

# HISTORIA Y NIHILISMO. APUNTES PARA UNA CONFRONTACIÓN NIETZSCHE-ORTEGA

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

## SUMMARY:

This paper is devoted to clarify the relations Nietzsche and Ortega have established between historical understanding and the european nihilistic crisis. As a matter of fact, their respective discourses lay before us like opposite pieces of philosophy in this point at least. A careful scrutiny in the second of the *Unzeitgemässe Betrachtungen*, and at the same time the exploration in the ortegian concept of «historical sense», however, will put us in conditions to accept a certain line of continuity between their respective diagnostics and treatments in the case in point, the «historical illness».

## RESUMEN:

Este trabajo tiene la intención de poner en claro las relaciones, que tanto Nietzsche como Ortega habrían subrayado, entre las comprensión histórica y la crisis que el nihilismo europeo representa. En principio, sus respectivos discursos se nos presentan en este punto como filosofías enfrentadas. Pero un examen cuidadoso de la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, junto con la exploración del concepto orteguiano de «sentido histórico», nos hará reconocer una línea de continuidad entre ambos diagnósticos y los respectivos tratamientos de la «enfermedad histórica».

## INTRODUCCIÓN

Habría que comenzar fijando los objetivos del presente trabajo,

dado que su modestia le expone a defraudar cualquier expectativa excesiva. En principio, se trataría solamente de contrastar las actitudes ante la ciencia histórica que podemos encontrar en algunos de los escritos más sobresalientes de Ortega, en especial *Historia como sistema*, con las que irrumpen críticamente en la segunda consideración intempestiva nietzscheana, *De la utilidad y de los inconvenientes de la Historia para la vida*. Separan a estos textos casi sesenta años de una intensísima producción filosófica en torno a los problemas que ambos exploran y examinan, de manera que, evidentemente, no nos mueve a cotejarlos el mero interés erudito de profundizar algún grado más el estudio de la relación del pensador español con el filósofo alemán.

En efecto, estamos convencidos de que la labor mencionada contribuirá a la comprensión del debate actual sobre lo que se ha dado en llamar el final de la historia. En su torno se vienen a disponer cuestiones de capital relevancia para el conjunto del pensar contemporáneo, tales como la de la superación del nihilismo y la crisis de la Modernidad : y a lo mejor sucede que se nos hace evidente la función vertebradora de aquel debate para toda esta intrincada temática, que comprendería también, naturalmente, el asunto de la recuperación del concepto de sujeto.

Las condiciones filosóficas y las consecuencias culturales del nacimiento de la Historia como disciplina científica, todo el curso de la reflexión decimonónica que arranca de la obra del neokantiano Droysen (*Grundriss der Historik*, 1858), y de las decisivas aportaciones de la denominada Escuela histórica alemana (Humboldt, Niebuhr, Savigny, Schleiermacher...), pueden representar una perspectiva privilegiada para la comprensión y el discernimiento de toda la enmarañada complejidad filosófica que la cuestión de la crisis de la Modernidad conlleva. De ahí el interés de esta confrontación Nietzsche-Ortega para nosotros.

Entre la segunda intempestiva e *Historia como Sistema* se alza la determinante figura de Dilthey: recordar esto nos ayudará a encajar, sin duda, las contradicciones más flagrantes. En las cuatro obras juveniles de Nietzsche se cita con aprobación a Ranke, Mommsen y, sobre todo, Niebuhr. Pero la gigantesca obra de Dilthey determinará ese crucial salto cualitativo que, respecto de temas muy semejantes a los que Nietzsche trató en 1874, se hace evidente en la reflexión orteguiana sobre la historia, sobre todo a partir de los años treinta de nuestro siglo.

Si en la actualidad parece imponerse la tesis de que con la obra nietzscheana, en especial sin duda la de la fase intermedia, accederían los europeos a la cabal *conciencia de la Modernidad*, de lo que no puede haber ninguna duda es que la obra de Ortega representa la agudización de esa conciencia desde el punto de vista del *sentido histórico* que nació con el siglo XIX:

«Pero se dice, y tal vez con no escaso fundamento, que todos esos principios constitutivos de la Edad Moderna se hallan hoy en grave crisis. Existen, en efecto, no pocos motivos para presumir que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia. Esto querría decir: la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo y termina bajo nuestros pies. Estos la han abandonado ya»<sup>1</sup>.

## 1. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU FRENTE AL PROGRESO

Tanto Nietzsche como Ortega coinciden a la hora de localizar en la fe en el progreso la *superstición* característica del occidental que les es contemporáneo. Desde semejante localización, entonces, la decadencia de lo que Lyotard denomina «meta-relatos», supondría el abandono de la creencia básica que habría venido a sustituir, pero también a prolongar si hacemos caso a autores como Löwith o Nisbet, el dogma de la providencia divina socialmente operativo en la Europa premoderna. Entiéndase bien: la índole supersticiosa de la creencia estribaría para ambos pensadores en la *necesidad* e ineluctabilidad del progreso histórico.

Pero es preciso matizar, comenzar el trazado de diferencias. En el caso de la segunda intempestiva, la denuncia de la superstición progresista coincide con la crítica del «hombre histórico», esto es, de aquél que confía en que el sentido de la existencia se vaya revelando en el curso del devenir histórico. Se estudia el pasado a fin de comprender el presente, pero todo ello subordinado a la esperanza de un futuro que se sigue codiciando ardientemente. El hombre histórico aspira a poner su vida en sintonía con algo así como «el sentido de la historia», y, desde este punto de vista, su historicismo representa la secularización de la historia cristiana de la salvación. El Nietzsche de estos años, obsesionado con el modelo heleno, contrapone al historicista contemporáneo la figura del «hombre suprahistórico», para el cual la existencia está justificada como instante: la historia alcanza su meta en cada uno de sus momentos, y justo aquí se localiza la fractura que, por el momento sólo de manera ideal, nos vendrá a separar del proyecto moderno. Sin embargo, es preciso advertir que también el tradicionalista depende del mismo prejuicio occidental que el progresista ingenuo: el punto de vista de la vida, que es el que aquí pretende Nietzsche asumir, toleraría el progreso no como

1. *En torno a Galileo* (1933), en *Obras Completas*, 12 v. Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid, 1983. V. 5, 13-151 pp., Lección I, p. 14.

destino sino sólo como apuesta localizada, si queremos decirlo así, porque precisamente el progreso como apuesta vendría a expresar la supeditación del saber histórico a la vida presente.

Y es que mirar hacia el futuro con la esperanza de la salvación sería lo mismo que abrumar el ahora con la carga asfixiante del pasado. Esta fe ya no nos sirve. Coincidiendo en el espíritu general, la postura de Ortega en *Historia como Sistema* nos presenta el asunto bajo una luz diferente, la que arroja la noción de verdad. La trayectoria nietzscheana, que es la trayectoria trágica por excelencia, sigue el rastro del carácter mortal de la verdad; Ortega, en cambio, descubre la imposibilidad de una vida humana al margen de esa contravoluntad que es la creencia. Así, la denuncia orteguiana de la ingenuidad progresista nos trae los ecos kantianos de la condena de la «razón perezosa»:

«El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. (...). Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad, dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo. El vicio se engendra tan en la raíz de esta actitud, que se encuentra ya en la 'moral provisional' de Descartes. De aquí que al primer empujón sufrido por la armazón superficial de nuestra civilización: ciencia, economía, moral, política, el hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante»<sup>2</sup>.

Mientras que para Nietzsche el peligro de una Historia Universal vendría a consistir en la exclusión de la genuina novedad histórica, que es en definitiva la exclusión de toda auténtica diferencia, para Ortega se trataría del riesgo de vaciamiento existencial que corre todo aquel que se ha hecho a la idea de vivir a cuenta del futuro. En todo caso, encontramos aquí el anuncio del hoy en día tan cacareado «final de la historia», de Gehlen a Fukuyama, entendido como imposibilidad de la novedad en sentido estricto.

Al individuo sólo le importa el presente, de manera que su fe en el progreso significa la supeditación a la especie o a las masas. El rechazo orteguiano de las *calendas graecas* viene a coincidir aquí casi enteramente con la concepción nietzscheana de un saber histórico al servicio del individuo genial, una Historia que trabaja en el fomento de la genialidad individual. Para poner la «Historia Monumental» en el lenguaje de nuestro tiempo: la liquidación de la Historia Universal abre el espacio

2. *Historia como Sistema* (1934), en *OC*, v. 6, 11-51 pp., IV, pp. 22-23.

de las pequeñas historias, de la microhistoria, que, curiosamente, haría posible el diálogo entre los grandes de las diferentes épocas. ¡A las masas que se las lleve el diablo y la estadística!, exclamaba Nietzsche desarrollando conscientemente la lección de Schopenhauer. Y en este provocativo exabrupto resuena asimismo el rechazo de la Historia de las Leyes Generales, es decir, de la ciencia histórica concebida al modo de las ciencias naturales. No se puede dudar de que la exigencia nietzscheana de un saber histórico puesto al servicio del presente -exigencia que se tradujo en la caracterización de las Historias monumental, anticuaria y crítica- constituye la identificación prediltheyana de la Historia Universal con la naturalización de la ciencia histórica. El progresismo ingenuo, en suma, tanto como su hermano el tradicionalismo, se fundamentan en la pretensión de extender la legalidad naturalista al dominio del sentido: bien es cierto que lo natural es el ciclo y no el progreso, pero aquí lo decisivo es la idea de continuidad y la de unidad de la especie humana, como el debate de la postmodernidad nos ha ido haciendo ver.

Asistimos a la agonía de la creencia básica del cosmos moderno, se nos dice en *Historia como Sistema*, esa según la cual la estructura de lo real coincide con la del intelecto humano en cuanto que razón físico-matemática. Esa que nos abrió a partir del XVII la esperanza colectiva del poder ilimitado pero conquistable paso a paso, generación tras generación, sobre la naturaleza externa e interna. Y es el caso que su agonía comenzó cuando el fracaso en la colonización de lo que para ella constituía la naturaleza humana nos fue haciendo ver que la mencionada razón no era más que mero juego intelectual, pura poesía con rendimiento tecnológico. No nos tiene que decir la estadística absolutamente nada sobre lo humano en sentido estricto, y la denuncia nietzscheana de la Historia concebida como ciencia discurre en un carril paralelo a la constatación orteguiana del fraude de la «razón» físico-matemática.

Considero superior la radicalidad de Ortega en este punto decisivo, ello no obstante. Porque sólo él fue capaz de desenmascarar el movimiento filosófico de las *Geisteswissenschaften* al ver por debajo de su disfraz el viejo intelectualismo una vez más: la escisión cartesiana que inaugura la nueva época brota de una raíz viciada, la de la noción de *res*, y por eso la reivindicación del *cogito* frente a la extensión no pasa de ser un mero ajuste de detalle que sólo aspira, en el fondo, a perpetuar esa edad que hoy es irremisiblemente vieja.

Porque se nos ha hecho patente que la razón que se pone manos a la obra identificando singulares en el molde de lo universal, la que denunciara Adorno, da cuerpo a la violencia en que el intelectualismo ha llegado a su más definitiva expresión, de ahí su absoluta incapacidad para pensar la realidad radical que es la vida humana. Lo que «sólo» es instrumento en la lucha por la vida no puede valer para hacerse cargo, radicalmente, de la vida.

En el lenguaje de la segunda intempestiva, tan schopenhaueriano y dependiente de una metafísica del genio, podríamos no obstante rastrear asimismo la complicidad entre el dogma del progreso y la extensión de la razón físico-matemática al terreno de lo histórico. Por ejemplo: al ideal de la pura objetividad, definitorio de aquélla, Nietzsche contrapone el nivel radical de la verdad entendida como justicia: toda objetividad, ese ideal cognoscitivo de la revolución física moderna que simula la exclusión del sujeto, no pasa de ser un mero constructo pragmático que, si no se reconoce como tal, vendría a parar en la mitología y en la superstición (sin duda, la superstición del progreso que es el delirio del poder). En el caso de una ciencia histórica encauzada por el anhelo de objetividad sólo se trataría, en el fondo, de acomodar el pasado a las banalidades y los prejuicios del presente. Porque la Historia de leyes generales nada tiene que ver con la verdad sino con la cosificación, con la naturalización que hace posible la fatalidad del progreso: el hombre, en suma, como naturaleza que crece y crece. Con este inevitable tinte heroico expone Nietzsche la confrontación de estos dos tipos de Historia:

«Y si deseáis leer biografías, no vayáis a leer aquellas que empiezan con las palabras ‘El señor fulano de tal y su tiempo’, sino sólo esas en cuya portada se pudiera leer: ‘Un luchador contra su época’»<sup>3</sup>.

Si la razón histórica es genuina razón, ello significa que está localizada en el nivel de la verdad o de la contravoluntad. Este es, para Nietzsche, el estrato de la justicia, o el de la Historia como arte al servicio de la vida. Por eso pensamos que el acuerdo de fondo entre los dos pensadores ha de imponerse a sus discrepancias, a través de la consideración del diferente sentido que ambos dan a la expresión «sentido histórico». Pues, para Ortega, «sentido histórico» significa ante todo el ejercicio de la justicia: romper con la idea de que sólo hay una cultura, ese «monismo cultural» tan eurocéntrico que olvida que la Historia oficial es siempre sólo la Historia de los vencedores, que son los únicos que hablan. Si el progresismo ingenuo se define orteguianamente como falta de sentido histórico, una carencia en la que se dan la mano liberales, darwinistas y marxistas, habremos entonces de ver en él la sensibilidad para la distancia, para la irremediable y viva distancia que separa a unos hombres de otros según su lugar y su tiempo...<sup>4</sup>. Violar

3. *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874), en *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe* hrgn. von Colli und Montinari in 15 Bänden. V. 1, 243-335 pp., 6, p. 295.

4. Cfr. los dos artículos sobre «El Sentido Histórico», aparecido el primero de ellos en «El Sol», el 10 de Julio de 1924, y el segundo integrado en *Las Atlántidas* (1924). Ambos en *OC*, v. 3, pp. 260-265 y 307-317.

la diferencia parecería el destino de Europa, pero Ortega sabe perfectamente que significa traicionar lo más propiamente europeo, la divina angustia de ponerse siempre en cuestión.

Una vez más: Nietzsche sintoniza con la Escuela Histórica, huye de la cosificación por la senda de una noción de vida próxima al irracionalismo; Ortega, vía Dilthey, supera a la Escuela Histórica al advertir la posibilidad y la necesidad de que lo vital y lo científico se complementen.

## 2. DIAGNÓSTICOS Y TRATAMIENTOS DEL NIHILISMO

Como en el caso anterior, la relación que establecen los dos pensadores entre el sentido histórico y el nihilismo -tomando este último término muy en general, simplemente como caracterización radical de la crisis de Europa a todos los niveles- parece a primera vista justamente contradictoria. En el caso nietzscheano, tendríamos en el sentido histórico la manifestación extrema de la lógica autodestructiva del programa de la Ilustración: la *Bildung* histórica nos arrebatara nuestro tiempo propio, el ritmo de nuestra maduración, consumando así el proceso de desarraigo que es consustancial al mundo moderno. Sería el hombre moderno el hombre sin patria y sin raíces, *heimatlos*, lanzado por la ilusión de la individualidad a la más lamentable de las uniformidades. El divorcio entre una intimidad atiborrada de informaciones y una exterioridad inquieta y *ruhelos* nos atestigua el carácter esencialmente patológico del tipo humano que la Modernidad ha dado en producir. El ilustrado interior se conduce como un absoluto bárbaro precisamente porque no le ha dado tiempo al tiempo, lo que significa lo mismo que haber perdido el contacto con el origen. Esa segunda naturaleza que es la Modernidad es mucho más débil y quebradiza que la primera. Desde el punto de vista psicológico, todo esto se traduce en la emergencia de personalidades extremadamente lábiles y poco estructuradas: no es que no se den personalidades libres, nos dice Nietzsche, es que ni tan siquiera encontramos personalidad en sentido estricto, sólo «el Hombre-Universal que se oculta angustiado»<sup>5</sup>.

Desde semejante modo de considerar la cuestión, la cultura histórica viene a consumir el triunfo incondicionado de la utilidad como único valor reconocido socialmente y promovido por la ciencia moderna. De lo que se trata a partir de ahora es de acelerar la producción de hombres productivos, lo cual sólo ha sido posible porque el científico ha ocupado la función social del sacerdote. La segunda intempestiva daría la razón a Löwith y no a Blumenberg: el Historicismo en cuanto Filosofía de la

5. Cfr. *UB II*, 5, p. 281.

Historia debe ser entendido como *secularización* de la historia de la salvación, de modo que el sentido histórico «no sería más que» una herencia encubierta de la Edad Media cristiana. Es la lógica autodestructiva de la ciencia moderna rigurosa realización paródica del fondo nihilista de la filosofía agustiniana de la historia.

Sólo que hay que hacer una matización decisiva a este empleo del concepto de secularización. Es justamente la matización de Blumenberg:

«Por tanto, la formación de la idea de progreso y su ocupación de esa totalidad histórica que había sido trabada por la Creación y el Juicio son dos acontecimientos diferentes. La idea de 'reocupación' nada nos dice sobre la naturaleza del elemento que acaba de ser instalado, únicamente sobre el empleo que se le asigna en esa su instalación»<sup>6</sup>.

Es posible reconocer entonces un sentido de la idea de progreso que no es criptoteológico, y con ello podemos enlazar ahora el diagnóstico orteguiano del nihilismo como crisis de la razón físico-matemática. Y, desde luego, su correspondiente propuesta de la superación del nihilismo por la vía de la razón vital e histórica. No vayamos a caer en el error del inexperto en motores cuando confunde una avería localizada con la catástrofe total del automóvil.

Lo que en un caso es síntoma final de la crisis, en el otro parece ser curiosamente la salida de la crisis. Aunque bien pudiera ocurrir que Ortega y Nietzsche estuvieran entendiendo el sentido histórico de formas muy distintas. Porque, sin duda, en la segunda de las intempestivas no representa ninguna clase de *Weisheit*, sino como mucho de *Klugheit*, esto es, no pasaría de ser estragante ocupación intelectual con el pasado que nos arrebatara nuestro tiempo y nuestro sitio. Es decir, la pérdida de realidad que es el Nihilismo se consumaría en un sentido histórico que permanece en el plano superficial del juego o de la idea. Habría que ver, entonces, por qué en la obra de Ortega éste constituye el germen de la razón, esto es, de la recuperación de lo que para nosotros va a contar como realidad: aquí el sentido histórico es por encima de todo, como vimos, conciencia de la diferencia; allí, por el contrario, ocultación y confusión de todo límite, tiranía de Occidente, del futuro y de la especie.

La coincidencia de fondo es la concepción de la Filosofía como medicina, como tratamiento. El filisteo de la cultura padece la enfermedad histórica, y los antidotos serían los poderes del olvido, del arte y de la religión, puesto que le hacen imposible seguir distanciándose de la vida para conocerla. Para Ortega se trata de la enfermedad de la irresponsabilidad, la dolencia de las calendas griegas -que no deja de constituir un ejemplo de lo mismo que denuncia Nietzsche, la subordinación de la vida

6. BLUMENBERG H.: *The Legitimacy of the Modern Age* (1966). Trad. R.M. Wallace. The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1983, I, 4, p. 49.



al juego intelectual-, y el tónico que la Filosofía ha de prestar no es otro que el de la razón histórica, que expresaría justamente la subordinación inversa. Es decir, la Historia concebida como ciencia, pero como ciencia del presente.

No puede ser el Nihilismo más que crisis de creencia, en este caso de la creencia en la razón naturalista, - su desenmascaramiento como mero intelecto. Y lo que en la época de Nietzsche no pasaba de atisbo de personajes excepcionales, a partir de la primera guerra mundial accede al plano de lo social y compartido. A la vez se hace posible una precisa localización de la avería, de la pieza que ha dejado de funcionar, y este aumento de lucidez nos entrega la solución: «el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica».

Se trata, entonces, de recuperar nuestro tiempo y nuestro lugar, en su constitutiva diferencia con otros lugares y tiempos. Se trata de hacernos cargo de nuestras raíces, de soportar nuestro pasado pero en tanto que vive en el hoy. Ortega descubre que nuestra fuerza actual es el pasado que nos es propio, acierta a ver que el pasado libera y que nos libera al recuperar esa lábil identidad que somos. La razón histórica, desde este punto de vista crucial, supone el antídoto contra el desarraigo mortal a que conduce inevitablemente el programa moderno. Y sólo si vemos latir el pasado en el hoy somos capaces de superar la confusión, es decir, capaces de entrar en contacto con aquello que no somos nosotros mismos. Ahora bien, superar la confusión es justamente lo que define la razón y la distingue absolutamente del mero intelecto:

«Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional.

La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla»<sup>7</sup>.

Y es que la razón física carece de sentido para hacerse cargo del yo humano, para distinguirlo de otros yoes. Su incapacidad ya se manifiesta al toparse con las fuerzas naturales, pongamos el caso que ya puso Schopenhauer, pero ocurre que en el caso del hombre la fuerza natural es él mismo, y aquí la limitación ínsita en la razón naturalista llega a dar en fracaso estrepitoso. Por lo mismo, se revela también incapaz de orientarnos en el océano de una existencia que queremos, ante todo, que siga siendo la nuestra. Y la desorientación, la perplejidad ante el ¿qué

hacer? no deja desde luego de ser el aspecto más llamativo del Nihilismo. Tal vez hayamos dado aquí con la respuesta a nuestra pregunta: la cuestión de la acción es siempre la cuestión de la fidelidad a sí mismo, y la razón histórica, orteguianamente pensada, sería la única instancia capaz de darnos el punto de referencia imprescindible del sí mismo al que queremos seguir siendo fieles, contra todo y contra todos. Sólo el pasado puede orientarnos, porque allí está la cifra de lo que venimos a ser ahora.

Se comprende entonces perfectamente que el escrito fundamental para aproximarse al tratamiento orteguiano del nihilismo - *Ideas y Creencias*-, fuera a constituir el primer capítulo de una vasta obra concebida bajo el título de *Aurora de la Razón Histórica*, tal y como se nos dice en el prólogo bonaerense de 1940. No es la Historia hecha ciencia la extrema manifestación de la crisis europea -por lo demás, en el sentido de la razón histórica aún no se habría cumplido esta conversión decisiva-, sino, antes al contrario, si entendemos el proyecto orteguiano de la Historia como ciencia del hombre en tanto ambición de «esclarecer la vida humana desde su subsuelo», podría suponer la remisión de la enfermedad nihilista y la superación de esa crisis.

Y es que Ortega indaga el Nihilismo desde la perspectiva radical de la creencia, en concreto desde ese modo peculiar de estar en las creencias que denomina duda, y que se cuida muy bien de distinguir de la simple duda metódica propia una vez más del jugueteo intelectual. Estar en la duda tiene un carácter terrible y angustioso: las metáforas orteguianas nos traen los ecos del célebre texto nietzscheano del aforismo del loco («caer en el abismo», «caer en el vacío», «muerte en vida»...). La duda es el agujero de creencia pero en el modo de ser propio de la creencia. La duda la somos, y este serla tiene el carácter letal de no ser, de no contar con un yo mínimamente distinto y orientado como propio y no ajeno. Nuestra vida se hace informe como el mar, inestable como la región sacudida por un terremoto. Es decir, el programa en que consiste el yo se disuelve o se hace indistinguible del programa-estereotipo que la cultura del momento nos entrega.

Y lo que al occidental le ocurre es que ha quedado vacante el lugar imprescindible del tribunal supremo llamado a decidir en todo conflicto de creencias. El agujero de creencia que es la duda se convierte en destino para nosotros a falta de esa creencia/última instancia sin la que la vida humana como tal no es viable.

Pero el tono de la descripción orteguiana no es en absoluto trágico, y no lo es porque nos aparece de antemano guiada por un expediente que recuerda al de la obra de Kuhn: no se desecha un paradigma científico si en el fondo no se cuenta ya con otro alternativo. El hombre se plantea sólo aquellos problemas que puede resolver, como diría Marx. Esto es: abandonar una creencia, incluso abandonar la creencia suprema y rectora

de todas las demás y de todos los conflictos entre todas las demás, exige, dada la índole estructural de la existencia humana, habitar ya, aunque sin saberlo, el subsuelo de una nueva creencia básica. Lo dijo Vattimo: hacerse problema de la Modernidad implica estar instalado en una zona externa a la definida por el programa de la Ilustración. Si la Filosofía es medicina del presente, lo es porque nos ayuda a reconocer eso mismo que ya pisamos.

Y lo que pisamos es nuestro pasado. Nietzsche bautizó con el nombre de filisteo de la cultura al que vaciaba su presente al llevarlo al pasado magmático de la especie. Ortega es capaz de proponer la razón histórica cuando cae en la cuenta de que la rebarbarización del hombre va remitiendo en la misma medida en que hacemos el presente inaplazable de la vida con los materiales de nuestro pasado, unos materiales que ya estaban allí en cualquier caso.

«La grande, y, a la vez, elementalísima averiguación que va a hacer el Occidente en los próximos años, cuando acabe de liquidar la borrachera de insensatez que agarró en el siglo XVIII, es que el hombre es, por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal. Pero tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica»<sup>8</sup>.

8. *Ideas y Creencias* (1940), en *OC*, v. 5, 379-493 pp., Capítulo Segundo, II, p. 400.