo, a perpetuarse en su descendencia. Tanto uno como otro expresan, pues, una voluntad de no morir nunca (MU, VII, 173). Y éste es el punto en el que Unamuno abandona a Schopenhauer. Para el pensador de Danzig el individuo era una realidad fenoménica que sólo en su disolución podía reconciliarse con la voluntad eterna y única. Para Unamuno el ansia de inmortalidad implica la afirmación —o al menos la pretensión— de que la inmortalidad sea individual.

De esta manera el ansia de inmortalidad, fundado en los instintos, es lo que funda a su vez la experiencia de la fe: «creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya» (MU, VII, 219), de modo que la fe es «cosa de voluntad, no de razón» (MU, VII, 177). La fe vuelve a ser una dimensión que encuentra sus raíces antes en el individuo que en los textos sagrados administrados por una determinada Iglesia. Esto no significa, sin embargo, que Unamuno se incline de manera decidida por un modelo protestante de fe. Al contrario, la tensión entre catolicismo y protestantismo se hace cada vez más aguda. Unamuno señala que, frente a la justificación protestante, «lo específico religioso católico es la inmortalización» (MU, VII, 149). Y en la medida en que el catolicismo representa mejor la creencia en la inmortalidad individual y concreta Unamuno se considera más católico que protestante. Así, pues, mientras el catolicismo garantiza una inmortalidad entendida en términos de pervivencia del sujeto con sus mismas características existenciales, el protestantismo salvaguarda el origen subjetivo de la fe ante el poder eclesiástico. Unamuno reconoce que la gran contribución de Lutero ha sido «civilizar el cristianismo, esto es, hacerlo civil deseclesiastizándolo» (MU, VII, 268).

Ahora bien, este presunto equilibrio entre protestantismo y catolicismo se rompe cuando se plantea la cuestión de las proyecciones culturales de una y otra forma de religiosidad. El Renacimiento, la Reforma y la Revolución han descatalogado a Europa (MU, VII, 284), pues han sustituido el ideal de una vida ultraterrena por el del progreso, la razón y la ciencia. El protestantismo desemboca, pues, en una modernidad racionalista y nihilista que se abstiene de dar una respuesta al gran interrogante religioso de la inmortalidad. En ese sentido cultural, Unamuno vuelve a ser católico y a reivindicar el catolicismo como el temple adecuado para afrontar el sentimiento trágico de la vida.

El principio de acción acorde con el sentimiento trágico de la vida es el asumido por el caballero católico, del que vuelve a ser máximo ejemplo Don

Quijote, y es expresado por Unamuno en los siguientes términos: «obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir». A pesar de las críticas de Unamuno al «emperador de la pedantería», que ponía el deber por encima de la felicidad, su posición presentaba claras semejanzas con la de Kant no sólo en la forma literaria sino en algunas ideas de fondo: se trata de una ética formal, de la dignidad (en el caso de Unamuno del merecimiento de la inmortalidad) y de la obligación incondicional con independencia de resultados y contextos. Pero la diferencia es decisiva: mientras el sujeto kantiano responde ante su estricta interioridad —en una dimensión nouménica—, el héroe unamuniano pugna por transformar el mundo. En un libro reciente, José Luis Villacañas ha analizado la figura del caballero católico para aplicarla al pensamiento de Ramiro de Maeztu. Tanto el caballero católico como el protestante son «caballeros de la fe» en el sentido kierkegaardiano del término —cristianos que habitan un mundo que ya no es cristiano—, pero mientras el caballero protestante mantiene una relación irónica con el mundo —por su íntima confianza en Dios— el católico necesita que triunfe la fe en su lucha por el dominio del mundo³⁴. Lo que caracteriza al caballero católico es, pues, que «Su activismo sólo cesa por el cansancio»³⁵. Maeztu, recuerda Villacañas, tardó en leer a Kierkegaard; Unamuno, sin embargo, lo leyó muy pronto. Ambos desconocieron en cualquier caso que el verdadero «salto mortal» era el que conducía del Kierkegaard de la angustia al Kierkegaard de la ironía.

Católico sin Iglesia, con fe protestante en un mundo nihilista, Unamuno sólo podía ofrecer el testimonio de un pensamiento entendido como pura rebeldía individual. En última instancia se trataba de «pelear quijotesicamente» contra la nada, de acuerdo con la formulación alternativa que planteaba de su principio moral: «Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia» (MU, VII, 267). En *Del sentimiento trágico de la vida* Nietzsche es presentado, una vez más, como un cristiano fracasado. Sus ideas acerca del eterno retorno no serían sino un remedo del ansia cristiana de inmortalidad. Nietzsche quiso unir nihilismo y lucha por la existencia pero, según Unamuno, fracasó, pues «Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada» (MU, VII, 139). Ahora bien, justamente ésta era la contradicción de Unamuno, no la de Nietzsche.

Las *Meditaciones del Quijote*, el primer libro de Ortega, publicado en 1914, pueden ser leídas como una solapada pero intensa confrontación con *Del sentimiento trágico de la vida*, como hizo, con suma lucidez, Pedro

34 Cf. J. L. VILLACAÑAS, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa, Madrid, 2000, pp. 37 ss.

35 J. L. VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 40.

Cerezo³⁶. Además, también en 1914, Ortega pronuncia la importante conferencia *Vieja y nueva política*, en la que presenta la «Liga de Educación Política Española», una asociación de intelectuales cuya intención es promover alternativas para la crisis política del país desde la sociedad civil, no desde las instituciones estatales.

La conexión entre *Vieja y nueva política* y *Meditaciones del Quijote* viene dada por el carácter central que en ambos escritos tiene el concepto de vida. Dicha centralidad permite también ilustrar tanto la «vuelta a Nietzsche» de Ortega tras su etapa neokantiana como el sentido de su confrontación con Unamuno.

En la trayectoria ideológica de Ortega, *Vieja y nueva política* representa el punto de partida de un pensamiento político vitalista. Al concepto de vida remite el diagnóstico de la crisis política de España que diferencia entre una España oficial (la de la Restauración) y una España vital (OG, I, 271). Con la distinción pretende expresar Ortega la falta de legitimidad de un régimen que no representa de hecho a quienes gobierna. La Restauración se caracteriza por una política y una cultura basadas en ficciones desvitalizantes. Su única función vital es el sueño: sueña que Pereda y Echegaray son grandes escritores, que las campañas de Marruecos son como las gestas del Gran Capitán. En resumen: «La Restauración (...) fue un panorama de fantasmas y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría» (OG, I, 280). En *Meditaciones del Quijote* la filiación filosófica del análisis se hace explícita: en la Restauración se perdió «la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, palmario y profundo (...) Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión de los instintos valoradores» (OG, I, 339).

La España oficial es, por lo tanto, un país de convenciones endebles, pues, como el propio Nietzsche podría haber escrito, «en el momento en que introduzáis un germen de vida la convención explota» (OG, I, 281). La nueva política habrá de fundarse en la España vital. Esto quiere decir, en primer lugar, que la vida ha de ser, a la vez, el origen y el destino de toda política, como en general —y esto se verá con claridad en *Meditaciones del Quijote*— la vida es el origen y el destino de cualquier manifestación de la cultura. Política vital significa que la política parte de la vida para afirmar y fortalecer la vida. En este contexto, muy influido por Nietzsche, hay que entender un pasaje de *Vieja y nueva política*, que ha suscitado discusiones entre los intérpretes. Se trata del texto en que Ortega asume la frase de Fichte, referida a Napoleón, según la cual el secreto de toda política consiste en «declarar lo *que es*» (OG, I, 269). Con frecuencia se ha querido ver en este texto una expresión de realismo político maquiavélico y oportunista. Ahora bien, según Ortega,

36 P. CEREZO, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 88 ss.

para «declarar lo que es» hay que desprenderse de los tópicos de la época, pues «una generación será fecunda cuando vea claramente qué es lo que quiere» (OG, I, 270). «Lo que es» no es, por lo tanto, un estado de cosas determinado sino que viene dado por los intereses de una sociedad en un determinado momento histórico. Esos intereses, sin embargo, no son manifiestos: han de ser descubiertos. La política de «lo que es» es en realidad la política de «lo que se quiere». La nueva política ha de comenzar por descubrir deseos.

Además de una política del deseo, la nueva política es una política de la vitalidad. Se diferencia de la vieja en que para ella no es lo importante la captación del gobierno sino «el aumento de la vitalidad en España» (OG, I, 275). La nueva política es, por último, una política de la voluntad de salud: no quiere una España imperante sino una «España en buena salud» (OG, I, 299).

Como política del deseo, de la vida y de la salud la «nueva política» presenta, pues, claros ingredientes nietzscheanos. Su aplicación a la realidad española se basa en dos principios: liberalismo y nacionalización (OG, I, 299). Nacionalización, advierte Ortega, no significa nacionalismo (OG, I, 299). No se trata de reivindicar esencias tradicionales sino de construir un marco común que integre fuerzas sociales dispersas y alejadas de la participación política por la rigidez de la Restauración. Por eso el liberalismo incluye los principios del socialismo y el sindicalismo en lo que tienen de constructivos, no de destructivos (OG, I, 292). La idea de una nación integradora aparece así como el modelo adecuado para canalizar la energía vital que constituye la sustancia política.

El concepto de vida, central en *Vieja y nueva política*, adquiere una dimensión más estrictamente filosófica en *Meditaciones del Quijote*. Como se ha indicado ya, este primer libro de Ortega puede ser entendido como una réplica a *Del sentimiento trágico de la vida*, que, en relación con los temas aquí tratados, es susceptible de ser articulada en tres aspectos fundamentales: la interpretación de la obra de Cervantes, la relación entre modernidad y cultura española y la relación entre los conceptos de vida y razón.

Si Unamuno había reivindicado la figura de Don Quijote como modelo heroico de acción, Ortega comienza por advertir que lo que a él le interesa del *Quijote* es el libro y la manera de escribir del autor, no el personaje. Reconoce, sin embargo, que la suya no es la actitud predominante en España donde las personas se dividen entre las que aconsejan sensatamente «no ser Quijotes» y aquellos —la alusión vuelve a ser clara— que «según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda» (OG, I, 326). Como indicó atinadamente Pedro Cerezo a la lectura quijotesca de Unamuno contraponen Ortega una lectura cervantina. Y el interés del libro no radica en el carácter arcaico, medieval, del personaje sino en el estilo moderno de la obra. El *Quijote* no es la

protesta del caballero andante contra la modernidad sino el lúcido esfuerzo de Cervantes por desarrollar un universo poético que acepte los límites impuestos por el mundo moderno: la física de Galileo, que hace imposible cualquier violación mágica de las leyes de la naturaleza y la primacía de lo psicológico, que muestra que la subjetividad es un ámbito fundamental de la realidad. Con la novela moderna, fundada por Cervantes, «La aventura queda reducida a lo psicológico» (OG, I, 384). La aventura, el elemento propio de la épica fantástica y de los libros de caballería, ha de ser reducida a «la voluntad de aventura» (OG, I, 382). Y confundir la voluntad de aventura con la aventura misma es el error premoderno de Don Quijote y Unamuno, no de los modernos Cervantes y Ortega.

Hay, pues, una modernidad —o un segmento de la modernidad— que ha nacido en España. Esa modernidad, que como la de Descartes y Galileo se basa en la originalidad del sujeto y en la racionalidad mecánica del mundo físico, es la modernidad de la novela. La novela aporta al mundo moderno algo que no estaba presente en el «ego cogito» ni en la caída de los graves: la vida individual. Eso es justamente lo que Ortega quiere recuperar tanto en la cultura española clásica (Cervantes) como en la más moderna (Azorín y Baroja). De Azorín interesa a Ortega el valor de las «menudencias», pues el no ocuparse de ellas y concentrarse sólo en las grandes cosas, «en ciertas convenciones sagradas —ciencia, arte o sociedad—» es lo que caracteriza «la latente hipocresía del carácter moderno» (OG, I, 323). Interesa, pues, recuperar la rebeldía vitalista del 98 contra las grandes palabras de la cultura, pero no para permanecer en este momento negativo sino para plantear una alternativa.

La alternativa, si pretende ser fiel a la modernidad pero rectificando sus errores, pasa por articular los conceptos de vida y razón, hechos incompatibles por Unamuno. Ortega plantea la integración partiendo de una crítica de las pretensiones de autosuficiencia de la razón moderna: «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida» (OG, I, 353). Ahora bien, una vez «destronada la razón» es necesario «ponerla en su lugar» (OG, I, 354). La razón hunde sus raíces en la vida, es «una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar» (OG, I, 353). Es, además, una función necesaria para la vida, pues proporciona a la vida humana una dimensión decisiva: la de la cultura. La cultura es «interpretación de la vida» y la vida es «el texto eterno» sobre el que la cultura realiza su comentario (OG, I, 357). La razón y la cultura son, por lo tanto, la vida en el momento de su autointerpretación. Sólo, pues, pensando vida, razón y cultura en su íntima conexión puede rectificarse el diagnóstico nihilista de una cultura y una razón desvitalizadas y extrañadas de su propio origen y puede reconducirse el discurso vitalista hacia un horizonte que no sea el del irracionalismo. La crítica vitalista de la razón moderna de Nietzsche constituye, desde luego, el horizonte de Ortega desde

1914 en adelante y su proyecto filosófico podría caracterizarse, en buena medida, como el intento de elaborar un modelo de racionalidad posnihilista, que no abandona el concepto de razón pero somete a una crítica radical a la razón moderna construida de espaldas a la vida con la intención de dominarla en vez de ser su expresión. Pensar la razón después de Nietzsche es, sin duda, una de las tareas que Ortega se propondrá en los años siguientes.

Así, pues, a diferencia de quienes pretenden enfrentar vida y razón, Ortega aspira a «poner paz» entre sus hombres interiores (OG, I, 357), pues en él habitan a la vez el mediterráneo que se orienta por la sensación y el «blondo y sentimental germano» que se guía por el concepto. La integración de vida y razón es también la integración entre las culturas vitalistas del Sur de Europa y las racionalistas del Norte. Ahora bien, esa Europa armónica y equilibrada, a la vez vital y racional, con que soñaba Ortega, iba a saltar en pedazos justamente el mismo mes en que se escribía el prólogo de las *Meditaciones del Quijote*.

3. NIETZSCHE Y LA CRISIS DE LA CULTURA OCCIDENTAL (1914-1923)

Es obvio que la idea de una crisis de la cultura occidental, muy vinculada al pensamiento de Nietzsche, circulaba por Europa antes de la guerra de 1914. Ahora bien, la Gran Guerra, la «catastrophe», pareció ser la confirmación más real e incontestable de todos los análisis. En ella se unieron la participación de casi todos los grandes países civilizados, la interpretación cultural de la contienda —en ambos bandos se consideró que en la guerra se dirimían cuestiones civilizatorias, no meros intereses económicos o estratégicos— y una capacidad industrial de destrucción de personas desconocida hasta el momento. La conciencia de que la cultura occidental ha alcanzado un grado de crisis irreversible, pagado además con vidas humanas, no sólo con disputas teóricas, se radicaliza hasta el punto de que a partir de entonces todo el pensamiento del siglo XX —al menos en su vertiente cultural y política— estará atravesado por una reflexión sobre la crisis de la modernidad.

Aunque España no interviene en el conflicto, los intelectuales toman partido: casi todos son aliadófilos. Más que sus opiniones y compromisos personales sobre avatares concretos de la guerra interesan las conclusiones que sacan de ella. Y en este sentido son relevantes los análisis de la crisis de la modernidad realizados por Ramiro de Maeztu y José Ortega y Gasset.

En 1916 Maeztu publica, originalmente en inglés, su libro *Authority, Liberty and Function in the Light of War*, que luego aparecerá en versión española con el título de *La crisis del humanismo*. Es habitual interpretar este libro como el punto de partida de la fase reaccionaria o católica del pensamiento de Maeztu, muy alejada de su nietzscheísmo inicial. La apreciación es

inexacta. *La crisis del humanismo* es, sin duda, un libro católico pero es, a la vez, desde un punto de vista analítico, un libro mucho más profundamente nietzscheano que *Hacia otra España*. Si hubiese que establecer una conexión entre estos dos aspectos podría expresarse en los siguientes términos: se trata de un libro nietzscheano en su diagnóstico de la crisis de la modernidad y católico en sus propuestas para resolverla.

Maeztu interpreta la guerra como un auténtico apocalipsis de la modernidad, como su culminación autodestructiva. La Edad Moderna es el resultado de la «herejía alemana» —Maeztu escribe desde Londres y a favor de los aliados— que es entendida nietzscheanamente como la manifestación de la voluntad de poder de un sujeto que no reconoce los límites del orden medieval. Desde el principio el sujeto moderno, descrito en términos nietzscheanos, es juzgado en términos católicos. La pretensión del sujeto de ocupar el centro del universo, reservado en la Edad Media a Dios, responde a una actitud pecaminosa de soberbia y al «sofisma del orgullo» que enuncia: «Mi obra es buena, luego yo soy bueno» (RMC, 43)³⁷. El hombre moderno parte de la convicción errónea, de que el carácter bueno de sus obras tiene el fundamento en su propia subjetividad, no en una bondad objetiva superior a él. Expresiones de la soberbia y el orgullo modernos son también el propósito humanista de recuperar a los clásicos, que encubre la pretensión de fundar una historia humana opuesta a la historia sagrada (RMC, 44) y la obra de Descartes, que «subjetivó la verdad» (RMC, 46).

Una vez que el sujeto ha sido afirmado como fundamento, el conflicto entre los individuos es inevitable y para mediar entre ellos se hace necesaria la existencia del Estado. De ahí que, en países como Inglaterra o Francia se desarrollaran teorías políticas como las de Hobbes y Rousseau, que entienden el estado como necesidad (RMC, 47). No ocurre lo mismo en la cultura alemana. Kant había partido de una ética subjetivista errónea, que derivaba el bien de los actos de la bondad del agente (RMC, 62) y con Hegel la tendencia kantiana se radicaliza, pues el sujeto trascendental es identificado con el Estado y, por lo tanto, la bondad subjetiva ética pasa a ser bondad subjetiva absoluta del poder político. De esta manera, Hegel, más que un gran pensador, es «el heresiarca máximo» (RMC, 64), un filósofo en el que la soberbia humanista y subjetivista ha llegado al extremo de querer «sacarse el universo de la cabeza» (RMC, 64). De la teoría kantiana de la autonomía moral se ha pasado a la hegeliana del estado absoluto en un mismo proceso que Maeztu caracteriza como «historia de las grandes herejías» (RMC, 69). La conclusión final es que mientras Inglaterra y Francia, a través de Hobbes y Rousseau, han

37 En adelante, RMC = RAMIRO DE MAEZTU, *La crisis del humanismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 2ª ed., 1951.

entendido el estado como necesidad, Alemania, a través de Kant y Hegel, ha entendido el estado como un bien (RMC, 47). La diferencia es determinante cuando se trata de interpretar la guerra: en ella se enfrentan un bloque que considera el poder político absoluto como algo inevitable pero no digno de incremento y otro que considera ese mismo poder como algo en sí mismo deseable y beneficioso para la sociedad.

Ahora bien, en el análisis de Maeztu subyacía una perspectiva más amplia que la propia del contexto bélico inmediato. Desde ella tanto el Estado como necesidad de los aliados como el Estado como bien de los alemanes remitían a un mismo origen: la pecaminosa subjetividad moderna que en sus pretensiones de poder absoluto conducía, sin solución de continuidad, del conflicto entre los individuos que se afirman unos contra otros a la guerra total entre los estados a los que los individuos habían hecho depositarios de su voluntad de poder. El derecho subjetivo, característico de la modernidad, implica el círculo vicioso de libertad y tiranía propio del primado de la voluntad: «Libertad es nuestra propia tiranía; tiranía es la libertad de las demás» (RMC, 83). Tanto la concepción liberal de los aliados como la autoritaria de los imperios centrales entienden la sociedad en términos puramente negativos: tratan de salvaguardar la soberanía del individuo o la del poderoso (RMC, 173). En ambos casos, se parte de la convicción de que en materia de moralidad no hay verdades objetivas y se llega a una de estas dos conclusiones: ya que los hombres no pueden entenderse en asuntos morales habrá que imponer una autoridad que gobierne a todos (autoritarismo) o ya que los hombres no se entienden hay que abstenerse de legislar en materia de moralidad (liberalismo) (RMC, 179). Tan subjetiva es la voluntad general de Rousseau como el sujeto trascendental de Kant y tanto en los países liberales como en los autoritarios la primacía del sujeto se ha proyectado en una primacía del estado, que se expresa en una omnipotencia de la burocracia. Y si la causa de la guerra ha sido el ataque austriaco a Serbia, su condición profunda es «el crecimiento desenfrenado de las burocracias» (RMC, 123), que proyectan a un plano internacional sus propios conflictos con las sociedades de las que se nutren.

Subjetivismo moderno, voluntad de poder y nihilismo (tanto moral como administrativo) se encadenan, pues, con lógica nietzscheana, en el diagnóstico que hace Maeztu de la crisis de la modernidad. Ante una modernidad nihilista Maeztu propone la alternativa de una redención católica, en la que se manifiestan los influjos de Chesterton —biógrafo de Tomás de Aquino— y Max Scheler —nunca mencionado, pues, en ese momento, se encuentra en trinchera enemiga—. La ética y el derecho subjetivos de la modernidad han de ser sustituidos por la ética y el derecho objetivos de la Edad Media, época que hay que recuperar para rectificar el extravío civilizatorio del humanismo.

La ética «neo-realista», cuyos fundamentos encuentra Maeztu en Moore (RMC, 178, 182) pero que en realidad remite a Max Scheler, parte del principio, inverso al de la buena voluntad kantiana, de que lo bueno es independiente de la voluntad de los hombres: las cosas son en sí mismas buenas y una voluntad será buena por querer lo bueno. Se podrá establecer así una Ética formulada en términos estrictamente schelerianos como «ciencia de los valores en general, culturales o vitales» (RMC, 180). El resultado final del planteamiento será la superación del humanismo: «El hombre ha cesado de ser centro. El humanismo ha sido rebasado. Las cosas buenas son superiores a los hombres buenos» (RMC, 180).

A la ética objetiva de los valores corresponde un derecho objetivo, que vincula el poder social a las funciones que se ejercen en una sociedad, no a la voluntad de los individuos. La conexión entre poder y función es fundamental en Maeztu. En el cosmos orgánico medieval cada individuo realiza su función encuadrado en un gremio; no existen voluntades particulares que aspiren a ocupar la totalidad del espacio social. Por eso no puede existir el poder político absoluto propio de la modernidad que nietzscheanos posteriores a Maeztu analizarían a través del concepto de «teología política». Frente a la teología política moderna en la que el poder absoluto del Estado ha usurpado el lugar de la divinidad, Maeztu propone volver a fundamentar el poder político en Dios como los teólogos medievales. Al desconocer el origen divino del poder, la modernidad ha perseguido el poder de forma aislada, como un bien en sí mismo, independiente de todo lo demás. Pero el poder sólo puede ser satisfactorio cuando se concibe y ejerce en conexión con los otros bienes supremos: la verdad, la justicia y el amor (RMC, 76). Ahora bien, sólo en Dios se dan unidos poder, verdad, justicia y amor (RMC, 77). Luego sólo Dios puede ser fundamento del poder y a la vez garantía de que el poder ha de ser limitado entre los hombres: la pretensión de poder absoluto es herética.

Desde una moralidad y un derecho objetivos se puede construir una teoría objetiva de la sociedad. Según ella, la sociedad no es un conjunto de voluntades particulares que se afirman a sí mismas sino un conjunto de voluntades orientadas hacia un bien común, establecido por valores objetivos (RMC, 184). Maeztu piensa que en la Edad Contemporánea hay síntomas que permiten abrigar esperanzas de una vuelta al orden medieval, como el auge de los sindicatos obreros en los que encuentra una rehabilitación de las corporaciones y los gremios medievales (RMC, 54). Incluso reconoce que está de acuerdo en lo fundamental con los socialistas y sólo discrepa con ellos precisamente en el aspecto que los hace modernos: los socialistas buscan el bienestar y cuando el bienestar es el fin último de la sociedad no es posible alcanzar la justicia. Si el socialismo merece triunfar no será porque haga felices a los trabajadores sino porque contiene un ideal de justicia superior. Socia-

lismo y sindicalismo corporativista, fundados en la idea de función, se integran, pues, en la utopía católica de Maeztu que, en su combate medieval contra la avidez capitalista del sujeto moderno, recuerda a un católico inglés más insigne aún que Chesterton: Tomás Moro.

En la caracterización por parte de Maeztu de la modernidad como herejía hay, sin duda, un claro paralelismo con la actitud de Menéndez Pelayo como ha indicado oportunamente José Luis Villacañas³⁸. Pero existe también una diferencia fundamental: Maeztu aspira a criticar la modernidad desde dentro, a mostrar que su propia lógica es autodestructiva. En este sentido su estrategia intelectual podría ser entendida como la inversa a la de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, cuando definía su relación con Schopenhauer a través de la fórmula «La reacción como progreso». Una filosofía reaccionaria como la de Schopenhauer, decía Nietzsche, podía servir para que, con sus críticas, el pensamiento ilustrado reconociese sus debilidades, pudiese fortalecerse aún más y así «llevar de nuevo adelante la bandera de la ilustración»³⁹. En Maeztu se trataría más bien de hacer del progreso una reacción, de movilizar las reflexiones más autocríticas de la modernidad —como las de Nietzsche— en una dirección reaccionaria. Lejos de desaparecer de la obra de Maeztu, los análisis nietzscheanos se mantienen en ella como la gran referencia que permite destruir la modernidad desde dentro.

Ortega concedió menos importancia que Maeztu a la Gran Guerra como síntoma cultural. Antonio Elorza ha señalado, en cambio, con razón, el fuerte impacto que producen en él la Revolución Rusa y los conflictos obreros que se producen en España en los años inmediatamente posteriores a ella⁴⁰. Aunque Ortega mantenga la propuesta de una integración de razón y vida formulada en *Meditaciones del Quijote*, lo hace desde una perspectiva de crisis irreversible de la modernidad no tan evidente en su primer libro y desde una intensa percepción de la realidad social como desorden, percepción que se manifiesta tanto en su constante alusión a la idea, tan nietzscheana, de una «inversión de los valores» como en su insistencia en expresiones del tipo «la vida es estructura». En este contexto adquieren relieve tres problemas políticos abordados por Ortega: la crítica del concepto de democracia, el diagnóstico de la crisis de la modernidad y el diagnóstico, más específico, de la crisis de España tal y como se plantea en *España invertebrada*. En todos ellos, como se verá, la presencia de Nietzsche es ineludible.

El artículo *Democracia morbosa*, publicado por Ortega en 1917 para la segunda entrega de *El Espectador*, supone un importante punto de inflexión

38 J. L. VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 174.

39 Cf. F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, 26 (NW, 2: 46 s.).

40 Cf. A. ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 122 ss.

en su pensamiento político. En él se aprecian ya dos elementos constantes en su obra posterior: una fuerte tensión entre los conceptos de liberalismo y democracia —que se resolverá siempre a favor del primero— y un decidido alejamiento del socialismo.

El morbo, la enfermedad, de la democracia consiste, según Ortega, en su extensión desde la esfera política a todos los planos de la cultura: la religión, el arte, el pensamiento, los sentimientos o las costumbres. Esta ampliación del ideal democrático constituye «una grave perversión en el instinto ordenador de la perspectiva» (OG, II, 208), dice Ortega con inequívocos tonos nietzscheanos. La perversión radica en que la democracia que, como cualquier concepto político, pertenece a «un orden instrumental y adjetivo de la vida» (OG, II, 207) pretende ocupar «la totalidad de la vida» (OG, II, 205). La democracia, que surgió como el impulso de salvar a la plebe de su condición de tal, ha acabado por simpatizar con «la plebe en cuanto que plebe» y esta tendencia ha alcanzado su forma extrema en el socialismo (OG, II, 205). La democracia ha degenerado así en «plebeyismo» que es caracterizado por Ortega como «Toda interpretación *soi-disant* democrática de un orden vital que no sea el derecho público» (OG, II, 210). En la raíz del proceso degenerativo que conduce al plebeyismo encuentra Ortega una experiencia que, como él mismo reconoce, ya había sido analizada por Nietzsche: el resentimiento (OG, II, 217). Lo característico del resentimiento, tanto en Ortega como en Nietzsche, es «la total inversión de los valores» (OG, II, 217): la pretensión de los inferiores de juzgar a los superiores de acuerdo con sus propios principios.

La democracia, por lo tanto, sólo es una causa digna cuando se circunscribe al estricto ámbito del procedimiento político. Cuando pretende extenderse a otras dimensiones de la cultura no es sino la expresión del resentimiento y de la inversión de los valores, de acuerdo con el primer tratado de *La genealogía de la moral* que, de ahora en adelante, será una de las principales fuentes —pocas veces reconocida— del pensamiento político de Ortega. Aparecen también dos temas fundamentales en los próximos años: la confrontación minoría-masa y el carácter secundario de la política en la vida.

Esa vida, que, según Ortega, trasciende toda política, es el horizonte desde el que se realiza la crítica de la modernidad. En *El tema de nuestro tiempo* (1923), un libro intensamente nietzscheano en muchos sentidos⁴¹, Ortega sitúa el origen de la cultura occidental en Sócrates. Y con palabras que recuerdan muy directamente *El nacimiento de la tragedia* indica que el tema del tiempo de Sócrates fue «desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón» (OG, III, 176). Ortega sigue con fidelidad el esquema nietzscheano que

41 Así lo han reconocido diversos intérpretes, Cf. por ejemplo, G. SOBEJANO, *op. cit.*, pp. 545 ss. o P. Cerezo, *op. cit.*, pp. 55 ss.

interpreta la historia de la cultura occidental como historia del platonismo cuando establece una clara conexión entre las culturas socrática, cristiana y moderna como culturas que subordinan la vida a valores superiores a ella. La modernidad, aunque sea anticristiana en sus intenciones, adopta ante la vida una actitud similar a la del cristianismo (OG, III, 184). La cultura, valor supremo de los modernos, expresado en fenómenos como la ciencia, la moral, el arte o la justicia, es un valor ultravital. «El culturalismo es un cristianismo sin Dios» (OG, III, 185).

La alternativa a la cultura desvitalizada de la modernidad no es, sin embargo, la vuelta a una vida sin cultura. Cultura y vida son dos exigencias que tiene que cumplir por igual el hombre: «la vida tiene que ser culta pero la cultura tiene que ser vital» (OG, III, 169). El tema de «nuestro tiempo» es inverso al tema del tiempo de Sócrates y consiste en «someter la razón a la vitalidad» (OG, III, 178). A la ironía de Sócrates contraponen Ortega la ironía de Don Juan, que se revuelve contra la moral porque ésta se había sublevado antes contra la vida (OG, III, 178) y reconoce explícitamente su fuente con una cita literal: «Todo lo que hoy llamamos cultura, razón, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionisos» (OG, III, 178). La sentencia de Dionisos no será la de una destrucción absoluta de la razón pero sí la de una decisiva metamorfosis: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital» (OG, III, 178).

Desde el análisis general de la modernidad como la época en la que se ha subordinado la vida a la razón, Ortega interpreta la razón política moderna como una razón revolucionaria, utópica y progresista. Una revolución no es cualquier destitución violenta de gobernantes. Lo propio de las revoluciones es el radicalismo político, pero se es radical en política porque antes se es radical en pensamiento. El espíritu revolucionario está «saturado de fe en la razón pura» (OG, III, 215). La razón pura es «el entendimiento abandonado a sí mismo» (OG, III, 214): no se utiliza el entendimiento para resolver un problema concreto sino que se considera que el entendimiento tiene sentido en sí mismo y funda cualquier otro sentido. De ahí que Ortega considere que la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» es en realidad la culminación de la obra de Descartes: el mismo orden racional geométrico que éste impuso a la naturaleza lo aplicaron los revolucionarios franceses a la política (OG, III, 161 s.).

Al intentar amoldar la totalidad social a la «cuadrícula de conceptos» formados por la razón, el racionalista revolucionario es utópico. Ahora bien, en relación con la compleja diversidad de la vida la utopía resulta simplificadora: «El programa utópico revela en su interno formalismo su pobreza, su sequedad, en comparación con el revuelo espléndido y jugoso de la vida» (OG, III, 219). Y si la utopía implica una subordinación de la vida al concepto, el pro-

gresismo, otro rasgo definatorio de la razón moderna (OG, III, 185), supone una subordinación no menos frustrante de un presente sacrificado a un futuro que no llega nunca. En realidad las propuestas emancipatorias de la razón moderna encierran en sí mismas pretensiones de dominación —sobre la vida, ámbito de lo individual, plural y cambiante— tan exageradas como los órdenes que pretenden subvertir: «Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que bajo aquél queda la vida supeditada a un régimen absoluto» (OG, III, 162). Del absolutismo tradicionalista se había pasado, pues, al absolutismo de la razón.

Ahora bien, la modernidad, como época revolucionaria, ha entrado en una crisis irreversible. Una manera de definir «su tiempo», dice Ortega, sería afirmar que «en Europa han acabado las revoluciones» (OG, III, 208). Esto no quiere decir sólo que no las haya sino que no puede volver a haberlas. Al constatar que el esquematismo de la razón pura no puede gobernar la diversidad de la vida, el europeo se ha desengañado de las revoluciones. Por eso al alma revolucionaria, propia de la modernidad, no sucede un alma reaccionaria sino simplemente un alma desilusionada. Mientras el alma tradicionalista y el alma revolucionaria se basaban en algún tipo de confianza (en la tradición o en la razón) el alma post-revolucionaria no confía en nada. En su falta de confianza se entrega a la superstición, pues necesita un amo. Por eso el nombre que más conviene a este alma es el de «alma servil» (OG, III, 230). Todo un manifiesto de nihilismo político, más cercano del «último hombre» —«Ningún pastor y un solo rebaño»⁴²— que del superhombre.

Esta crisis de la modernidad política forma parte del horizonte desde el que se escribe *España invertebrada* (1922). Ortega indica allí que no debe preocupar el hecho de que España no haya sido un pueblo moderno. «La Edad Moderna toca a su fin», pues los grandes principios modernos —racionalismo, mecanicismo, democratismo, industrialismo y capitalismo— han perdido su carácter de «excitantes vitales» (OG, III, 110). El problema fundamental de España no es, por lo tanto, que haya perdido la posibilidad de modernizarse sino que se encuentra en una situación de «perpetua subversión vital», consistente en «la rebelión sentimental de las masas» y «el odio a los mejores» (OG, III, 125). Desvitalización y rebelión de las masas son, pues, las claves de la crisis de España. ¿En qué sentido?

Al comienzo de su libro, Ortega retoma el pasaje de la *Historia de Roma* de Mommsen en que se caracteriza el surgimiento de una nación como un «sistema de incorporación» (OG, III, 51). Ese proceso de incorporación de otros pueblos lo ha realizado en España Castilla, un pueblo dotado de «talento nacionalizador» que es capaz de proponer a los demás «un proyecto sugestivo

42 F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 39 (NW, 4: 20).

de vida en común» (OG, III, 56). Ahora bien, desde 1580 no se hace nada nuevo en España, sólo se trata de conservar el pasado, cuando vivir es una actividad «que se hace hacia adelante» (OG, III, 71). Esa inercia, esa falta de propuestas vitales comunes, es lo que hace que España comience un proceso de desintegración, en el que los nacionalismos catalán y vasco no representan una excepción sino un episodio final. La esencia del particularismo consiste en que cada grupo deja de ser parte y aspira a ser todo. Y esto no es sólo válido para las regiones periféricas: el poder central fue el primero en mostrarse particularista. «Castilla ha hecho España y Castilla la ha deshecho» (OG, III, 69). Al particularismo de las regiones hay que añadir el de las clases sociales. También empresarios, obreros, militares o miembros de los distintos partidos se ven a sí mismos como «todo» y no como partes. El resultado de ello es la «acción directa»: se prescinde de los demás para imponer los propios intereses. Pero quien quiera triunfar en España tendrá que «contar con los demás» (OG, III, 85). De lo contrario se encontrará en la encrucijada propia de una Restauración cada vez más agonizante: nadie tiene fuerza para construir y cualquiera tiene fuerza para destruir.

Si en su aspecto dinámico una nación se entiende como un proceso de integración estimulado por un proyecto de vida en común, en su dimensión estructural la nación es definida como «una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos» (OG, III, 93). La distinción entre masas y minorías y la necesidad de un gobierno de estas últimas no es, pues, una contingencia histórica propia de determinadas sociedades sino un hecho consustancial a cualquier sociedad, una inexorable ley social a la que Ortega concede un carácter similar a la ley de densidades en física (OG, III, 93). Por eso, cuando la masa se niega a ser masa la nación se deshace y sobreviene «el caos social, la invertebración histórica» (OG, III, 93). Y eso es precisamente lo que ocurre en España.

Ortega distingue, tomando el vocabulario de la cultura hindú, entre «épocas Kali», en las que el sistema de castas degenera, y «épocas Kitra», en las que vuelve a establecerse el orden social (OG, III, 98). La modernidad, «la época que en nosotros concluye», fue una «época Kali» de nivelación de diferencias. Una época «Kitra» podría ser la de los señores feudales. Ortega describe la confrontación del derecho germánico medieval con el derecho romano en términos que remiten, sin duda, a la distinción entre «moral de señores» y «moral de esclavos» de *La genealogía de la moral*. Para los romanos y también para los modernos, el derecho es anterior a la persona (OG, III, 116) y precisamente por ello toda persona, por el mero hecho de serlo, es sujeto de derechos. Para los señores feudales, por el contrario, la persona es anterior a los derechos y ha de ganar sus derechos por su esfuerzo y méritos: «se tienen derechos porque previamente se es persona viva» (OG, III, 116). Uno de esos

derechos que conquista la persona es el de mandar. A la pregunta ¿quién debe mandar? responde el germano, según Ortega, en términos que resultarán familiares al lector de Carl Schmitt: debe mandar «el que puede mandar» (OG, III, 115). Contra los señores reacciona en ocasiones el rey que se apoya en las ideas romanas y hace así que triunfe «el unitarismo monárquico-plebeyo-sacerdotal» (OG, III, 117).

Así, pues, tanto en la caracterización del «derecho del señor» como el adquirido por el propio esfuerzo y fundado en la propia valía (a diferencia del derecho universal romano-democrático) como en la contraposición entre nobleza individualista y clase sacerdotal comunitarista, Ortega se inspira con nitidez en *La genealogía de la moral*. Y en su modelo político se define con rigor la propuesta de la nación como elemento integrador de fuerzas sociales centrífugas que se abandonan a su propia dinámica y la primacía del liberalismo, entendido como defensa del individuo ante cualquier poder, sobre la democracia.

4. NIETZSCHE Y EL FINAL DE LA RESTAURACIÓN (1923-1931)

El 13 de septiembre de 1923 el general Miguel Primo de Rivera da un golpe de estado, con el consentimiento de Alfonso XIII, y suspende los procedimientos parlamentarios de acceso al poder propios de la Restauración. Se inicia así una dictadura que se prolonga hasta 1930 y que supone de hecho el final de la Restauración, sin que llegue a establecerse con firmeza constitucional un régimen alternativo. Este carácter de provisionalidad es un elemento fundamental para comprender el significado de la dictadura. En el golpe militar se ve con nitidez el final de una época pero no se atisba el comienzo de otra. En la medida en que la dictadura se afirmaba a sí misma como destructora de la Restauración y de los vicios caciquiles del parlamentarismo español pudo entroncar con algunos de los temas del 98 y de la episteme modernista, pero, al mismo tiempo, la solución militar concreta producía recelos. Genoveva García distinguió tres actitudes iniciales de los intelectuales españoles ante la dictadura: la de los entusiastas, la de los benevolentes y la de los opositores⁴³. Entre los autores estudiados en este ensayo Unamuno sería un ejemplo de opositor, Maeztu de entusiasta y Ortega —al menos en los primeros años de la dictadura— de benevolente.

Miguel de Unamuno se opuso desde el principio a la dictadura a la que consideró con frecuencia como una reacción carlista y tradicionalista contra el estado liberal. Criticó los ademanes groseros del dictador, la vaguedad de sus

43 Cf. G. GARCÍA QUEIPO DE LLANO, *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 17 s.

objetivos políticos y el espíritu de venganza de los partidarios del directorio contra los antiguos colaboradores de la monarquía. Al mismo tiempo pidió a los intelectuales que asumieran la función propia de la inteligencia: criticar. Sus llamamientos fueron recogidos pronto por un sector de opositores al régimen, que le pidieron que se pusiera al frente de una protesta colectiva. La respuesta de Unamuno fue, en el fondo, coherente con su filosofía: era un solitario y no podía dirigir una acción común⁴⁴. Su enfrentamiento, cada vez más áspero, con la dictadura culminaría pronto en una orden de confinamiento a Fuerteventura en 1924, desde donde escaparía a París ese mismo año. En los mismos días del golpe militar escribía el prólogo a sus rimas *Teresa* y se proponía dejar «que pase la película de los héroes casineros», pues «Cosas más eternas tengo a la vista» (MU, VI, 668).

Algunas de esas «cosas más eternas» cristalizarían durante el exilio parisino en *La agonía del cristianismo* (1924). En este último ensayo relevante de su trayectoria Unamuno comienza por recordar «la tiranía militarista» que sufre su «pobre patria española» para insistir luego en el carácter agónico, no moribundo sino de lucha contra la muerte, propio del cristianismo. Lo retrotrae a una contradicción originaria, la que ya se daba en San Pablo entre verbo o Evangelio (la tradición oral que conduce a la creencia judaica en la resurrección material e individual de la carne) y letra o Biblia (la tradición escrita que conduce a la creencia griega en la resurrección espiritual, social e histórica del alma). El verbo individualiza la religión, la letra la empuja hacia la sociedad y la cultura. Estos dos principios, en constante lucha, dan lugar a la agonía del cristianismo. Dan lugar también a una esencial escisión del sujeto: la que enfrenta al «ciudadano y razonador» que mira al presente y niega con «el hombre y cristiano» que «mira al porvenir irrealizable», a «la eternidad» y duda (MU, VII, 311).

Como ya ocurría en *Del sentimiento trágico de la vida* los conflictos que desgarran al hombre son insolubles y también lo es el antagonismo que a la vez enfrenta y une a religión y cultura. De ahí que el «hundimiento de Occidente» (Unamuno traduce de una manera más fiel que Ortega el nietzscheano «Untergang» de Spengler) no sea otra cosa que la agonía del cristianismo (MU, VII, 343). De esa agonía viven tanto la cultura occidental como el cristianismo, pues el cristianismo necesita manifestarse en la cultura y la cultura occidental lleva en su interior las contradicciones del cristianismo. La prueba más inequívoca de este carácter contradictorio la encuentra Unamuno nada menos que en el fascismo y el bolchevismo. Fascismo y bolchevismo muestran cómo el ultramontano se ha hecho revolucionario y la revolución se ha hecho ultramontana (MU, VII, 342).

44 Sobre todo ello, cf. G. GARCÍA QUEIPO DE LLANO, *op. cit.*, pp. 18 ss.

Sólo un análisis decididamente parcial podrá negar que el pensamiento de Unamuno evoluciona en el sentido de una exasperación cada vez mayor de las contradicciones, que tiene como correlato la afirmación de un subjetivismo cada vez más arbitrario. Si ahora se repasan todos los textos mencionados en este ensayo (de 1896 a 1924) será difícil evitar la conclusión de que en la figura de la agonía culmina la experiencia de una lucha por devolver al mundo un sentido cada vez más lejano. Con el paso de los años la lucha y la contradicción no se mantienen; se agudizan. Y el reducto de la subjetividad ante la marea del nihilismo se debilita por momentos. En *La agonía del cristianismo* Nietzsche vuelve a ser objeto de una batería de insultos inofensivos. Aparece como «soñador del absurdo» (MU, VII, 310) o «paralítico progresivo» (MU, VII, 315). Unamuno no está dispuesto a terciar «aunque haya quien crea que *allende el bien y el mal* de Nietzsche (...) es el sola fide del «siervo albedrío» de Lutero» (MU, VII, 315).

Ramiro de Maeztu defendió de principio a fin la dictadura de Primo de Rivera aunque con matices diversos. En los primeros años trató de dotarla de una estructura constituyente que apoyara el nuevo régimen bien en un fuerte partido de «centro», bien en un bipartidismo en el que se alternarían ese partido de centro y el sector más moderado del PSOE⁴⁵. A partir de 1927 se inclina con claridad por una solución autoritaria ante el temor creciente de que el sufragio universal suponga el tránsito a una situación revolucionaria⁴⁶.

Maeztu era consciente, por otro lado, de que si la dictadura pretendía triunfar tendría que dotarse de una legitimidad social que faltó a la Restauración en sus últimos tiempos. De ahí que proponga con intensidad durante los años veinte la formación de una burguesía católica emprendedora, capaz de modernizar y enriquecer el país en el plano económico y mantener a la vez la visión fundamentalmente cristiana del mundo defendida en *La crisis del humanismo*. Esa burguesía podrá encontrar sus referentes culturales en tres grandes mitos de la tradición española: Don Quijote, Don Juan y la Celestina⁴⁷. Tres «personajes-símbolos» que parecen coincidir en una nota: son ejemplos de una modernidad frustrada. Don Quijote, Don Juan y la Celestina son perdedores. Maeztu observa en ellos el fracaso histórico de la modernidad española y propone rectificar ese fracaso. Don Quijote representa el amor, Don Juan el poder y la Celestina el saber. Tomados amor, saber y poder como realidades independientes, centradas en el sujeto que las encarna, nunca llegarán a consumarse: el amor de Don Quijote es impotente, el poder sin amor de Don Juan es despiadado. Desde *La crisis del humanismo* se sabe que amor, poder y saber

45 Cf. J. L. VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 255.

46 Cf. J. L. VILLACAÑAS, *op. cit.*, pp. 228 ss.

47 Cf. J. L. VILLACAÑAS, *op. cit.*, pp. 285 ss.

sólo alcanzan su plenitud como atributos divinos, que tienen que ser ordenados desde la trascendencia. La desviación de la modernidad tendrá que ser corregida con una vuelta a la teología católica.

De los tres mitos analizados por Maeztu, el más relevante, en el contexto de este estudio, es el de Don Juan, al menos por tres motivos: por su paralelismo con Ortega —que reivindicó a Don Juan como el héroe que se rebela contra la moral en nombre de la vida—, porque el tema del poder es el que más directamente entronca con Nietzsche y porque ejemplifica una vez más la síntesis de crítica nihilista de la modernidad y solución católica de la crisis que se mantiene en el eje del pensamiento de Maeztu.

Maeztu presenta, en principio, a Don Juan como un héroe consumado del nihilismo, un personaje que ha asumido en toda su radicalidad la experiencia de la muerte de Dios y de la pérdida de vigencia de los valores morales absolutos. En este sentido, Maeztu subraya la diferencia ente el Don Juan de la tradición española y el centroeuropeo de Mozart o Byron. Este último todavía es un héroe romántico, enamorado, que, en el fondo, ha sublimado en el amor la nostalgia del Dios perdido. Está aquejado de «esa enfermedad del hombre moderno que después de haber despojado al mundo del valor absoluto (...) necesita ponerle velos al vacío infinito de las cosas» (RMQ, 95)⁴⁸. Frente a este «Don Juan del Norte», el de la tradición española, nacido en la época de derrota que es para España el siglo XVII, reconoce que en el contexto del nihilismo el único criterio de acción es la afirmación ilimitada de la subjetividad. Libre de valores trascendentales, Don Juan es un jugador porque «la vida carece de sentido» y el universo es sólo «el campo donde su yo se mueve» (RMQ, 91).

El espacio propio de Don Juan es, pues, el de la subjetividad extrema de la modernidad, analizada y criticada en *La crisis del humanismo*. El escudo de Don Juan podría tener por lema «Yo y mis sentidos» y su grandeza reside en el equilibrio entre los dos grandes pecados: el orgullo y la concupiscencia (RMQ, 76), precisamente los mismos pecados que habían impulsado la revuelta herética del humanismo contra la Edad Media según *La crisis del humanismo*. Para el voluntarista y moderno Don Juan «el motor es el yo» y las cosas deseadas un mero «motivo» (RMQ, 76); es decir, ejemplifica la apología del sujeto y el desprecio de las cosas que habían caracterizado la modernidad según el Maeztu de 1916. Y como entonces, la afirmación incondicionada de los sujetos desemboca en un conflicto. En el caso de Don Juan se trata del conflicto con las mujeres. En las mujeres que propone a su conquista Don Juan supone el mismo egoísmo que encuentra en su propio interior. En las

48 En adelante RMQ = RAMIRO DE MAEZTU, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*, Espasa-Calpe, Madrid, 11ª ed., 1972 (la edición original es de 1925).

mujeres se manifiesta «la voluntad de dominio» (RMQ, 78). Por eso lo que le atrae de ellas no es el amor sino la posibilidad de vencerlas. Se trata de dominar para no ser dominado. En la relación entre Don Juan y las mujeres aparece en su desnudez la modernidad como la lucha de voluntades de poder enfrentadas sin instancia superior a la que apelar.

La hipermodernidad, más que posmodernidad, de la agonística nihilista de las voluntades de poder enfrentadas no es, sin embargo, la última palabra de Don Juan. El mito de Don Juan se resuelve en una conversión y éste es un matiz decisivo para Maeztu. Al entregar Doña Inés su amor a Don Juan, éste descubre que en el mundo existe la bondad, una dimensión trascendente capaz de romper el círculo nihilista de afirmaciones destructivas de la voluntad de poder (RMQ, 97). Por ello se convierte y no para disfrutar de un amor mundano sino para salvar su alma. El giro de la conversión es determinante, pues muestra, según Maeztu, que el Don Juan español es, en última instancia, un arquetipo medieval, que responde a una dimensión teológica. Ello le aleja definitivamente de Fausto, el héroe de la modernidad (RMQ, 99). Hay, por lo tanto, en Don Juan una profundidad medieval, que aflora en su conversión, y sólo una superficialidad de nihilismo extremo que, sin embargo, advierte sobre la insatisfacción de una modernidad abandonada a sí misma.

Diagnóstico nihilista de la modernidad y propuesta católica convergen, pues, una vez más, en Maeztu. Lo hacen de una manera suficientemente significativa como para dar muy poco crédito a los intérpretes que consideran que el nietzscheísmo de Maeztu fue una posición de juventud. En plenos años veinte todavía afirmará explícitamente que es Nietzsche quien en realidad «lleva de la modernidad al cristianismo porque esto que le une a los cristianos, la crítica del hombre, es mucho más importante que lo que de ellos le separa»⁴⁹.

Durante la dictadura de Primo de Rivera las ideas políticas de Ortega —que comenzó siendo comprensivo con el régimen para mostrar su oposición en los momentos finales— no experimentan ninguna evolución considerable en relación con los planteamientos ya esbozados en los primeros años veinte. Esto no quiere decir, sin embargo, que el periodo dictatorial sea irrelevante en el estudio del pensamiento orteguiano. Hay al menos dos factores de interés en la actitud de Ortega ante la dictadura: en primer lugar, llama la atención que justamente cuando la Restauración se encuentra en su momento más crítico insista Ortega en la necesidad de que el intelectual se aparte de la política; en segundo lugar, cualquier lector de Ortega percibirá en sus textos y actitudes de los años veinte un extraño contraste entre el entusiasmo que muestra el autor

49 R. DE MAEZTU, *Con el directorio militar*, Editora Nacional, Madrid, 1957, p. 66 (cit. por J. L. VILLACAÑAS, *op. cit.*, p. 283).

por los temas más variados (el arte nuevo, la moral lúdica y deportiva, la fundación de la *Revista de Occidente*, el cultivo de temas «mundanos» en *El Espectador*) y un marcado pesimismo en política.

Tanto uno como otro fenómeno encuentran su explicación en el análisis crítico de la modernidad realizado en *El tema de nuestro tiempo*. Al atisbar los rasgos de la nueva época, la que sucederá a la modernidad dominada por la «razón pura» y pondrá en el primer plano a la vida, Ortega destaca como síntomas de los nuevos valores vitales la actitud ante el arte que hace de él un juego sin pretensiones metafísicas (OG, III, 194) y en general «el sentido deportivo y festival de la vida» (OG, III, 195), contrapuesto al carácter de gravedad y utilidad que presentaba en la modernidad declinante. Ahora bien, junto al arte nuevo y la moral lúdica, Ortega no plantea una política estimulante como síntoma de los nuevos tiempos. Lo que caracteriza a la política europea en el crepúsculo de la modernidad es «su depresión» (OG, III, 196). Nadie espera ya, en el nuevo tiempo, que la política proporcione la felicidad, pues en un contexto de afirmación radical de la vida «divinizar la política es idolatría» (OG, III, 196). Por lo demás, ya se conoce que mientras en otros ámbitos (arte, moral, sentido general de la cultura) la integración entre vida y razón promete un porvenir de emancipaciones frente a la unilateralidad de la razón moderna, en la esfera de lo político al alma revolucionaria sucederá un alma desilusionada, supersticiosa y servil.

Esta curiosa, obstinada, resistencia de Ortega a situar la política en el primer plano de una vida humana plena fundamenta su teoría del alejamiento del intelectual de la política. También en este punto se hace necesaria una inversión de los valores en relación con la modernidad. Durante esa época el intelectual «anda siempre entre los bastidores de la revolución» (OG, III, 227), no se limita a conocer y contemplar la realidad como es su misión sino que pretende transformarla de acuerdo con las pretensiones utópicas de hegemonía de la razón pura. La nueva época ha de traer también una «reforma de la inteligencia», escribe Ortega en 1926, que consistirá en el abandono del «pathos político» propio del intelectual moderno: «conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado» (OG, IV, 498).

En este contexto la afirmación de Antonio Elorza, referida al Ortega de los años veinte, según la cual «el regreso a Nietzsche sirve de acompañante a la desesperanza»⁵⁰ es inexacta. Sólo en el ámbito político hay desesperanza. En el resto de los temas el talante de Ortega es de entusiasmo: escribe sobre la deshumanización del arte, sobre la mujer y el amor —en términos tal vez reaccionarios pero no desesperanzados—, sobre la moral lúdica (frente al rigorismo utópico del deber o el utilitarismo propios de la modernidad), sobre

50 A. ELORZA:, *op. cit.*, p. 137.

conversaciones en el club de golf, etc. Mientras el país sufre una dictadura, Unumuno se rebela contra ella y Maeztu trata de construir un nuevo régimen, la *Revista de Occidente* y las iniciativas culturales de Ortega viven unos bastante felices, casi locos, años veinte: no exageraba tanto Cacho Viú cuando comparaba la Gran Vía madrileña de la época —tertulias orteguianas, cafés literarios, cine y radio incipientes— con el bullicio de Broadway⁵¹. Nietzsche sigue siendo una referencia fundamental en todos los temas mencionados, como crítico de la modernidad desvitalizada y propulsor de una vida creativa y estimulante. También permanece su influjo en dos importantes cuestiones políticas: la crítica de las teorías contractualistas del estado en el ensayo *El origen deportivo del Estado* (1925) y la profundización en la teoría de las élites y las masas, ya esbozada en *España invertebrada*, en *La rebelión de las masas* (publicada inicialmente por entregas en *El Sol* a partir de 1928 y en forma de libro en 1930).

Ortega fundamenta sus ideas acerca del origen del estado en su teoría general de la vida. La idea utilitaria de lo vital, articulada en el siglo XIX por el darwinismo, ha sido cuestionada, según Ortega, por la nueva biología que ha acabado por mostrar que la vida es «espontánea, lujosa, de intención superflua» (OG, II, 603). En defensa de esta nueva interpretación Ortega menciona el mendelismo, el mutacionismo y la teoría biológica de von Uexküll, que derivan los procesos evolutivos no de principios utilitarios como la adaptación al medio o la lucha por la supervivencia sino de la actividad espontánea de los organismos. El influjo de la «nueva biología» en Ortega es indudable. Pero fue Nietzsche, no la biología científica, quien elevó el carácter lujoso y espontáneo de la vida al plano de las propuestas culturales. Sus críticas de la noción darwiniana de vida y del concepto de mera «voluntad de existir» de Schopenhauer (frente a la que propone la pródiga y desbordante voluntad de poder) son, en este sentido, decisivas.

Ese carácter lujoso y superfluo de la vida lleva a Ortega a distinguir dos tipos de esfuerzos vitales: el trabajo que es un «esfuerzo obligado» por «una necesidad impuesta» y el deporte, el «esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo» (OG, II, 603-604). De acuerdo con su concepción general de la vida, Ortega considera que la actividad deportiva es «la primaria y creadora» en el hombre, mientras que el trabajo sería una «mera decantación y precipitado» del deporte (OG, II, 604). Como dimensión fundamental de la vida el deporte es, a la vez, fundamento de toda genuina creación cultural. Sólo una vez que el deporte crea cultura, el trabajo la administra y mecaniza. Una de estas manifestaciones culturales del esencial deportivismo humano es el estado.

51 V. CACHO VIÚ, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 196.

Según Ortega, las culturas más primitivas pasan por tres fases de socialización. Tras la mera unión indiferenciada de los individuos en una horda, aparece una primera forma de organización social, caracterizada por la existencia de tres clases que no son económicas, «como preferiría la tesis socialista» (OG, II, 609) sino grupos de edad: hombres maduros, jóvenes y ancianos. La «clase de edad» es, pues, anterior a la clase económica y a la familia, subraya Ortega, y la clase de edad dominante en esas protosociedades es la juventud, que se ha formado mediante la asociación de jóvenes de varias hordas. Ahora bien, una vez unidos, los jóvenes no pueden permanecer inactivos, pues la juventud, además de ser sociable, es hazañosa (OG, II, 610). Su hazaña consistirá en robar mujeres de hordas lejanas. Pero para conseguir esas mujeres hay que combatir y nace con ello la guerra. La guerra requiere un jefe y de esta necesidad surgen «la autoridad, la ley y la estructura social» (OG, II, 610). La unidad de mando implica vida espiritual común y surge así la religión. La vida común lleva a la creación de un espacio exclusivo para los jóvenes en el que éstos se divierten, danzan, se disfrazan con máscaras y también se preparan para la lucha (ascesis significaba originalmente «entrenamiento», recuerda Ortega).

Así, pues, la exogamia, la guerra, la organización de la autoridad, la religión y la fiesta convergen en «la génesis histórica e irracional del Estado» (OG, II, 612). Y el iniciador del proceso político no ha sido el intelectual, el obrero, el sacerdote ni el comerciante sino «la juventud preocupada por la femineidad y resuelta al combate» (OG, II, 613). El origen del estado no se encuentra, pues, ni en la religión de los tradicionalistas, ni en la estratificación económica de los socialistas, ni en el contrato entre burgueses propietarios de los liberales, sino en el hombre lujoso y deportivo. En una auténtica pirieta filológica Ortega acepta que la partícula latina «sul» tiene el sentido originario de «saltar, brincar de un sitio a otro». Insula sería la porción de tierra que ha saltado al mar; exiliado («ex-sul»), el que salta fuera de su patria. Cónsules, gobernantes, serían aquellos que saltan y bailan juntos. Del rapto de las sabinas al baile de los cónsules, Roma sería la cultura que mejor ilustra cómo del sentido deportivo, superfluo y festivo de la vida puede surgir la más sólida organización estatal.

Si en *España invertebrada* el conflicto entre minorías y masas había sido analizado como un problema específicamente español, en *La rebelión de las masas* es el síntoma de una crisis civilizatoria general. La crítica nihilista de la democracia que Nietzsche planteó en *La genealogía de la moral* y en los escritos inéditos de los años 80 se consolida como un influjo aún más evidente. El primer aspecto a tener en cuenta es el enunciado en el mismo título del libro de Ortega. En *La genealogía* Nietzsche se refiere a la «transvaloración» de los valores que ejerce la cultura judeocristiana contra las culturas

aristocráticas como «rebelión de los esclavos» («Sklavenaufstand»)⁵². Como en el caso de Ortega consiste en la imposición de los valores comunes sobre los valores del individuo superior.

Pero los paralelismos van mucho más allá de lo meramente nominal. Ortega insiste en la tesis de *España invertebrada* de que toda sociedad es una «unidad dinámica» de dos factores: minorías y masas (OG, IV, 145). Cuando define ambos términos vuelve a hacerlo en un sentido muy similar al propuesto por Nietzsche en *La genealogía* para diferenciar entre moral de señores y moral de esclavos. Masa es «todo aquél que no se valora a sí mismo —bien o mal— por razones especiales, sino que se siente *como todo el mundo*», mientras que el hombre selecto no es el que se cree superior, el petulante, sino el que se exige a sí mismo más que a los demás (OG, IV, 146). Más adelante plantea Ortega la oposición en términos aún más claramente nietzscheanos, que diferencian entre una moral de la reacción (negativa y dependiente de aquello que niega) y una moral afirmativa de sí. La mayoría de los hombres sólo son capaces de un esfuerzo consistente en la mera «reacción a una necesidad externa», mientras que lo propio de los hombres singulares es el «esfuerzo espontáneo y lujoso» (OG, IV, 183).

Del mismo modo que Nietzsche, en los inéditos de los años 80, interpreta el nihilismo como un fenómeno primordialmente moral⁵³, Ortega considera la rebelión de las masas como «la desmoralización radical de la humanidad» (OG, IV, 231). Y el fundamento de la crisis está también en ambos casos en una anulación de la voluntad. Dicho en palabras de Ortega: «En Europa hoy no se desea» (OG, III, 40). No es de extrañar, por lo tanto, que el propio Ortega reconozca que el fenómeno de la rebelión de las masas había sido entrevista en el siglo XIX por autores como Hegel, Comte y «el mostachudo Nietzsche» que desde «un risco de la Egandina» gritaba «¡Veo subir la pleamar del nihilismo!» (OG, IV, 175). Con el matiz de que sólo Nietzsche unió como Ortega el problema de las masas con los conceptos de vida y voluntad y la tesis de que Europa, frente a los progresistas Hegel y Comte, se encontraba en realidad ante una crisis civilizatoria.

En 1929 la dictadura ordena el cierre de la Universidad Central. Ortega dimite en señal de protesta y continúa sus cursos universitarios en la Sala Rex primero y en el Teatro Infanta Beatriz después, debido a la desbordante presencia de público. Escenifica así, en el sentido más literal de la palabra, su

52 F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, I, 7, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 7ª de., 1983, p. 40 (NW, 5: 268).

53 «Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, el ocaso («Untergang») de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna» (F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1886*; NW, 12: 126).

ruptura con el régimen. Lo que Ortega propone en ese ciclo de conferencias, que sólo muchos años más tarde se publicará con el título de *¿Qué es filosofía?*, no es, sin embargo, ninguna solución política par un país a la deriva, sino una «nueva metafísica», que a diferencia del realismo antiguo (fundado en el concepto de cosa) y del idealismo moderno (fundado en el concepto de yo) tome como punto de partida la vida humana, relación entre yo y mundo. Es razonable pensar que Ortega se habría centrado en este tipo de problemas, alejados de la política y estimulados por la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* por Heidegger, si, una vez más, la historia no hubiera cambiado sus planes.

5. LA INVIABILIDAD DEL NIETZSCHEÍSMO POLÍTICO COMO IDEOLOGÍA DE LA REPÚBLICA

La República supone la liquidación definitiva —no provisional como la dictadura— de la Restauración. Por este motivo sedujo, en un principio, a la mayoría de los intelectuales modernistas, salvo a Maeztu que se opuso a ella con contumacia desde antes de que naciera. Unamuno sería pronto nombrado ciudadano predilecto del nuevo régimen. Ortega funda, con Pérez de Ayala y Marañón la Agrupación al Servicio de la República, a la que se une, ¿cómo no?, Azorín. La necesidad, totalmente justificada en su momento, de reconstruir históricamente una memoria democrática ante una dictadura tan agobiante como la de Franco llevó al imaginario democrático a añadir a los prestigios de la República derrocada la virtud de ser una «República de intelectuales». Pero lo cierto es que ni la República la trajo Ortega al escribir «Delenda est Monarchia» ni los pensadores aquí estudiados supieron interpretar adecuadamente el significado histórico de la experiencia republicana. Un sucinto análisis de la confrontación que lleva a cabo con ellos Manuel Azaña —no sólo el mayor político sino el mayor pensador de la República— puede resultar clarificador.

La ruptura de Azaña con los escritores del 98 es evidente en la serie de artículos que publica a finales de 1923 en la revista *España* bajo el título *¡Todavía el 98!* El trasfondo de la actitud crítica de Azaña es un contexto político en el que se trata de justificar la dictadura como heredera de las ideas del 98. Lejos de plantear una alternativa firme a los problemas del país los escritores del 98, piensa Azaña, se caracterizaron por «el decadentismo, la anarquía y la crítica antiespañola» (MA, I, 558)⁵⁴. Su única contribución real consistió en la transformación de los valores literarios, pues su posición crítica en política careció de consistencia. De hecho, el único noventayochista que se había planteado un problema radical era Unamuno —opositor a la dictadura en ese

54 En adelante, MA = MANUEL AZAÑA, *Obras Completas*, Ediciones Oasis, México, 1966.

momento, no se olvide— que no reflexiona sobre el problema de ser español sino sobre el de «ser o no ser hombre» (MA, I, 557). Aunque Azaña diferencia a Costa de los planteamientos de los jóvenes del 98, sus ideas también le parecen criticables pues el arbitrista regeneracionista es, en realidad, la negación de la sustancia política. Azaña supo ver mejor que nadie, ya en 1923, que regeneracionismo, Restauración y dictadura compartían el mismo defecto: implicaban la neutralización de la política. Por ello, la solución consiste, para él, en hacer política desde ideologías firmes, no desde soluciones técnicas: ser jacobino o metafísico del derecho divino como De Bonald (MA, I, 559). En su crítica de fondo a Costa, Azaña enunciaba, a la vez, un proyecto político y casi una profecía: «A Costa le faltó comprender por qué un pueblo puede sublevarse, en ciertos momentos, para cambiar la Constitución, y no se subleva para que le construyan pantanos» (MA, I, 558).

Si la crítica del 98 es explícita en *¡Todavía el 98!*, la crítica de la actitud de Ortega en *Tres generaciones del Ateneo* (conferencia pronunciada en 1930) no por implícita resulta más suave. En el escrito de su discurso Azaña evoca con prosa magistral el Ateneo que conoció de joven, hacia 1900. En ese Madrid, en el que el lamento por la derrota se mezclaba con los primeros faros, los tranvías y las indumentarias bohemias, «La consigna era: modernidad» (MA, I, 629). Pero esa modernidad, la de los años contraculturales del 98, consistía en dos extrañas notas: tristeza y violencia (MA, I, 629). Jóvenes con toda la vida por delante ejercían de desengañados: «Todo sujeto con pretensiones eludió el anatema común, profesando la superhombria, declarándose animal de presa» (MA, I, 629). Pero Azaña no se limita a recordar el pasado. Contra quienes en el presente (1930) proponen la retirada de los intelectuales de la política afirma: «Nada es más urgente en España que el concurso de la inteligencia pura en las contiendas civiles» (MA, I, 633). Y tal vez fuera a futuros historiadores, forjadores del mito de una generación de 1914 racionalista y europeísta frente al negativismo del 98, a quienes se dirigía cuando concluía: «Barrunto que no se ha organizado todavía la generación a que quisiera pertenecer» (MA, I, 637).

Esa generación, ciertamente inexistente, habría sido una generación política, la auténtica generación republicana. Su programa también había sido implícitamente esbozado por Azaña en su conferencia de 1930: modernidad. Pero una modernidad distinta de la modernidad de tristeza y violencia del 98. Modernidad significaba para Azaña recuperar la posibilidad perdida de modernidad política que España tuvo en el siglo XIX. Al referirse a la generación fundadora del Ateneo en 1835, al abrigo de la monarquía liberal, Azaña reconoce en sus miembros a los creadores de un estado que «formulan principios ante cuyas consecuencias retroceden» (MA, I, 622). Su problema fue que heredaron un estado inerme y transigieron con «las potencias históricas», la

realiza, la Iglesia y el ejército (MA, I, 623). Intentaron una revolución política, pero Azaña sabía, con lucidez negada a pensadores más floridos, que una revolución había de basarse en dos condiciones: «cambiar la base económica del poder y variar la base psicológica de la fidelidad» (MA, I, 622). Eso, lo que no se pudo hacer en 1833, era lo que había que hacer en 1931. Para Azaña, modernidad era plena democracia.

No se trataba, pues, de abandonar el proyecto moderno o de superarlo, como proponía Ortega, sino de llevarlo a cabo, de recuperar las posibilidades de una modernidad política históricamente perdida. Azaña, estudioso y admirador de Valera, no quería hacer tabla rasa del siglo XIX, sino dotar a los ideales decimonónicos de una consistencia social que la Restauración había reducido a mera representación formal. Ortega, sin embargo, aceptó el momento nihilista, vitalista y contracultural del modernismo español como punto de partida e intentó construir un concepto de razón que lo integrase en una propuesta cultural más compleja. Tuvo, por ello, una visión de las contradicciones de la modernidad más profunda que la de Azaña, pero, como se ha visto a lo largo de estas páginas, su reelaboración de la crítica nihilista de la modernidad de Nietzsche acabó por inutilizar su pensamiento en el plano político.

Los pensadores estudiados en este ensayo dependieron de Nietzsche no tanto porque aceptaran sus ideas —algunos como Unamuno se opusieron a ellas con tenacidad— sino en la medida en que aceptaron su diagnóstico de la crisis de la cultura occidental y no se instalaron, por ejemplo, en el de Marx. Desde este punto de vista es común a todos ellos el intento de fundamentar la acción en el horizonte del nihilismo, una tarea para la que ensayaron varias posibilidades: la retirada estética de la política en Azorín y Baroja, la afirmación de una fe individual muy problemática en Unamuno, la recuperación de los principios políticos de la teología escolástica en Maeztu o la formulación de un nuevo modelo de razón fundado en la vida en Ortega. Lo cierto es que en 1931 todos habían dejado intacto el tema que les habría puesto a la altura de los tiempos: el de pensar la conexión entre democracia y nihilismo en unos términos que no implicasen la caracterización de la democracia como expresión decadente del nihilismo sino la reelaboración de un concepto más complejo de democracia desde la asimilación crítica del saber contenido en la experiencia histórica del nihilismo.

Tal vez el pensamiento de Ortega era el más capacitado para realizar ese último ensayo. Pero en Ortega no hay una teoría de la convivencia democrática porque nunca se planteó la posibilidad de que la democracia fuese una experiencia de plenitud vital, una forma de «vitalidad ascendente», por utilizar una expresión que compartía con Nietzsche. Insistió, por el contrario, en la idea de que era consustancial a la vida la división entre masas y minorías

selectas. Por ello las observaciones presentes en su obra sobre el carácter plural de la vida, el respeto a las diferentes perspectivas o la necesidad de «contar con los demás» no satisfacen las exigencias de una conciencia democrática rigurosa. Su posición política queda circunscrita en los límites de un curioso liberalismo autoritario, fundado en la defensa de los derechos del individuo ante cualquier poder (de una determinada clase social, del estado o de las masas).

Ni la República, jacobina e ilustrada en sus mejores intelectuales, ni la dictadura franquista, católica en sus mecanismos de legitimación cultural, serían marcos adecuados para una presencia intensa de la obra de Nietzsche en España. Su influjo sólo volvió a sentirse con fuerza desde finales de los años sesenta, coincidiendo, de nuevo, con un periodo de crisis cultural en Europa y de crisis de legitimidad en España. Pero es ya otra historia. Nuestra historia.