

Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega y Gasset

Critique of impure reason: From Nietzsche to Ortega y Gasset

Jesús M. Conill-Sancho¹

Universidad de Valencia, España
jesus.conill@uv.es

Resumen

El objetivo principal del estudio es mostrar la decisiva importancia de Nietzsche en la génesis de la razón vital de Ortega y Gasset, como expresión de la aurora de una razón impura, la cual nos abre un nuevo horizonte filosófico que es capaz de superar el idealismo y el positivismo. A partir de la obra *Aurora* de Nietzsche, se muestra la influencia y el trasfondo nietzscheanos en el camino orteguiano de la razón pura a la impura en forma de razón vital, que Ortega y Gasset entendió también como aurora de la razón histórica y caracterizó con elementos nietzscheanos como la imaginación y la capacidad poética del animal fantástico.

Palabras clave: Nietzsche, Ortega y Gasset, razón, vida, imaginación.

Abstract

The main objective of this article is to show Nietzsche's decisive importance for the origin of vital reason in Ortega y Gasset, as an expression of the dawn of impure reason, which opens us a new philosophical horizon that is able to overcome idealism and positivism. On the basis of Nietzsche's *Aurora* the article discusses the Nietzschean background and his influence on Ortega y Gasset's path from pure reason to impure reason in the form of vital reason, understood by Ortega y Gasset as "The Dawn of Historical Reason" and characterized with Nietzschean elements such as imagination and the poetic capacity of the fantastic animal.

Keywords: Nietzsche, Ortega y Gasset, reason, life, imagination.

¹ Catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia. Av. Blasco Ibáñez, 30, 4610-Valencia (España).

Un problema filosófico

Más allá de la importante cuestión historiográfica, lo que emerge en la obra de Nietzsche y en su repercusión en el pensamiento español, de modo muy destacado en Ortega y Gasset (pero sin olvidar a Unamuno y la Generación del 98, así como a Zubiri, Laín, Zambrano y Marías), es el problema filosófico que supone la apertura de un nuevo modo de entender la razón, la aurora de una nueva figura de la razón: Razón sentimental, vital, histórica, sentiente, corporal, poética, experiencial, proyectiva, cordial. Porque, superando la logificación del pensamiento (el que va por la vía *logikós*), hay que descubrir el subsuelo de los impulsos (*Triebe*) y valores que operan en la razón humana transformándola. Pues, a través de un dinamismo transvalorador, la razón vive y se transfigura hasta ofrecer la nueva aurora de la razón impura.

El criticismo radical de Nietzsche transforma la crítica de la razón pura en una crítica de la razón impura, descubriendo que en la razón humana no hay sólo elementos lógicos, sino también corporales, tropológicos (metafóricos), lingüísticos y afectivos, que son componentes intrínsecos de la razón misma. Hay otra razón que no es la que se nos ha presentado en la crítica de la razón pura. Porque ésta estaba movida por un determinado impulso. Pero hay otros impulsos constitutivos de otra razón henchida de pasión (*Leidenschaft*). *Morgenröthe* significa la aurora de esta razón impura, desvelando los impulsos (*Triebe*) que subyacen a la razón en sus diversos usos (en el conocimiento, en la moral, en la filosofía) y sus ineludibles prejuicios.

El nuevo método crítico de Nietzsche, proveniente de la herencia kantiana, se desarrolla en versión psicofisiológica y se pregunta por las condiciones reales y valorativas que posibilitan interpretar el mundo con sentido desde perspectivas latentes, pero accesibles a una razón corporal. La filosofía de Nietzsche, frente al idealismo y al positivismo, es una nueva crítica de carácter genealógico, que transforma la crítica kantiana, porque ya no está basada en la lógica transcendental ni en “la seguridad de los criterios valorativos”. La crítica nietzscheana excava más profundamente hasta desvelar lo que impulsa a pensar de una determinada manera; pone de manifiesto la confianza en un orden de la razón, que, según Nietzsche, constituye un “fenómeno moral”. Esta crítica descubre los prejuicios dominantes y, en concreto, los prejuicios morales, como señala el subtítulo de *Morgenröthe*. Con lo cual se quiebran las falsas seguridades de la razón pura.

Nietzsche amplía el criticismo kantiano, eminentemente lógico, mediante un criticismo fisiológico y lin-

güístico (metafórico), descubriendo el carácter vital y perspectivista de la razón. Todo lo cual obliga, a mi juicio, a que el criticismo se convierta en una peculiar hermenéutica, a percatarse de que la razón, más que elaborar conceptos puros, se mueve entre interpretaciones.

Una de las claves de *Morgenröthe* es abrir el camino de una filosofía capaz de “traducir en razón un continuo e intenso impulso (*Trieb*)” (Nietzsche, 1981, § 553). En el invierno de 1880-1881 escribe la copia en limpio de *Morgenröthe* bajo el título *Die Pflugschar* [La reja del arado]. *Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, aunque el libro aparece en julio de 1881 (en 1887 aparece la segunda edición con un prólogo de 1886) (Ottmann, 2000, p. 103-111). Lo que encontramos aquí es una sintomatología de la vida humana, que en el prólogo de 1886 se denomina “trabajo en lo profundo” (*Arbeit der Tiefe*), exploración de las profundidades, lo cual equivaldría a una arqueología de la cultura y cabría relacionar con la orteguiana “genealogía de la cultura”. Se trata de un proceso de destrucción interpretativa que socava la confianza en la moral que ha prevalecido hasta ahora y promueve la autosuperación de la moral.

Igual que Kant vio los límites del conocimiento en la estructura lógica de la razón, Nietzsche los encuentra en la organización del cuerpo humano, la fisiología y psicología de los afectos, así como en las condiciones de la voluntad del conocimiento, que están ancladas en las capas más profundas de la naturaleza psicofísica. Se practica una psicología “desenmascaradora” de lo que sentimos, del sentimiento de poder, del instinto y pasión de conocer, cuyo desenlace no está asegurado, puesto que pertenece al “reino de los azares (*Zufälle*)”. En *Morgenröthe* se muestra que el “instinto del conocimiento” (*Trieb zur Erkenntnis*) se ha desarrollado de tal manera que el hombre ya no puede “estimar la felicidad sin conocimiento”, pero también que el conocimiento se ha transformado en una “pasión” (*Leidenschaft*). De ahí que el propio Nietzsche advierta a continuación de los graves peligros que conlleva esta “nueva pasión”: “¡Quizá la pasión del conocimiento llegue a hacer perecer a la humanidad!” (Nietzsche, 1981, § 429).

La aurora de la razón impura constituye un avance en la profundización del pensamiento, a mi juicio, un progreso filosófico, pero, como ya señaló Nietzsche, nos descubre asimismo nuevos riesgos en la vida humana, nos abre a un abismo (*Abgrund*), hasta el de que la humanidad pueda perecer. El proceder genealógico, ya operante en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, prosigue en *Aurora* (Nietzsche, 1981), un libro al que Nietzsche califica como “la labor de un hombre subterráneo, de un hombre que cava, que horada, que mina...”. Y por esta

vía se llega a sentir de otro modo lo que pueda significar la realidad para la vida.

Pero el tránsito a la razón impura no tiene que significar la instauración de la razón positivista basada en el progreso del conocimiento científico. Pues, aunque “la ciencia ha aportado mucho de positivo” y a uno le gustaría sujetarse plenamente a ella, eso sería un “error”, porque la ciencia “no sirve para dar órdenes, para señalar el camino: sino que sólo cuando uno sabe adónde, resulta la ciencia de provecho”. El propio Nietzsche resalta el carácter ambiguo del conocimiento científico y la necesidad de ir más allá para saber orientarlo, haciendo un uso crítico del mismo, es decir, para que resulte auténticamente liberador: “En general, creer que el conocimiento siempre llegará a conocer lo que sea más provechoso e indispensable para la humanidad es mitología – el conocimiento puede exactamente igual dañar que aprovechar – [...]” (Nietzsche, 2006-2008, vol. II, p. 735). Ese orden más allá de la ciencia sólo es alcanzable con la nueva razón impura, no sometida al idealismo, ni tampoco al positivismo cientificista, sino capaz de valorar -estimar- el valor de la existencia, el valor de la vida.

¿Y dónde habría que situarse para dejar amanecer la nueva aurora de la razón impura? En los procesos de transvaloración. La razón vive por, y se nutre de, la transvaloración de los valores. Por eso el problema de la procedencia de los valores -en especial, de los valores morales- es un problema de primer rango, porque condiciona el futuro de la humanidad. *Aurora* propone una filosofía fisiológica contra la degeneración y la ruina de la humanidad, recuperando el auténtico centro de gravedad de la vida.

Desde el orden de la transvaloración hay que rehacer la crítica de la razón, ya no pura sino impura. En la crítica de la razón pura se hizo sitio al reino moral, a un mundo lógico-moral, haciéndolo inatacable, en el que incluso la confianza en la razón es un fenómeno moral, por cuanto se sostiene “a pesar de” la inmoralidad de la naturaleza y la historia. Ahora, en la crítica de la razón impura, la cosa se complica, porque ya no se puede confiar en la presunta moral subyacente a la razón pura. La moral que ahora podemos escuchar (*hörbar*) para vivir como hombres de conciencia (*Gewissen*) es la autosuperación (*Selbstaufhebung*) de la moral. ¿Una super o hipermoral, capaz de superar incluso la conciencia moral y la confianza en la razón? ¿Sólo nos queda, en última instancia, el reconocimiento del poder en sus múltiples manifestaciones, tras la razón teórica y práctica, tras la voluntad de verdad, de moralidad y de libertad?

La confianza en la razón -requisito de la validez de los juicios lógicos- es un fenómeno moral. Pero, se-

gún el propio Nietzsche, con su libro *Aurora* pretende apartarse de la fe en la moral, aunque paradójicamente “¡por moralidad!”, pues “dentro de nosotros habla también un deber (“*du sollst*”), obedecemos a una ley que está por encima de nosotros, la última moral inteligible, la última moral que podemos vivir, pues si en algo somos aún hombres de conciencia (*Menschen des Gewissens*), es en esto. Como hombres dotados de esta conciencia, creemos remontarnos a la rectitud y a la piedad, aunque seamos los últimos herederos, los immoralistas y los sin Dios (*Gottlosen*), nos consideramos representantes de aquella rectitud y piedad, como los ejecutores de su voluntad interior, que no teme negarse a sí misma. En nosotros se cumple la “autosuperación de la moral”. He aquí el tránsito de la crítica fundadora (crítica como examen del fundamento) a una crítica genealógica de la autosuperación por transvaloración, propia de una razón impura más allá de la razón pura de carácter lógico.

En esta razón impura el tiempo es decisivo: “cada cosa tiene su tiempo”. Nietzsche concreta esta concepción en *Aurora* meditando sobre lo que considera “prejuicios morales”. El hombre ha atribuido a todo lo que existe relaciones con la moral, echando sobre el mundo la capa de una significación ética. Pero esto -dice Nietzsche- tendrá algún día el mismo valor que hoy concedemos a la creencia en el sexo del sol. Pues, aunque unos (los idealistas) dirán en algún momento que “la vida sería insoportable, si no tuviese una significación moral” y otros que “la vida sería insoportable si no hubiera Dios”, se debe a que se han acostumbrado a tales ideas y creen que no pueden vivir sin ellas, presuponiendo que lo que consideran necesario para su conservación debe existir en realidad (*wirklich da sein*). Pero, “¿qué sucedería -se pregunta Nietzsche- si otros experimentasen el sentimiento contrario: si se negasen a vivir bajo las condiciones de esos dos artículos de fe y si la vida no les pareciese digna de ser vivida, existiendo esas condiciones?” (Nietzsche, 1981, § 90). ¿No es la refutación (*Widerlegung*) histórica la refutación definitiva, más allá de las refutaciones presuntamente demostrativas? (Nietzsche, 1981, § 95; Wotling, 2014).

La refutación histórica no es demostrativa, ni lógica, ni argumentativa, sino que se sustenta en los procesos vitales del poder y de la interpretación. El “demonio del poder” (*Dämon der Macht*) atormenta a los hombres, porque aunque lo tengan todo, salud, casa, todas las necesidades cubiertas, éstos seguirán siendo desgraciados y caprichosos, porque el demonio del poder, el “amor al poder” (*Liebe zur Macht*), quiere ser satisfecho (Nietzsche, 1981, § 262). Y en el trasfondo están nuestros ins-

tintos que interpretan las excitaciones nerviosas. Pues nuestras apreciaciones y nuestros juicios morales no son más que imágenes y fantasías que ocultan un proceso fisiológico desconocido para nosotros, un lenguaje convencional con que se designan ciertas excitaciones nerviosas. Lo que llamamos conciencia (*Bewusstsein*) no es más ni menos que “el comentario fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero sentido” (*geföhlt*) (Nietzsche, 1981, § 112 y 119).

Aurora de la razón impura en la razón vital e histórica orteguiana

En 1935, José Ortega y Gasset publicó un artículo con el título “Aurora de la razón histórica” (*in* Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. V, p. 372-375), en el que deja claro desde un principio el carácter impuro que tiene la razón que entraña y descubre la nueva realidad de la vida humana. Esta realidad no es ni una cosa física ni psíquica, sino un acontecimiento de carácter dramático, algo que nos pasa. Lo peculiar de esa realidad que consiste en acontecer está en que “posee de suyo, por sí misma, estructura”. Pues nada de lo que nos pasa en nuestra vida nos pasa aisladamente, sin conexión; nos pasa *porque* o *en vista* de que nos pasa esto otro y, en última instancia, porque nos pasa “querer vivir”.

Esa estructura de la realidad de la vida humana es individual, es la de cada cual, pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que permite algunas generalizaciones como la de que el hombre *está* siempre en alguna creencia, que se vive siempre *desde* ciertas creencias básicas. Por tanto, las modificaciones más graves en la vida humana se deben a los cambios de las creencias básicas (que no son lo mismo que las opiniones, ni tampoco los razonamientos lógicos). La razón *está* hecha a partir de esas creencias que sostienen la vida; no es pura, ni lógica, sino vital e históricamente impura. Y Ortega hace un alarde de interpretación histórica acerca de las principales creencias que han predominado a lo largo de los siglos, en el sentido que se expone a continuación.

Hasta el siglo XV -nos dice- el hombre europeo ha estado viviendo de la creencia en un ser que le ofrecía la orientación para su vida, es decir, el sentido de la vida. Ahora bien, a finales de ese siglo comienzan las dudas, pero el *estar* en la duda es un modo de estar en la creencia, aun cuando se pueda fingir que todavía se cree, haciendo como que se cree mediante una resolución de la voluntad: “se *quiere* creer”. En cambio, según Ortega, en la creencia el hombre “siente” que “*está* en la realidad”, que “sale de sí mismo”. Sin embargo, la duda es otro

modo de estar en la creencia, que la convierte en ficción y se sustenta mediante una resolución voluntarista.

Siguiendo la interpretación histórica de Ortega, a partir -más o menos- de 1600 el hombre se instala en una nueva creencia, en la creencia “moderna” sobre la que ha descansado la vida europea: la sustitución de la fe en Dios por la fe en la razón. El fruto de la nueva fe, según Ortega, fue la ciencia física y química, cuyas aplicaciones han transformado la vida material del hombre. Es la época en que la razón se instaura como instancia y norma última (como una especie de dios intramundano) (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. V, p. 373-374).

Pero la situación de la creencia moderna en la razón ha cambiado, produciéndose una “actitud ambigua” ante ella. Por un parte, la victoriosa eficiencia de la razón en algunos órdenes trae consigo que no se pueda dejar de creer en ella y, sin embargo, ha dejado de ser *la* creencia de la que el hombre europeo vive, porque la razón había prometido resolver todos los problemas, pero ha fracasado ante los problemas propiamente humanos. ¿Por qué? Según Ortega, porque “la famosa razón no era toda la razón sino sólo la razón física o naturalista” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. V, p. 374).

El error de la razón predominante en esta época moderna, según Ortega, ha consistido en haberse empeñado en entenderlo todo mediante conceptos estáticos y matemáticos, buscando lo que permanece y no varía, es decir, la “naturaleza” de las cosas, expresada a través del lenguaje físico y/o el ontológico, a partir del pensamiento griego. Y lo mismo ha querido hacer *esa* razón con el hombre y de ahí su fracaso.

En el nuevo horizonte que se abre con la aurora de la razón impura, cuando ésta no ha quedado atrapada ni tampoco sustituida por la deriva positivista y cientificista, Ortega se siente libre para buscar el “ser” del hombre sin someterse al prejuicio del naturalismo. Porque la razón naturalista (en versión física, química y biológica) tenía que fracasar ante los problemas más propiamente humanos, porque, según Ortega, el hombre no tiene “naturaleza”, no tiene un ser fijo, estático, previo y dado, sino que “varía ilimitadamente”, siendo “radicalmente plástico”, por tanto, para hablar del hombre hemos de “inventar” un nuevo concepto de ser o sustituirlo por otro concepto más adecuado.

El hombre es las formas más dispares de ser. Y, según Ortega, cada una de ellas significa una “*gründliche Erfahrung*” (experiencia profunda) que el hombre hace y en ella se revelan sus posibilidades y su “*Beschränkung*” (límite), abriéndose así a otras formas de ser. El hombre se va *haciendo* en la serie dialéctica de sus experiencias, por tanto, en vez de “naturaleza” el hombre tiene “his-

toria”. He aquí la nueva “aurora”, la nueva “revelación” que el hombre necesita y que sólo se la puede ofrecer la razón impura en forma de “razón vital” y “razón histórica” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol.V, p. 375).

Esta conciencia de estar inaugurando un horizonte y viviendo una aurora queda patente también en otros momentos de la obra de Ortega, como el Prólogo a *Ideas y creencias* (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol.V, p. 657-658), donde alude a la gestación de dos libros suyos, uno de los cuales es el titulado “*Aurora de la razón histórica*”, cuyo primer capítulo lleva por título precisamente “*Ideas y creencias*”. En este contexto alude a su aproximación a Unamuno “en los postreros días de su vida”, “aproximación que nos honra a ambos” y que, desde el punto de vista filosófico, cabe interpretar como la confesión de estar compartiendo el horizonte de la razón impura, aun cuando desde diferentes experiencias vitales e históricas, la trágica y la dramática.

También hay que señalar que la obra orteguiana titulada “*Aurora de la razón histórica*” vendría a responder a la crisis de la filosofía y de la cultura occidental, como indica Paulino Garagorri (1983, p. 145-146). Los cursos sobre “*La razón histórica*” de 1940 en Buenos Aires y de 1944 en Lisboa tienen un especial sentido filosófico, ya que tratan de enfrentarse a la profunda “crisis de nuestro tiempo” y al “destino del hombre”, anunciando la aurora de una nueva filosofía.

Carácter impuro de la razón vital orteguiana desde la impronta nietzscheana

La impronta nietzscheana en Ortega y Gasset es constante y decisiva en diversos aspectos cruciales de su pensamiento, en concreto en la génesis de la razón vital como expresión de una nueva aurora, la aurora de la razón impura, que, a mi juicio, constituye una forma y un título de la razón experiencial contemporánea.

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

No sólo hay referencias muy tempranas a Nietzsche y a sus obras (ya en “*Glosas*”, en 1902, alude a

Aurora), sino que el lenguaje que emplea Ortega desde muy pronto es a menudo de procedencia nietzscheana. De modo muy significativo, hace uso de expresiones de Nietzsche en la necrológica de Navarro Ledesma (1906), a quien califica de “argonauta del ideal” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. I, p. 107), y en su intenso debate con Maeztu (1908) (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. I, p. 198-202; vol. I, p. 221-226; vol. II, p. 27-30). Y hasta en su obra póstuma más tardía se encuentran alusiones -incluso nostálgicas- a su lectura de los libros recién publicados de Nietzsche (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. X, p. 348).

En el estudio de la presencia de Nietzsche en España han destacado Gonzalo Sobejano (1967) y Udo Rukser (1962) (éste ampliándolo a Hispanoamérica). El pionero y meritorio trabajo de estos estudios, sin embargo, no logra aportar una interpretación adecuada del significado filosófico fundamental de la influencia de Nietzsche en general, ni tampoco, en especial, en Ortega y Gasset. Pues se trata de “un trabajo de carácter histórico acerca de la presencia de Nietzsche en la literatura española” (Sobejano, 2004, p. 667). Es éste uno de los vacíos que debe llenarse, ofreciendo una interpretación de la decisiva importancia de la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Ortega, como maestro de la filosofía española contemporánea, de enorme influencia también en Hispanoamérica. Este significado fundamental puede formularse como “aurora de la razón impura” en la versión de una filosofía de la razón vital e histórica, la apertura de un nuevo horizonte filosófico, capaz de superar el idealismo y el positivismo.

En la generación del 98, bajo la influencia de Nietzsche, surge un grupo con un espíritu “criticista y regenerador”, con el que conectará Ortega y Gasset. De esa generación que sentía la necesidad de una renovación espiritual, Azorín llegó a decir: “nuestro inspirador, en lo espiritual, era F. Nietzsche” (Sobejano, 1967, p. 28) y, por su parte, Torrente Ballester precisa que “el verdadero conocimiento de Nietzsche [...] pertenece a la obra educadora y orientadora de Ortega y Gasset” (Torrente Ballester, 1949, p. 69 in Sobejano, 1967, p. 148). Aunque Sobejano considera que esta apreciación no es del todo cierta, sin embargo, defiende que fue en Ortega “en quien la influencia de Nietzsche es más extensa, intensa y trascendental” (Sobejano, 1967, p. 527). Pero, como tantos otros, cae en la tentación de establecer etapas en la influencia de Nietzsche; así, por ejemplo, indica que hacia 1908 Ortega se ha “distanciado” de Nietzsche, debido a la “superposición” de otras ideas filosóficas asimiladas en Alemania (Sobejano, 1967, p. 530-531). Sin embargo, el mismo Sobejano alude en

algún momento a la “relativa continuidad” con la que a lo largo de su obra Ortega opina sobre Nietzsche o aplica sus concepciones y sugerencias.

Y es que es difícil negarse a reconocer la presencia permanente en el trasfondo del pensamiento orteguiano, si se tiene en cuenta, por ejemplo, que en el mismo año 1908 (antes referido), Ortega publica “El sobrehombre”, en 1913 “Socialismo y aristocracia”, en 1917 “Democracia morbosa”, en 1923 “El tema de nuestro tiempo” y en 1930 “La rebelión de las masas”, por citar algunos ejemplos de enérgica influencia nietzscheana. Es decir, no basta con establecer etapas, ni es esa la perspectiva más fecunda para entender la presencia de Nietzsche en Ortega, ya que lo decisivo estriba en la reinterpretación orteguiana de Nietzsche. Pues Ortega incorpora a Nietzsche al pensamiento español para comprender mejor los problemas de la filosofía contemporánea y proponer la primacía de la vida a la razón moderna. Anteponer la vida a la razón, pero sin abandonar la razón, implica no caer en el irracionalismo sino abrirse a una razón impura como razón vital, es decir, a un raciovitalismo, que conlleva una revolución en el orden de la estimación de los valores. Fue la innovación intelectual de Ortega y Gasset, inspirada en Nietzsche: la aurora de la razón vital.

De la razón pura a la razón impura: un progreso de la filosofía contemporánea

Algunos creen que el progreso de la filosofía consiste en haber pasado de la razón pura a la razón empírica, sin más. Pero el gran avance histórico de la filosofía contemporánea puede entenderse, a mi juicio, de otro modo, como una nueva aurora de la razón experiencial, a través de las nociones de la vida y de la historia. Un modo auroral de interpretar este tránsito fue el de considerar la nueva razón como impura frente al imperio de la razón pura, tanto en su versión lógica y especulativa (idealismo) como en la naturalista (positivismo) y la empírico-logicista (neopositivismo). Se trata de una auténtica alternativa al idealismo y al positivismo. Es el impulso innovador que cabe encontrar en la transformación nietzscheana de la razón, a través de una peculiar genealogía hermenéutica (Conill, 1997), y que continúa, a su modo, Ortega y Gasset y tras él la mejor tradición del pensamiento español contemporáneo (razón vital e histórica, razón sentiente, razón corporal, razón ilusionada, razón esperanzada, razón poética, razón cordial).

En la lección VII del curso “Sistema de la Psicología”, impartido durante el otoño de 1915 y el primer

trimestre de 1916, ya alude Ortega a su propuesta de un “sistema de la razón vital” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 479-480, 888). Ortega fue muy consciente de la necesidad de un nuevo modo de entender la razón. Pues, aun cuando la razón pura se ha revelado imposible, Ortega no quiere hacer “como Heidegger” y deja bien clara su opción intelectual: “yo no me salgo de la razón”. De ahí su empeño en “encontrar otra forma de razón”, a la que denomina “razón vital” y “razón histórica” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VI, p. 1118-1119).

El nuevo modo de entender la razón está en conexión profunda con la experiencia de la vida, a partir de la que se nutre y se configura. Por eso es tan importante la noción de vida que está operando en el trasfondo de la propuesta transformadora de la razón. La experiencia de la vida y el modo de comprenderla es crucial en la génesis de la razón vital. Y en esa génesis fue decisiva la influencia de Nietzsche. Aun cuando Ortega en algunos lugares en que muestra los jalones de su recorrido elude referirse explícitamente a Nietzsche, es detectable el trasfondo nietzscheano. Por ejemplo, hasta en el “Prólogo para alemanes”, al que algunos han acudido para negar la influencia de Nietzsche en Ortega, o bien para mostrar que se trató de una influencia muy reducida, si se analiza con más detenimiento el contexto y el contenido queda patente su conexión profunda con el pensamiento nietzscheano. Y, por otra parte, a partir de Nietzsche y de Ortega queda también trazada una nueva línea de pensamiento, diferente a la deriva ontológica heideggeriana, por la que podemos orientarnos más allá de la idea del Ser y de la pretensión de convertir la experiencia del ser en la experiencia primordial, cuando más bien puede mostrarse que se trata de una posibilidad derivada, que, por si faltara poco, según Nietzsche y Ortega, es incapaz de expresar adecuadamente la experiencia palpitante de la vida (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VI, p. 1121).

La idea de la vida que alimenta la nueva concepción de la razón en Ortega es la idea nietzscheana de la vida. En el “Discurso para los Juegos Florales de Valladolid” (1906) ya hay constancia de ese modo nietzscheano de entender el vivir como sinónimo de “más vivir” e “ímpetu creador de nuevas formas de vida” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 74), al que alude refiriéndose explícitamente a Nietzsche, “tan gustado hoy de los jóvenes”. Ortega se atiene a esta interpretación nietzscheana de la vida durante toda su obra, a pesar de su afán crítico (porque tampoco la crítica nietzscheana mata la vida [Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 170]) y sistemático (pues precisamente propone un “sistema de la razón vital”, porque la vida es un “fenó-

meno sistemático” [Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 1119]).

Ortega reconoce explícitamente, desde muy pronto, la aportación de Nietzsche al pensamiento con su concepción de la vida como “aumento y futurición”, según la cual “vivir es ímpetu de vivir más, pleonexía, superación”. Lo que ocurre es que, aunque acepta esta interpretación de la vida como riqueza y variación inagotable, mira con reparos la noción nietzscheana de “voluntad de poderío”, por ejemplo, en “La voluntad del barroco” (1912) (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 316).

Y, de modo complementario, desde esa comprensión de la vida como “poder creador”, que es capaz de crearse e inventarse a sí misma, critica la noción predominante de “adaptación”, tan arraigada en el positivismo y utilitarismo a partir del darwinismo. No para negarla, sino para situarla en su nivel, que es el instrumental, porque más allá de los medios están los fines (¡las “postrimerías”!). Pues la adaptación no puede aceptarse, según Ortega, como “esencia de la vida”, sino como “técnica de la vida” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 314 ss).

Esta noción de la vida en el sentido nietzscheano es una noción que recorre toda la obra de Ortega. De nuevo, en “El novecentismo” (1916), recurre a la noción explícitamente nietzscheana de “vida ascendente”. Y, en la “Introducción a los problemas actuales de la filosofía” (1916), expone esta concepción que entiende la vida como aumento de sí misma, potenciación y crecimiento, pleonexía, henchimiento y ser más, frente a la concepción utilitaria, que busca conservarse y perseverar en su ser (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 583-584). “Vivir no es conservarse, perseverar en el ser -así Spinoza-, sino que vivir es vivir más, tender a la plenitud, voluntad de potencia -así Nietzsche” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 584). Frente al darwinismo, para el que, según Ortega, la finalidad vital es adaptarse al medio, hay otro punto de vista vital, para el que lo decisivo es la creación, el aumento del propio ser, su henchimiento. Más allá del estricto “fin biológico” (donde todo es medio para un fin), está el “fin o sentido último” de la vida, que es “un problema de ética -el más grande problema del hombre-” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 589).

En los más diversos contextos alaba Ortega esta concepción de la vida de Nietzsche, afirmando, por ejemplo: “con simpar [i] agudeza decía Nietzsche: vivir es más vivir” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 750). Frente al sentido utilitario de la vida, patrocinado por el darwinismo, esa interpretación nietzscheana de la vida que asume Ortega constituye una de las inspiracio-

nes de su propuesta en “El sentido deportivo de la vitalidad” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 818-834). Y así, en vez de entender los más diversos fenómenos de la vida como casos de adaptación al medio, Ortega se atreve a hablar de un “origen poético, metafórico” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 828) del arco y la flecha (como algo mágico y lúdico), del arado, de los animales domésticos, de los vestidos, etc. En todo origen “está la gracia”. Incluso “en la actividad por excelencia utilitaria del hombre -la economía- interviene creadoramente ese otro poder superfluo de gracia, lujo y trascendencia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 831). Porque la vida es “un brinco creador y espontáneo y superfluo”, y más que un sentido reactivo tiene un aspecto de “danza”, “abundancia”, “exigente y audaz”, un inagotable “despliegue de riquezas” (con referencia explícita a Nietzsche) (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 832). Porque antes que adaptación, la actividad primordial de la vida es creación.

La nueva figura de la vida que nos presenta Ortega la expresa en repetidas ocasiones citando -aunque de modo algo libre- un dictum nietzscheano: “el artista es el hombre que danza encadenado” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VIII, p. 47, 372, 508), o bien “el poeta es el hombre que danza encadenado” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 313) (Nietzsche, 1996, II, § 140 y 159; Nietzsche, 1978a, § 188). Pues, según Ortega, esto puede decirse del hombre en general. La vida es creación, como la danza que el hombre ejecuta encadenado a la fatalidad. Fatalidad y libertad conforman la vida, según Nietzsche y Ortega. “No hay vida sin creación”, ya sea buena o mala. “Lo más trágico del hombre es lo más glorioso”: “frente a la fatalidad” tiene que “elegir” y “ejercitar su libertad”. “La vida es siempre más o menos nuestra creación y tiene en su raíz un germen de arte” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VIII, p. 508). No es difícil establecer la conexión con Nietzsche en este punto, que llegará hasta el nivel de la poetización vital a partir de la corporalidad (Conill, 2014).

No sólo el querer sino el reconocimiento del destino es lo que hace a la voluntad libre, si nos atenemos a las significativas conferencias “*Fatum und Geschichte*” y “*Willensfreiheit und Fatum*” (ambas de 1862) (Nietzsche, 1967, vol. I, p. 2431-2437, p. 437-440; Ottmann, 1999, p. 14); aunque en *Zarathustra* encontraremos otras expresiones: “El querer *hace libres*: pues querer es crear” (Nietzsche, 1984, III, “De las tablas viejas y nuevas”, 16). Con lo cual se disuelve la oposición entre la libertad de la voluntad y el *fatum*, puesto que no es pensable la voluntad libre sin *fatum*. Es inimaginable la voluntad libre sin *fatum*. ¡Somos forzosamente -fatalmente- libres!

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

En primer lugar, Ortega quiere aunar la pretensión de lograr un sistema (típica de la filosofía postkantiana) con la seriedad del “problema de la existencia” (Schopenhauer), para no caer en la “falta de veracidad”, de la que acusa al idealismo alemán. Lo cual no implica renunciar al “afán de verdad”. Pues, aunque recuerda que hay gentes que creen que “la verdad no existe”, que no es más que una “creación de la voluntad individual o ‘colectiva’”, Ortega cree que “precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 147-148). Justo en este punto crucial Ortega se enfrenta explícitamente a Nietzsche, de quien cita -una vez más, de modo libre- la siguiente frase: “das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung” [la vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción], mostrando su respeto, pero también su desacuerdo. ¿Por qué su respeto? A mi juicio, porque Nietzsche ha contribuido a esclarecer lo que hasta ahora no se había podido entender bien y, por eso, Ortega dice que “precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera”, que la verdad es una “necesidad constitutiva del hombre”. Y todavía agrega a continuación: “aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad”. Pues “precisamente” ha sido Nietzsche quien ha contribuido a esclarecer la relación entre la verdad y el hombre, planteando radicalmente la cuestión de si se puede vivir “aparte de la verdad”. Y la respuesta orteguiana es que “ahora” [tras la crítica genealógica al estilo de Nietzsche] logramos entender que “la vida sin verdad no es vivible” (rememorando la famosa expresión socrática [*ho anexétastos bios*]). Recuérdese que también Nietzsche piensa que no hay modo de desembarazarse de la “voluntad de verdad” y lo que se propuso fue desentrañar su origen mediante una genealogía [hermenéutica] de la verdad, de la pretensión de verdad, a partir del vitalmente ineludible “Für-wahr-halten” (Nietzsche, 1978a, Sección primera; Abel, 2004, p. 79, 137-138, 301, 329-331; 1995, p. 49 ss.

y cap. 16; Simon, 1980, p. 185-218, 1989, 242-259; Stegmaier, 1985, p. 69-95).

En segundo lugar, Ortega reinterpreta la presunta “averiguación” de los que han pretendido prescindir de la verdad, poniendo de manifiesto que la verdad es “algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad [sin afán y pretensión de verdad] no hay hombre”. Por tanto, el hombre “puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad”, de tal manera que la verdad es una “necesidad incondicional”, de la que dependen “todas las demás, incluso comer”, porque -afirma a continuación Ortega de un modo muy significativo- todas “son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir”. Aquí, en efecto, la verdad se entiende como una necesidad vital, por tanto, se trata de una verdad vital, no meramente intelectual, y el que haya verdad vital se equipara al sentido vital (“que tenga sentido vivir”), por tanto, se asimilan verdad y sentido en el orden primordial de la vida. Y de ahí que Ortega clasifique al hombre con cierta terminología de resonancias nietzscheanas, aunque reinterpretadas, como animal “verdávoro” (*Wahrheitsfresser*), aquél que se alimenta de la verdad vital, por la que tiene sentido vivir. También en Nietzsche la dimensión del sentido es ineludible para la vida (que podrá llegar a ser plena y ascendente) (Nietzsche, 1978b, Tratado tercero; Gerhardt, 1992).

En tercer lugar, no debería pasar desapercibido que lo que Ortega presenta a continuación como “opinión contraria”, es decir, la que se opone a la defensa de la vida “bajo la condición” de la verdad vital (propia del animal verdávoro), es la de los que afirman que se puede “vivir de falsedades” y que, según Ortega, constituye un “síntoma” de la rebelión de las masas y de la apoteosis de lo colectivo, pues, al parecer, las masas y las colectividades pueden “vivir sin verdad”, lo cual suscita la sospecha de que las masas y las colectividades no son más que un modo “deficiente” de lo humano. Precisamente esta posición hostil a la masa y a la colectividad es muy propia de Nietzsche y sirve de inspiración al propio Ortega, como queda patente en diversos lugares, pero de modo paradigmático en “El sobrehombre” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. I, p. 176-178), donde se defiende una concepción cualitativa del individuo contra la concepción “extensiva y cuantitativa”, apoyándose en la interpretación de Simmel. Por tanto, no se puede identificar la afirmación nietzscheana concerniente a que “se vive de la ficción” con la afirmación de una vida basada en falsedades, porque una vida así sólo es propia de la masa y la colectividad, del “rebaño”, pero no del

individuo cualitativamente intenso, que hinche su vida de sentido, de verdad vital.

Y, por último, hay que resaltar el sentido de estas reflexiones orteguianas sobre el idealismo postkantiano, porque en ellas se intenta hacer ver tanto “la grave cuestión” que plantea ese idealismo postkantiano como el “certero propósito” de “los hombres de Marburg”, cuando pretendieron “elevar el kantismo al nivel del idealismo posterior y, viceversa, limitar el idealismo especulativo dentro de las fronteras *naturalistas*” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 148). Se trataba de ver si era posible compaginar la búsqueda del sistema con el afán de verdad, sin faltar a la veracidad que implica tomar en serio el problema de la existencia, y contando con la incorporación del creciente conocimiento de las ciencias naturales, un asunto en el que la posición de Nietzsche fue ejemplar, por no decir paradigmática, al menos a partir de la influencia de Schopenhauer (veracidad ante el problema de la existencia) y, sobre todo, de Lange (en tanto que uno de los principales transformadores del kantismo, atendiendo a las nuevas ciencias biológicas, como la fisiología) (Salaquarda, 1978, p. 236-260).

El resultado al que llega Ortega, igual que Nietzsche, es el de reaccionar contra el idealismo y “abandonar el continente idealista”. Lo cual significa también, tanto para Ortega como para Nietzsche, al menos en parte, abandonar la “Edad Moderna” y dirigirse hacia nuevos mares, hacia “lo desconocido” y “nunca hollado”. En la exposición de su trayectoria intelectual -que estamos considerando a partir del “Prólogo para alemanes”- Ortega ejemplifica su reacción contra el idealismo reinterpreta su primer libro de 1913 [publicado al comienzo de 1914], *Meditaciones del Quijote*. “Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 151), Ortega afirma la primacía de la “vida individual” como “realidad radical”. Esa realidad no consiste en “conciencia”, sino en “el diálogo dinámico entre ‘yo y sus circunstancias’”. Pues el mundo es primariamente circunstancia. Y, por otra parte, “la *realidad* del hombre” no es la cultura (que ya es una “purificación” de la vida espontánea), sino nuestra existencia personal, siempre azarosa y problemática, ligada a sus necesidades. Ortega convierte esta vida efectiva en un principio más radical que los principios abstractos de la cultura.

Lo curioso es que cuando Ortega resume esta consideración retrospectiva utiliza un lenguaje y unas expresiones nietzscheanas, a las que ya hemos hecho referencia, como puede apreciarse en el siguiente pá-

rrafo: “En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*. El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 151-152). Aquí se está reproduciendo, aunque ya entremezclado con los propios términos orteguianos, el sentido fundamental de una frase de Nietzsche, muy citada por Ortega: “El artista es el hombre que danza encadenado”. La idea contenida en ella, según Ortega, se aplica al hombre en general y en alguna ocasión al comentarla equipara explícitamente su contenido con lo que considera el hecho esencial de la vida, el de las circunstancias forzosas que nos obligan a aceptar un régimen de forzosidad como destino (nuestra existencia en una circunstancia fatal dada), pero que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la libertad en pro de la perfección. Y considera que lo que contiene esta idea de Nietzsche, al que califica como “el gran pensador alemán”, no sólo vale para el artista y el poeta, sino para expresar la realidad de la vida del hombre (“Discurso en el Parlamento chileno” (1928), Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IV, p. 228 y “El hombre y sus circunstancias” (1931), Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. VII, p. 508). El contenido de esta importante idea nietzscheana de la vida, como imbricación de fatalidad y libertad, constituye un núcleo permanente, invariante y decisivo en el pensamiento de Ortega, se haga o no referencia explícita a Nietzsche.

El resultado de esta “primera reacción” orteguiana fue una “filosofía de la vida”. Pero Ortega no quiere que se confunda la nueva instalación intelectual a la que había llegado con lo que se llamó “filosofía de la existencia” (al estilo del presunto “pensar existencial” de Kierkegaard), aunque reconoce que se trata de “algo parecido”, ni tampoco con la idea de la vida que más tarde descubriría en Dilthey (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 153). A Nietzsche no se le nombra explícitamente, ni para admitir su influencia en su trayectoria hacia la idea de la vida como realidad radical, ni tampoco para rechazarla. Y lo que Ortega resalta como más importante al llegar al “punto de vista de la vida”, a la “idea de la vida” como instancia primordial, es haber alcanzado un horizonte capaz de superar el intelectualismo (de ahí seguramente el “parecido” con la filosofía existencial), pero de manera que no se pierda la razón (de ahí su rechazo de lo que considera un pensar existencial, que se alimenta del presunto fracaso total de la razón y de la desesperación del hombre,

en aras de una resolución arbitraria, que suplanta la realidad y renuncia a la razón filosófica).

Así pues, Ortega ofrece su propia “superación radical del intelectualismo” sin perder la razón y a donde conduce es a una “filosofía de la razón vital”, en la que la razón es vital, pero no por eso es menos razón. ¿Cómo llegó Ortega a su nueva orientación filosófica? Su respuesta es que llegó “guiado” hasta ella “por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados” (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 154). Es innegable que Nietzsche tuvo bastante que ver en esta problematización filosófica y en los contenidos de su resolución, porque su influencia fue decisiva en la noción de vida como creación, pero también pudo ser relevante para mantener una noción de razón intrínsecamente vinculada con la vida, dado que en Nietzsche encontramos precisamente una nueva noción de la razón impura como razón vital (*Vernunft im Leben*) y razón corporal (*Vernunft im Leibe*), que se instaura como la “gran razón” de la vida (Nietzsche, 1980, vol. 13, p. 600; Nietzsche, 2006-2008, vol. IV, p. 752), a diferencia de la pequeña razón instrumental y basada en la lógica formal.

Por eso, aunque Ortega considera que “lo decisivo” en este camino que le llevó a la idea de la vida como realidad radical lo expuso -según dice- en una lección titulada “Las tres grandes metáforas”, dada en Buenos Aires en 1916, de cuyo contenido destaca que se trata de “la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo”, me parece que no hay razón suficiente para negar o eludir el importante -decisivo- trasfondo nietzscheano. Tan sólo podría querer decir que, con el ya irrenunciable bagaje nietzscheano de la idea de la vida, compaginable con una nueva forma de entender la razón impura, se podía responder también a la -por otra parte- importante e innovadora propuesta fenomenológica, pero corrigiéndola desde el firme trasfondo nietzscheano con que ya se contaba y que impulsaba a superar radicalmente todas las formas de idealismo e intelectualismo, incluso las de la fenomenología.

En conclusión, la nueva filosofía de la razón vital tiene una serie de características que remiten en muy buena medida a diversos aspectos del pensamiento nietzscheano. Y el primero de ellos es el carácter de “aurora” de su propuesta filosófica de crítica de la razón. Pues, aun cuando Ortega sigue pensando que la filosofía tiene un irrenunciable sentido sistemático, se trata de un sistema abierto, auténticamente auroral, un nuevo horizonte filosófico, algo muy parecido al sentido que imprime Nietzsche al pensamiento contemporáneo. De hecho, el propio Nietzsche así lo deja entender en sus obras, y no sólo en la que lleva por título “*Aurora*”.

Por su parte, Ortega usa el término “aurora” incluso en su última etapa, en el título de uno de sus dos últimos libros anunciados y proyectados (de los que decía que iba “parturiento”), *Aurora de la razón histórica* (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 1143, nota; vol. IX, p. 1455), el que consideraba más filosófico (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. V, p. 657). Y uno de los temas más importantes en ese proyectado libro es el del lenguaje, del que avanza el título del capítulo III, “Principios de una nueva filología”, en el que trataría de las “categorías del contexto”, del origen poético y el carácter histórico-contextual -vital- del lenguaje, precisamente en la línea nietzscheana (Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. IX, p. 590 nota; vol. IX, p. 616; vol. IX, p. 720, nota; vol. IX, p. 1143, nota; vol. IX, p. 1260).

Referencias

- ABEL, G. 2004. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 425 p.
- ABEL, G. 1995. *Interpretationswelten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 560 p.
- ABELLÁN, J.L. 1989. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, vol. V(II), 370 p.
- CONILL, J. 1997. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 210 p.
- CONILL, J. 2014. Die Poetisierung der Zeichen aus der Leiblichkeit. In: U. DIRKS; A. WAGNER (Hrsg.), *Abel im Dialog: Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie*. Berlin/Boston, de Gruyter, en prensa.
- GARAGORRI, P. 1983. Nota preliminar a “La razón histórica”, Curso de 1940 en Buenos Aires y de 1944 en Lisboa. In: J. ORTEGA; T. GASSET, *Obras Completas*. Madrid, Alianza/Revista de Occidente, vol. XII, p. 145-146.
- GERHARDT, V. 1992. *Friedrich Nietzsche*. München, Beck, 247 p.
- NIETZSCHE, F. 1981. *Aurora*. Barcelona, Olañeta, 206 p.
- NIETZSCHE, F. 1967. *Fatum und Geschichte; Willensfreiheit und Fatum*. In: F. NIETZSCHE, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Berlin/New York, Walter de Gruyter, I, p. 2431-2437 y 437-440.
- NIETZSCHE, F. 1980. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlin/New York, Walter de Gruyter, 15 vols.
- NIETZSCHE, F. 2006-2008. *Fragmentos póstumos*. Madrid, Tecnos, vol. II, 913 p. y vol. IV, 780 p.
- NIETZSCHE, F. 1996. *El caminante y su sombra*. In: F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, vol. II, p. 115-222.
- NIETZSCHE, F. 1978a. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 287 p.
- NIETZSCHE, F. 1978b. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 205 p.
- NIETZSCHE, F. 1984. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 471 p.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2004-2010. *Obras Completas*. Madrid, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 10 vols.
- OTTMANN, H. 1999. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2ª ed., Berlin, de Gruyter, 475 p.
- OTTMANN, H. (Hrsg.). 2000. *Nietzsche Handbuch*. Stuttgart, Metzler, 561 p.
- RUKSER, U. 1962. *Nietzsche in der Hispania*. Bern/München, Francke, 382 p.
- SALAUARDA, J. 1978. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien*, 7:236-260.
- SIMON, J. 1980. Grammatik und Wahrheit. In: J. SALAUARDA (Hrsg.), *Nietzsche*. Darmstadt, WBG, p. 185-218.
- SIMON, J. 1989. Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. *Nietzsche-Studien*, 18:242-259.

SOBEJANO, G. 1967. *Nietzsche en España*. Madrid, Gredos, 687 p.
SOBEJANO, G. 2004. *Nietzsche en España*. 2ª ed., Madrid, Gredos, 780 p.
STEGMAIER, W. 1985. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit. *Nietzsche-Studien*, 14:69-95.
WOTLING, P. 2014. La idea de la cultura contra la búsqueda de la verdad: La tarea del filósofo según Nietzsche. Conferencia. In: Con-

greso Internacional de Seden, III, Madrid, 2014. [Tomado de la exposición oral]

Submetido: 07/01/2015

Aceito: 18/01/2015