

Historia de la Filosofía

3ª parte. La filosofía contemporánea



1. El mundo contemporáneo

En el principio del siglo XXI, hemos tenido el privilegio de ser testigos directos de lo ocurrido en los últimos años del XX; pero éste –como vamos a tener ocasión de comprobar- hunde sus raíces en un siglo especialmente intenso en la vida social europea: el XIX.

Es a partir de entonces cuando van a producirse cambios de envergadura, que se acelerarán hasta los niveles vertiginosos de nuestros días. Los cambios, si son relevantes, conllevan la pérdida del equilibrio en que estábamos confortablemente instalados y generan un inevitable desconcierto en personas y grupos humanos. Hablamos, entonces, de crisis.

El Siglo XIX europeo podría catalogarse con justeza un **siglo de crisis**. Pero ¿por qué decimos eso?, ¿con qué datos contamos para sostener esa afirmación?

En este siglo se dan una serie de acontecimientos que socavan y aniquilan definitivamente los cimientos de la vida económica, social y política del **antiguo régimen**. Ello va a producir alteraciones que desorientan y obligan a tomar nuevas posiciones en la vida personal y social. La nueva situación va a incidir también, como es lógico, en el mundo del pensamiento. Vamos a entrar en ello

El siglo XIX es el siglo del **capitalismo industrial**, con el afianzamiento de la **industrialización** en todos los países europeos (industrias textiles, del carbón, del ferrocarril...), sobre todo en **Inglatera**, que conoce bajo el mandato de la reina Victoria (1837 a 1901) la creación de un poderoso Imperio político y económico cuyas consecuencias históricas son todavía hoy visibles.

1.1. La revolución industrial

¿Qué ha ocurrido entre finales del XVIII y principios del XIX para que la gente note que algo ha cambiado? Pues, ni más ni menos, que la **Revolución Industrial**. Pasar de una producción fundamentalmente agrícola, artesanal y manufacturera a una producción industrial, de trabajo en serie, donde la máquina tiene un papel primordial, es algo que hace cambiar radicalmente la vida de personas y grupos sociales.

La acumulación progresiva de capital en manos de una burguesía ascendente impulsa el avance científico, que se traduce en la aparición de nuevas tecnologías, capaces de modificar sustantivamente el modo de producir y, consiguientemente, la vida social.

La máquina excluye del taller a una gran cantidad de mano de obra, exactamente igual que ahora las nuevas tecnologías desplazan a un gran número de trabajadores... Y ¿por qué? Pues... porque hay cosas que la máquina hace de manera más rápida, eficaz y "con menos gente". Algo así ocurrirá, poco más tarde, en el mundo agrícola cuando llegaran a implantarse el tractor o la cosechadora, que sacaban adelante más trabajo que el que venían haciendo un buen puñado de personas.

La aparición de la máquina supone, pues, modificaciones sociales importantes. La **máquina de vapor** perfeccionada por **James Watt** sustituyó a los antiguos molinos de agua para producir tejidos mejoró extraordinariamente el rendimiento. La luz de gas, a su vez, permitió alargar las horas de trabajo. Así se inició la revolución industrial.

Cuando la máquina de vapor se incorpora a la locomoción, se desarrolla el **ferrocarril**. El ferrocarril propició la infraestructura para la creación de un mercado interior, y la navegación a vapor favoreció el comercio mundial.

Elo hace que se acorten las distancias y se agilice el comercio, lo que supone otros cambios importantes en la vida social. Y las ciudades industriales crecen a un ritmo extraordinario, acogiendo a masas de hombres que huyen de las hambrunas y precariedades del campo. Estas gentes se instalan cerca de las fábricas, creándose en poco tiempo aglomeraciones urbanas, viviendo en condiciones absolutamente precarias, sin luz, agua, alcantarillado,...

Se producen reacciones e intentos de quemar las máquinas porque comportaban una reducción automática de mano de obra. Pero no solamente eso: el mismo nuevo modo de producción da lugar a cambios de consideración en el en el estatus social de la gente.

Entre 1815 y 1871 se produjeron en el campo de la vida económica los cambios más radicales. En este medio siglo la población europea pasa de 200 a 300 millones de habitantes. En 1850 la mitad de la población inglesa vive en ciudades. Veinte años más tarde ya es el 70% de los ingleses los que viven en las ciudades.

La **burguesía industrial y financiera** de los países más industrializados como **Inglatera**, **Francia** y **Alemania** es, sin duda, la clase social más beneficiada por la consolidación económica, política y cultural del capitalismo industrial, mientras que el mundo obrero es la clase más perjudicada. Ya en 1833 el novelista **Charles Dickens** describía con agudo realismo las miserias y desdichas de los niños y obreros de los suburbios londinenses en su **Oliver Twist** (1833)

La producción industrial condujo a un profundo cambio civilizatorio propiciado por la nueva economía que establecía una nueva forma de división del trabajo y por el aumento progresivo de la producción y el aumento del consumo.

Consecuencia de ello, surgen teorías económicas que intentan explicar el origen de la riqueza. **Adam Smith**, inaugura la "**economía clásica**" que explica el aumento de la riqueza por la reducción del coste del trabajo humano en el proceso productivo.

Esta producción precisaba su comercialización, lo que requería la ruptura de las fronteras e impedimentos comerciales. Aparecen las **leyes del comercio** tendentes a

facilitar la apertura de los mercados mundiales, al tiempo que son abolidas las teorías sobre el precio justo y desaparecen de los libros de moral la condena de la usura (préstamo con interés).

La ley de la oferta y la demanda se impone, muchas veces con la ayuda de la guerra. La "**mano invisible**" teorizada por Smith es la que debe regular la economía.

Entre las leyes económicas, la **libertad de contratación** implicaba que el patrono establecía libremente las condiciones de trabajo y el trabajador era libre de aceptarlas o rechazarlas. El despido libre no ponía en peligro la producción, pues el despegue demográfico sin precedentes y la proletarización de pequeños agricultores, pequeños rentistas y clases medias aseguraban la mano de obra necesaria.

Las condiciones laborales eran, en síntesis: jornada de 12 a 18 horas los siete días de la semana, ninguna vacación pagada o impagada, ningún seguro de enfermedad, de jubilación o de desempleo. En ocasiones, el padre de familia tenía el recurso de obtener del empresario un préstamo a cambio del futuro trabajo de los hijos menores, que comenzaban a trabajar sin sueldo hasta cubrir el préstamo.

Las sangrantes condiciones de vida de los trabajadores y desempleados produjeron reacciones contra esa situación. Algunas de ellas se dirigieron contra las máquinas, produciéndose destrozos y quemas de fábricas, pero este hecho tuvo pocas consecuencias sociales. Sí las tuvo, sin embargo, el nacimiento de las primeras asociaciones obreras. Así surgió en 1836 el **cartismo** que proponía un reformismo cooperativista. También surgió el **blanquismo** (de **Auguste Blanqui**), que proponía la conspiración golpista para hacerse con el poder político.

En múltiples ciudades surgían asociaciones obreras, muchas de ellas de ayuda mutua en sus comienzos, que con enormes sacrificios y sorteando múltiples peligros, ya que estaban prohibidas, fueron fortaleciéndose y consiguiendo algunas mejoras en las condiciones de vida. En 1864 estas múltiples asociaciones de distintos países europeos crearon la **Asociación Internacional de Trabajadores**.

1.2. Los cambios políticos

Pero los cambios no se van a detener en el terreno económico y social. También alcanzarán al campo de la política. En 1789 tuvo lugar un acontecimiento de gran importancia para la Europa posterior: la **Revolución francesa**. Se conoce también como revolución burguesa porque la burguesía, que hasta entonces había sido una clase social irrelevante en la toma de decisiones políticas, pasa a tener ahora una posición dominante.

Hasta que en la Francia de 1789 empieza a haber una presencia del llamado "tercer estado"-distinto de la aristocracia y del poder eclesiástico- y se le dan cauces de representación en los órganos de decisión, no podemos hablar de un horizonte de cambio político en la vieja Europa.

"**Libertad, igualdad y fraternidad**", como eslogan, tuvo más de aspiración que de realidad en el siglo XIX. Ello generará frustraciones, que, unidas a los desajustes sociales, hará explicables las frecuentes revoluciones en la esfera política, de las que los historiadores se hacen eco. Los ideales con que las masas populares habían combatido el absolutismo del antiguo régimen se convierten en papel mojado, ya que

estas gentes no han visto mejorar su forma de vida sino que en muchos aspectos ha empeorado, lo cual crea una gran frustración y descontento.

La **revolución de 1848** marcó ya las distancias que separaban a los intereses de los obreros de los de la burguesía, y la **revolución de 1871**, aunque efímera, vivió la experiencia de la instauración de un gobierno proletario en París y dejó ya consolidado un movimiento obrero, que tanta importancia vendría a tener en la historia europea posterior.

Entendemos, entonces, que se considere como una época de crisis. Están ocurriendo cambios importantes en la vida de la gente y uno no sabe a qué atenerse. Cosas que hasta ahora las personas tenían muy claro, ya no lo están tanto. Esto se traduce en lo que llamamos una crisis ideológica. El universo mental también se resiente y se exigen "alternativas" en este campo.

1.3. Cultura y filosofía

En la Historia de la cultura se suele situar el movimiento romántico europeo en el período comprendido entre finales del siglo XVIII, con el movimiento prerromántico alemán del "***Sturm und Drang***", y la mitad del siglo XIX, en que el positivismo de A. Comte adquiere preponderancia en casi toda Europa.

El **romanticismo** fue mucho más que una estética literaria o una visión subjetivista e idealista del mundo y de la historia. Toda la literatura romántica de los países europeos, y por supuesto el idealismo romántico alemán (**Fichte, Hegel y Schelling**), estuvieron penetrados de intencionalidad política y social hasta el punto de que el tema de la libertad y de la vuelta a la naturaleza fueron los más queridos por todos estos autores. El poeta español **Espronceda** llegó a afirmar que su única ley era la libertad.

La **literatura** y el **arte romántico** se inspiraban en fuentes originales grecolatinas y en las leyendas medievales y populares, en el folklore y en el "**espíritu del pueblo**" (Volkgeist). Se creía comprender mejor la realidad desde la espontaneidad popular que desde el frío academicismo de la razón ilustrada; se consideraba un sentimiento más noble y genuino el que se expresaba con sentimiento y llaneza en los poemas populares (por ejemplo, el Romancero español) que el manifestado hipócritamente por los poetas cortesanos, aduladores de los reyes-filósofos. La naturalidad se convirtió para los románticos en la máxima característica de la belleza estética.

El romanticismo como fenómeno filosófico, sobre todo en la poesía y filosofía alemana, tuvo en todos los países europeos ambigüedades y ambivalencias que en el terreno político se tradujeron en diferentes y aún opuestas actitudes políticas. Mientras que **Manzoni** y **Chateaubriand** adoptaron y defendieron posiciones políticas conservadoras, muchos otros como **Byron, Heine, Espronceda** y **Larra** se convirtieron en adalides del liberalismo político con extraordinario entusiasmo.

El romanticismo estaba acompañado en el campo político y cultural por una exaltación de las tradiciones, de las formas de ser y vivir comunes, colectivas, del espíritu y folklore popular que **Fichte** y **Herder**, entre otros, proclamaron como reivindicación política para la Alemania de su época, y que fue el origen del nacionalismo germánico.

El siglo XIX es el **siglo de las ciencias**. Todavía a finales del siglo XVIII, se seguía defendiendo la existencia de cualidades objetivas, que eran propias de la naturaleza y podían ser expresadas por medio de las matemáticas, y las cualidades subjetivas que eran cualidades que nosotros imponíamos a la realidad. Fenómenos como la luz,

el calor, la electricidad y el magnetismo que se trataban de explicar atribuyéndoles cualidades ocultas. Pues bien, la física de la primera mitad del siglo XIX conseguirá extender la explicación mecanicista a estos fenómenos, llevando a su apogeo a la mecánica clásica. En la segunda mitad del siglo una serie de problemas llevarán a cuestionarse la validez de dicho modelo, dejando el terreno preparado para la revolución de la mecánica relativista y cuántica de fines del XIX y principios del XX.

En la ciencia de los seres vivos se produce una de las revoluciones científicas de mayor alcance: la teoría de la evolución de **Darwin**. Frente a la interpretación teológica y religiosa dominante, Darwin presenta una visión puramente natural del origen del hombre. **Schwann** descubre la célula. Este mismo espíritu científico preside los trabajos de los hermanos Humboldt en geografía y lingüística y los de **Leopold von Ranke**, que sienta las bases de la ciencia históricas

La **filosofía**, no pretende otra cosa que ayudar a la persona a "**saber a qué atenerse**", y, cuando se producen cambios, tiene que ofrecer un diagnóstico "de fondo" y proponer una respuesta adecuada a la nueva situación creada. Pero esta reacción mental no es única ni unidireccional. Las ideas bullen y nos vamos a topar con una diversidad de corrientes de pensamiento, cada una de las cuales pretende para sí ser la respuesta idónea a la crisis.

Hemos dicho que se están viviendo momentos de crisis profunda. La primera tarea que se impone al filósofo es hacer un diagnóstico de la crisis: "¿Qué es lo que está pasando?". Pero no basta con el diagnóstico. Hay que proponer un tratamiento, una terapia. Ambas cosas exigimos, lógicamente, a cualquier filosofía que en ese siglo XIX quiera hacerse valer.

El pensamiento filosófico de **Hegel** ejerce un dominio absoluto en la primera mitad del siglo. La filosofía hegeliana supone, en consonancia con el espíritu romántico, la ruptura de los límites del conocimiento que había establecido la filosofía kantiana. A la muerte de Hegel se produce una importante división en la interpretación del grandioso sistema filosófico legado por el filósofo alemán. Una corriente denominada "derecha hegeliana" recogerá de obra hegeliana las ideas que venían a justificar el "orden político/social imperante, mientras que la denominada "izquierda hegeliana" hacía una interpretación crítica de la cultura y valores existentes. Marx, aunque más joven que estos discípulos de Hegel, se adscribirá en sus años juveniles a esta segunda corriente.

La segunda mitad del siglo supone el triunfo del **positivismo**, filosofía creada por **Comte**. El positivismo supone una actitud antimetafísica que defiende que la filosofía debe tener en cuenta sólo los hechos, lo que ocurre, para descubrir las leyes que regulan el progreso histórico. Según este autor el espíritu humano habría pasado por tres etapas: el estadio religioso, el estadio metafísico, hasta llegar al estadio definitivo: el estadio positivo, en el que la ciencia se constituye en la guía de la humanidad.

Tres son las corrientes de pensamiento del siglo XIX, de las cuales profundizaremos en las dos últimas. En primer lugar, la protagonizada por **Comte**, padre de lo que se ha llamado Positivismo y que tanta influencia va a tener en análisis sociales posteriores. En segundo lugar, el marxismo liderado por su creador, **Marx**, una aportación de alcance no sólo para su siglo, sino para el propio siglo XX. La tercera corriente de pensamiento la inaugura **Nietzsche** que, tras su frontal crítica nihilista a la cultura occidental, propone como salida el Vitalismo. Estos dos últimos, junto a Freud, el creador del psicoanálisis, han sido denominados "**filósofos de la sospecha**", en el sentido de que fueron tres pensadores que hicieron una crítica radical a la sociedad y la cultura que inauguraron las revoluciones liberales e industrial y que cambios sustanciales se prolonga hasta hoy.

2. Carlos Marx

2.1. Biografía



Carlos Marx, nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris. Su padre era un

abogado judío convertido al protestantismo en 1824. Su familia era acomodada y culta, aunque no revolucionaria. Después de cursar en Tréveris los estudios de bachillerato, Marx se matriculó en la Universidad, primero en la de Bonn y luego en la de Berlín, siguiendo la carrera de Derecho, mas estudiando sobre todo Historia y Filosofía. Terminados sus estudios universitarios, en 1841, presentó una tesis sobre la **filosofía de Epicuro**. Sus ideas eran todavía entonces las de un idealista hegeliano. En Berlín se acercó al círculo de los "**hegelianos de izquierda**" (**Bruno Bauer** y otros), que intentaban sacar de la filosofía de **Hegel** conclusiones ateas y revolucionarias.

Después de cursar sus estudios universitarios, Marx se trasladó a **Bonn**, con la intención de hacerse profesor. Pero la política reaccionaria del gobierno le obligó a renunciar a la carrera académica. En esta época, las ideas de los hegelianos de izquierda hacían rápidos progresos en Alemania. Fue **Ludwig Feuerbach** quien, sobre todo a partir de 1836, se entregó a la crítica de la teología, comenzando a orientarse hacia el materialismo, publicando **La esencia del cristianismo** en 1841, donde este filósofo hace una dura crítica contra las ideas religiosas.

Por aquel entonces, los burgueses radicales renanos, que tenían ciertos puntos de contacto con los hegelianos de izquierda, fundaron en **Colonia** un periódico de oposición, **La Gaceta del Rin** (que comenzó a publicarse el 1º de enero de 1842). Sus principales colaboradores eran Marx y **Bruno Bauer**; en octubre de 1842, Marx fue nombrado redactor jefe del periódico y se trasladó de Bonn a Colonia. Bajo la dirección de Marx, la tendencia democrática revolucionaria del periódico fue acentuándose, y el gobierno lo sometió primero a una doble y luego a una triple censura, para acabar ordenando su total supresión a partir del 1º de enero de 1843. Como las actividades periodísticas le habían revelado que no disponía de los necesarios conocimientos de economía política y ésta constituía un saber indispensable para analizar la sociedad capitalista, se aplicó arduamente al estudio de esta ciencia.

En 1843, Marx se casó con **Jenny von Westphalen**, amiga suya de la infancia, con quien se había prometido ya de estudiante. Pertenecía su mujer a una aristocrática familia prusiana. Su hermano mayor fue ministro de la Gobernación en Prusia durante una de las épocas más reaccionarias, de 1850 a 1858. En el otoño de 1843, Marx se trasladó a **París**, con el propósito de editar allí, desde el extranjero, una revista de tipo radical en colaboración con **Arnold Ruge** (1802-1880; hegeliano de izquierda, encarcelado de 1825 a 1830, emigrado después de 1848, y bismarckiano después de

1866-1870). De esta revista, titulada **Anales franco-alemanes**, sólo llegó a ver la luz el primer cuaderno. La publicación hubo de interrumpirse a consecuencia de las dificultades con que tropezaba su difusión clandestina en Alemania y de las discrepancias de criterio surgidas entre Marx y Ruge. Los artículos de Marx en los **Anales** nos muestran ya al revolucionario que proclama la "crítica despiadada de todo lo existente".

En septiembre de 1844 pasó unos días en París con **Federico Engels**, que a partir de este momento se convertirá en el amigo más íntimo de Marx y con el que publicó numerosas obras. Ambos tomaron conjuntamente parte activísima en la vida, febril por aquel entonces, de los grupos revolucionarios de París.

En 1845, a petición del gobierno prusiano, Marx fue expulsado de París como revolucionario peligroso, y fijó su residencia en **Bruselas**. En la primavera de 1847, Marx y Engels se afiliaron a una sociedad secreta de propaganda, la "**Liga de los Comunistas**" y tomaron parte destacada en el II Congreso de esta organización, donde se les confió la redacción del famoso **Manifiesto del Partido Comunista**, que vio la luz en febrero de 1848. Esta obra expone, con gran claridad y brillantez, la nueva concepción del mundo y el papel revolucionario histórico mundial del proletariado como creador de una sociedad nueva, de la sociedad comunista.

Al estallar la revolución de febrero de 1848, Marx fue expulsado de Bélgica y se trasladó nuevamente a **París**, desde donde, después de la revolución de marzo pasó a Alemania, estableciéndose en Colonia.

Las condiciones de vida en la emigración eran extraordinariamente penosas, como lo prueba especialmente la correspondencia entre Marx y Engels. La miseria llegó a pesar de un modo verdaderamente asfixiante sobre Marx y su familia; a no ser por la constante y altruista ayuda económica de Engels, Marx no sólo no habría podido llevar a término **El Capital**, sino que habría sucumbido fatalmente bajo el peso de la miseria. Además, las doctrinas y corrientes del socialismo, predominantes en aquella época, obligaban a Marx a mantener una lucha incesante y despiadada, y a veces defenderse contra los ataques personales más rabiosos y más absurdos. Apartándose de los círculos de emigrados y concentrando sus fuerzas en el estudio de la economía política, Marx desarrolló su teoría materialista en una serie de trabajos históricos. Sus obras **Contribución a la crítica de la economía política** (1859) y **El Capital** (t. I, 1867) significaron una **revolución** en la ciencia económica. La época de intensificación de los **movimientos democráticos**, a fines de la década del 50 y en la década del 60, llamó de nuevo a Marx al trabajo práctico. El 28 de septiembre de 1864 se fundó en Londres la famosa **I Internacional**, la "**Asociación Internacional de los Trabajadores**", Alma de esta organización era Marx, que fue el autor de su primer **Manifiesto** y de un gran número de acuerdos, declaraciones y llamamientos.

Su intensa labor en la Internacional y sus estudios teóricos, todavía más intensos, quebrantaron definitivamente la salud de Marx. Este prosiguió su obra de transformación de la economía política y se consagró a terminar **El Capital**, reuniendo con este fin una infinidad de nuevos documentos y poniéndose a estudiar varios idiomas (entre ellos el ruso), pero la enfermedad le impidió culminar su magna obra.

El 2 de diciembre de 1881 murió su mujer. El 14 de marzo de 1883, Marx se dormía para siempre en su sillón. Yace enterrado, junto a su mujer, en el cementerio de Highgate de Londres.

2.2. Fuentes del pensamiento de Marx



La obra de Marx se compone de tres elementos inseparables:

- Un análisis económico-sociológico e histórico del modo de producir de la sociedad capitalista, y de algunos de sus rasgos más importantes.
- Una filosofía asistemática de raíz humanista, materialista y crítica.
- Una teoría de la revolución socialista.

No obstante la originalidad de su pensamiento, éste se constituyó a partir de tres fuentes fundamentales:

a. La filosofía alemana.

A la muerte de **Hegel** (el filósofo más importante de la época), la interpretación de su obra fue configurándose en dos grandes corrientes llamadas respectivamente derecha hegeliana e izquierda hegeliana. Mientras que la primera se valía de los aspectos e ideas más conservadoras de Hegel, la segunda recogía las ideas más progresistas del pensamiento del maestro, criticando aspectos distintos de la sociedad.

Marx, desde el momento en que se empieza a sentir interesado por la filosofía, toma contacto con miembros de la izquierda hegeliana, especialmente por la obra de **Feuerbach**, del que más tarde se distanciará. Marx valora la crítica que aquél hace a la religión, pero la considera insuficiente ya que queda en un plano exclusivamente teórico y tiene una consideración abstracta del hombre, sin tener en cuenta que éste es un ser histórico, aspecto que, desde una perspectiva idealista, había tenido en cuenta **Hegel**.

Si **Hegel**, piensa Marx, había dado una fundamentación (justificación) filosófica al orden social injusto existente, Marx va a hacer una crítica radical a este mismo "orden". Marx recoge de uno de los libros fundamentales de Hegel, **La Fenomenología del Espíritu**, su caracterización del hombre como un ser activo que transforma la naturaleza para realizarse y liberarse de la necesidad, un ser cuya verdad consiste en ser trabajo productor y creador, aunque, piensa Marx, éste se equivoca al tener en cuenta casi exclusivamente la actividad intelectual.

Marx sigue igualmente a Hegel en su consideración de la historia como el devenir de la libertad, pero rechaza de él su concepción exclusivamente espiritual.

b. El socialismo utópico francés

Los **socialistas utópicos** pusieron de manifiesto el desengaño de las capas populares de Francia ante una revolución que creyeron suya y que ha beneficiado exclusivamente a la burguesía.

Si no un fracaso, la revolución francesa fue, al menos, insuficiente. Los ideales de **igualdad, fraternidad y libertad** se habían reconocido como derechos expresados en leyes, pero eran derechos exclusivamente teóricos y formales. Por eso los socialistas consideraban que era preciso levantar de nuevo la bandera y continuar la revolución que trajera consigo una libertad e igualdad reales.

Marx, reconociendo la importancia de éstos, y aceptando su papel en la formación de su pensamiento, los critica porque han caído en dos errores o insuficiencias:

- No realizaron un análisis exhaustivo de la sociedad capitalista, siendo primordial esta labor si realmente se quería transformar la sociedad.
- Intentaron planificar la sociedad del futuro y sus formas de vida. Cuando esto sólo correspondería hacerlo a los hombres que vivieran en la sociedad postcapitalista.

Por tanto, para Marx era absolutamente necesario el estudio y análisis de la sociedad capitalista. Marx constata un hecho: la actividad más propiamente humana reside en el trabajo, la actividad creativa que ha logrado un dominio y transformación de la naturaleza y que ha sido el que ha producido el progreso. Pero en esta época histórica el trabajo engendra esclavitud y pobreza hasta imposibilitar su desarrollo, había que adentrarse en el mundo del trabajo, hacer un análisis del modo de producir del capitalismo, y conocer la "anatomía" de la sociedad capitalista.

c. La economía política inglesa.

Marx vio, pues, que era absolutamente necesario hacer un **análisis de la economía capitalista**, y a ello se entregó durante una parte importantísima de su vida intelectual, estudiando la obra de los economistas más eminentes, la mayoría de los cuales eran ingleses que habían realizado estudios brillantes sobre el naciente capitalismo inglés. Entre los economistas más importantes cabe destacar a **Adam Smith** y **David Ricardo**. De su estudio sacó las siguientes conclusiones:

- Confirmación de la **necesidad del socialismo**: se convence de la unidad del proceso productivo, de su carácter necesariamente social, ya que las riquezas obtenidas eran resultado del esfuerzo de todos; es decir, que el trabajo colectivo era la única fuente de riqueza y bienestar, pero, sin embargo, los beneficios iban a parar a una minoría: los propietarios de los medios de producción. Era, pues, necesario reivindicar la socialización de los beneficios, que eran obra de todos.
- **Insuficiencias de las corrientes socialistas** existentes
- **Crítica a los economistas clásicos**. Aunque Marx acepta análisis de éstos, él ve que la distorsión que sufren sus conclusiones radica en que consideran las leyes y categorías de la economía capitalista como si fueran naturales, eternas y no como son, históricas, y, por tanto, mutables.

- La **formación del capital**. En él radica el secreto de esta etapa histórica que vivimos. De ahí la necesidad de una ciencia económica que muestre la injusticia de nuestra sociedad.

Piensa Marx que el proceso de formación del capital, en la medida que se complete, ha de desembocar en su extinción. La formación del capital escinde a nuestra sociedad en **clases sociales**. La exacerbación de tal división por la acumulación y concentración sucesivas del capital ha de conducir al derrumbamiento de esta sociedad y la instauración de una sociedad más justa y humana

2.3. La alienación



Carlos Marx, ya desde sus obras de juventud consideró que la **filosofía no sólo debía "interpretar el mundo"**, descubrir y conocer cómo era éste, sino también y especialmente **"transformarlo"**. La filosofía de Marx quiere ser, por tanto, eminentemente práctica, entroncándose con ello con Kant que consideraba que, aunque no la única, la primera labor del filósofo ilustrado es ayudar a la emancipación del hombre.

Marx, como los ilustrados, consideraba que la filosofía debía ayudar a los hombres a procurar una vida más libre y feliz, más humana. No obstante, los obstáculos y formas de superarlos para llevar a cabo esta liberación son para Marx bien diferentes de los que proponía la Ilustración.

Si Kant, y muchos ilustrados con él, pensaban que el acceso a la mayoría de edad traería consigo una nueva sociedad libre y más justa, Marx, con la experiencia de las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, comprendió que la implantación de una sociedad libre e igualitaria, socialista, era algo más complicado y costoso.

Aunque en el siglo XIX se habían conquistado ya en algunos países algunas libertades (de expresión, de pensamiento, de desplazamiento,...), y existían algunas instituciones democráticas, sin embargo, la revolución industrial había traído **nuevas formas de esclavitud**.

Las durísimas condiciones de trabajo, los sueldos miserables, la falta de seguridad social, las jornadas interminables, las viviendas sin agua corriente, ni luz, terriblemente pequeñas (dos habitaciones a lo sumo), sin cuartos de aseo, etc., etc., convertía la vida de miles de familias en algo tremendamente duro y difícil.

Kant consideraba que a través del trabajo el hombre se realizaba a sí mismo, podía desarrollar sus características más importantes y al tiempo podía satisfacer sus necesidades biológicas y culturales. El trabajo posibilitaba el desarrollo del hombre a la vez que se creaba prosperidad y riqueza.

Marx pensaba que la realidad del trabajo era algo más contradictoria. El **trabajo**, la actividad creadora del hombre, era efectivamente un rasgo esencial del hombre, pero las condiciones sociales y laborales en las que el obrero realizaba su trabajo, en

vez de enriquecerlo y desarrollarlo, le **producían esclavitud**; las formas en que se producía la riqueza eran radicalmente injustas, produciendo la **alienación**.

Este concepto había sido teorizado en principio por **Hegel**, un filósofo idealista alemán de extraordinaria fuerza e influencia. Para él la alienación era el fenómeno a través del cual el espíritu, **Dios, se exteriorizaba sensiblemente** y se convertía en Naturaleza. Dios, piensa Hegel, si es infinito tiene que abarcarlo todo, por lo que la Naturaleza es una de sus manifestaciones. Dios se aliena (se convierte en otra cosa) en la Naturaleza. De manera que la Naturaleza es una de las formas en que se va manifestando el espíritu, Dios, a lo largo de la historia.

Más tarde un discípulo de Hegel, **Feuerbach**, modifica su significado y este concepto pasa a significar el proceso mediante el cual el hombre, ante las miserias vividas en la vida diaria, "crea" a Dios, dotándole de los atributos y cualidades de los que el hombre se despoja, y caracterizándolo con las propiedades de "amor", "inteligencia", etc., que son características exclusivamente humanas. Este hecho provoca la alienación del hombre, su empobrecimiento espiritual, ya que en vez de intentar desarrollarlas en su persona las atribuye gratuitamente a un ser imaginario creado por él mismo y que le garantiza la vida eterna, donde poseerá todas aquellas cualidades.

Marx va a partir de esta segunda concepción pero dándole una mayor amplitud al concepto.

Para entender de manera más clara esta idea marxiana es conveniente partir de la concepción que tiene este autor del **hombre**. Para Marx, éste es un **ser eminentemente activo**, con una serie de potencialidades que precisa desarrollar para construir su personalidad y su vida plenamente, pero que por las condiciones económicas, sociales, políticas etc., en las que vive se ve impedido a poder hacerlo.

Para Marx el único protagonista de la historia es el hombre real de carne y hueso que vive en un contexto histórico concreto, que por supuesto, no elige pero que sí puede intervenir sobre él para intentar transformarlo o dejarlo como está.

Pues bien, en estas condiciones históricas concretas el hombre busca la "buena vida", su felicidad, independencia y libertad, en resumen, su **autorrealización activa**, siendo esto posible a través de tres facetas que caracterizan al hombre:

- La **actualización** y desarrollo pleno y libre de sus capacidades y habilidades.
- La **autoestima**: estar en posesión de una imagen positiva de sí mismo, y merecer por ello de la estima y consideración de los otros.
- Las **relaciones sociales**, sentimentales, etc., de carácter igualitario y fraternal.

Evidentemente, piensa Marx, estas condiciones no eran realizables en su época, por lo que era imposible que los hombres pudieran actualizarlas, provocándole la alienación, su embrutecimiento. Era necesario, pues, cambiar las condiciones socioeconómicas y culturales que hicieran posible la superación de esta infortunada situación.

Como ya hemos dicho, Marx considera al hombre concreto (el único que existe), no como un ser teórico, como un animal racional, sino como un **ser activo** (siendo su actividad teórica e intelectual una de las formas en que se manifiesta ésta), como un ser que se define por su trabajo, por su capacidad creadora activa.

Ha sido el **trabajo** lo que ha provocado la diferenciación radical con los animales y el que ha provocado el progreso civilizatorio. Mediante él, el hombre transforma la naturaleza para ponerla a su servicio y satisfacer sus necesidades biológicas y culturales.

A través de la actividad productiva el hombre se transforma y cambia a sí mismo, forma su concepción del hombre y de la vida, su ideología, y se relaciona con la naturaleza y con los otros hombres:

“El motor de la historia y la base de toda la vida humana se basa en el sistema de producción. En él lo primero son sus necesidades materiales, las cuales provocan la producción. Todo lo demás, incluidas las necesidades espirituales, son derivados...”

Indudablemente la situación social que vivía la Europa industrial del XIX imposibilitaba a los hombres desarrollar sus capacidades, y convertía en impracticable su capacidad de elección y desarrollo.

Marx distingue varias formas de alienación, siendo la primera, la económica, la más relevante:

Alienación económica

El **sistema de producción** basado en la propiedad privada de los medios de producción, implica la alienación del trabajador. Éste no puede controlar nada del proceso de trabajo, ni el tiempo laboral, ni los productos fabricados, ni la forma de producirlos, etc. El trabajador recibe un **salario** a cambio de ceder el producto de su trabajo, la mercancía, la cual pasa a manos ajenas.

A diferencia del viejo artesano que fabricaba por entero su producto, y éste dependía de su habilidad y dedicación, ahora el obrero sólo ve la cadena por la que pasan elementos heterogéneos a los que él se limita a apretar, de forma monótona, a apretar tuercas, soldar piezas, etc. De manera que cuando éste se entrega al descanso en un cuarto hacinado de enseres y personas sólo le queda tiempo para pensar que esa forma de trabajo es indigna, embrutecedora e inhumana.

Los productos fabricados y el trabajo se convierten en un poder hostil que esclaviza al trabajador, y cuanto más trabaja, más beneficio obtiene para el capitalista. De manera que el trabajo, en lugar de ser algo liberador y enriquecedor de las facultades humanas, se convierte en una carga. El drama consiste en que si trabaja se esclaviza y si no lo hace no cobra y, por tanto no puede subsistir.

La paradoja de esta situación es que el hombre no se encuentra realizado en una de sus actividades propiamente humanas: el trabajo creativo y productivo, sino en otras actividades inferiores, *“en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama”*.

La **alienación económica** se produce en cuatro aspectos del hombre:

- ***El trabajador no concibe el producto (lo que él fabrica) como algo suyo, es de otro.***
- ***El trabajador se extraña, se empobrece psicológica y moralmente en la producción, por su carácter monótono e inhumano.***
- ***El trabajador, al perder el producto, pierde algo importantísimo en su vida, su esencia.***

- **Dado que el trabajo es escaso y no hay para todos, el obrero se convierte en un posible competidor para los otros.**

Para Marx la ironía y la tragedia de esta situación radican en que el trabajo, actividad creadora y liberadora de nuestra dependencia de la naturaleza, se convierte en el medio de la propia esclavitud. Los bienes del capital, producto del trabajo humano, llegan a dominarlo.

La alienación como sometimiento, aunque estrechamente ligada a la **explotación**, no es equivalente a ella: la alienación agrega a ésta la creencia, de parte del obrero, de que el empresario tiene derecho legítimo sobre el excedente, el beneficio.

b. Alienación social

La alienación económica tiene repercusiones inmediatas en el orden social, ya que la estructura económica escinde a la sociedad en **clases sociales**, creando antagonismos entre ellas ya que sus intereses son antagónicos. Esta estructura clasista es un fenómeno derivado del régimen de propiedad privada.

Al existir la **propiedad privada** y, por tanto, la existencia de clases sociales que acceden al disfrute de los bienes de manera desigual, las relaciones entre los individuos no son de cooperación y fraternales sino de antagonismo y lucha, al tiempo que se impide el desarrollo armonioso de las capacidades de todos los hombres.

La condición humana del obrero se ve oscurecida por una categoría superior: la **ley de la ganancia** como principio regulador más importante de las relaciones entre los hombres. El criterio de valor no radica en el valor del hombre sino en el valor de la mercancía, del dinero.

c. Alienación religiosa

Para Marx, al igual que algunos filósofos anteriores, la religión, Dios, no ha hecho al hombre sino al contrario, ha sido el hombre el creador de las distintas religiones y de sus dioses.

Cuando Marx critica la **religión** no le interesa tanto reflexionar sobre su posible verdad o falsedad, cuanto la **función que aquélla ha jugado en la historia de la humanidad**, el papel que en la Europa de su tiempo estaba teniendo.

La religión al reivindicar la fraternidad e igualdad en Dios de todos los creyentes, olvida las desigualdades económicas y sociales existentes. Al proponernos la fraternidad enmascara y oculta las diferencias abismales que existen entre los hijos de las diferentes familias. La religión, pues, piensa Marx, representa el mundo al revés.

Por otra parte, las manifestaciones religiosas constituyen una muestra de las condiciones inhumanas de la vida social. El hombre se encuentra angustiado por sus problemas cotidianos, por sus carencias materiales, por los abusos del poder, etc., y para salir de esta penosa situación busca consuelo imaginario en las promesas de felicidad en el "**más allá**" que la religión le promete, dado que esa anhelada felicidad no es posible "aquí", en nuestra tierra. Esto supone la desmovilización del hombre en su intento de hacer más justas las condiciones de vida y el mantenimiento así de las injusticias y de las desigualdades reales. El consuelo que supone la creencia en un mundo eterno plenamente feliz trae consigo la aceptación de los males de "este mundo". Es en este sentido que Marx expresó que "**la religión es el opio del pueblo**".

La religión no es pues el motor para erradicar la injusticia y la desigualdad, sino que constituye un obstáculo y un freno para el cambio social. Las prácticas religiosas posibilitan que desaparezca la mala conciencia en los poderosos, a la vez que consuela a los olvidados por la fortuna. Por eso es necesario hacer la crítica de la religión para posibilitar que surja la necesidad de revolucionar la realidad social y económica y buscar el cumplimiento "real" de los tres hermosos lemas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad.

2.4. Crítica a las ideologías



Marx nunca nos da una definición precisa. No obstante podemos considerar que para él las **ideologías** son el conjunto de creencias y valores que cada sujeto asume y que están socialmente determinadas por las relaciones de dominación de unas clases sociales sobre otras y que **justifican** tales relaciones desiguales, dotándolas de una **falsa conciencia**, es decir, de la creencia de que esas diferencias son justas o naturales.

Para Marx el concepto de ideología tiene dos sentidos: uno **neutral** y el otro **negativo**, siendo éste el más usado, y abarca los campos jurídico, religioso, político, social, artístico, etc. Es en esta última acepción en la que nos vamos a ocupar.

Este concepto tiene dos características:

- **Carácter invertido:** la conciencia toma sus ideas, sus creencias, valores,... como punto de partida, como entidades autónomas, independientes de las condiciones sociales en que se desarrollan. Se piensa ilusoriamente que el "**conocimiento**" y sus contenidos son los determinantes del orden social. Sin embargo, dice Marx, las **ideas no tienen vida propia**, sino que están condicionadas por la sociedad en que se dan. Para Marx "**no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, es su ser social el que determina su conciencia**". Dicho de otra manera, las ideas y creencias del hombre están condicionadas por su situación social y económica en que vive. Para Marx, por tanto, las ideologías no tienen vida independiente, sino que están **condicionadas y constituyen falsas representaciones de la realidad** en cuanto situaciones injustas son creídas justas. Para comprender una situación histórica completa,

"no se debe de partir de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso. (Al revés, se debe partir) del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida".

- **Carácter justificador de las condiciones sociales existentes.** La clase dominante es la que difunde la **ideología dominante** que tiende a legitimar y justificar el orden social existente, en el sentido de que enmascara y justifica las relaciones injustas que existen entre los hombres. La clase que dispone de los **medios de producción** material dispone con ello, al mismo tiempo, de los **medios para la producción intelectual**, que difunden a través de los medios de comunicación y asimilan las conciencias de los hombres.

Las ideologías son un **sistema de ideas jerárquicamente organizado** y tienen un **valor cognitivo** y **afectivo**. Para Marx la ideología es una **conciencia deformada o falsa**, dotada de carácter autónomo por el sujeto que ignora su determinación por las condiciones sociales y su funcionalidad respecto a esas condiciones.

La ideología es producida socialmente y es expresión de los datos económicos, sociales y políticos, siendo su contenido históricamente cambiante y su objetivo siempre es el mismo: la **estabilización de las relaciones económicas y políticas**, la cerrazón frente a las experiencias e ideas que puedan romper esas relaciones en favor de los que están peor. Por tanto, la ideología debe de estudiarse en conexión con las relaciones sociales y económicas en que se encuentra encuadrada.

Las ideas, las creencias, son la expresión intelectual y espiritual de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a establecer un nexo entre las condiciones sociales y económicas y las formas de conciencia, manera de pensar, de los hombres. No obstante, esta conexión tiende a ocultarse y es precisamente esta desconexión de las ideas respecto a su origen lo que las convierte en **ideología justificadora**, ocultando la relación entre ideología y poder, convirtiéndose por ello en un instrumento de dominación. La manera como las ideologías constituyen un instrumento de dominación se realiza por dos procedimientos:

- **Representando como intereses generales los que en realidad son propios y específicos de una clase, pues toda clase dominante pretende la universalización de la ideología que legitima su posición de dominio.**
- **Presentando las ideas, que tienen un carácter histórico y por tanto cambiante, como si fueran categorías naturales y eternas.**

Resumiendo, la crítica que realiza Marx a las ideologías tiene como objetivo el desenmascaramiento de la aparente independencia y autonomía de las creencias, valores y concepciones y, al mismo tiempo, su carácter justificador del orden existente.

Frente a esta función de las ideologías Marx propone acabar con estas especulaciones y falsas creencias y transformar el mundo para traer la auténtica libertad e igualdad, a través de la lucha consciente y firme contra todo tipo de explotación y opresión, de supresión de todas las alienaciones de los hombres, consiguiendo la plena apropiación de todas sus potencialidades históricamente desarrolladas en forma enajenada. Esta es la función de la utopía o lo que es igual la idea de emancipación del género humano.

2.5. La teoría materialista de la historia



Es el nombre que recibe la concepción marxiana de la historia. Es la ciencia sobre la formación y desarrollo de la sociedad. Los elementos de esta nueva ciencia son: los **hombres en sociedad** y las **leyes de su desarrollo y cambio**. Para Marx el hombre es un **ser histórico**, siendo las condiciones sociales concretas las que determinan el tipo de instituciones y las maneras de pensar de los hombres.

La base de todo el orden social es la **producción**: "los hombres empiezan a distinguirse de los animales desde el momento en que empiezan a producir sus medios de subsistencia". La producción, el trabajo, **transforma la naturaleza**, transformando al mismo tiempo al mundo y **a sí mismo**.

El hombre para obtener los medios de subsistencia debe trabajar, siendo el trabajo la causa principal de la producción. Pero el trabajo humano ha sido siempre colectivo y social, factor que crea unos vínculos y relaciones entre los hombres. Ahora bien, el producto de este trabajo social es acaparado sólo por los que detentan los medios de producción.

La producción es la actividad por la que los hombres crean los bienes materiales, actividad que viene condicionada por la propia naturaleza de los objetos que tienen que transformar. En toda producción están presentes dos elementos inseparables:

2.5.1. El proceso de trabajo

Da cuenta de la transformación de la naturaleza en un producto útil para el hombre. Constituye el conjunto de actividades que el hombre realiza para transformar los objetos naturales con el fin de satisfacer sus necesidades. Marx denomina a los elementos que intervienen para producir medios de producción, que están constituidos por:

- el **objeto de trabajo**: es la materia a la que se aplica el trabajo o la cosa natural que se transforma en un bien de uso por la actividad del hombre, la madera, el hierro,...
- los **medios de trabajo**: son los utensilios, máquinas, herramientas, locales..., es decir, el conjunto de todos los elementos que el hombre necesita para producir los objetos o convertir en productos útiles los objetos de trabajo.

Para fabricar los objetos es absolutamente necesaria también la **fuerza de trabajo**, que es la energía humana (física, intelectual, etc.) empleada en el proceso de trabajo. Al rendimiento de esta fuerza de trabajo se le denomina "**trabajo realizado**".

A los medios de producción juntamente con la fuerza de trabajo Marx le denomina **fuerzas productivas**, estando, por tanto, constituidas por todo aquello que promueve el dominio del hombre sobre la naturaleza con el propósito de satisfacer las necesidades. El desarrollo de las fuerzas productivas se mide por el grado en el que bajo condiciones externas constantes, los mismos bienes pueden ser producidos con un menor trabajo.

El **producto** es lo que se obtiene al final de este proceso. Todo producto que responde a una necesidad individual o colectiva posee un valor de uso. El producto en cuanto puede ser objeto de trueque tiene un **valor de cambio**:

“el producto es valor de uso, pero al mismo tiempo, como mercancía no es valor de uso. Si así lo fuera para su poseedor, es decir, un inmediato medio de satisfacción de sus propias necesidades, no sería mercancía. Para su poseedor es más bien simple soporte material de valor de cambio”.

2.5.2. Las relaciones de producción

En la producción los hombres no trabajan generalmente solos, sino que actúan en común, estableciéndose entre ellos determinados tipos de relaciones. La función social de la producción considera los vínculos que se establecen entre los hombres que participan en el proceso productivo, pudiéndose clasificar a los hombres en:

- los **propietarios de los medios** de producción
- los no propietarios de los medios de producción, y que en el capitalismo se ven obligados a **vender su fuerza de trabajo** por un salario.

Según Marx dos han sido las formas históricas de estas relaciones:

- **relaciones explotador-explotado**: en la que los propietarios de los medios de producción viven del trabajo de los agente productores, siendo típico de las sociedades clasistas: esclavismo, feudalismo y capitalismo.
- **relaciones de colaboración recíproca**: en las que ningún sector de la sociedad vive de la explotación de otros, puesto que la propiedad de los medios no es privada sino colectiva.

2.5.3. Modo de producción

Está constituido por la manera en que los hombres trabajan con sus fuerzas productivas, siendo las distintas plasmaciones concretas como se han manifestado históricamente el desarrollo de las fuerzas productivas y por las propiedades y de las relaciones de producción. El conjunto de las relaciones de producción y las fuerzas productivas en un momento histórico dado forma una unidad coherente que ha ido conformando distintas etapas históricas. La historia conoce hasta el momento cuatro tipos de modos de producción:

1. **Comunidad primitiva**: se trata de un colectivismo primitivo basado en la propiedad social y cuya producción apenas alcanza para la sobrevivencia.
2. **Esclavismo**: las relaciones de producción son de sometimiento y dominio y los hombres libres ejercían un control completo sobre las fuerzas productivas.
3. **Feudalismo**: las relaciones de producción son semejantes al esclavismo, aunque el siervo controla parte de sus medios de trabajo, pero tiene que entregar al señor parte de su fuerza de trabajo o pagarle en especie.
4. **Capitalismo**: el propietario posee la totalidad de los medios de producción, siendo el trabajador jurídicamente libre pero al poseer sólo su fuerza de trabajo tiene que venderla para poder subsistir.

		Su fuerza de trabajo	Los medios de producción que usa	Modo de obtener la plusvalía
Esclavo	es propietario de	nada de ella	nada de ellos	Coerción extraeconómica
Siervo		parte de ella	parte de ellos	
Obrero		la totalidad	nada de ellos	Coerción económica

El **modo de producción** es un concepto teórico que permite concebir la totalidad social como una estructura en la que el nivel económico es siempre determinante en última instancia. La **estructura económica** está determinada por las **relaciones de producción** y las **fuerzas productivas** y constituye la base de la sociedad. Sobre esta base se levanta las **superestructuras** que representa el conjunto de ideas, creencias, instituciones, leyes, etc. que configuran los aparatos y formas de pensar de una sociedad histórica. Las superestructuras están formadas por:

- **superestructura jurídico-política:** conjunto de normas, leyes, e instituciones que regulan la vida social y política de una sociedad;
- **superestructura ideológica:** conjunto de ideas, creencias y costumbres que tienden a justificar el estado de cosas vigentes, y que determinan la conciencia social de los hombres.

“La totalidad de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, espiritual y política”.

Aunque la estructura sea la determinante en último término de la sociedad, esto no significa que en todas las épocas haya sido la economía el factor dominante, sino que para Marx en la sociedad esclavista griega y romana dominaba la superestructura política, mientras que en el feudalismo era la ideología religiosa quien jugaba el papel principal. Sólo en el capitalismo es la economía la que juega el papel determinante y dominante.

2.5.4. La lucha de clases

En todas las sociedades que existe la propiedad privada existen distintas clases sociales. Estas son grupos antagónicos en que uno de ellos se apropia del trabajo de otros a causa del lugar diferente que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado.

En los distintos modos históricos han existido fundamentalmente dos clases sociales, con distintos y contrapuestos intereses, lo que determina la lucha de clases, que es el enfrentamiento que se manifiesta entre estos grupos al defender intereses de clases distintos.

La lucha de clases aparece cuando una clase se opone a otra en la acción (no necesariamente violenta), y por tanto sólo aparece en determinados momentos del desarrollo social. Existen según Marx tres niveles de enfrentamiento:

Lucha económica: enfrentamiento que se produce entre las clases al defender intereses económicos diferentes. Ejemplo: huelga.

Lucha ideológica: enfrentamiento en el terreno de las ideas y creencias.

Lucha política: enfrentamiento por el poder político, es decir, por hacer suyo el poder del estado.

En ciertas ocasiones estos tres niveles pueden darse fusionados, pero el más importante es el político:

“todas las luchas que se libran dentro del estado... no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases... Toda clase que aspire a implantar su control tiene que empezar conquistando el poder político”.

2.5.5. Modo de producción capitalista

El capitalismo es el modo de producción que se basa esencialmente en la economía. El intercambio es el fundamento de la política económica del sistema. Su forma general y básica es “vender para ganar, o dicho más claramente, comprar para vender más caro”. La economía capitalista no produce para satisfacer las necesidades de los hombres, sino fundamentalmente para vender sus productos o mercancías en el mercado, mediante un equivalente universal (el dinero) y obtener un **plusvalor**. De ahí la necesidad de encontrar una mercancía que posea una equivalencia universal para poder efectuar las transacciones:

“la cristalización del dinero es un producto necesario del proceso de cambio, en que el que se equiparan entre sí, de un modo efectivo, diversos productos del trabajo, convirtiéndose con ello, real y verdaderamente, en mercancías. Por eso a la par que los productos del trabajo se convierten en mercancías, se opera la transformación de las mercancías en dinero”.

Las leyes más importantes que regulan la economía capitalista son:

- **Ley de la oferta y la demanda:** los precios de las mercancías están regulados a corto plazo por la ley de la abundancia y la escasez. Esta ley puede explicarnos el alza o la baja de los precios de las mercancías, pero no su valor intrínseco.
- **Ley del valor:** en última instancia el valor de las mercancías está en función directa de la cantidad de trabajo humano incorporado en ellas. La magnitud del valor de una mercancía depende del tiempo socialmente necesario para su producción. El trabajo social está determinado por las aptitudes medias de los trabajadores y de las condiciones de los medios de producción.
- **La plusvalía:** en principio equivale a la ganancia, siendo el motor de la economía capitalista. El origen de la plusvalía está en que el trabajador produce más de lo que gana, más de lo que percibe al vender su fuerza de trabajo, siendo el factor que determina la explotación. El trabajo extra no cobrado es lo que genera la plusvalía y por tanto el origen de las diferencias sociales; en consecuencia, ni la circulación de los productos ni la ley de la oferta constituyen el origen de las ganancias. Sólo la fuerza de

trabajo, única mercancía que crea valor, produce plusvalía al capitalista: "la fuerza de trabajo añade constantemente al producto sobre su propio valor, una plusvalía que es la encarnación del trabajo no retribuido".

Podemos definir la **plusvalía** como el **valor que crea el trabajador más allá del salario que recibe por su fuerza de trabajo**. La condición imprescindible para la formación de la plusvalía es el capital. El empresario, mediante el capital, compra la mercancía-fuerza de trabajo cuyo valor está determinado por los productos que el obrero necesita para la satisfacción de sus necesidades, de donde el valor de su fuerza de trabajo, el salario, es igual al valor de todos los productos que son necesarios para la conservación y reproducción de su fuerza de trabajo.

2.5.6. Tránsito del capitalismo al comunismo

Para conseguir la transformación de la sociedad capitalista, clasista, y llegar a una sociedad justa, libre y sin clases es necesario pasar por dos etapas:

1º. Etapa socialista: posee un carácter económico, pues se fomenta el desarrollo de los medios de producción y las riquezas sociales y se tiende a la abolición de la propiedad privada y de las clases progresivamente.

2º. Etapa comunista: dicha fase representa la culminación del proceso revolucionario y se caracteriza por la desaparición de la propiedad privada, de las clases y del estado.

MARX, K.: Contribución a la crítica de la economía política.

Prefacio

Considero el sistema de la economía burguesa en este orden: capital, propiedad de los bienes raíces, trabajo asalariado, estado, mercado internacional. Bajo las tres primeras rúbricas investigo las condiciones de vida económicas de las tres grandes clases en las que se descompone la moderna sociedad burguesa; la conexión de las otras tres rúbricas salta a la vista. La primera sección del libro primero, que trata del capital, consta de los siguientes capítulos: 1. la mercancía; 2. el dinero o la circulación simple; 3. el capital en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente cuaderno. Tengo a la vista el conjunto del material en forma de monografías, que distan unas de otros largos períodos, para mi propia autocomprensión y no para la imprenta, y cuya elaboración sucesiva dependerá, según el plan previsto, de las circunstancias externas.

Suprimo una introducción general que había esbozado, porque me parece desconcertante, tras pensármelo bien, esa anticipación de determinados resultados, y porque el lector que quiera seguirme, tendrá que decidirse a elevarse de lo singular a lo universal. Por el contrario, algunas sugerencias sobre la marcha de mis propios estudios políticos económicos pueden tener su sitio aquí.

Mi especialidad era la jurisprudencia, a la que sin embargo me dediqué como disciplina subordinada junto a la filosofía y la historia. En los años 1842/43, como redactor de la Gaceta renana, me vi en el apuro de tener que meter baza sobre los llamados intereses materiales. Los debates del parlamento sobre el robo de leña y la parcelación de la propiedad de las fincas rústicas, la polémica oficial que el señor von Schaper, a la sazón presidente supremo de la provincia renana, entabló con la Gaceta renana, acerca de las condiciones de vida de los campesinos del Mosela, y, en fin, los debates sobre el librecambio y los aranceles aduaneros, me proporcionaron los primeros motivos para ocuparme de cuestiones filosóficas. Por otra parte, en esta época en la que la buena voluntad de "avanzar" se sobreponía a menudo al conocimiento especializado, era perceptible en la Gaceta renana un débil y descolorido eco filosófico del socialismo y del comunismo franceses. Me declaré contra esa chapucería, pero al mismo tiempo puntalicé, en una controversia con la Gaceta general de Ausburgo, que mis estudios anteriores no me autorizaban a aventurar juicio alguno acerca del contenido mismo de las tendencias francesas. Más bien me aproveché de la ilusión de los gerentes de la Gaceta renana, que creyeron poder retrasar la sentencia de muerte caída sobre ella mediante el tono más moderado de la publicación, para retirarme de la escena oficial a mi gabinete de estudio.

El primer trabajo, emprendido para despejar las dudas que me inquietaban, fue una revisión crítica de la filosofía del derecho hegeliana, un trabajo cuya introducción apareció en el Anuario franco alemán. Mi investigación dio como resultado que tanto las relaciones jurídicas, como las formas de estado no pueden ser concebidas ni por sí mismas, ni por el llamado desarrollo universal del espíritu humano, sino que más bien se enraízan en las relaciones vitales materiales, a cuyo conjunto Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de "sociedad civil", pero que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. La indagación de ésta última, que comencé en París, la proseguí en Bruselas, donde me había establecido cumpliendo una orden de destierro del señor

Guizot. El resultado general que obtuve y que, una vez ganado, me sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede ser formulado brevemente así: en la producción social de su vida los seres humanos entran en relaciones esenciales, determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, que se corresponden con un determinado nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones esenciales de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los seres humanos lo que determina su ser, sino a la inversa, es su ser social lo que determina su conciencia. En un determinado nivel de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción preexistentes, o con lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad dentro de las que se habían movido hasta el momento. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones esenciales se convierten en cadenas de esas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. Con el cambio del fundamento económico se subvierte, de modo más lento o más rápido, toda la descomunal superestructura. En la consideración de tales subversiones se debe distinguir entre la subversión material de las condiciones de producción económicas, constatable de modo científico natural y exacto, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, ideológicas, en las que los seres humanos llegan a ser conscientes de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga lo que es un individuo por lo que él mismo se cree, tampoco se puede enjuiciar semejante época de subversión por su conciencia, sino que se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir de los conflictos preexistentes entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones esenciales de producción. Una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas de modo suficientemente adecuado para ella, y las nuevas y más elevadas relaciones esenciales de producción no tienen cabida en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno de la vieja sociedad misma. Por eso la humanidad no se plantea nunca sino las tareas que puede resolver, pues considerado el asunto más de cerca siempre se verá que la tarea misma solo surge cuando las condiciones materiales para resolverla ya están presentes o, al menos, están concebidas en el proceso de su llegar a ser. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno, pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones esenciales de producción burguesa son la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino del que nace de las condiciones sociales de vida de los individuos; de manera que las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para la disolución de semejante antagonismo. Con esta formación social se cierra en consecuencia la prehistoria de la sociedad humana.

Friedrich Engels, con el que, desde la aparición de su genial esbozo de crítica de las categorías económicas en el los Anales franco alemanes, mantenía un permanente intercambio de ideas por correspondencia, había llegado por otro camino (compárese su Situación de la clase trabajadora en Inglaterra) al mismo resultado mío, y cuando él, en la primavera de 1845, recaló igualmente en Bruselas, decidimos elaborar en común la oposición de nuestra visión a la ideológica de la filosofía alemana, ajustar cuentas de hecho con nuestra anterior conciencia moral filosófica. Semejante propósito fue desarrollado en la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito, dos gruesos volúmenes en octavo, hacía largo tiempo que se encontraba en manos de su editor, en Westfalia, cuando recibimos la noticia de que un cambio en las circunstancias no permitía la impresión. Abandonamos el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más conformes cuanto que

habíamos alcanzado nuestro fin principal: la autoaclaración. De los trabajos dispersos, en los que de una u otra manera hemos sometido al público nuestros puntos de vista, mencionaré sólo el Manifiesto del partido comunista, elaborado en común por Engels y por mí, y un *Discours sur le libre échange* [Discurso sobre el libre cambio] publicado por mí. Los puntos de vista de nuestro modo de ver las cosas han sido indicados científicamente, aunque desde la perspectiva polémica, en mi escrito, editado en 1847, *Miseria de la filosofía*, dirigido contra Proudhon. Un tratado, escrito en alemán, sobre el Trabajo asalariado, que recopilaba mis conferencias impartidas en Bruselas a la Unión de trabajadores alemanes, fue interrumpido en la imprenta por la revolución de Febrero y mi consiguiente alejamiento forzado de Bélgica.

La edición de la Nueva gaceta renana en 1848 1849, y los acontecimientos que siguieron después interrumpieron mis estudios económicos, que no pude volver a retomar hasta el año 1850 en Londres. El descomunal material para la historia de la economía política, que está acumulado en el Museo Británico, el punto de vista ideal que supone Londres para la observación de la sociedad burguesa, y, en fin, el nuevo estadio de desarrollo que ésta parece alcanzar con el descubrimiento del oro californiano y australiano, me determinaron a empezar de nuevo por el principio, y a reelaborar de modo crítico el nuevo material. Estos estudios me condujeron a disciplinas en apariencia totalmente desligadas entre sí, en las que tuve que demorarme más o menos tiempo. Pero lo que redujo considerablemente el tiempo preceptivo fue la imperiosa necesidad de un trabajo remunerado. La colaboración, comenzada hacía ocho años, en el primer periódico anglo norteamericano, el *New York Tribune*, ya que principalmente me ocupaba sólo de la corresponsalía propiamente dicha, hizo necesaria una extraordinaria dispersión de mis estudios. En la medida que los artículos redactados sobre los acontecimientos económicos sobrevenidos en Inglaterra y el Continente suponían una parte considerable de mis contribuciones, me fue preciso familiarizarme con detalles prácticos que caen fuera del dominio de la propia ciencia de la economía política.

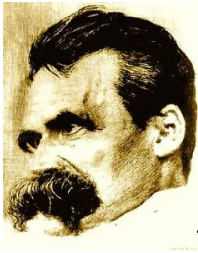
Este esbozo sobre la marcha de mis estudios en el terreno de la economía política debe sólo demostrar que mis puntos de vista, sea cual sea el modo como se juzguen, y aunque coincidan poco con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el resultado de una concienzuda y larga investigación. Pero en el comienzo de la ciencia, como a la entrada del infierno, debe plantearse una exigencia:

*Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltá convien che Qui sia morta.*

[Es bueno que el temor sea aquí dejado
y aquí la cobardía quede muerta]

3. Federico Nietzsche

3.1. Biografía de Nietzsche



Federico Nietzsche nace en el año 1844 dentro de una familia en que tanto el padre como el abuelo materno eran pastores luteranos. El padre, delicado y culto, muere en 1849 de "reblandecimiento cerebral", según consta en la autopsia, y el niño es criado en un ambiente exclusivamente femenino.

Fue un adolescente piadoso y taciturno, amante de la soledad y desde los primeros años dio pruebas de una gran inteligencia y de un extraordinario amor por la música. Ya en esta edad Nietzsche empieza a tener problemas con su vista y fuertes dolores de cabeza, que le acompañarán durante el resto de sus días.

Empieza en la universidad de **Bonn** los estudios de Filología que luego continua en **Leipzig**, donde ya siente el aguijón de la filosofía, sobre todo al tomar contacto con **Schopenhauer**. Su pesimismo y su concepción del mundo como una "**voluntad ciega**" que se manifiesta en el hombre como razón, va a ser el origen del concepto nietzscheano de "**voluntad de poder**".

Al morir el padre de Nietzsche cuando éste era aún un niño, fue educado en un ambiente exclusivamente femenino, lo que influyó en la formación de su carácter. Su hermana **Elizabeth**, a la derecha, fue la que se encargó a la muerte del filósofo, de seleccionar los textos de su hermano, excluyendo muchos que no quiso publicar por lo escandaloso de su contenido. Esto contribuyó a una mala interpretación y a una distorsión de su auténtico pensamiento

Por sus trabajos filológicos es nombrado en el año 1869 profesor en la universidad de **Basilea**, aún sin haber realizado el doctorado.

Durante la **Guerra Franco-prusiana** el joven profesor se enrola voluntario como enfermero, ya que sus problemas de salud le impiden hacerlo como soldado. La experiencia bélica va a suponer para nuestro autor un gran desencanto en su admiración por **Bismarck** y el espíritu prusiano, apareciendo en él un profundo repudio hacia **Alemania** y el nacionalismo, que nunca abandonará.

Es también por esta época cuando, según nos confiesa en su libro autobiográfico **Ecce Homo**, abandona sin ningún tipo de crisis, su religiosidad y consolida definitivamente su ateísmo.

En 1872 publica bajo la inspiración de Wagner su primer libro **El nacimiento de la tragedia y el espíritu de la música**. La obra levanta un gran escándalo y es repudiada

por sus colegas. En ella aparece ya la distinción entre lo apolíneo lo dionisiaco distinción que va a ser uno de los temas recurrentes de su filosofía.

Durante su juventud Nietzsche sentía una profunda admiración por Wagner, pues para él los personajes de sus óperas, las temáticas de sus textos y la complejidad de su música, eran la encarnación de su pensamiento. Durante un tiempo Nietzsche mantuvo una estrecha relación con Wagner y su esposa Cósima, de quien estaba secretamente enamorado el joven Nietzsche. Esta amistad con el compositor se fue enfriando, ya que según el filósofo, **Wagner** estaba distanciándose del espíritu heroico de sus primeras óperas. El estreno de la ópera **Parsifal** supuso la ruptura definitiva, ¿el motivo? Parsifal para nuestro filósofo representaba los más rancios valores del cristianismo.

Durante esta época sus enfermedades se agravan hasta el punto de que después de permanecer un año apartado de las aulas por prescripción facultativa, tiene que renunciar definitivamente a la enseñanza.

Gracias a su amigo **Overbeck** obtiene una pensión de la universidad con la que vivirá modestamente el resto de sus días en una continua huida, buscando el clima más propicio para su salud y que le llevará por Italia, Suiza y el sur de Francia.

En 1878 publica **Humano, demasiado humano**, donde inicia su crítica demoledora de los valores occidentales. El libro está escrito en forma de aforismos, estilo que seguirá utilizando en muchos de sus libros posteriores.

La enfermedad le martiriza:

"¡No poder leer! ¡No poder escribir más que de vez en cuando! ¡No frecuentar a nadie! ¡No poder oír música!"

Con todo, en los momentos en los que los síntomas de la enfermedad cesan el filósofo, nos cuenta, vive un entusiasmo inenarrable y se entrega *apasionadamente a su obra*. En una de estas ocasiones, en **Sils-María**, Nietzsche confiesa haber tenido la revelación más importante de su filosofía: la idea del "eterno retorno de lo mismo", que luego desarrollará en *Así habló Zaratustra*.

En 1882 conoce a **Lou Andreas Salomé**. Con ella y un amigo de ambos, **Paul Reé**, convive, viaja y comparte experiencias y conversaciones. Los dos amigos se enamoran de Lou, una rusa extraordinariamente brillante y libre. Nietzsche vive un tiempo de exaltación y alegría que se quiebra bruscamente al pedir la mano de Salomé y ser rechazado. Si quieres saber qué pensaba Lou Andreas de su amigo, haz clic aquí. Vuelve a picar aquí y conocerás algunas cartas enviadas por nuestro autor a varias amigas.

Esta ruptura le hace sentirse cada vez más sólo, las alternancias de euforia y depresión se suceden cada vez con más frecuencia, aunque sigue su incansable actividad creadora, y en 1886 publica el que quizá sea su libro más bello e importante: el ya mencionado **Así habló Zaratustra**. En él pasa de su fase crítica de los valores a la transvaloración de ellos a través del "**superhombre**". A pesar de su brillantez, el libro, como todos los anteriores y los que le siguen, no obtiene éxito alguno, lo cual acrecentará la percepción de sí mismo como una especie de profeta que habla para los hombres del mañana.

Unos meses más tarde publica un nuevo libro de aforismos: *Más allá del bien y del mal*, que será, como él mismo manifiesta, el precedente de *La Genealogía de la moral*, escrita un año más tarde.

En los años siguientes Nietzsche, como intuyendo su derrumbamiento final, escribe febrilmente y publica varios libros entre ellos *Ecce Homo*, libro fundamental e imprescindible para entender sus intenciones últimas y el sentido y significado de sus distintos textos, pero en el que hay ya síntomas de demencia y megalomanía, como lo muestra el título de algunos de sus capítulos: "Por qué soy tan sabio", "Por qué escribo tan buenos libros"..., y la apoteosis de la frase final del libro:

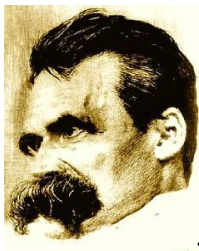
"¿Se me ha comprendido?- Dionisio contra el crucificado".

Sus días de lucidez tocan a su fin. En enero de 1889 Nietzsche pasea por Turín y al observar cómo un cochero castiga ferozmente a su caballo, corre hacia éste y se le abraza llorando, para inmediatamente desplomarse sin sentido.

A los pocos días su amigo *Overbeck* lo recoge y lo traslada a Basilea, donde se le diagnostica una "parálisis progresiva".

Durante el tiempo que le queda de vida el enfermo es cuidado por su madre y hermana. Al principio puede hablar y tocar el piano, pero poco a poco va cayendo en un profundo silencio para morir el 25 de agosto de 1900, sin saber que su fama se ha extendido entre amplios sectores de la intelectualidad europea.

3.2. Crítica al platonismo y a la tradición judeo-cristiana



Para Nietzsche toda la historia de la filosofía occidental, a partir de

Sócrates, revela bajo distintas máscaras o distintas formulaciones el triunfo de los instintos más débiles, los instintos negadores de la vida.

Nietzsche no hace la crítica de la filosofía de origen socrático-platónica situándose en su mismo terreno. Su crítica de la filosofía se centra en los valores. Se pregunta cuál es su origen, cómo han sido creados. En la perspectiva que él adopta, la filosofía, como el arte o cualquier otra expresión de la cultura, son siempre manifestaciones de una determinada "**actitud vital**", es decir, que hay actitudes "**afirmadoras de la vida**" (lo fuerte, lo distinto, lo noble,...) y actitudes que la niegan (lo débil, lo obediente, lo vulgar,...).

3.2.1. Lo apolíneo y lo dionisiaco

Para entender la crítica de Nietzsche a **Sócrates** y **Platón**, en cuanto iniciadores de la decadencia de la cultura griega, hemos de remontarnos a la valoración que hace de la cultura presocrática.

Nietzsche ve en las tragedias de **Sófocles** y **Esquilo** (anteriores a Sócrates) la manifestación artística más genuina del genio griego. La **tragedia griega** es el producto más representativo de una cultura jovial, auténticamente creativa, afirmadora de la vida, que implica una moral aristocrática. En ella están presentes y se fecundan mutuamente los dos elementos imprescindibles en toda cultura sana y creadora de valores que elevan la vida: lo **apolíneo** y lo **dionisiaco**.

Apolo y **Dionisos** representaban, según Nietzsche, dos aspectos de la vida humana que los primeros pueblos griegos lograron sintetizar en su conductas: la armonía, la belleza, la racionalidad, que simbolizaba **Apolo**, y la exaltación vital, la pasión de vivir, representado en **Dionisos**.

Estos conceptos representan a las dos divinidades griegas, Apolo y Dionisos, protectoras de las artes. **Apolo** simboliza el **orden**, el **equilibrio**, la **luz**, la forma y el principio de individuación. Viene a ser como una fuerza limitadora que hace posible que la obra de arte tome forma, por eso donde mejor se expresa el elemento apolíneo es en la escultura. **Dionisos**, en cambio, representa las **fuerzas instintivas** centrífugas, el **caos**, la noche, la **embriaguez** y la unidad primitiva del hombre con la naturaleza. Su expresión más característica es la música.

Lo apolíneo y lo dionisiaco se **contradicen pero al mismo tiempo se necesitan mutuamente**. En la tragedia Dionisos es el fondo de lo trágico sobre el que se teje la apariencia de la belleza y de la armonía que Apolo representa. La tragedia representa, como ningún otro arte, según Nietzsche, la cima del genio creador griego porque supone una admirable reconciliación de lo apolíneo y lo dionisiaco.

3.2.2. La crítica a la racionalidad socrático-platónica

Sócrates y su discípulo **Platón**, rompe con esta visión dicotómica y trágica del universo. Sus filosofías suponen la ruptura de ese equilibrio inestable entre el principio racional y el principio vital, entre la pasión y **la razón**. Representa el **triunfo de lo "lógico"**, de la racionalidad, sobre la energía pasional vivificadora, sobre lo **"vital"**. A partir de ahora, la **razón** deja de ser un instrumento al servicio de la vida y se confabula contra ella, despreciándola y convirtiendo el elemento dionisiaco en lo irracional, en el enemigo a batir. La existencia pierde de vista las fuerzas oscuras que la impulsan, la tensión creadora. En definitiva, representan el **triunfo del hombre teórico** que se caracteriza por su falta de seguridad instintiva, por su recelo ante la vida. Es el inicio de la decadencia.

Para Nietzsche la **racionalidad platónica**, que **identifica sabiduría, virtud y felicidad**, es expresión de esta decadencia, de esta transvaloración de los valores e implica una moral débil.

Tanto Sócrates como Platón son **síntomas de un decaimiento de los instintos**, coinciden en una misma actitud negativa ante la vida. En ellos se produce una especie de anarquía de los instintos que Nietzsche interpreta como la **pérdida de la jerarquía** entre ellos, de la distinción entre lo "alto" y lo "bajo", lo que eleva la vida y lo que la desprecia; en ellos la racionalidad se convierte en tiranía, lo instintivo pierde su fuerza, se somete y se anula en lo racional.

La historia entera de la **metafísica** occidental, desde Platón hasta Hegel, la interpreta Nietzsche como la **"historia de un error"** que consiste en la **invención de un "mundo verdadero"**, frente al cual este mundo físico, el único que tenemos, se nos presenta como **"mundo aparente"**.

La **Metafísica** que se inicia con ambos filósofos sólo ha podido construirse mediante una falsificación de la realidad que es consecuencia del odio a la vida y que se concreta en los siguientes errores:

- **Negación del devenir.** A la metafísica le falta el sentido histórico, de forma que para captar la realidad, previamente la convierte en una momia eliminando de ella todo lo que tiene de vivo, de movimiento. "Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales" (**Crepúsculo de los ídolos**, "La razón en la filosofía", 1.) Los filósofos son incapaces de afirmar la vida en toda su riqueza y complejidad, se ven impotentes para afirmar el cambio, el dolor, la muerte, etc., por eso niegan todas estas dimensiones de la vida y las consideran como mera apariencia, manteniendo sólo el valor de la razón y de la conciencia.
- La filosofía griega, y especialmente la metafísica platónica, habían roto el modo de vivir de los griegos primitivos, **sobrevalorando el papel de la razón** y reprimiendo brutalmente los otros aspectos de la voluntad de poder humana, el instinto, la pasión, el deseo...
- **Negación de los sentidos como órganos de conocimiento.** Los sentidos constituyen la única ventana a ese mundo cambiante y en continuo devenir que la metafísica considera "aparente". En consecuencia, según la mayoría de los filósofos, éstos nos engañan, nos alejan del "mundo verdadero". Al negar el valor de los sentidos como instrumentos del conocimiento se considera como despreciable, por no decir inexistente, su testimonio: la diversidad y multiplicidad de las cosas. La metafísica niega la riqueza de la pluralidad de individuos, cada uno diferente a los demás, y se refugia en la pobreza del "concepto universal", artificio vacío y sin contenido porque ha dejado fuera de sí todo lo que podría darle sentido y contenido: las individualidades.
- **Creencia en el "yo" y las "cosas" como sustancias.** La metafísica crea la ficción de un "yo" o "sujeto" entendido como sustancia y proyecta sobre las cosas esta misma ficción. Las cosas no tienen una esencia que se oculte detrás de las apariencias (como pensaba Platón y con él toda la metafísica occidental), sino que son susceptibles de múltiples esencias y de múltiples sentidos, tantos como fuerzas haya que se apoderen de ellas. Las cosas, los

hombres, están continuamente cambiando y, por tanto, no pueden comprenderse por medio de una definición permanente. Quiere esto decir que Nietzsche está en radical desacuerdo con la comprensión del hombre como "animal racional"; para él, los hombres somos razón, pero también pasión, sentimientos, cambio, nos gusta la música pero a veces preferimos el silencio, nos gusta la acción, pero en ocasiones buscamos la quietud,... y todo ello es lo que nos constituye.

- **Creencia en la verdad.** Los filósofos han supuesto que lo que guía nuestro conocimiento es la "**voluntad de verdad**". Sin embargo, para Nietzsche, la verdad es algo inexistente, dado que no hay nada en reposo continuo. La pretensión de alcanzar la verdad sólo es posible si la detenemos, cuando, por el contrario, aquélla es continuamente cambiante. Incluso la pretensión de la ciencia de dar una imagen verdadera de la realidad es inviable, pues la ciencia olvida que la "**perspectiva científica**" es sólo una manera, una faceta de la realidad; la realidad tiene múltiples perspectivas. La razón es sólo una dimensión de la realidad, pero no la más verdadera ni la más profunda; y ello tanto en el sentido de que en el hombre la razón no tiene – ni debe tener– la última palabra, puesto que siempre está al servicio de otras instancias más básicas como los instintos o la mera eficacia en el control de la realidad (es decir su mera utilidad, que no su verdad), como en el sentido de que el mundo mismo no es racional: nosotros lo creemos racional, intentamos someter a un orden y a una legalidad lo que en sí mismo no es otra cosa que caos, multiplicidad, diferencia, variación y muerte.

3.2.3. Crítica a la moral judeo-cristiana

Junto con la filosofía, otro factor decisivo en el "**montaje**" de la **Cultura** y, por tanto, en la decadencia del hombre ha sido la **tradición judeo-cristiana**, que también ha moldeado las conductas individuales y grupales, así como apuntalado y legitimado distintos órdenes sociales establecidos.

El **monoteísmo judeo-cristiano** viene a ser otra ofensiva provocada por el **resentimiento contra la vida**, por su empeño en unificar lo que es diverso, frenar cualquier impulso creador con la mordaza de un poder supremo y trasladar a "otro mundo" el sentido de éste, el único existente. Esta religión encarna la **moral de los esclavos**, frente a la **moral de los señores**. A los predicadores de este Dios Nietzsche los califica con los peores rasgos:

"envenenadores, denigradores de la vida, moribundos, de los que ya estamos hartos, blasfemadores de la tierra, despreciadores del cuerpo, de alma famélica, repugnante y cruel..."

Como todas las religiones, la judeo-cristiana tiene una **moral**, que Nietzsche hace también objeto de las más acerbas críticas, tachándola como ya hemos dicho, de "moral de los esclavos", frente a la moral de los señores.

“**Esclavo**” y “**señor**” no son términos que designen categorías sociopolíticas, pues son los esclavos quienes han detentado el poder hasta ahora, sino que se refieren a otro tipo de jerarquía. Nietzsche llama “**esclavo**” a aquél en el que triunfan las **fuerzas reactivas**, que son aquellas que tienen afinidad con la voluntad de nada (niegan la vida) y su cualidad esencial consiste en negar las fuerzas activas. Denomina “**señor**” a aquél en quien dominan las **fuerzas activas**, a saber, aquéllas que se nutren de sí mismas, que afirman la vida, pues afirman su diferencia y encuentran placer en ello.

Desde la perspectiva nietzscheana, el esclavo no deja de ser esclavo aunque alcance el poder, seguirá siéndolo mientras que en él dominen las fuerzas reactivas. Cualquier forma de poder, tal como se ha entendido hasta ahora, es el poder del esclavo, la forma como éste entiende el poder. En este sentido es evidente que quienes ostentan o luchan por el poder político y económico son esclavos. Sólo así puede entenderse la crítica que también hace Nietzsche al poder político y económico de su época.

En la moral cristiana los **instintos más débiles dominan sobre los más fuertes**. El esclavo no triunfa por su propio poder sino porque resta poder al señor y así ocasiona un envenenamiento generalizado de la vida. La inversión moral que la moral de los esclavos lleva a cabo supone un trastrocamiento de la jerarquía: todo lo que elevaba la vida (el riesgo, la aventura, la pasión, la lucha, la afirmación de la diferencia o el orgullo de la propia fuerza, etc.) es ahora considerado despreciable y todo lo que la niega y la hace descender (la tranquilidad de espíritu, el control de las pasiones, la negación de la propia individualidad y la exaltación del rebaño, la renuncia a luchar, etc.) representan los valores supremos. En conclusión, la **transvaloración de la moral** que llevan a cabo los esclavos constituye el comienzo del dominio del nihilismo, del triunfo de la voluntad de nada.

La moral de los esclavos es una moral, nos dice el filósofo, **contraria a la vida**, que rechaza la sensualidad al considerarla pecado. Esta moral represiva justifica doctrinalmente el **poder del sacerdote** sobre el pueblo. La amenaza de desgracias y la condena al infierno es la clave del poder sacerdotal. Si el pueblo se abandona a su despreocupada felicidad, si no teme a **Dios**, si desobedece sus pretendidos mandamientos, Dios lo condenará al fuego eterno. Los sacerdotes, los representantes y mantenedores del mito de Dios, no son más que aquéllos que temen a la vida en su devenir, son débiles que envidian a los fuertes, a los aventureros, a los amantes de la vida en todas sus facetas. Al envidiar y odiar a éstos, los sacerdotes se vengán convirtiendo las fuerzas de los nobles y rebeldes, los instintos, las pulsiones, las pasiones, etc. en algo malo, y por lo tanto lo reprimen con el pretexto de ser pecado. El afán de controlar toda la vida, pública y privada, de los hombres lleva a la instauración de rituales, preceptos, mandatos en todos los asuntos de la vida, también el sexo, que pasa a ser considerado en algo denigrante y pecaminoso. El pecado es una ofensa hecha por el hombre a Dios.

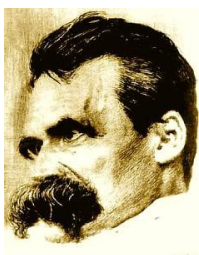
Lo más grave de esta moral sacerdotal es la **inversión de valores** que provoca, pasándose de la moral de los señores, de los fuertes, de los que aman la vida, a la moral de los esclavos. Lo que los primeros consideraban como despreciable: la obediencia, el temor, el sacrificio, la humildad, etc., pasa a ser considerado como virtud.

Se ha producido una trasmutación: el bueno, el fuerte, el que se entrega a la vida con pasión se ve a sí mismo como culpable, como malo, y el débil se ve a sí mismo como el

bueno, el misericordioso, el que otorga el perdón a pesar de la pretendida maldad del otro. A su vez, la mala conciencia, nacida de la conversión en pecado de todo impulso natural y de todo afán de vida, debilita a los sanos y fuertes, anulando su espíritu combativo y acercándolo al esclavo.

moral de señores, aristocrática	moral de los esclavos, cristiana
<i>voluntad de jerarquía, de excelencia</i>	<i>voluntad de igualdad</i>
<i>ama lo que eleva, lo noble</i>	<i>resentimiento contra la vida superior</i>
<i>quiere la diferencia</i>	<i>igualar, censura la excepción</i>
<i>es la moral del héroe, del guerrero, del que no teme el dolor ni el sufrimiento</i>	<i>glorifica lo que hace soportable la vida a los pobres, los enfermos y débiles de espíritu, la concordia</i>
<i>egoísmo, individualismo</i>	<i>altruismo, hermandad entre los hombres</i>
<i>es la moral de la persona que crea valores</i>	<i>se encuentra con los valores dados</i>
<i>ama la muerte de Dios</i>	<i>ama y teme a Dios</i>
<i>inocencia, alegría</i>	<i>doblez, hipocresía</i>

3.3. El nihilismo y sus formas



El **nihilismo** como actitud consciente surge con la **desvalorización de**

los valores más altos de la cultura occidental (Dios, el bien, la verdad, etc.). Esta desvalorización supone una pérdida de sentido que **desemboca en el desprecio por la vida**. La actitud nihilista moderna surge cuando el hombre deja de creer en los valores que hasta ahora tenía, a partir de este momento se percata de que su vida anterior ha sido un fracaso, los valores que determinaban su conducta (Dios, la búsqueda de la verdad, la otra vida,...), carecen de todo valor, son producto del autoengaño. La consecuencia de esto es el pesimismo, la conciencia del absurdo, la pérdida de valor de la vida por su carácter absurdo.

Las valoraciones constituyen las motivaciones más fuertes que impulsan la vida humana hacia delante y la configuran como proyecto dirigido hacia una meta que es su sentido. Cuando los valores supremos se desvanecen, se extinguen con ellos los resortes vitales y la vida se convierte en una carga aburrida y hasta insostenible. Por

eso el nihilismo se manifiesta como un estado espantoso de pérdida del sentido de la vida. Con estas inquietantes aseveraciones describe Nietzsche la situación de desorientación y orfandad en la que se encuentra el hombre tras la **muerte de Dios**, que simbolizaba los valores supremos.

Esta **pérdida de fe en los valores supremos** aparece en la Europa moderna, pero la semilla del nihilismo, nos dice Nietzsche, está ya presente en la moral cristiana y en la metafísica occidental. Es decir, el nihilismo, que en la actualidad se experimenta como pérdida del sentido de la vida, es la consecuencia lógica del triunfo de la moral de los esclavos, del predominio del hombre reactivo, de la voluntad de nada. El odio contra la vida, que la moral cristiana representa, con el tiempo termina autodestruyendo a ese hombre mediocre y débil que creó los valores supremos; su propio veneno termina atacándole.

Así pues, el **Cristianismo** y la **Metafísica** son "**movimientos nihilistas**" en cuanto expresan una **voluntad de nada**, por más que se enmascare bajo ficciones como "Dios" o "el verdadero Ser", las "ideas". El nihilismo, como fenómeno contemporáneo y como vivencia consciente, surge cuando se descubre que tales ficciones eran la máscara de la nada; es entonces cuando la decadencia y el envenenamiento de la vida que se ocultan tras los "**valores supremos**", produce sus efectos más nocivos: parálisis de todas las energías vitales y apatía generalizada.

3.3.2. Etapas del nihilismo

Veamos cuáles son sus formas. Nietzsche distingue con claridad un doble sentido: el nihilismo pasivo que es expresión de la decadencia y el nihilismo activo que es un "signo del creciente poder del espíritu".

Nihilismo pasivo

El nihilismo pasivo se manifiesta a través de tres etapas:

1. **Como negación de la vida.** Es el sentido originario y fundamental del nihilismo. Los valores superiores erigidos por la moral cristiana y la metafísica (Dios, el Bien, la Verdad) expresan la cualidad negativa de la voluntad de poder y son causa y efecto de la depreciación de la vida. Esta inversión es llevada a cabo a través de la "rebelión de los esclavos". El resentimiento, la mala conciencia y el ascetismo cristiano son las primeras manifestaciones del nihilismo, en cuanto representan el odio contra la vida como generador de valores. Estamos ante la primera metamorfosis del espíritu humano, nos dice Nietzsche, éste se convierte en camello, carga con los fardos más pesados (humildad, obediencia, amor a los enemigos...) o mejor dicho, convierte a la vida misma en una carga pesada, vivir es reparar una culpa. El camello sólo responde a este lema: tú debes. No tiene voluntad para un querer activo, por ello actúa de forma reactiva.
2. Una segunda forma de nihilismo, la más conocida, relacionada con la primera como su consecuencia lógica, es la pérdida de fe en los valores superiores

cuya expresión simbólica es la "**muerte de Dios**". Lo que ahora se niega no es directamente la vida, sino los valores superiores que son síntomas de una vida decadente. Este fenómeno ocurre en la **Ilustración**, pero los ilustrados no fueron consecuentes con su hallazgo, y sustituyeron al "viejo Dios" por la "**diosa Razón**". Si antes era Dios quien establecía lo que había que hacer, ahora es la Razón la que "nos dicta" lo que debemos de hacer, los valores que debemos perseguir.

A partir de ella se justificarán antiguos y nuevos valores: la verdad, la justicia, el progreso, la nación, la libertad y la democracia el socialismo. La absolutización de estos ideales implican la misma actitud vital decadente que caracterizaba la moral judeocristiana. Detrás del hombre ilustrado continúa escondiéndose el mismo animal gregario que odia a la vida y levanta sus ídolos por ser impotente para aceptar su carácter dionisiaco y trágico: el devenir, la ausencia de finalidad, la multiplicidad fragmentaria, el azar...

Pero, a pesar de su apariencia contraria, esa negación tiene un carácter nihilista porque no se hace desde una actitud positiva de afirmación de la vida sino que la conciencia de que "Dios no existe", le provoca al hombre un **estado de aturdimiento**, de no saber o no atreverse actuar de otra manera.

3. La pérdida de la fe en la Razón va a desembocar en lo que Nietzsche llama "el **último hombre**". Para el último hombre no sólo ha desaparecido la finalidad y el sentido del Universo, sino que también desaparece su capacidad de proponerse metas y de dar sentido a las cosas, no se reconoce a sí mismo como donador de sentido, como auténtico creador. En él se sustituye la voluntad de nada por la carencia de voluntad, por la muerte del deseo. La salida más frecuente ante el problema de su inapetencia vital es **refugiarse en toda clase de narcóticos y otras formas de aturdimiento**.

Nihilismo activo

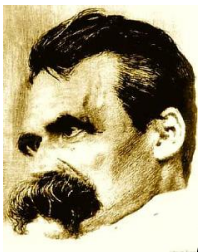
En esta última etapa, el nihilismo es un **signo de fuerza**. Por un lado, los viejos valores supremos ya no constituyen una guía para la vida, por otro, se carece de fuerza suficiente para producir nuevos valores. Su fuerza reside en su **potencia destructora**. Representa la **segunda metamorfosis del espíritu**: el **camello se convierte en león**. Éste no puede todavía crear valores nuevos, pero resulta imprescindible, pues es capaz de conquistar la libertad y la independencia necesarias para que el horizonte de la vida humana se abra de nuevo y sea posible la transvaloración, es decir, la creación de nuevos valores, asentados sobre un nuevo fundamento: la **afirmación de la vida**. Esta actitud supone que el hombre vive como una liberación la "**caída de los ídolos**", ya no cree en ellos, pero su influencia ha sido enorme y el hombre no tiene fuerzas, no sabe cómo actuar sin agarraderas, sin que absolutamente nadie le diga lo que hay o no que hacer, las metas que debemos de perseguir.

Por ello, el nihilismo activo se identifica con la figura del "**hombre que quiere perecer**". Este quiere desaparecer para que sea posible el advenimiento del superhombre. Su autodestrucción es activa en cuanto está al servicio de la creación de nuevos valores, del advenimiento del superhombre.

La única grandeza que Nietzsche encuentra en el hombre actual, todavía preso del nihilismo, es que sea un **puente hacia el superhombre**. Pero para ello es necesario que quiera perecer, pues toda auténtica creación requiere una previa destrucción.

El nihilismo será vencido cuando se sustituya la negación por la afirmación. La crítica del sistema de valores establecidos sólo es radical cuando se hace desde la perspectiva de una transvaloración, de una forma nueva de concebir el fundamento de los valores, de crear valores "**más allá del bien y del mal**". Pero esto ya no puede hacerlo este hombre, habrá que esperar la **llegada del "superhombre"**. Esto da lugar a la paradoja de que se ha de destruir el viejo mundo sin disponer todavía de un proyecto del nuevo.

3.4. La voluntad de poder y el eterno retorno



Nietzsche caracteriza la vida humana como un conjunto de fuerzas

(sentimientos, deseos, instintos, razón...), que luchan por crecer; nuestro filósofo llama voluntad a la **relación de una fuerza con otras**. Las fuerzas pueden ser **activas** o **primarias** y **reactivas** o **secundarias**, y también, **dominantes** y **dominadas**. La voluntad de poder es el elemento que produce la diferencia entre dos o más fuerzas que se relacionan.

En conclusión, tanto en las fuerzas activas o dominantes (propias de una moral de señores) como en las fuerzas reactivas o dominadas (que se revelan en la moral de esclavos), se manifiesta una **voluntad de poder**. En el primer caso, afirmativa, en el segundo, negativa. Éstos son los dos polos de la voluntad de poder.

Como veremos en el apartado siguiente, hay que deshacer el equívoco de pensar que las fuerzas activas y dominantes triunfan sobre las fuerzas reactivas y dominadas, pues la historia completa de nuestra cultura cristiana-occidental representa el triunfo de las fuerzas reactivas, de una voluntad de poder contraria a la vida, de la voluntad de nada, del nihilismo. Esa **voluntad de nada es la que anima el ascetismo cristiano**.

Para **Schopenhauer**, filósofo que influyó en Nietzsche, el fundamento de lo existente, del hombre, es la voluntad de vivir. Ésta, en la medida en que se expresa en la vida anímica del hombre bajo la forma de un continuo deseo siempre insatisfecho, Schopenhauer concluye que "**toda vida es esencialmente sufrimiento**". Y aun cuando el

hombre, tras múltiples esfuerzos, consigue mitigar o escapar momentáneamente del sufrimiento, termina por caer, de manera inexorable, en el insoportable vacío del aburrimiento. De ahí que la existencia humana sea un constante pendular entre la Escila del dolor y la Caribdis del tedio, periplo éste que la inteligencia sólo puede anular a través de una serie de fases que conducen, progresivamente, a una negación consciente de la Voluntad de vivir.

La voluntad de poder es un principio de gran plasticidad que puede manifestarse de múltiples maneras, pero de forma muy especial se nos revela en la vida, donde todos los procesos tienden no a la conservación, sino a acumular más poder. La vida es un continuo proceso de superación, pero esta superación no hay que entenderla en el sentido ascético, sino como una tendencia a ascender siempre más alto.

Otra expresión privilegiada de la voluntad de poder es la **creación de valores**. El mundo no es ni verdadero ni falso, ni bueno ni malo, en realidad no tenemos de él otra representación que no sea el hecho de vivir. Ahora bien, la vida se expresa como voluntad de poder en las valoraciones que hacemos sobre la realidad. Así que **vivir es crear valores**, mediante los cuales ejercemos nuestro dominio sobre las cosas al darles un sentido. Las valoraciones morales no tienen un fundamento objetivo, es la voluntad de poder la que nos impulsa a esta actividad eminentemente creativa que consiste en imponer sobre todo lo que existe un "**bien**" y un "**mal**"; pero nuestros valores morales, dice Nietzsche, los hemos colocado sobre "el río del devenir", lo que significa que ninguna tabla de valores es definitiva, sino que para la voluntad de poder la creación de valores es un puro y continuo juego.

También la voluntad de verdad que parece guiar a los que Nietzsche llama irónicamente "sapiéntísimos" es una de las múltiples máscaras que adopta la voluntad de poder, la que se manifiesta a través de la razón.

La voluntad de poder se manifiesta en el conocimiento como una fuerza que ejerce una violencia sobre la realidad. A través de los conceptos uniformamos la diversidad de las cosas particulares y las vaciamos de vida al prescindir de su carácter dinámico, de lucha de fuerzas.

“¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos los enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? ¡Este mundo es la voluntad de poder, y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más!” (La voluntad de poder)

3.4.3. Voluntad de poder y eterno retorno

La teoría del **eterno retorno**, que Nietzsche presenta como el pensamiento más enigmático y difícil de asumir, niega que el Universo tenga un principio y un fin y supone una visión cíclica del tiempo, según la cual todo vuelve una y otra vez en un tiempo infinito. Esta antigua hipótesis de los filósofos presocráticos adquiere en la filosofía de Nietzsche una nueva dimensión y aparece como exigencia del pleno

desarrollo de la voluntad de poder. Ésta alcanza su máxima plenitud en el superhombre, que es el único capaz de afirmar:

“¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” (Así habló Zaratustra, III, “De la visión y del enigma”).

En efecto, querer que todo vuelva puede parecernos espantoso, pues significa querer que junto con la alegría, el placer, etc., vuelva el dolor, el sufrimiento, la muerte, etc., en una palabra significa querer por encima de la propia individualidad. El hombre no tiene metas externas a la misma acción de vivir, ni siquiera la felicidad puede ser la meta del hombre.

La idea del eterno retorno, al **negar el progreso ilimitado** hacia una meta, supone que todo estadio superado ha de volver a superarse, lo que parece vaciar de sentido todo el esfuerzo humano. Las distintas manifestaciones que toman las fuerzas de la vida, sus distintas modificaciones, los resultados de su actuación, no tienen ningún objetivo o fin, no buscan nada, son así, pero nada hay en su interior que les marque un destino. Dado que lo que nosotros percibimos, y que todo con lo que tratamos (objetos físicos, mundo espiritual, social y cultural) es expresión de esta realidad sin sentido, Nietzsche declara con ello el carácter gratuito de la existencia.

Tampoco la historia del hombre persigue finalidad alguna, ni sobrenatural (la vida eterna), ni intrahistórica (el progreso, la igualdad,...). **Buscarle un sentido es síntoma de decadencia**, de una actitud reactiva de querer apresarse en una meta unitaria (libertad, igualdad,...) la voluntad múltiple de los hombres de carne y hueso. Cada hombre es, diría Nietzsche, un mundo.

Lo que el filósofo propone con la teoría del eterno retorno es superar ese abismo nihilista de búsqueda de sentido en realidades que no lo tienen. Para Nietzsche sólo el hombre se propone metas y está bien que lo haga, pero la vida y el Universo entero no tienen ninguna meta, son un puro devenir.

En un mundo en **eterno devenir**, todo **lo que puede ocurrir ya ocurrió** y todo lo que fue alguna vez volverá a ser una y otra vez, lo que da al tiempo un carácter abierto y transmuta todo pasado en futuro y viceversa. En realidad la idea del eterno retorno supone la **desaparición del tiempo**, pues en el retorno de lo mismo ni el pasado ni el futuro son ya puntos de referencia fijos. Ahora bien, esta fluidez y ligereza del tiempo asigna un valor extraordinario al **“instante”**: todo ha ocurrido ya alguna vez y paradójicamente todo está todavía por ocurrir, depende de lo que hagamos en este instante. En consecuencia, todo lo que nuestra voluntad de poder quiera ahora, hemos de quererlo para una eternidad.

Las consecuencias que se extraen del eterno retorno constituyen graves obstáculos difíciles de franquear:

- eliminación del sentido trascendente de la vida;
- negación de la idea ilustrada de progreso;
- abolición de la concepción judeocristiana lineal del tiempo;

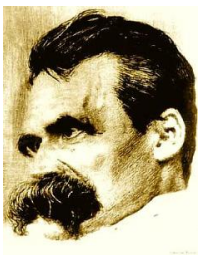
- desaparición de toda finalidad y aceptación del devenir como puro juego.

En el mundo del eterno retorno se muestra la absoluta "**inocencia del devenir**", es decir, el mundo no persigue ninguna meta, es un puro juego de fuerzas donde se despliega con total independencia la voluntad de poder. Este mundo está presidido por el **azar**, que para Nietzsche es el ámbito de la auténtica libertad, que se cifra en la independencia, es decir, en el hecho de que por encima de las cosas no haya ninguna "voluntad eterna" que quiera.

Devolver la inocencia al mundo, aligerándolo de todas las cargas pesadas (culpa, pecado, juicio final, socialismo, democracia...) es tarea del superhombre. Él afirma el "sentido de la tierra", lo que significa que la vida no es valorada desde ninguna instancia supuestamente exterior a ella misma. Este mundo es un ir y venir de fuerzas contrarias pero "trabadas y enamoradas". El superhombre encarna esa voluntad de poder que convierte este mundo azaroso en su propio destino:

Todo fue es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: ¡Pero yo lo quise así!" (Así habló Zaratustra, II, "De la redención".)

3.5. El superhombre



El estudio de la moral le interesa a Nietzsche en cuanto que ésta

revela los modos concretos en que se realiza la voluntad de poder de un pueblo o una cultura. El hecho moral no le importa por sí mismo, sino como síntoma de determinadas actitudes ante la vida.

En realidad la moral no tiene un fundamento objetivo, **nada es por sí mismo bueno o malo**, ni lo que llamamos bueno o malo es siempre lo mismo. La decisión sobre una tabla determinada de valores corresponde exclusivamente al hombre, pero no es una decisión racional (la justificación racional de la moral es sólo una mascarada) sino que **refleja siempre el dominio de unos instintos sobre otros**. Nietzsche llama **transvaloración de la moral** precisamente al cambio de este dominio, es decir, la transvaloración implica una inversión de la relación de dominio: los instintos dominantes pasan a ser dominados y viceversa.

La **moral judeocristiana** constituye, como ya hemos visto, la **primera transvaloración** que conocemos en el seno de la cultura occidental. Representa el **triunfo de los instintos más débiles** sobre los más fuertes, el dominio de las fuerzas reactivas que niegan la vida, la derrota de una "moral aristocrática o de los señores" por una "moral de esclavos".

La **superación del nihilismo**, después de la muerte de Dios y que no puede ser lograda por el hombre actual, constituirá la segunda transvaloración, de nuevo el triunfo de una moral de señores: la moral del superhombre o la superación de la moral tal como se ha entendido hasta ahora.

Para que se dé la segunda transvaloración de la moral es necesario cambiar el elemento sobre el que ésta ha pivotado hasta ahora, es decir, hay que sustituir la negación por la afirmación. Todo lo que antes se reconocía como negativo (el devenir, la muerte, el azar, lo múltiple, etc.,) se tendrá que reconocer como afirmativo.

La autodestrucción del hombre que quiere perecer se hace activa porque en él lo negativo se transforma en poder afirmativo, su misma voluntad de perecer está al servicio de lo afirmativo, es ya el anuncio del superhombre.

"En verdad, una sucia corriente es el hombre. es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro. Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio". (Así habló Zaratustra, Prólogo, 3)

El superhombre es una imagen proyectiva, una utopía en el sentido etimológico del término. Por eso dice Nietzsche de la obra en la que anuncia el superhombre (***Así habló Zaratustra***) que es un "**libro para todos y para ninguno**". No hay que confundir, nos dice Nietzsche, el superhombre con el "hombre superior" ya que éste todavía representa al "viejo hombre"

El superhombre no es un estadio superior de la evolución de la humanidad que esté previamente determinado, más bien habría que entenderlo como el tipo humano que al ser consciente del camino que ha recorrido a ciegas, recupera su auténtica libertad e independencia. En realidad, siempre ha sido el hombre el único creador de valores, pero bajo el dominio del nihilismo no se reconoce como tal, pues los valores nihilistas son negativos al carecer el nihilista de fuerza suficiente para dar el "gran salto" hacia el superhombre.

Pero una vez consumada la muerte de Dios, el superhombre supone la restitución al hombre de su capacidad de crear valores. No debemos pensar que Nietzsche coloca al superhombre en el lugar de Dios ya que éste sólo significa lo negativo del hombre; lo que posibilita la muerte de Dios es la afirmación gozosa del sentido de la tierra. Muerto Dios, el hombre (superhombre) es restituido a la tierra a la que nunca debió renunciar.

El superhombre implica una **nueva actitud ante la vida**, una nueva manera de sentir para la cual no poseemos referencias, pues se trata de un tipo humano diferente al actual, que no podemos concebir con claridad porque estamos todavía inmersos en el nihilismo; una nueva manera de valorar, no un simple cambio de valores, sino un cambio en la voluntad creadora de valores, que pasa a ser afirmativa.

Nietzsche alude al superhombre en la figura del "niño", última metamorfosis del espíritu:

"Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí hermanos míos, para el juego del crear es preciso un santo decir sí: el

espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.” (Así habló Zaratustra, “De las tres transformaciones”)

El niño como metáfora del superhombre nos indica cómo éste no percibe la existencia como una carga, como reparación de una ofensa, sino como **puro juego** sin ninguna finalidad trascendente. Esta ausencia de finalidad es lo que llama Nietzsche la “**inocencia del devenir**” o “una rueda que se mueve por sí misma”. En ese sentido, la voluntad del superhombre quiere el eterno retorno y no lo experimenta como un motivo de náusea, sino como lo que posibilita su máxima afirmación de la vida.

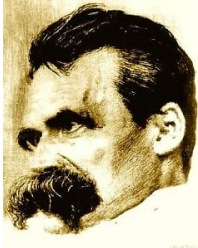
En definitiva, la afirmación del superhombre significa:

- *La inocencia de la voluntad. La voluntad quiere su propio deseo, éste es su bien absoluto, más allá del bien y del mal, lo que supone la destrucción de toda moral y de todo sentimiento de culpa*
- *La afirmación del individuo viviente, concebido como cuerpo no escindido de lo espiritual, que integra lo instintivo, el deseo, la lucha, el peligro, la aventura, la diferencia etc.*
- *La concepción de la razón como mero instrumento de la vida, al servicio de ésta y con la función de potenciarla. O, lo que es lo mismo, el sometimiento consciente de la voluntad de verdad a la voluntad de querer.*
- *La aceptación del caos, del azar, de la creación, de la destrucción, de la multiplicidad..., es decir, de la vida tal como se manifiesta.*
- *El reconocimiento de uno mismo como creador de valores, entendiendo esta creación como juego, como expresión de una voluntad libre y arbitraria.*

Federico Nietzsche: El crepúsculo de los ídolos (1888) (a)

La "razón" en la filosofía

1



*M*e pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico (1), su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, sub specie aeterni [desde la perspectiva de lo eterno], cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... (2)

Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. "Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es, ¿dónde se esconde el engañador? "Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos (3), que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [Historie], de la mentira, la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es "pueblo". (Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! ¡Y, sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable idée fixe [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real! ..." (b)

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. (c) También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eléatas ni del modo como creía él, no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración (4)... La "razón" es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es

una ficción vacía. El mundo "aparente" (5) es el único: el "mundo verdadero" no es más que un añadido mentiroso...

3

¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos (6), en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía no ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. 0 ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica. (d)

4

La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. (e) Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final (por desgracia!, pues no debería siquiera venir! los "conceptos supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. (f) Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui [causa de sí mismo]. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente, tiene que ser causa sui (7). Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto "Dios"... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como ens realissimum [ente realísimo]... Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! ¡Y lo ha pagado caro! ... (g)

5

Contraponemos a esto, por fin, el modo tan distinto como nosotros (digo nosotros por cortesía...) (h) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, necesitados al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error. (i)

Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro lenguaje. (j) Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. (k) Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad

es la causa en general, cree en el "yo", cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia yo así es como crea el concepto "cosa"... El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticamente en todas partes como causa; del concepto "yo" es del que se sigue, como derivado, el concepto "ser"... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que produce efectos, de que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que no es más que una palabra... (l) Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón; ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. (m) ¿De dónde proceden, pues? Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: "nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (en lugar de en un mundo mucho más bajo: lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, pues poseemos la razón!"... De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eléatas: ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! También los adversarios de los eléatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su átomo... La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática... (n)

6

Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provocho la contradicción. (p)

Primera tesis. Las razones por las que "este" mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable. (q)

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no ser, de la nada, a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el "mundo verdadero": un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico moral. (r)

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de "otro" mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con la fantasmagoría de "otra" vida distinta de ésta, "mejor" que ésta. (s)

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo "verdadero" y en un mundo "aparente", ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso (t), es únicamente una sugestión de la decadence, un síntoma de vida descendente... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues "la apariencia" significa aquí la realidad una vez más, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco.. (v)

Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula.

Notas:

idiosincrasia : término formado a partir de dos vocablos griegos que significan "propio" y "temperamento". Se trata del temperamento o carácter propio de uno, lo que le identifica y distingue de los demás. En el texto está referido a lo propio de los filósofos idealistas.

Egipticismo : es la tendencia a la permanencia estática, a la petrificación y a la intemporalidad. Algo que fue característico de la cultura egipcia a partir de un momento determinado de su historia.

Monótono-teísmo: juego de palabras con el que Nietzsche quiere referirse al aburrido monoteísmo cristiano.

Devenir: llegar a ser". El cambio constante, que Nietzsche , aplica de modo esencial a la realidad. Cambio, además, percibido por los sentidos.

Conceptos supremos: se refiere a las grandes categorías racionales de los filósofos de la tradición como ser, ente, sustancia, causa, unidad, identidad, etc. Estos conceptos usados frecuentemente por la filosofía son, a juicio de Nietzsche , ficciones alejadas de las cosas concretas percibidas por los sentidos, que tratan de unificar los fenómenos sensibles relegando las diferencias existentes realmente entre ellos.

Causa sui: expresión de la filosofía escolástica que significa "causa de sí mismo". Se aplica a Dios, único ser que es su propia causa, ya que no proviene de otro como el resto de los seres.

ens realissimum : expresión, también escolástica, que significa "ente realísimo". Teniendo en cuenta que ente significa cualquier existente, ens realissimum está referido a Dios, como único ser perfecto y necesario, por lo tanto, su existencia es imposible, es decir, es el único ser absolutamente real, los demás seres son también reales, pero contingentes.

1. Aunque es una exageración de Nietzsche, es verdad que muchos de los grandes filósofos, Platón, Aristóteles, Descartes,... no han tenido en cuenta los avatares históricos a la hora de desarrollar su filosofía.

2. La primera característica definitoria del filósofo es su "odio al devenir". Es decir, mediante los conceptos convierten la realidad, que es puro devenir, en algo estático, irreal, sin vida, pero con apariencia de realidad y verdad. El cambio incesante propio de las cosas es rechazado por la filosofía dogmática como algo irreal. Todas las características de la realidad sensible son para ellos características del no-ser: la muerte, la vejez, el cambio... El verdadero ser es todo lo contrario: único, eterno e inmutable. Por eso para Nietzsche la muerte, la vejez, ... se convierten en refutaciones a la idea de realidad inmutable.

Esta es una de las ideas más importantes de Parménides y que luego la tomará Platón para caracterizar el mundo de las ideas frente al mundo físico: en el mundo de las ideas todo es permanente, inalterable, perfecto, siempre igual a sí mismo y donde no

existe el cambio; todo lo contrario ocurre en el mundo natural, mundo imperfecto porque existe el cambio, el nacimiento, la muerte...

3. Ya hemos visto como para muchos filósofos, Platón, Descartes, etc., la información que nos suministran los sentidos, aunque es necesaria para la vida, sin embargo no es fiable cuando queremos alcanzar la verdad. También Descartes comete el mismo disparate, pues cuando define la evidencia, lo hace diciendo que no era "el testimonio fluctuante de los sentidos".

4. Para Nietzsche sólo existen los seres individuales, por tanto la unidad, la sustancia, y todos los demás conceptos filosóficos están vacíos, no hablan de la realidad; son "momias" que no designan nada. Los conceptos, ya lo hemos visto más arriba, son nombres que ponemos a cosas que tienen ciertas características parecidas, pero carecen totalmente de existencia; son nombres que nos ayudan a hablar de la realidad, pero nada más.

5. El único mundo que existe es el mundo natural, el que los filósofos llaman "mundo aparente". El que denominan los filósofos "mundo verdadero", es decir, el mundo de las ideas, el alma,... es una pura ficción, un producto de la imaginación y el deseo de ciertos filósofos. El juego de Nietzsche con la terminología platónica evidente y continuo: lo que hasta ahora se ha juzgado de aparente es lo real y lo real es pura invención.

6. La ciencia moderna surge cuando el investigador deja las abstracciones medievales, y toma la información sensible como el principio de la investigación. Los sentidos nos dan una información precisa y fidedigna de la realidad. Se desarrollan con el concurso de una razón que se somete a ellos sin sustituirlos. Sólo es ciencia lo que se contrasta por los sentidos, porque sólo puede ser científico el conocimiento objetivo de una realidad sensible, material, cambiante. No obstante, nuestro filósofo es un durísimo crítico del poder que ha adquirido la ciencia al ser considerada como el "único" saber cierto, como podrás comprobar si vas a [esta página](#).

7. Un ser es "causa sui" cuando tiene en sí mismo la causa de su existencia; es un ser, por tanto, eterno, perfecto, espiritual,...

8. Considera Nietzsche que el filósofo ha cometido un gravísimo error a la hora de reflexionar sobre la razón humana; el filósofo afirma que ésta es la parte que nos distingue del resto de los seres; además considera que esta parte, la razón, el alma, no puede tener un origen terrenal (la "empiría", lo que percibimos con los sentidos), sino que procede de "otro mundo" superior y perfecto: mundo de las ideas, Dios.

(a) El libro *El crepúsculo de los ídolos* se publicó en 1888, en los últimos años de lucidez de Nietzsche. En él se propone, según él mismo nos dice, tratar los temas más importantes de su pensamiento, y entre ellos, mostrar la falsedad de lo que siempre se ha considerado la verdad indiscutible y absoluta. El capítulo objeto de comentario "*La razón en la filosofía*" es el tercero de la obra y es uno de los más importantes de la obra, y en él descalifica de manera tajante la labor de la filosofía a lo largo de los siglos.

(b) De ahí que el odio al devenir y a los sentidos se materialice en el odio al cuerpo, a lo corporal -que es lo que cada individuo realmente es. Si los sentidos nos engañan, su objeto, lo sensible, es negativo. Si el cuerpo es sensible, lo corporal también es negativo.

(c) El único filósofo al que Nietzsche considera exento del error dogmático es Heráclito. Este presocrático afirmaba que la realidad es puro devenir, aunque también que este cambio incesante estaba sometido a una regularidad oculta (logos) que los sentidos acababan mostrando. En este sentido, también Heráclito comete un error: afirma que el ser es devenir pero responsabiliza a los sentidos de captar unidad y duración a las cosas.

(d) Las demás disciplinas se apoyan en la experiencia, en lo empírico, en los sentidos, son no-ciencia porque hablan de entidades no-sensibles (y por tanto, no reales). Nietzsche clasifica esas disciplinas en dos grupos. El segundo es el de las ciencias formales. Pero el primer grupo: metafísica, teología, psicología filosófica y teoría del conocimiento son pura invenciones

(e) Otra de las peculiaridades del filósofo dogmático es considerar que "lo menos real" (ser en sí estático) no sólo es lo más real, sino también lo primero. Esto supone un paso más respecto al rasgo anterior: no sólo han inventado una realidad, sino que la han colocado en el lugar más elevado.

(f) Esa primera realidad se forma mediante los conceptos supremos que, por ser los más generales, son los más vacíos y , por tanto, los menos reales. Al ser generales olvidan lo que caracteriza a lo real: la individualidad, la particularidad, la diferencia. Paradójicamente, a medida que el concepto es más general, por agrupar un número mayor de individuos, lo que contiene está más alejado de los rasgos individuales de los seres concretos. El concepto ser vivo es más general que el concepto animal. Por eso los rasgos que definen a un ser vivo son menos que los que definen a un animal. Por eso los conceptos más elevados de todos, los últimos, los "supremos", son tan universales, pretenden agrupar a tantos individuos que su contenido es como "el último humo de la realidad". No dicen casi nada.

(g) Dios es el ente máximamente real y se define por ser "causa sui". Esta característica es para la filosofía dogmática la máxima garantía de realidad y verdad -y, por tanto, de superioridad- de una entidad; lo que proviene de otra cosa es menos real que lo que proviene de sí mismo. Dios es el compendio de esta forma de pensar de la filosofía dogmática, pues encarna todos los "conceptos supremos": unidad, perfección, eternidad, ... Nietzsche considera esta peculiaridad como un trastorno mental similar a quien se inventa una realidad y acaba dependiendo de ella, considerándola más real que la verdadera realidad. Esta creencia patológica ha hecho al hombre renunciar a sí mismo, a sus instintos, a su naturaleza a la que ha sometido a una idea suprema ficticia y antinatural. De ahí las consecuencias negativas para el ser humano: "¡Y lo ha pagado caro!"

(h) Nietzsche es consciente de que su posición es absolutamente minoritaria. Se siente incomprendido.

(i) Para Nietzsche, el error no está en los sentidos, sino en la razón. La razón "se ve obligada" a elaborar los "conceptos supremos"; no puede "funcionar" de otra manera. Por eso nos vemos "cogidos en el error, necesitados del error". Esto es así porque la razón crea unos conceptos para regular, ordenar y sobrevivir al devenir; el verdadero error es creer que la realidad es tal y como la ordena la razón. Pero, incluso siendo conscientes de que el error se produce ahí, no podemos evitar que se produzca; nuestra razón es así.

(j) La necesidad de la razón de pensar la realidad conforme a los "conceptos supremos" ha dado lugar a la metafísica tradicional. Esta necesidad se origina en el lenguaje.

(k) La estructura lingüística de nuestro pensamiento, es decir, la gramática, ejerce una "coacción estructural" sobre el pensamiento. El metafísico atribuye a las estructuras gramaticales un valor ontológico, es decir, las considera reales; en esto consiste la "creencia" en la gramática que Nietzsche afirma. Es cierto que las estructuras gramaticales son la condición de cognoscibilidad del devenir; es decir, no se puede conocer el devenir sino mediante los conceptos supremos de la razón, pero se debe renunciar a creer que esa estructura lingüística corresponde tal cual a la estructura de la realidad.

(l) Uno de los hábitos de la gramática occidental es la construcción de entidades como el "yo", "materia", "cosa", "sustancia",... Esos conceptos son ficciones que la razón no puede dejar de construir, pero no son reales, ni pueden sustituir a la auténtica realidad del devenir.

El primer concepto construido es el "yo": el primer hábito de nuestra gramática consiste en atribuir una acción a un agente. Es un hábito tan viejo como el lenguaje mismo. Ya Platón en el **Sofista** considera que tal atribución es indispensable para el conocimiento verdadero. Pero esto no es real, sino un postulado lógico/metafísico: lógico porque es una exigencia del lenguaje y metafísico porque el nombre, el sujeto, es quien realiza la acción y al que, por tanto, se le atribuye existencia independiente de la acción: la sustancia. En Descartes aparece ese "prejuicio sustancialista" que supone tomar como verdadera la creencia en la sustancia: el hecho de que, si se piensa, debe haber "lo pensante". Esta creencia nace del hábito gramatical de atribuir una acción a un agente. Por tanto, el yo pensante no es más que una fuerte creencia arraigada en nuestra estructura gramatical de pensar. Recuerda que algo similar pensaba Hume sobre la sustancia pensante.

(m) Nietzsche hace aquí alusión a Kant. Para este filósofo las categorías, absolutamente necesarias para el conocimiento, pertenecen a nuestro entendimiento, son apriori, y sólo se pueden aplicar a nuestra experiencia. De manera que nunca podremos conocer el mundo tal y como es realmente (noumèno, cosa en sí), sino el mundo filtrado por nuestras condiciones apriori. De esta manera se sigue manteniendo un mundo distinto y superior al empírico de nuestra experiencia.

(n) El lenguaje obliga a la razón a concebir la realidad como algo estático que se somete a los conceptos supremos inventados por la razón; y esa necesidad lleva a creer que ese mundo supremo es el real. Dios representa la síntesis de las características del mundo "verdadero" creado por la razón "coaccionada" por el lenguaje.

(p) Nietzsche considera que las siguientes tesis permitirán comprender mejor su metafísica, y al hacerlo mostrará que contradice a la metafísica tradicional ya que el ser, la verdad y lo bueno nietzscheanos coinciden con lo que la filosofía tradicional ha considerado el no-ser, el error y el mal.

(q) Frente al dualismo ontológico, nuestro filósofo afirma la realidad única del "mundo aparente", del devenir, ya que no es posible demostrar otro mundo distinto a éste. "El mundo verdadero" ha sido creado por la necesidad del hombre de sentirse seguro frente al cambio constante y caótico de la realidad. De ahí que el ser sea caracterizado como lo permanente, estático y seguro. Pero no es una necesidad lógica ni ontológica lo que lleva a la razón a crear su "mundo verdadero", sino una necesidad psicológica.

(r) Este "ser verdadero" que inventa la razón humana posee en su origen germinal su propia negación, su autodestrucción, pues sobre una ficción no se puede elaborar una concepción auténtica de la realidad. El nihilismo, la afirmación de que el "ser

verdadero" se ha elaborado sobre el único mundo real, el devenir. Partiendo de las características esenciales del devenir, se inventa una "realidad" con las características contrarias. Pero este "mundo verdadero" no es más que un deseo, una ilusión debida a la consideración peyorativa del devenir como falso y erróneo.

(s) La elaboración de ese "mundo verdadero" es un síntoma de cobardía, de miedo a la vida, que viene producido por la inseguridad que nos produce el devenir. Ese "recelo frente a la vida" nos lleva a inventar otro mundo donde los conceptos supremos y la "realidad" se identifican y corresponden plenamente, y, por eso, llega a considerarse que ese "mundo" inventado es mejor y más verdadero que el mundo real del devenir, del que nos "vengamos" creando un "mundo" a la altura de nuestro miedo y cobardía.

(t) El alevoso es aquél que comete un crimen con cuidado para no ser descubierto. Kant es un cristiano alevoso porque no presenta su dualismo (fenómeno/noúmeno) como una creencia sino como la consecuencia de las estructuras con las que el entendimiento conoce.

(v) Por tanto, el dualismo ontológico de la filosofía tradicional, es un síntoma de "vida descendente", de decadencia moral, pues el hombre anula su propio ser por temor a sí mismo y a la vida, creando un mundo ideal pero ficticio. Por esto, la aproximación al verdadero ser de la realidad, al devenir, no puede hacerse mediante las categorías de la razón; los conceptos no se refieren a nada real, sino a ficciones producidas por nuestro recelo ante la vida. La aproximación estética (arte) es la única vía de aproximación al devenir, pues la metáfora del arte, frente al concepto de la razón, abre las múltiples perspectivas que la realidad posee por ser ésta cambio constante.

4. José Ortega y Gasset

4.1. Biografía de Ortega



José Ortega y Gasset, el segundo de cuatro hermanos, nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Su padre, José Ortega y Munilla, aunque autor de varias novelas de asunto preferentemente social y de corte realista fue, ante todo, periodista. Como tal fue redactor de "**La Iberia**", el periódico de Sagasta, creador de la revista literaria "**La linterna**" y director del periódico "**El Imparcial**", del que era propietaria la familia de su madre, Dolores Gasset, que pertenecía a la burguesía liberal e ilustrada de finales del siglo XIX. La tradición liberal y la actividad periodística de su familia marcarán la futura actividad de Ortega, tanto en su participación en la vida política española, como en su actividad periodística con la publicación de numerosos artículos de prensa, culturales y políticos. Por lo demás, el estilo periodístico puede reconocerse también en las obras más técnicas y filosóficas de Ortega.

Luego de haber realizado sus primeros estudios en Madrid, Ortega se trasladará a **Málaga**, en 1891, para comenzar los estudios de Bachillerato en el colegio de los jesuitas de Miraflores del Palo. Terminados sus estudios, en 1897, se trasladará a **Deusto**, para comenzar sus estudios universitarios, en 1898, estudios que continuará, poco después, en la **Universidad de Madrid**. Son los años de la guerra hispano-norteamericana, y de la consiguiente **pérdida de las colonias** (Cuba, Filipinas y Puerto Rico) que marcarán, como se sabe, la conciencia política y cultural de buena parte de los intelectuales españoles, elevando el tema de la decadencia de España al primer plano de la reflexión, así como el de la necesidad de una regeneración.

En 1902 obtiene la licenciatura en Filosofía, defendiendo su tesis doctoral dos años después, también en la Universidad de Madrid. En 1905 viajará a **Alemania** para completar su formación, siguiendo la tradición de la época o buscando las fuentes de la futura regeneración de España en la asimilación del pensamiento europeo. Así, visitará las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo, donde entrará en contacto con los neokantianos **H. Cohen** y **P. Natorp**, en 1906, asistiendo a sus cursos, ejerciendo ambos una gran influencia en su pensamiento, aunque Ortega no se limitará a aceptar los principios del neokantismo sin más, sino que adoptará una actitud crítica y constructiva ante ellos. En 1908 regresa a Madrid y, luego de una breve actividad docente en la Escuela de Magisterio obtiene, por concurso, la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid en 1910, hasta entonces ocupada por **Nicolás Salmerón**,

sin haber llegado a publicar todavía ninguna obra. Ese mismo año contraerá matrimonio con **Rosa Spottorno y Topete**.

En 1923 se instaura en España la **dictadura de Primo de Rivera**. Ese año fundará la "**Revista de Occidente**", de marcada oposición política a la dictadura, oposición que le llevará, en 1929, a dimitir de su cátedra en la Universidad de Madrid, continuando sus actividades filosóficas en lugares no vinculados anteriormente a la filosofía, como la Sala Rex y el Teatro Infanta Beatriz, impartiendo clases a modo de conferencia, algunas de las cuales serán recogidas posteriormente en su obra "**¿Qué es filosofía?**", y cuyos contenidos corresponden ya al período racio-vitalista de su pensamiento, iniciado en 1923.

En 1930 volverá a la cátedra de la Complutense, bajo la **dictadura de Berenguer**, más tolerante que la de **Primo de Rivera**, continuando, no obstante, su actividad pública. Ese mismo año publicará "**La rebelión de las masas**". En 1931, junto con otros intelectuales entre los que se contaban **Gregorio Marañón** y **Pérez de Ayala**, fundará la "**Agrupación al Servicio de la República**" y será elegido diputado a las Cortes Constituyentes de la recién proclamada II República por la provincia de León. Luego de su experiencia parlamentaria retornará a la actividad académica publicando, en 1934, "**En torno a Galileo**", y en 1935 "**Historia como sistema**", siendo homenajeado ese mismo año por la Universidad de Madrid.

A raíz del **golpe de estado de 1936** contra la II República, que dará lugar a la guerra civil española, Ortega se autoexilia, estableciendo su residencia primero en París, y luego en **Holanda y Argentina**, hasta 1942, año en que establecerá su residencia en **Portugal**. Al finalizar la segunda guerra mundial regresará a España, en 1945 y, aunque se le autoriza un ciclo de conferencias en el Ateneo de Madrid, no se le permite recuperar su cátedra de Metafísica, ante lo cual funda, en 1948, el "**Instituto de Humanidades**", donde vuelve a impartir docencia ante un público no universitario. En 1950 realiza un último viaje a Alemania, decepcionado ante las dificultades de su estancia en España, siendo nombrado en 1951 Doctor Honoris Causa por las universidades de Marburgo y Glasgow. Regresará a España en 1955, muriendo en Madrid el 18 de octubre de ese mismo año.

Ortega ha sido el gran maestro de varias generaciones españolas e hispanoamericanas. Con una sólida formación filosófica y una firme disciplina intelectual, maravillosamente dotado como escritor, se sintió llamado vocacionalmente a mover a sus compatriotas hacia ese «señorío de la luz» sobre sí mismos y sobre su contorno. La preocupación de España que, como sus antecesores de la **generación del 98**, sintió vivamente, y la conciencia de que lo que España necesitaba más era claridad intelectual sobre sí misma.

El movimiento filosófico español, inspirado libremente en Ortega y procedente de su impulso, que se suele llamar Escuela de Madrid, comprende una serie de pensadores y estudiosos, pertenecientes a varias generaciones, entre los que se cuentan Manuel García Morente, Fernando Vela, Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns Siches, María Zambrano, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Ferrater Mora, José A. Maravall, Luis Díez del Corral, Alfonso G. Valdecasas, Salvador Lissarrague, Paulino Garagorri, Pedro Laín Entralgo, José Luis López Aranguren, etc.

4.2. El perspectivismo



Es la segunda etapa del desarrollo de la filosofía de Ortega, y se puede situar en torno a 1914, fecha en la que se publica su primer libro, **Meditaciones del Quijote**. Ortega ha hecho por entonces un descubrimiento filosófico tan trascendental que dedicará el resto de sus días a desarrollar su contenido, aplicándolo a los más diversos asuntos: el tema de la **circunstancialidad**.

4.2.2. La circunstancia

A partir de la publicación de **Meditaciones del Quijote**, en 1914, se introduce en la obra de Ortega el tema de la **circunstancialidad de lo humano**. Esta teoría fue un desarrollo filosófico trascendental, y fue mantenida por el filósofo español durante toda su vida: la circunstancialidad será una pieza clave de la filosofía orteguiana y bajo ella cobra luz todo el desarrollo posterior de su pensamiento. Son las circunstancias las que permiten entender la vida como realidad radical. La doctrina de la circunstancialidad permite explicar el proceso vital e intelectual del propio Ortega:

"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".

Así, la propia afirmación orteguiana de que, además de su yo, están las circunstancias a las que el yo tiene que conferir sentido, para que ambos yo y circunstancias puedan "salvarse". El método filosófico de Ortega consiste en partir de la reflexión de las cosas que nos son más próximas, las que nos rodean, para elevarse poco a poco a las más lejanas. Por eso el filósofo debe partir en su investigación filosófica de su comprensión. Es necesario dar cuenta de ella y analizar "mi circunstancia".

¿Qué es la circunstancia de la que habla Ortega? Este término procede etimológicamente de **circumstare** e incluye tanto las realidades físicas que nos circundan, incluso aquellas que se encuentran más allá de nuestro alcance, tales como el momento temporal en el que vivimos. El **tiempo humano** es entendido por Ortega como acumulación de pasado y proyecto de futuro dentro de la sociedad en la que vivimos, con su historia y su proyecto vital. La circunstancia es todo lo que interviene en la vida del ser humano y es utilizado por él para hacerse a sí mismo.

De esta forma, la **vida es un continuo intercambio entre el yo y la circunstancia**, un intercambio dirigido por la razón, hasta el punto de que, para Ortega, vivir es razonar. Ahora bien, este razonar necesita una previa toma de contacto: en esto consiste la perspectiva.

4.2.3. La perspectiva

Hemos hablado del carácter primario de la vida. Pero como la vida es circunstancial, la vida es un punto de vista sobre el Universo. La circunstancia, lo que está a mi alrededor, posibilita mi vida y, por lo mismo, constituye la perspectiva concreta desde la que se me muestra la verdad de las cosas.

Ni es válida la postura del **dogmático**, para el que la verdad es una, la suya, y pretende imponerla a los demás, ni tampoco es válida la del **escéptico** que, ante la variedad de opiniones, concluye que ninguna verdad puede pretender el carácter de tal. La posición correcta es otra: la **verdad tiene muchas caras**, y dependiendo de la perspectiva desde la que la miremos, nos ofrecerá aspectos distintos: "**La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser única.**"

Dicho de otra manera, lo falso es la Utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno". Para Ortega, el sujeto funciona como una "retícula" (red) interpuesta en una corriente y deja pasar unas cosas y retiene otras. El sujeto no deforma la realidad, sino que la selecciona desde su circunstancia.

La realidad consiste en asimilar aquella perspectiva, aquellas circunstancias, a través de las cuales yo la interpreto sin rechazar las perspectivas y las visiones de los demás. Porque cada perspectiva es una visión que capta una parte de la verdad y es preciso integrarlas y asumir la multiplicidad de ellas.

En consecuencia, podemos decir que no puede haber un enfrentamiento entre las perspectivas. En este sentido, Ortega hablará de la necesidad de apreciar en cualquier otro que no seamos nosotros un valor propio. El valor radicará precisamente en su desacuerdo conmigo, porque su desacuerdo es signo de su autonomía frente a las cosas y frente a mí. Esto lleva a considerar que "*el otro será más valioso en la medida en que sea más fiel a su individualidad*". ¿Pero entonces, cómo será posible la convivencia si cada uno está encerrado en su propia perspectiva? La solución quizá se encuentre en la síntesis de las perspectivas; síntesis que en el plano moral, político o religioso se puede resumir con el término de "**tolerancia**".

Tolerancia, término que viene a significar la aceptación de que las posiciones del otro tienen el mismo derecho a existir que las mías, porque unas y otras son parciales y complementarias. De esta forma entendida, la **perspectiva individual** nos podría conducir a la perspectiva entendida socialmente. Porque tolerancia sería un valor positivo que aumenta la convivencia dentro de la sociedad. Esta tolerancia le sirvió a Ortega para entender a otras culturas, ya que cada cultura vería también la misma realidad desde una perspectiva distinta e insustituible. No se debe de olvidar que Ortega expresa estas ideas en una España dividida en posiciones muy enfrentadas: las dos Españas.

Podemos distinguir una doble dimensión en la perspectiva real:

- **subjetiva**, que abarcaría una serie de factores psicológicos y caracterológicos.
- **inter/subjetiva**, que consta de los ingredientes sociales peculiares de las distintas colectividades en que se inserta el individuo, lo que comparto con los otros.

Toda perspectiva es, a la vez,

- **pre-pectiva**: está constituida por las necesidades, emociones, sentimientos, intereses, etc. del sujeto, y por las experiencias vividas por él.

- **pro-spectiva** está orientada al porvenir, a un porvenir no cerrado, constituido por los proyectos e ilusiones de la persona, contando para ello el ser humano con la libertad.

La perspectiva nos coloca ante la verdad desde el punto de vista de la individualidad, pero compatible y susceptible de adición a la verdad de los demás. Mi finitud sólo me deja abarcar lo abarcable desde mi circunstancia, que es única e intransferible. Pero estoy obligado a transmitir a los demás mi trozo de verdad. Se puede acceder a la verdad integral partiendo de la suma de las verdades parciales.

4.3. La razón vital e histórica



El raciovitalismo es la tercera etapa de su pensamiento. En esta etapa se conforman los conceptos de razón vital y razón histórica.

4.3.1. La razón vital. El raciovitalismo

El raciovitalismo es la aportación básica de Ortega, la maduración de su filosofía. Esta etapa es una evolución y concreción del perspectivismo anterior. Representa una reflexión de las perspectivas radicales en las que el ser humano está situado: la perspectiva de la razón y la perspectiva de la vida. Establece la necesidad de **superar la falsa dicotomía** en la que se ha entrado al concebir la razón como fundamento de la verdad, del conocimiento, de la objetividad, frente a la vida, que representaría lo particular, lo mutable, lo irracional, el deseo, la pasión. Estos dos polos, no es que sean irreconciliables, sino que, al contrario, son inseparables.

Pero antes de exponer las tesis básicas del raciovitalismo orteguiano, es preciso, piensa el filósofo, que desterremos esos dos falsos caminos: **racionalismo** y **vitalismo**. Esta crítica la lleva a cabo en su artículo "**Ni vitalismo ni racionalismo**", publicado en la Revista de Occidente, en 1924

El **idealismo/racionalismo** comete un primer error al tomar la razón del hombre prescindiendo totalmente de su circunstancialidad, de su carácter histórico. Tampoco se percata de que en el hombre hay zonas de irracionalidad inaccesibles a la razón. Los racionalistas, movidos por una beatería racionalista, poco racional, han hecho acto de fe de la razón y han abrazado la creencia en su uso ilimitado y únicamente válido. Ortega critica los excesos del racionalismo, no de la razón.

El **vitalismo nietzscheano** comete otro error igualmente grave pues apenas da valor a la razón y la considera como causante de los males de Occidente. Nietzsche tiene razón cuando dice que el problema fundamental de la filosofía es el "hombre de carne y hueso", pero se equivoca rotundamente cuando afirma, sin duda polémicamente, que la razón casi es un estorbo para la vida.

Ortega va a defender la primacía **absoluta del método racional** del conocimiento y situar en el centro de la reflexión filosófica el **problema de la vida**, de nuestra vida, siempre en "**nuestra circunstancia**". Se trata de poner de manifiesto que la razón tiene un papel esencial y fundamental en la vida. El vitalismo de Ortega no es ya un "vitalismo a secas (nuestro autor se preocupa mucho de marcar diferencias con una interpretación reduccionista de su vitalismo), ya que el concepto de razón vital supera el mero vitalismo y manifiesta la necesidad del pensar para el vivir.

El raciovitalismo propugna una mayor atención a la vida, promovida desde la teoría y con la pretensión de ser una teoría... Esta perspectiva no puede prescindir de la razón y por eso Ortega se siente incómodo con el calificativo de vitalismo sin más, con el que se identificaba a su filosofía, pues el término vitalismo tiene connotaciones irracionales que no puede aceptar.

La razón vital parte del principio de que la **vida es la realidad radical**, la realidad primordial, primera. Pero es una realidad radical nueva; algo radicalmente distinto a lo conocido hasta entonces en la filosofía. Para esta concepción no valen los conceptos tradicionales de realidad y ser. Ortega explica una nueva realidad, propone una nueva idea de ser y, por tanto, una **nueva ontología**.

Las tesis del raciovitalismo

- **Vivir es encontrarse en el mundo**, enterarse de sí. Me doy cuenta de mí mismo en el mundo, de mí y del mundo. Vivir es lo que hacemos y nos pasa, desde pensar o soñar o conmovemos, hasta jugar al baloncesto o beber un refresco. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo. El verse a sí mismo es el atributo esencial y primero de toda vida humana. Nos vemos a nosotros mismos enredados en un ámbito de temas, de asuntos que nos afectan: en una palabra, nos encontramos en un mundo. Ese mundo, al formarse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros mismos.
- La **vida es la realidad primera** y primigenia, anterior al pensamiento. Tras siglos de **idealismo** y **racionalismo**, tras siglos de mantener la primacía de la razón sobre la realidad, Ortega cree que es preciso replantearse los problemas. Hay que darse cuenta de que la vida estaba ahí, antes de que el ser humano se dedicase a llenar su ocio filosofando, antes de que la mirada filosófica recayera en ella. Hay que someter a la razón a una cura de humildad y, lejos de intentar crear un mundo artificial a la medida de la razón, lo que debe hacer esta presuntuosa razón es dar cuenta, dar razón, de aquello que le precede: la vida. Tomar la **vida como realidad radical** es el emblema del raciovitalismo, pues reconoce que la vida es lo radical para el ser humano; pero, a la vez, hay que teorizar, y ésta es la tarea del filósofo. Estamos ante la vieja verdad indudable de **Descartes**, pero ahora sensiblemente cambiada: **Pienso, porque vivo**; el pensamiento viene después y debe abordar esa realidad y esa vida que le preexisten.
- La vida que le interesa a Ortega desentrañar filosóficamente no es cualquier clase de vida, sino la que cumple con una serie de condiciones determinadas. Estas condiciones son: que la **vida humana es la de cada cual**, es la vida personal, que por ser personal lleva al hombre y a la mujer a hacer siempre algo en una determinada circunstancia. Circunstancia que nos ofrece diversas posibilidades de hacer y ser, que añade a la vida la nota de libertad, pero también de inevitable fatalidad, ya que no podemos salirnos del marco que determina nuestra circunstancia. De esta forma **mi vida es responsabilidad exclusivamente mía**.

- El **pensar humano, el conocer, es una labor en continua ampliación**. Si en algún momento dijéramos que hemos alcanzado todo el saber posible, estaríamos identificando el saber con lo sabido por nosotros y, entonces, ese saber se convertiría en absoluto y con ello estaríamos matando al propio conocer, ya que no existiría nada nuevo por conocer. El pensamiento y el conocimiento son una conquista, "una adquisición laboriosa, precaria, volátil". No hay peor ignorante que el que cree saberlo ya todo, que aquel que no es consciente de su ignorancia. Sin embargo, para el ser humano que sabe de su ignorancia, con cada nuevo conocimiento se le abren nuevos horizontes, nuevas incógnitas e ignorancias que precisan ser atendidas nuevamente por su conocimiento. En este sentido, Ortega nos propone cambiar la archiconocida definición del ser humano como homo sapiens por la de **homo insipiens** (ser humano ignorante).
- Una de las formas de manifestarse esta necesidad del pensar son las **ideas**. Las ideas constituyen las coordenadas con las que los hombres y las mujeres se orientan en el mundo y con las que pretenden solucionar sus necesidades radicales.

Por **idea** Ortega entenderá aquellos pensamientos que construimos y de los que somos conscientes. Las ideas las construimos, las tenemos y podemos discutirlos, no nos sentimos inmersos en ellas". Las **creencias**, en cambio, son una clase muy especial de ideas, que tenemos tan asumidas que no tenemos la necesidad de defenderlas, son nuestra realidad, están tan pegadas a nuestra piel que en la mayoría de las ocasiones no reparamos en ellas. Es algo parecido a lo que en medicina se denomina "conciencia del órgano": todos tenemos un estómago, cuando algo no funciona bien en él sentimos dolor y reparamos en su existencia, pero cuando está sano no pensamos en él, simplemente lo utilizamos, realiza su función. Algo similar ocurre con las creencias, mientras vivimos en ellas no las sentimos y cuando las sentimos es que algo va mal en ellas, pasan a ser ideas que pueden ser discutidas y necesitamos defenderlas o abandonarlas por otras.

Las **creencias** son nuestra vida, la realidad en la que estamos inmersos y de la que partimos, y las ideas son equiparables a la razón con la que pensamos la realidad que la vida. Lo mismo que existe una armonía entre razón y vida, debe existir armonía ideas y creencias.

Llega el momento en que "**no hacemos pie**" en nuestras creencias, empiezan a fallarnos y aparece la duda, que no es otra cosa que el intento de buscar la seguridad perdida. Entonces nos afanamos en conocer, en buscar alguna certeza que ocupe el lugar vacío que han dejado nuestras antiguas creencias. El virus de la duda ha sido inoculado por los filósofos, que han sido capaces de sacarnos de nuestras creencias y hacer que las pongamos en tela de juicio. (seguro que en tu andar por este curso de bachillerato algún autor de los que hemos estudiado te habrá hecho cuestionar creencias que anidaban en ti de forma natural, que formaban parte de ti. Ésa es la labor de la filosofía, y si en parte algo de eso hemos conseguido no habrá sido inútil nuestro esfuerzo). Cuando conseguimos apartarnos críticamente de las creencias de las que vivimos, éstas pueden ser rechazadas o aceptadas, pero en cualquier caso, dejan de ser creencias para convertirse en ideas.

- La **vida es imprevista**, no está prefijada, tenemos que decidir. Nuestras decisiones no se las podemos pasar a otro alguien, lo mismo que no puedo transferir mi vida. En este sentido la vida es anticipación y proyecto. La vida es, por tanto, esa paradójica realidad que consiste en decir lo que vamos a ser, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro. Al contrario que cualquier

otro ser, el ser humano comienza por el luego, por el después. He aquí otra categoría, una categoría temporal: la **vida es futurización**.

- Por otra parte, las posibilidades entre las que elegimos no son ilimitadas. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, una determinación relativa. Esto lo expresa con la categoría de circunstancias. La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, vivir es vivir aquí y ahora; el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. Vida es a la vez fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos.
- **Razón, vida e historia** son inseparables, porque en el caso del ser humano vienen a ser una misma cosa. Existe una relación dialéctica entre la razón viviente y la razón histórica. La razón viviente consiste, en que toda persona va siendo y des-siendo, de forma que el vivir alcanza una nueva perspectiva desde el ángulo de la razón histórica: el ser humano se dará cuenta de que es un inacabable proyecto, una perspectiva con múltiples horizontes
- La **teoría de las generaciones**. Las distintas épocas históricas se caracterizan por una sensibilidad determinada, y las variaciones de sensibilidad se presentan bajo la forma de generación. Cada época tiene una forma de vida (creencias, ideales, formas, usos, etc.), y esta forma de vida dura cierto tiempo (Ortega habla de quince años). Por esto, en un mismo momento histórico coinciden varias generaciones: jóvenes, adultos y viejos. Son generaciones contemporáneas, pero no coetáneas (en el sentido de tener la misma edad y la misma sensibilidad). En esta diferencia generacional radica la posibilidad de innovación, ya que cada generación recibe lo vivido por la anterior, pero, por otro lado, deja fluir su espontaneidad. La rebeldía en las generaciones jóvenes es algo natural y necesario, ya que los jóvenes están llamados a otras tareas, a otras misiones diferentes a las de sus antecesores. Como una generación precede a otra, el estudio de las generaciones se convierte en un estudio histórico. Cada generación engloba a una **elite** y a la **masa**. La elite encarna la creatividad, la libertad, tiene la misión de dirigir a las masas. La misión de las masas es obedecer las directrices marcadas por las elites. Este planteamiento coincide en el plano político con su defensa del liberalismo político, al que considera como una idea radical sobre la vida. Creer que cada ser humano debe quedar franco: para henchir su individualidad e intransferible destino.

Ortega considera que en su época se ha dado una confusión entre quien manda y quien tiene que obedecer. Las masas se han rebelado y no quieren obedecer las directrices marcadas por las elites, y, fundamentalmente, en esto consiste la invertebración de España. De ahí la preocupación de los intelectuales por el "problema de España". A esta problemática responden dos de sus obras más interesantes: España invertebrada y La rebelión de las masas donde nos da una visión pesimista de España, de una España desvinculada de Europa.