

## Crisis epocal. Un reencuentro con Ortega

Agustín Moreno Fernández\*

-

Publicado en: R. Ávila, J.A. Estrada, E. Ruiz,

*Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, 2009, pp. 119-138.

### INTRODUCCIÓN

Ante los cada vez más ámbitos e instancias desde los que se diagnostica, defiende o denuncia una época, un pensamiento o unos comportamientos calificados de nihilistas, se abre también una multiplicidad de sentidos, actores y posicionamientos al respecto. A la Filosofía le corresponde ejercer, no sólo el papel de catalizadora de las preguntas generadas por la experiencia de la nada, sino también el papel de caleidoscopio donde se conciten la diversidad de discursos y miradas. Procederemos a recoger el concepto de nihilismo, en tanto que disolución del marco de sentido (del mundo en el sentido orteguiano), como crisis que hace al sujeto tener la experiencia de la nada, como desnudez despojada de un ropaje sociocultural cuestionado. Desde ahí, en interlocución con diversas perspectivas, que sobre el nihilismo han sido recogidas en la Academia filosófica, pero sobre todo desde Ortega y Gasset, situaremos un diagnóstico, nos formularemos preguntas y ofreceremos algunas propuestas. Éstas se sostienen en lo irrenunciable de un pensamiento autónomo, al que cada cual está llamado desde una precisa soledad, que no aislamiento, y desde una visión que considera la crisis epocal, también como oportunidad para el reencuentro con las preguntas metafísicas.

### 0. SENTIDOS DE NIHILISMO. CRISIS DE SENTIDO-MUNDO

Comenzamos constatando cómo la filosofía se hace eco de la diversidad de ámbitos, en los que se habla de nihilismo para describir nuestra época. Así, en la voz “nihilismo” de los diversos diccionarios filosóficos, vemos retratados del nihilismo budista al nihilismo ruso<sup>1</sup>. Vemos cómo se establecen paralelismos con el nihilismo desde planteamientos psicológicos, sociológicos y artístico-culturales contemporáneos: el “malestar de la cultura” de Freud, el “desencantamiento” del mundo de Weber, o el expresionismo y las nuevas vanguardias de la cultura y el arte actuales<sup>2</sup>. E, incluso, se reconoce el nihilismo como diagnóstico indispensable en la situación espiritual y religiosa del Occidente contemporáneo<sup>3</sup>. El concepto de nihilismo, señala Abbagnano, suele utilizarse con intención polémica, aplicado a doctrinas que rehúsan admitir realidades o valores morales o políticos, que se consideran importantes<sup>4</sup>. Antes que Nietzsche o Heidegger y sus distintas concepciones del nihilismo, y muchos siglos después de Gorgias, vemos a William Hamilton como uno de los primeros en considerar el nihilismo como “la negación de la realidad sustancial”. Hume, al negar la realidad de la sustancia será

---

\*Becario del Programa Nacional FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>1</sup>Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*, Alianza Ed. (vol. 3, K-P), Madrid, 1982, pp. :2365-2367.

<sup>2</sup> Muñoz, J. (dir.), *Diccionario Espasa Filosofía*. Espasa, Madrid, 2003, pp. 639-642 (de esta entrada: Cano Cuenca, G.) Señara R. Ávila que el nihilismo es hoy un término usado por historiadores, sociólogos, psicólogos o escritores para hablar de nuestro tiempo y que como ya dijera Aristóteles a propósito del ser, también el nihilismo se dice de muchas maneras. *El desafío del nihilismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2005. pp. 10-11.

<sup>3</sup> Así lo ha puesto de manifiesto el fenomenólogo de la religión Martín Velasco, que habla de una posible experiencia de Dios desde la experiencia de su ausencia, en comparación con las experiencias de la nada y el absurdo que en momentos de su vida tuvieron figuras significativas de la tradición mística cristiana. Martín Velasco, J. *La experiencia cristiana de Dios*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. 174-182

<sup>4</sup> Abbagnano, N., *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1966, p. 854.

calificado de nihilista como sinónimo de fenomenista<sup>5</sup>. Y es que dependerá del lugar en que uno esté situado respecto a otro, para ser considerado o no nihilista. De tal modo que el término será un arma arrojada en disputa. (¿Podría Hume haber llamado nihilistas a los que negaron la realidad fenoménica? E, incluso, ¿podría ser considerado nihilista aquel que niegue la experiencia de la nada?). Poco después que Hamilton, Tourgeniev recogía el nombre de nihilismo en su novela *Padres e hijos*, referido primero a un partido político y filosófico ruso, en tanto que crítica pesimista e individualista de la sociedad y, más tarde, aplicado a una derivación terrorista de un segmento del partido<sup>6</sup>.

Otras fuentes señalan a autores como Jacobi, Franz von Baader o C. H. Weisse. Entre finales del XVIII y principios del XIX, habrían sido los primeros en constatar amargamente, y a la defensiva, la “inquietante y cada vez más apremiante presencia del nihilismo como disolución del marco de sentido”<sup>7</sup>. Esto, desde la crisis de la religión tradicional y la imparable secularización por el progreso científico. Para ellos las cosmovisiones idealista (el mismo Fichte así lo reconocía<sup>8</sup>) y mecanicista, consideraban el mundo como mera representación y abismo de la nada. En este sentido, de disolución del marco axiológico, afirma Franco Volpi que el nihilismo es la “situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al “¿para qué?”, y que como tales iluminaban el actuar del hombre”<sup>9</sup>. Este desconcierto, más allá del ámbito filosófico, es el diagnóstico de una época de profunda crisis. Nuestras sociedades occidentales están inmersas en una grave aporía interna: al mismo tiempo que siguen siendo el punto de referencia del resto del mundo, cada vez saben menos hacia dónde van y qué es lo que quieren. Se habla de crisis en la metafísica, la moral, la religión, la ciencia y la filosofía<sup>10</sup>. Y es aquí donde situamos también a Ortega y Gasset, y algunas de sus reflexiones, sobre la época de profundos cambios que, ya a él, le tocó vivir.

## 1. DIAGNÓSTICO

Hablamos de crisis de sentido, de desfundamentación de los valores, de nihilismo, pero ¿qué es lo que nos pasa? Para Ortega no saber lo que nos pasa, es precisamente lo que nos pasa<sup>11</sup>. Estamos desorientados con respecto a nosotros mismos, arrojados a una circunstancia nueva que es como una tierra incógnita. Así describe el filósofo la sensación vital que se apodera del hombre en las crisis históricas: “la sensación de hallarse en la divisoria de dos formas de vida, de dos mundos, de dos épocas. Y como la nueva forma de vida aún no ha granado, [...] sólo podemos buscar alguna claridad respecto a ella, [...] volviendo la mirada a la vieja”<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> Ferrater Mora, J.: *Op. cit.*

<sup>6</sup> Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1985, (1ª ed. 1926), p. 681. También se señala cómo el nihilista comparte con el anarquista el afán de destrucción, pero al contrario que éste, el primero no persigue la instauración de un orden nuevo sino la destrucción total de las estructuras sociales sin intención de renovación. Julia, D.: *Dictionnaire de la Philosophie*, Larousse, Paris, 2006, p. 191.

<sup>7</sup> Muñoz, J.: *Op. cit.*

<sup>8</sup> C. Ranzoli, Citado en: Lalande, A., *Op. cit.*

<sup>9</sup> Volpi, F.: *El nihilismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 16.

<sup>10</sup> Estrada, J. A.: *El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer*, *Pensamiento*, vol. 62 (2006), núm. 233, p. 245.

<sup>11</sup> Ortega y Gasset, J.: *En torno a Galileo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1994, p.119. (De aquí en adelante: EG.)

<sup>12</sup> EG, pp.119-120.

Este cambio radical y la conciencia de este conmueven a la cultura occidental. En *En torno a Galileo* Ortega, ante la crisis epocal que padecemos, acude a la historia como nuestra maestra, intentando esbozar un esquema de las crisis que de luz a la situación actual. Sólo ante el estado de confusión de una oscura nueva época en ciernes, emerge con claridad la época que se está dejando. Es entonces cuando acudimos al pasado en búsqueda de orientación, para saber de dónde estamos saliendo. Durante tres siglos hemos “acampado” sobre los principios de la Edad Moderna, que hoy se hallan en crisis<sup>13</sup>. Y una de las cosas que más puede contribuir a salir de ella y encontrar una nueva orientación, es volver la mirada al momento en que el hombre se encontró en una situación similar.<sup>14</sup> Descubrimos entonces que la modernidad tuvo un comienzo, antes del cual también se pasó por otra crisis, para salir del mundo medieval.<sup>15</sup> Hoy la situación es parecida porque también afrontamos una crisis, abandonando una posición agotada y caduca. Pero también es una situación opuesta, y es que ahora tenemos que salir de donde entonces se entró<sup>16</sup>.

Es frecuente que haya cambios importantes en el mundo, pero en el caso de una crisis histórica, se trata de un cambio histórico peculiar en el que es el mundo el que cambia, es “un cambio de mundo”<sup>17</sup>. En Ortega mundo, cultura y horizonte vital, se identifican como los instrumentos y soluciones utilizados por el hombre para saber a qué atenerse con las cosas y afrontar sus problemas<sup>18</sup>. Son las convicciones. Por tanto, cuando un sistema de ideas pierde vigencia, el hombre se queda sin mundo. Aunque vivir siempre es estar en alguna convicción sobre el mundo, en épocas de crisis, el hombre no cree nada positivamente, sólo tiene convicciones negativas. Carece de energía y entusiasmo y, falta de orientación, “no es nada decisivamente; es hoy una cosa y mañana la otra.”<sup>19</sup>

La crisis es el “tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado en otras”,<sup>20</sup> dejar un mundo para habituarse a otra perspectiva vital, a ver otras cosas y atenerse a ellas. Es un fenómeno periódico, en el que el hombre se “sacude” de su propia cultura quedándose desnudo. En nuestro caso la situación crítica es radicalmente inédita. Por primera vez, por un cambio de origen irracional y gracias a la aguda conciencia que el hombre tiene de sí mismo, éste asiste a su propia mutación. Si antes, cada cambio se consideraba definitivo, y no había una toma de conciencia de las creencias y modos de vida subyacentes, hoy cambiamos y sabemos que cambiamos<sup>21</sup>. Frente a la ignorancia de antaño la consciente asunción de nuestra historicidad supone un gran reto que Ortega considera necesario afrontar. Cabe preguntarse si esta toma de conciencia agrava o no el estado de crisis y dificulta las posibles salidas o, más allá, es una posible causa para el

---

<sup>13</sup> EG, p. 16. La Edad Moderna ha implicado para Ortega la confusión de la perspectiva de la vida y la perspectiva de la ciencia. Ciencia y razón pura son la base del sistema de convicciones en contraposición a la teología medieval. Pero la vida no tolera que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura. EG, p. 86.

<sup>14</sup> EG, p. 223.

<sup>15</sup> EG, pp. 120-121.

<sup>16</sup> EG, p. 224.

<sup>17</sup> EG, p.89.

<sup>18</sup> Mundo significa “el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que su circunstancia le plantea” EG, pp. 82,103, y es también “horizonte vital” EG, p.38. Cultura es “la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales.” EG, p.98.

<sup>19</sup> EG, p.90.

<sup>20</sup> Consiste en dos rudas operaciones, que Ortega describe como desprenderse de la ubre que amamantaba nuestra vida y disponerse a agarrar la nueva ubre. EG, p. 75.

<sup>21</sup> “El río de Heráclito ha cobrado conciencia de su fluidez. La gota que rueda valle ayuso se ve a sí misma correr y, por tanto está también fuera del río, quieta.” Ortega y Gasset, J., *Revés de almanaque*, 1930, *Obras completas*, Ed. Taurus – Santillana, Madrid, 2004, p. 815.

encallamiento. Una vez que hemos dejado de apelar a instancias externas para fundar los valores y la ética, y nos remitimos a nosotros mismos, ya no desde supuestos universalismos asépticos, o concepciones del ser humano esencialistas y ahistóricas, sino desde la conciencia de nuestra esencial mutabilidad, sabiendo que no podemos elaborar respuestas incontaminadas de nuestra parcialidad sociocultural: ¿cabe un nuevo sistema de convicciones en positivo?, ¿son quizás ya estos planteamientos las nuevas convicciones?, ¿cabe revestirse de un nuevo ropaje en la desnudez de la experiencia de la nada, ahora que sabemos que esas ropas son tales y son pasajeras? ¿Realmente es inédita esta toma de conciencia?

## 1.1. CAUSAS

Algo no tan difícil de resolver, al menos desde Ortega, sería la pregunta del qué y del por qué de la crisis. Es un tiempo de inautenticidad, en que no puede saberse si un hombre es sincero o no, y en que la vida se hace equívoca y suele pulular lo que Ortega denomina como “una fauna de farsantes e histriones”. El filósofo español sitúa el origen de la crisis, precisamente, en que el hombre ha perdido contacto consigo mismo. De aquí también las contradicciones, como las de los hombres renacentistas: hoy son paganos y naturalistas, y mañana vuelven a ser cristianos.<sup>22</sup> Vamos a ver en qué consiste esta pérdida de contacto y por qué el hombre, periódicamente, desecha una cultura tradicional y se queda desnudo de ella.<sup>23</sup> Vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyéndonos seguras convicciones, forjándonos un mundo para orientar nuestra vida. Es un puro problema y, también, el esfuerzo y la intención por resolverlo.<sup>24</sup> Y el conjunto de soluciones/convicciones que la escuela, la familia y la sociedad nos trasvasan, forman parte de la circunstancia de cada uno, incluso antes de que hayamos experimentado los problemas que pretenden solucionar. De ahí que para Ortega sea un obstáculo añadido que, cuando sentimos la angustia por una cuestión vital y queremos orientarnos respecto a ella, además de enfrentárnosla, nos vemos presos en las soluciones recibidas y también tenemos que luchar contra éstas.<sup>25</sup>

Para que nuestras ideas sobre el mundo sean vivaces, deben ser reacciones a problemas vividos. Sin embargo, lo común es, no ya que éstas nos sean prestadas, sino que, instalados en las tópicas ideas habituales, las confundimos con la realidad misma. Ésta es “la clave para entender las crisis históricas”.<sup>26</sup> Las culturas tienen momentos iniciales, en los cuales una generación se enfrenta al reto de forjarse un mundo, un repertorio de soluciones auténticas (ideas, valoraciones, estilos de arte, pensamiento...), en la medida que responden a auténticos problemas, afrontados desde la propia creatividad. Las generaciones siguientes no tendrán que crear una nueva solución cultural. Por inercia vital recibirán y desarrollarán la que encuentran. El hombre que forja un mundo cree ver la realidad tal como es. En cambio, quienes sucesivamente lo van heredando, tenderán a no hacerse problema de la realidad, a vivir desde la inautenticidad de las opiniones ajenas, y a no sentir las necesidades vitales<sup>27</sup>. Vivirán engrosando la pantalla entre el sí mismo de cada hombre y las cosas mismas.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> EG, p. 149. Para Ortega el Renacimiento se caracteriza sobre todo por una modernidad balbuciente y lo considera enmarcado en la crisis de la salida de la época medieval.

<sup>23</sup> EG, p. 91.

<sup>24</sup> EG, pp. 29, 38.

<sup>25</sup> EG, p. 31.

<sup>26</sup> EG, p. 82.

<sup>27</sup> En este sentido se entiende también que “la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita”, para entenderla “lo que hace falta es necesitarla”. Ortega y Gasset, J.: *Unas lecciones de Metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1999, p. 15. (En adelante LM) Es también el problema que Ortega ve en el ámbito educativo, en el que no se pueden entender las respuestas si no se han sentido las preguntas: “Es preciso volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es [...] sino enseñar la necesidad de una ciencia, y no enseñar

El hombre demasiado cultivado y socializado, cuya existencia está falseada, necesita de nuevo el contacto consigo mismo, necesita crear una cultura auténtica. Ya no le sirven unas normas y principios tan complejificados como poco evidentes. El obstáculo a salvar es entonces la cultura recibida que, anquilosada, le impide confrontarse con la realidad misma. No hay más remedio “que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad”<sup>29</sup>. A la vez que Ortega nos propone para orientarnos, una mirada sobre la historia y sobre la crisis, desde la cual se germinó la modernidad de la que ahora salimos, también sitúa en la ignorancia de esa historia, una de las posibles causas que dan lugar a la desorientación actual.<sup>30</sup>

## 1.2. CONSECUENCIAS

La época en que vivimos está marcada por una desesperación que, aunque para Ortega no es constitutiva, se caracteriza por la falta de orientación. Desde ahí entiende la proliferación de fenómenos extremos con que el hombre intenta alcoholizarse. Hasta la crisis, el hombre aceptaba satisfecho la totalidad de su vida en sus múltiples dimensiones. Pero cuando el hombre desespera de su cultura, considera la vida como una pura nulidad y siente asco de ella. Es aquí cuando aparece el extremismo<sup>31</sup> como modo de vida. Fijándose en un aspecto periférico, poco atendido por su cultura, y negando todo lo demás, hará de él toda su vida, oponiendo al impulso integrador que es la cultura un impulso de exclusión.<sup>32</sup> También el cinismo y el radicalismo serían notas propias de cada época crítica. Toda crisis se inicia con una etapa de cinismo.<sup>33</sup> Tanto en su invención y propagación greco-romana, como en el siglo XV, como en la actualidad, el hombre renuncia a tener razón.<sup>34</sup> Y precisamente el querer ser razonables es el antídoto contra el extremismo, al que le es consustancial la sinrazón.<sup>35</sup> Sin embargo, en la generalizada pérdida de confianza y de entusiasmo por la propia cultura, nadie es capaz de oponerse a cualquier grito de contenido arbitrario. En este contexto se enmarca el mecanismo dialéctico de la mente humana, según el cual, ante la desesperación de una forma de vida, la solución más obvia y simple es dar la vuelta a todas las valoraciones. (Ej.: si las

---

la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante.” (LM, p. 25) “El hombre hace Metafísica cuando busca una orientación radical en su situación. [...] la situación del hombre, la vida, es desorientación, es estar perdido – y por eso existe la Metafísica.” (LM, p. 26)

<sup>28</sup> “su vida va siendo cada vez menos *suya* y siendo cada vez más colectiva.”, EG, p. 100. De ahí que uno de los signos del final de una cultura sea la socialización del hombre a costa de su auténtica vida en soledad (la vida es radical soledad desde la cual nos enfrentamos a las cosas y forjamos nuestras convicciones).

<sup>29</sup> EG, p. 102.

<sup>30</sup> “en las cuatro últimas generaciones el hombre medio, que sabes tantas cosas, no sabe nada de historia. [...] el tipo de hombre que en el siglo XVIII o XII correspondía a lo que es hoy nuestro hombre medio, sabía mucho más de historia que el hombre actual. Por lo menos, conocía la historia griega y la historia romana, y estos dos pretéritos servían de fondo y daban profunda perspectiva a su actualidad.” EG, pp. 121-122. Es más, el hombre no tiene otro medio de orientarse en el futuro “que hacerse cargo de lo que ha sido en el pasado, [...] el único arsenal donde encontramos los medios para hacer efectivo nuestro futuro.” EG, p. 120.

<sup>31</sup> Uno de los ejemplos de extremismo expuesto por Ortega es el racismo, que hace del concepto de raza el eje de todo. Hace una alusión indirecta al maltrato de Husserl, expulsado de su cátedra por los nazis, por ser judío. EG, p. 147.

<sup>32</sup> EG, pp. 133, 141, 145.

<sup>33</sup> EG, p. 87.

<sup>34</sup> Tanto con la crisis que llevó a la Edad Media, como con la crisis del Renacimiento que nos llevó a la época moderna, la razón vital salió perdiendo. En el primer caso con la suplantación de la vida por la fe revelada y en el segundo por la razón pura. Por eso habría también hoy crisis: la vida misma, el no tener más remedio que razonar ante la circunstancia, reclaman su puesto. Lo cual no legitima a aquellos que quieran eximirse de razonar. EG, p. 86.

<sup>35</sup> EG, pp. 147-148.

soluciones y la felicidad no vienen de la riqueza y la sabiduría, vendrán de la pobreza y la ignorancia). Ésta fue la disposición mental para el triunfo del cristianismo. Si los problemas del hombre “natural” no tienen solución en él, si todo alrededor falla, la cuestión está en reconocer la propia nulidad, que la verdadera realidad y verdad están fuera de él, son Dios.<sup>36</sup> Frente al caos de lo múltiple y lo complejo, la angustiada perplejidad del hombre de las épocas de crisis (ya sea el cínico, el cristiano, el cesarista, Tomás de Kempis, Lutero, Galileo o los Reyes católicos), espera salvarse en la sencillez, la simplicidad, la claridad. Jesús o Descartes las proporcionaron en su tiempo. Este afán de simplificación, contrario a la complicada situación vital, empuja también de modo mecánico a soñar con la vida precedente, en un deseo de volver a una cultura simple e, incluso, a la naturaleza desnuda.<sup>37</sup>

Nos encontramos sin instancias últimas que dirijan nuestra vida, sin orientación<sup>38</sup>. Nuestro tiempo se siente fabulosamente capaz para realizar cosas, sobreabundan los medios, pero no sabe qué realizar: “domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo [...] va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva.”<sup>39</sup> Ortega está preocupado por la vida de los hombres que se halla en plena disponibilidad, esto es, sin fines últimos. Es la horrible e íntima situación en la que están ya “las juventudes mejores del mundo”. De sentirse tan libres, sin trabas, se sienten vacías y una vida así es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir “es tener que hacer algo determinado – es cumplir un encargo – y, en la medida en que eludamos poner a algo nuestra existencia, evacuamos nuestra vida.”<sup>40</sup> Sin embargo, tampoco puede entregarse la vida a toda costa y a cualquier precio. Fanáticos y extremistas están entregados a una causa. Pero el fanático está en paz consigo mismo porque no ha pensado nada por sí mismo, tiene su yo suplantado por creencias tan claras como ajenas y, además, pretende imponerlas. El extremista<sup>41</sup>, nada creativo, colocado en una idea o modo recibidos, los lleva hasta el extremo por inercia. Y fracasa de modo ineluctable porque trata de excluir, salvo un punto, todo el resto de la realidad vital, que queda negada.<sup>42</sup>

El nihilista<sup>43</sup> no estaría, sin embargo, por ninguna causa. Ortega lo identifica con el cínico del helenismo, saboteador de su civilización. Nunca creó o hizo nada, sólo intentaba deshacer (Diógenes con sus sandalias llenas de barro sobre las alfombras de Aristipo). Es un parásito de la civilización que vive de negarla, pero que no podría ejercer como tal en un pueblo salvaje donde todos actuaran como él, aunque no desde su farsa. No siente nada que le

---

<sup>36</sup> EG, pp. 131-133.

<sup>37</sup> Así se explicaría el recurso a los antiguos del Renacimiento. EG, pp. 141-144.

<sup>38</sup> “Los que son más jóvenes que yo verán en los tiempos que llegan si puede traer sin cuidado al hombre vivir sin instancias últimas a que recurrir.” Ortega también tiene en cuenta que haya quien apele a la religión, pero en tal caso, ésta sólo orienta nuestra vida estrictamente hacia la otra: “Por eso la religión no sabe ni pretende saber qué instituciones políticas o qué métodos de pensamiento o qué formas de economía o qué estilos de pintura, debiéramos inclinarnos a elegir.” Ortega y Gasset, J.: *La razón histórica*, 1944, O.C., Alianza Ed. – Revista de Occidente, Madrid, 1983, vol. XII, p. 317.

<sup>39</sup> Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*, Biblioteca Austral, Espasa Calpe – Planeta de Agostini, Madrid, 2002, p.102. (En adelante RM)

<sup>40</sup> RM, 181. Para Ortega esto es lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: caer en la cuenta de que la vida, en su última substancia, consiste en tener que ser dedicada a algo. Frente al hombre antiguo, que ignoraba esto, es lo que el cristianismo ha puesto en la historia y en el hombre de manera indeleble. Desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe que la vida no sólo ha de ser entregada como misión y destino interior, sino que se quiera o no, es así. EG, 198. Por esto Ortega se ríe del discurso de un ministro socialista que habla de un supuesto “nuevo espíritu religioso” (la solidaridad obrera): “quiera o no el ministro socialista, eso es esencial cristianismo – es cristianismo en hueco”. EG, 196-197

<sup>41</sup> *Revés de almanaque*, Op. cit., p. 816.

<sup>42</sup> EG, 152 y ss.

<sup>43</sup> *Revés de almanaque*, Op. cit., p. 807.

haga salir de su temple caprichoso, aspirando a instancias superiores externas a él, pero tampoco explora el fondo de su propio destino<sup>44</sup>. El nihilista no se estima a sí mismo y, sintiéndose incapaz, busca compensación aniquilando los valores del mundo<sup>45</sup>.

En estos tiempos de crisis, puede que nos encontremos con místicos y mixtificadores, también del nihilismo, a los que podríamos aplicar las advertencias del pensador madrileño. Ortega, adalid de la claridad del concepto, dice que aquellos siempre han tenido horror hacia las definiciones, porque una definición en un libro místico produce el mismo efecto que el canto de un gallo en un aquelarre: “todo se desvanece”<sup>46</sup>. Frente a las pretensiones de los místicos, de que sus visiones y experiencias se consideren un conocimiento superior de la realidad, objeta que éstas no conllevan beneficio intelectual alguno. Lo que dicen es insuperablemente monótono y trivial. Respecto a lo indecible y lo inefable, no son conceptos y no pueden considerarse como teoría o contenido mental enunciable<sup>47</sup>. De ahí que también haya que estar alerta ante ciertos profetas de la nada, porque de todo cabe un misticismo o una beatería y, curiosamente, siempre se presentan con los mismos síntomas y gestos extravagantes<sup>48</sup>.

Podemos decir que ya hemos respondido con un sí al planteamiento de los autores de *The Encyclopedia of Philosophy*: “La cuestión del nihilismo [...] es uno de los grandes problemas políticos y sociales irresueltos del siglo XX. Si los filósofos en su capacidad profesional son competentes en la contribución a su solución, es una cuestión que no trataremos de responder aquí.”<sup>49</sup>

## 2. PROPUESTAS

Dar un sí como respuesta a la asunción del reto del nihilismo, creemos que conlleva una manera de concebir la filosofía. Podemos aplicar algo, que Remedios Ávila señala como afinidad entre Nietzsche y Spinoza, a Ortega y Gasset<sup>50</sup>. Nos referimos a la concepción de la filosofía como una meditación sobre la vida, como camino de liberación. La filosofía como terapia, y el filósofo como terapeuta que analiza síntomas, diagnostica problemas y propone tratamientos.<sup>51</sup> En este sentido, para Ortega la filosofía es, “antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas.”<sup>52</sup>

---

<sup>44</sup> RM, 154.

<sup>45</sup> Al lado del nihilista, Luzbel quedaría como un ingenuo o como un santo. Al menos éste reconoce a Dios. Podríamos añadir que si el pecado de Satán fue un error de perspectiva<sup>45</sup> (*Meditaciones del Quijote*, Ed. Cátedra, Madrid, 1995, p. 73. (En adelante MQ), el nihilista no se equivoca de perspectiva, niega de raíz la perspectividad (el ser de lo real).

<sup>46</sup> Ortega y Gasset, J.: *Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C., (2004), vol. I, pp. 183-184.

<sup>47</sup> Ortega y Gasset, J.: *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2003, pp. 86 y ss.

<sup>48</sup> “Existe una beatería de lo griego. [...] De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. [...] Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al delirio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente.” Ortega y Gasset, J.: *Prólogo para alemanes*, 1933, en *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2003, p. 24. (En adelante TNT)

<sup>49</sup> *The Encyclopedia of Philosophy*, (5), The Macmillan Company & The Free Press New York, Collier- Mac Millan Limited, London. USA, 1967, p.516.

<sup>50</sup> Nada extraño, siendo patente el influjo de ambos en él. Cerezo, P.: *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984.

<sup>51</sup> *El desafío del nihilismo*, Op. cit., pp. 203-211.

<sup>52</sup> *Prólogo a la pedagogía general derivada del fin de la educación*, de J.F. Herbart, 1914, O.C. (2004), vol. I, p. 682.

Podemos ir, con Ortega, desbrozando caminos para buscar orientación. La primera e inexorable clave será una voluntad de claridad<sup>53</sup> que se ejercite en el despliegue de la autoconciencia<sup>54</sup>: sentir, reconocer que estamos perdidos. Mientras que el hombre que adquiere plena conciencia de sus circunstancias, rinde al máximo de su capacidad<sup>55</sup>, el que no se siente de verdad perdido, se pierde inexorablemente, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad. La vida, de inmediato, es un estar perdido en el caos. El hombre lo sospecha, pero teme asumir esa terrible realidad, procurando ocultarla con supuestas claridades: “le trae sin cuidado que sus “ideas” no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de la vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad.”<sup>56</sup>. Ahora bien, el “hombre de cabeza clara” que asume su situación perdida, está aceptando la pura verdad, y ha empezado a encontrarse y a pisar en lo firme.

Ortega utiliza el concepto de conversión/arrepentimiento o *metanoia*, y da la razón a San Pablo, cuando reconoce que de la negación de todo lo que se era y el reconocimiento de la verdad de uno (el estar perdido), sale el hombre nuevo a construir. La condición previa es abandonar la posición falsa e ir hacia uno mismo. Esto es la conversión.<sup>57</sup> Por este motivo llama Ortega a la conversión “ensimismamiento”, “volver a sí”. “Convertíos” o, mejor “ensimismaos”, “buscar vuestro verdadero yo”, es la voz que urge dar a los hombres<sup>58</sup>. No hablamos de un mero asunto intimista. En el fragor de la crisis histórica, cabe que vuelva a brotar “del fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe”. Éste es el auténtico poder de creación en la historia, pero no mana entre la alteración, sino “en el recato del ensimismamiento.”<sup>59</sup> Lo dice Ortega en el contexto de la pugna entre totalitarismos y liberalismo.<sup>60</sup>

El ensimismamiento, más que algo coyuntural es una característica antropológica. Partimos de la insustancialidad humana por la cual somos libres. Al no poseer un ser ya dado, no tenemos más remedio que írnoslo buscando y elegirlo por nosotros mismos. No somos libres de ser libres. Para cada instante futuro, inmediato o remoto, es necesaria la retirada estratégica a nosotros mismos<sup>61</sup>. Sin esa “retirada” (de una vida que es peligro y es prisa, dice Ortega en distintas ocasiones) la vida humana es imposible. Podemos también recordar

---

<sup>53</sup> Compartía ésta con Goethe, siendo necesaria para la “ensimismación” del occidental: “Yo me confieso del linaje de éstos/ que de lo oscuro aspiran a lo claro.” *Ensimismamiento y alteración*, O.C. (2006), vol. V, p. 549. Sobre la misión de claridad del hombre sobre la tierra: MQ, O.C. (2004), vol. I, pp. 788-789.

<sup>54</sup> Ortega confiere a la autoconciencia una vital importancia: “nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. [...] Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros.” Esto diferencia al vivir de todo lo demás y de ello se aprovechan el conocimiento y las ciencias. Ortega plasma esta idea con la imagen de Adán cuyo “percatarse” le aproxima a Dios, del que es imagen, y con el ojo de Horus. QF, pp. 184-185.

<sup>55</sup> MQ, O.C. (2004), vol. I, p. 754.

<sup>56</sup> RM, 200.

<sup>57</sup> EG, 150-151.

<sup>58</sup> “El naufrago se convierte en nadador, la situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. Este combate secreto de cada hombre con sus íntimas dudas, allá en el recinto solitario de su alma, da un precipitado. Este precipitado es la nueva fe de que va a vivir la nueva época.”, *Meditación de Europa*, (1949-1955), vol. IX, O.C. (1983), p. 252.

<sup>59</sup> *Epílogo para ingleses*, 1937, RM (1930), 267.

<sup>60</sup> Tanto el totalitarismo bolchevique como el fascista le parecían a Ortega en 1930 dos típicos movimientos de hombres-masa, regresión sustancial, primitivismo. En cambio, en el liberalismo encontraba “el más noble grito que ha sonado en el planeta”. Lo consideraba de una excelente generosidad, la de una mayoría que permite la libertad y la realización de las minorías. RM, 31(Introducción de J. Marías a la ed. de RM de 1993 sobre la que hiciera en 1975).

<sup>61</sup> *Vives*, 1940, O.C. (2006), vol. V, p. 611.



algunos grandes ensimismamientos: “no es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, [...]; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton?”<sup>62</sup>. El hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*, y cuando se pone *fuera de sí*, es que aspira a descender, y recae en la animalidad. El animal no puede más que estar siempre pendiente de lo que sucede a su alrededor, no puede recogerse dentro de sí y concentrarse, habitándose en sí mismo. Ortega reivindica la “calma jovial” como un temple “existencial”, como puedan serlo “iracundias, acedías y angustias”. Frente a Heidegger o Kierkegaard, se pone bajo la protección de Jove. Desde la calma, superior a la angustia, podemos tomar posesión de nuestra vida y poner orden, existir plenamente y humanizarnos. Eso sí, como la angustia puede degradarse en manía o pavor, la calma puede degenerar en mera adaptación y conformismo, envileciéndonos<sup>63</sup>.

Pero más que el riesgo de su degeneración, asistimos al riesgo de no alcanzarla, sobre todo en nuestra actual crisis. Ya decía Ortega (¡en 1930!) que, desde mediados del XIX, se advertía en Europa una progresiva publicación de la vida, en la que se ha avanzado vertiginosamente. Cada vez es más difícil la existencia privada o solitaria, cerrada al público o al gentío. Un síntoma de ello lo ve en el ruido de la calle. El silencio era una de las franquías mínimas de las que el hombre gozaba, pero el derecho a cierta dosis de silencio se ha visto anulado. Quien quiere meditar, recogerse en sí, tiene que hacerlo en medio del estruendo colectivo: “materialmente no se deja al hombre estar solo, estar consigo”, lo que dificulta la armonía entre acción y contemplación. Porque para actuar, para dar un salto, es preciso recogerse antes sobre sí.<sup>64</sup>

La vida del hogar familiar también queda reducida a un mínimo. Se reducen las horas que se pasan en unas casas, cuyos tenues tabiques apenas nos separan de la calle... Ortega ve peligrar la individualidad, en cuyo fomento ha consistido hasta ahora la historia europea. Y la soledad se presenta como algo fundamental para salvaguardarla, en tanto que tiene algo de “herrero trascendente”, que nos hace personas compactas. En ella consolidamos nuestro destino individual y se produce, de forma automática, “una criba y discriminación de nuestras ideas, afanes, fervores, y aprendemos los que son de verdad nuestros y los que son anónimos, ambientes, caídos sobre nosotros como la polvareda del camino.”<sup>65</sup> Esto, frente al mero contagio de opiniones mayoritarias, bajo las que suplantamos nuestro yo<sup>66</sup>. Lo que puede llegar a afectar a nuestros placeres y la manera en que nos divertimos. Incluso ahí, Ortega nos invita a mantenernos fieles a nosotros y a ejercitar nuestro pensamiento, alerta ante la falsificación de nuestro ser: “Yo desconfío mucho de quien no es leal con sus propios placeres

---

<sup>62</sup> *Ensimismamiento y alteración*, 1939, vol. V, O.C. (2006), p. 548. Como nos dice M. F. Irigoyen, “al ver únicamente el lado negativo de la soledad, se olvida que buen número de grandes pensadores y creadores eligieron con frecuencia la soledad a fin de crear las condiciones propicias para su desarrollo espiritual, intelectual o artístico.” *Las nuevas soledades*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 19.

<sup>63</sup> *Instituto de Humanidades*, 1948, O.C. (2006), vol. VI pp. 544-545.

<sup>64</sup> O.C. (2004), vol. I, p. 67.

<sup>65</sup> *Socialización del hombre*, 1930, O.C. (2004), vol. II, pp. 828-829. Ortega señala que sobre todo sucede en los ámbitos político y artístico, en los que vivimos de las opiniones de otros: “La opinión pública y los apasionamientos políticos son obra vil del contagio. El aplauso y el silbido a la obra de arte suele tener el mismo origen; la gente ha oído que tal pintor es un gran pintor y dócilmente siente anegarse su ánimo de un apócrifo placer que la tranquiliza respecto a su capacidad de sentir arte.” *Apatía artística*, 1921, O.C. (2004), vol. II, p. 455.

<sup>66</sup> “mis convicciones tengo que tenerlas yo, que tengo yo que convencerme y no puedo descargar sobre el prójimo la tarea de convencerse en mi lugar. [...] mi vida es intransferible, que cada cual vive por sí solo – o lo que es igual, que vida *es* soledad, radical soledad.” EG, p. 79.

[...] quien no sabe claramente cuándo se aburre o cuándo se divierte, o no se atreve a ocuparse con denuedo en gozar. [...] El animal enfermo suele perder, antes que nada, su afán placentero. [...] Dime cómo te diviertes y te diré quién eres.”<sup>67</sup> Pero señalemos también algo respecto a la especial concepción que Ortega tiene del agnosticismo como una de las notas fundamentales del s. XIX, y que se refiere a la ignorancia de las cuestiones últimas. Más allá de aludir a la pregunta por Dios, éstas se refieren a preguntas como: ¿qué es la vida?, ¿qué es la muerte?, ¿qué es la felicidad?, ¿en qué creencias vivimos inmersos? La soledad y la calma son necesarias, para que el espíritu se vea proyectado hacia estas preguntas y sea satisfecho en su apetito: “Si al acercarse el verano con sus ardores buscamos un lugar umbroso o una playa oreada, ¿por qué no hemos de buscar también sanatorios de silencio y casas de baños de soledad cuando algo dentro de nosotros nos demanda aislamiento?”<sup>68</sup>.

El ejercicio del ensimismamiento no es un asunto baladí. Están en juego asuntos vitales: la libertad, la aspiración al propio juicio, el reto de edificar los cimientos de una nueva cultura: “El hombre que está en la selva reacciona ante sus problemas creando una cultura. Para ello procura ensimismarse. No hay creación sin ensimismamiento. [...] Una cultura auténtica, [...] no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal.”<sup>69</sup> Frente a extremistas e histriones, Ortega nos propone asumir la compleja y dilemática realidad y afrontar el reto de crear una cultura, como la creación de nuestras soluciones para nuestros problemas. No hay término medio entre imitar e inventar<sup>70</sup>, pues el problema es, justamente, que con el s. XIX y su legado concluye la Edad Moderna y, por primera vez, desde el s. XVII, hay que volver a inventar: “en ciencia, en política, en arte, en religión.”<sup>71</sup> Y el *quid* de la cuestión, más que verlo en términos de obligación, como Kant, Ortega lo sitúa en el entusiasmo: “Para Europa, hoy, la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos.”<sup>72</sup> Para esta gran empresa, son precisas la calma y el ensimismamiento (que no inacción y autarquía), como condiciones de posibilidad, teniendo en cuenta que, saber quedarnos recogidos en nosotros mismos, es una de las faenas más difíciles. Las pasiones y los intereses suelen gritar con más fuerza que la vocación, oscureciendo su voz<sup>73</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN INTERROGANTE

Nos encontramos entre una época que fue y otra que aún no ha sido, en una crisis axiológica, que convive con el atroz dominio de la sociedad científico-técnica. Un caballo que, para no desbocarse requiere, más que nunca, de unas metas humanas para todo su ciego arsenal instrumental. Como señala Volpi, vivimos también un tiempo en el que se reclaman por doquier la ética y los valores, por más que éstos nunca puedan volver al seno de un paradigma único y homogéneo. El caso es que la situación no es inédita. Acudiendo al

---

<sup>67</sup> “Si somos insinceros en nuestros placeres, ¿cómo no lo seremos en todo lo demás? [...] Cuando se recogen datos fehacientes sobre los goces preferidos en las más diversas edades y razas, hallamos siempre que en ellos hacen [...] su confesión general.” *Elogio del murciélago*, 1921, O.C. (2004), vol. II, p. 443, (para este fragmento y el arriba citado).

<sup>68</sup> *Las ermitas de Córdoba*, 1904 [Personas, obras, cosas], O.C. (2004), vol. II, p. 12.

<sup>69</sup> *Sobre ensimismarse y alterarse*, 1933, en la ed. citada de EG, pp. 228-229.

<sup>70</sup> Ya en 1916 se lamentaba de que lo normal entre los hombres es vivir de manera ficticia. “Solemos pensar, sentir y querer imitando a los otros.” Y aboga por romper la costra de tópicos y opiniones ajenas: “quien no se ha puesto a sí mismo en claro frente a estas cuestiones últimas, [...] no nos interesa.” *Ideas sobre Pío Baroja*, 1916, O.C. (2004), vol. II, pp. 216, 239. Ideas que se verán en EG y RM.

<sup>71</sup> *Revés de almanaque*, 1930, O.C. (2004), vol. II, p. 810.

<sup>72</sup> *Galápagos, el fin del mundo*, 1927, O.C. (2005), vol. IV, p. 130.

<sup>73</sup> EG, p. 179.

sociólogo Luhman, afirma que desde que fuera inventada la imprenta, en los últimos decenios de cada siglo de la Edad Moderna “las peticiones de ética retornan con una regularidad casi astronómica”<sup>74</sup> En nuestro siglo XX, sin embargo, la demanda de la ética se habría anticipado desde los años 60. Volpi deja en el aire las preguntas acerca de cómo interpretar el fenómeno.

Es aquí donde, salvando las distancias, podemos extrapolar las consideraciones de Ortega como posible hipótesis explicativa de esa recurrente apelación a la ética al final de cada siglo, coincidente con la crisis de valores e ideales tradicionales. Y a partir de ahí, cabe preguntarse: ¿es el nihilismo, como disolución de marcos de sentido, un fenómeno epocal que suele reeditarse en cada crisis, entre generaciones entre las cuales emergen brechas de sentido? Y, en tal caso, ¿es posible que hayamos pasado a una época “irreversible”, a un permanente autocuestionamiento que impida forjar fuertes convicciones en positivo?

Aunque posiblemente cegados, por la falta de perspectiva para responder las preguntas, parece haber razones para apuntar posibles respuestas. En muchos sentidos nuestras sociedades se hayan insertas en cambios inexorables. Son indiscutibles los hechos que hablan de una sociedad mundial interconectada, de crecientes movimientos migratorios, de convivencia de múltiples cosmovisiones *in situ* o a través de los medios digitales, la imparable velocidad de la industria científica tecnológica y militar, la permanencia de estructuras de injusticia global... Y, ante todo eso, la virulencia de fanatismos y violencias que, ya sea como reacción al politeísmo de valores, a una situación de opresión o a ambas cosas, no están dispuestos a decir “sí”. Todo ello en un contexto en que esquilamos los recursos terrestres y los climas cambian, en un planeta que tampoco parece decir “sí” al ritmo impuesto.

Si quizás antes cabía hablar de cambios axiológicos epocales, y del nihilismo como fenómeno que acompañaba estas situaciones de crisis, ahora, más bien, podría intuirse una crisis continua, el nihilismo como amenaza constante. Sobre todo, desde que nos sabemos agentes del cambio, sastres de nuestros ropajes socioculturales y de sentido. Además, la velocidad de los cambios es vertiginosa y la realidad, en su ritmo de incesantes y trascendentales acontecimientos, demanda ser repensada continuamente. ¿Es entonces el nihilismo, más que un compañero de viaje coyuntural, un molesto vecino al que habremos de acostumbrarnos? En cualquier caso, podremos acogernos a la Filosofía como disciplina que piensa la realidad, nos hace tomar conciencia de ella mediante sus diagnósticos, y nos ofrece propuestas terapéuticas. Hallarse en crisis no puede impedir a la Filosofía enfrentarse a una posible inversión de los valores ilustrados (pereza, dependencia, miedo, infantilismo), ni puede impedir que se postule la vida como responsabilidad y como ejercicio de la razón<sup>75</sup>. Por ello, y para crear nuevamente en todos los órdenes, habrá que invocar la fidelidad a nuestro personal fondo insobornable, reconociéndonos desorientados para orientarnos. Pues sólo el que se sabe perdido se encuentra.

---

<sup>74</sup> *El nihilismo*, Op. cit., p. 170.

<sup>75</sup> *El desafío del nihilismo*, Op. cit., pp. 155-157.