



COLECCIÓN
INVESTIGACIÓN

TRAS LAS HERIDAS DE LO QUE SOMOS

Arte y nihilismo en la Era del vapor

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez

TRAS LAS HERIDAS DE LO QUE SOMOS

*Arte y nihilismo
en la Era del vapor*

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez



TRAS LAS HERIDAS DE LO QUE SOMOS

*Arte y nihilismo
en la Era del vapor*

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez

Tras las heridas de lo que somos arte y nihilismo en la Era del vapor / Ávila Vásquez, Manuel Oswaldo. Editorial UPTC, 2020. 392 p.

ISBN 978-958-660-458-1

1. Nihilismo 2. Herida 3. Arte 4. Interpretación 5. Época
6. Superación del Nihilismo.

(Dewey 149.8/21).

Primera Edición, 2020

50 ejemplares (impresos)

Tras las heridas de lo que somos, arte
y nihilismo en la Era del vapor

ISBN 978-958-660-458-1

Colección Investigación UPTC No. 172

© Manuel Oswaldo Ávila Vásquez, 2020

© Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia, 2020

Editorial UPTC
Edificio Administrativo – Piso 4
Avenida Central del Norte No. 39-115,
Tunja, Boyacá
comite.editorial@uptc.edu.co
www.uptc.edu.co

Rector, UPTC

Óscar Hernán Ramírez

Comité Editorial

Manuel Humberto Restrepo Domínguez, Ph. D.

Enrique Vera López, Ph. D.

Yolima Bolívar Suárez, Mg.

Sandra Gabriela Numpaque Piracoca, Mg.

Olga Yaneth Acuña Rodríguez, Ph. D.

María Eugenia Morales Puentes, Ph. D.

Edgar Nelson López López, Mg.

Zaida Zarely Ojeda Pérez, Ph. D.

Carlos Mauricio Moreno Téllez, Ph. D.

Editora en Jefe:

Lida Esperanza Riscanevo Espitia, Ph. D.

Coordinadora Editorial:

Andrea María Numpaque Acosta, Mg.

Corrección de Estilo

Claudia Helena Amarillo Forero

Diseño de portada:

Fernando Bello Cuervo

Esteban Andrés Sánchez Quintana

Imprenta

Búhos Editores Ltda.

Libro financiado por la Dirección de Investigaciones de la UPTC. Se permite la reproducción parcial o total, con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor. Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 de 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Citación: Ávila Vásquez, M. O. (2020). *Tras las heridas de lo que somos arte y nihilismo en la Era del vapor*. Tunja: Editorial UPTC.

A Rocío, Valeria y Marcela

*Delicia de las musas del cielo, ven aplaca
el caos de estos tiempos, reconcilia como antes
todo lo que está en pugna y calma la furiosa discordia
con tu celestial música de paz.*

¡Que sea el corazón humano un lugar de armonía!

*¡Que la primitiva naturaleza del hombre, su alma
tranquila y grande, surja de nuevo poderosa
y calme la agitación de nuestro tiempo!*

*¡Viva belleza! Vuelve al miserable corazón del pueblo,
recupera el lugar en torno a la mesa hospitalaria y en nuestros
templos.*

Pues Diótima vive como las frágiles flores en invierno.

*Aunque tiene la riqueza de su alma, busca el sol.
Pero el sol del espíritu, el mundo más hermoso ha muerto,
y en la noche glacial rugen los huracanes.*

(Hölderlin)

Agradecimientos

Mis agradecimientos, en primer lugar, al doctor Luis Fernando Cardona Suárez, que, con su paciencia y acertados comentarios, hizo posible llevar a buen puerto esta esforzada labor de investigación. El resultado final del presente trabajo, en buena parte se lo debo a él, en calidad de tutor de la tesis presentada para optar al título de doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá. Es importante señalar aquí que el presente libro toma como base, con ajustes de fondo, la tesis mencionada.

Agradezco, asimismo, a los miembros de los grupos de investigación Filosofía, Sociedad y Educación (Gifse) y Kairós, de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, sede Tunja; al grupo de Filosofía del Dolor de la Pontificia Universidad Javeriana, así como a todos aquellos que contribuyeron para que yo pudiera alcanzar mis objetivos.

También agradezco a las directivas de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, por haber permitido dar a conocer al público en general estas consideraciones en torno a una época acechada por el más inquietante de todos los huéspedes: el espíritu del nihilismo. Y finalmente, deseo expresar mi gratitud a mi esposa Rocío, a mis hijas Valeria y Marcela y, por supuesto, a mis padres Graciela y Osvaldo.

*“¿Quién consigue mantener el corazón en sus
hermosos límites cuando el mundo le golpea con
sus puños?”*

(Hölderlin)

*“De lo que se trata en primer lugar y siempre es
de comprender la esencia de la Era a partir de la
verdad del ser que reina en ella”*

(Heidegger)

Contenido

Prólogo en el infierno	13
La herida que somos	29
I. DE LA NADA, NADA ES	43
1. <i>Incipit tragoedia</i> . En las fuentes del nihilismo	46
Meditaciones desde un columpio	46
El sueño y la nada	68
Nihilismo y terror, pueblos y patrias	81
2. En lo más alto del firmamento	96
3. Voluntad de poder y nihilismo	113
4. Negro sobre blanco	141
II. LLUVIA, VAPOR Y VELOCIDAD.....	157
1. Todo lo sólido se desvanece en el aire	159
2. De cómo el individuo terminó por disolverse	176

3.	La alquimia de los sentimientos morales.....	190
4.	Negro sobre blanco, blanco sobre negro.....	207
5.	Y la negación terminó haciéndose carne.....	221
III. LA GRAN TEMPESTAD.....		227
1.	La disolución de <i>un</i> hombre en noche y desamparo.....	231
2.	Los hijos del país de la tarde.....	237
3.	Los hijos del abismo.....	247
4.	De la guerra y la técnica.....	261
5.	Niebla naranja al atardecer.....	282
6.	Oración fúnebre por Guernica.....	301
IV. DE LAS CENIZAS DEL GRAN CANSANCIO... ..		309
1.	Conjurar a Shibboleth.....	310
2.	Conjurar a Shibboleth a la luz de la consternación del ser.....	328
3.	<i>La rivoluzione siamo Noi</i>	348
V. EPÍLOGO. A MANERA DE CONCLUSIÓN.....		371
REFERENCIAS.....		377

Prólogo en el infierno¹

“Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía”

(Heidegger)

I

Ir tras las heridas de lo que somos, tal es el objetivo de este libro. Nada menos se debe esperar de una investigación nacida del desasosiego producido en un individuo que vino al mundo en una tierra desgarrada por la lucha fratricida entre los hombres, el aumento de la miseria y la crisis del medioambiente, el fenómeno del nihilismo. Estas palabras, al igual que las de Martin Heidegger incrustadas en el dintel de la presente introducción, germinan en una época agitada, en la que parece que una “profunda noche de invierno” sacude todo el planeta.

Y no solo porque en los últimos años los seres humanos hemos tenido que ser testigos de sucesos que van de sangrientos atentados a revueltas “populares”, pasando por la práctica de la tortura en países empobrecidos, a manos de miembros de ejércitos invasores con la complicidad del resto de las naciones y el silencio de los dioses, has-

¹ Desde luego aquí se tiene en mente el famoso “Prólogo en el cielo” del Fausto de Goethe.

ta la crisis económica, sino porque lo más característico de esta Era lo constituye eso que Nietzsche denominaba *voluntad de nada*. De manera que es como si en esta época se estuviera “produciendo un oscurecimiento universal. [Cuyos] acontecimientos [más] característicos [se ligarían a]: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad” (2001, p. 49), como ya lo había advertido Martin Heidegger en 1935 en su ensayo *Introducción a la metafísica*.

¿Cómo pensar no obstante una época en la que los seres humanos parecen vivir en medio de una “profunda noche”? ¿No fue acaso esto lo que se propuso Hegel, cuando a comienzos del siglo XIX se impuso la tarea de llevar su propio tiempo a conceptos?² De ahí que el filósofo de Stuttgart señale en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*:

nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento. El hombre es un ser *pensante*; en esto se distingue del animal. En todo lo *humano*, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad –por cuanto es humano y no animal- hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia. [Incluso] a la filosofía, (...) [se le deben dar] pensamientos *propios*, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con estos pensamientos se [debe dirigir] a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*. (1985, p. 41)

Habría que decir entonces que nuestra tarea hoy, en sintonía con lo planteado por Hegel, no sería otra que llevar nuestro propio tiempo a conceptos, construir *a priori una historia*; sin embargo, lo que nos ha sido dado pensar aquí es algo que se resiste a ser captado a partir de conceptos: *la voluntad de nada*, el reino del nihilismo. Tal

2 Es bien conocido el pasaje en el que Hegel sintetiza lo dicho: “las filosofías son su propia época expresada en pensamiento; pertenecen a su época y se hallan prisioneras de sus limitaciones: el individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y por mucho que quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel” (1979, I, pp. 17-18).

vez haya sido esta incapacidad de pensar a partir de meros conceptos una Era semejante, lo que condujo a escribir a Ernst Jünger en *El trabajador* (1932), frente a los acontecimientos de *La Gran Guerra*³, que no es posible examinar en toda su extensión lo que está ocurriendo, pues

nuestra mirada queda aquende el prisma que refracta en luces multicolores el rayo de color. Nosotros vemos, sí, las limaduras, pero lo que no vemos es el campo magnético que determina con su realidad efectiva la ordenación de las limaduras. Sale así a escena unos hombres nuevos y con ellos cambia el escenario, como movido por una mágica dirección escénica. La eterna disputa comienza a girar en torno a otras cuestiones y son otras las cosas que aparecen como apetecibles. Todo ha estado ahí desde siempre y todo es nuevo de una manera decisiva. (1990, pp. 85-86)

Con estas palabras quizá se apunta a un hecho crucial para nuestra propia época: el mundo ha cambiado y con ello también nuestros modos habituales de verlo. Y esto es así, no solo porque con expresiones como *voluntad de nada* o *nihilismo* se hace referencia a un ámbito en el que todo concepto fenece, pues, como bien lo vio en su momento la fenomenología, todo pensar es “siempre de algo”, sino porque nuestra época se ha tornado tan compleja que ha terminado desbordando cualquier posibilidad de pensar solo a partir de meros conceptos. De esta suerte, resulta legítimo preguntarse: ¿cómo debemos “pensar” entonces un tiempo marcado por el “espíritu” del nihilismo?, ¿qué implica “pensar” una época más allá de los meros conceptos?

La respuesta parece clara. En la medida en que estamos ante una época en la que ningún concepto parece lo suficientemente abarcador, pues el fenómeno del nihilismo no se reduce a una dimensión

3 Cuando en el contexto de esta pesquisa se aluda a la Gran Guerra esta debe ser entendida básicamente en dos sentidos conforme a la circunstancia en la que se haga referencia a esta. En primera instancia, se entiende como la Gran Guerra, nombre dado por sus contemporáneos, a lo que hoy se conoce como la Primera Guerra Mundial. En segundo lugar, cuando se haga referencia aquí a la Gran Guerra, esta debe ser entendida en un sentido amplio, esto es, como ese largo periodo de tiempo enmarcado entre el conflicto bélico de 1914 y el final de la Segunda Guerra Mundial y sus terroríficos hallazgos.

intelectual, sino que involucra nuestra propia experiencia vital e histórica, se torna necesario recurrir a algo más que a simples conceptos si se quiere interpretar, “ver” en su conjunto, la época en la cual nos ha correspondido vivir. Pero ¿qué es, ese algo más? Para asumir este interrogante, se torna indispensable emprender un diálogo sincero entre el pensamiento y la vida. Fue justo esto lo que hizo Nietzsche a través del arte, por cuanto el arte es la llave capaz de abrir las puertas que permiten descifrar el enigma de la existencia. De suerte que un diálogo sincero entre el pensamiento y la vida pasa, necesariamente, por el arte. Así las cosas, hoy es inevitable “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida” (Nietzsche, 1984, p. 28).

No sobra decir que, siguiendo este camino, nuestra penosa tarea parece estar condenada a un estruendoso fracaso. Nada raro si se tiene en cuenta que la tradición siempre ha unido el pensamiento a la verdad y la vida a lo inestable, a la mentira, en últimas, al arte. Empero, de lo que se trata en este lugar es de entablar un “diálogo pensante” entre el nihilismo y el arte, según la conocida expresión de la que se vale Heidegger en su texto *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (2005, p. 9), porque, primero, “el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente” (Heidegger, 1996, p. 198), y segundo, debido a que el arte no se limita a ser una simple ilustración gráfica del libro de la historia, sino porque “en la obra de arte se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es” (Heidegger, 1996, p. 29) un periodo determinado de la historia, pues allí, “se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente” (Heidegger, 1996, p. 37). Esto es, “la obra de arte abre [históricamente] a su manera el ser de lo ente” (Heidegger, 1996, p. 32), “mantiene abierto lo abierto del mundo” (Heidegger, 1996, p. 37). Así, la obra de arte no solo nos permite advertir lo que acaece en el mundo, sino incluso su desmoronamiento.

Lo que se pretende aquí entonces es reflexionar acerca del “movimiento fundamental de la historia de Occidente”, a partir de “una apertura de lo ente que permita atisbar lo que es y cómo es”, una época en la que el mencionado movimiento se consuma en su ocultamiento. Llevar a cabo el diagnóstico de nuestro propio tiempo, para así, tal vez, sugerir una cura a la manera que lo haría un “médico de la cultura” (Nietzsche, 2000, p. 83). Algo del todo evidente, si se es consciente de que lo más característico de estos “tiempos nuestros”,

de lo que somos, lo constituye el hecho de ser una herida, la cual se ha mostrado supurante en algunos de los sucesos más dolorosos que ha tenido que sufrir la especie humana en los dos últimos siglos. Así que, la cuestión que nos mueve es la pregunta por el sentido de nuestra propia época y su posible interpretación. Y todo esto en un tiempo en el que, gracias al nihilismo y sus incontables manifestaciones, se ha terminado por intensificar la descomunal grieta que ha caracterizado la relación existente entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza.

No está de más hacer memoria que para Hegel la escisión es justamente lo más representativo de la Era moderna. A nuestro modo de ver, la escultura *Shibboleth* de Doris Salcedo sintetiza de manera ejemplar este acontecimiento, de ahí que el preámbulo de este documento esté dedicado a reflexionar brevemente a propósito de esta obra. Esto explica por qué la presente investigación tiene como fin, en primera instancia, pensar el fenómeno del nihilismo, en cuanto este se erige en la expresión más representativa de nuestro propio tiempo, a partir de un “diálogo pensante” con el arte; y en segunda instancia, buscar hacer patente la *herida que somos*, a partir de un diálogo sensible, mas no erudito, con la filosofía. No está de más manifestar que hoy estos dos diálogos no solo se implican mutuamente, sino que resultan una urgencia si se quiere trascender el mero ejercicio académico del filosofar.

II

Como se puede ver, una tarea para nada sencilla, en primer lugar, porque, como escribe la profesora Remedios Ávila en su libro *El desafío del nihilismo*, “no es fácil determinar lo que cabe entender por esos 'tiempos nuestros' o por 'mundo de hoy', y no solo porque se trata de una realidad cambiante, mudable y en proceso, sino por la complicación que esa realidad presenta” (2005, p. 10). Y, en segunda instancia, porque “el término 'nihilismo' no tiene un único sentido” (Ávila, 2005, p. 11). A esto hay que añadir el hecho de que muchos han utilizado la expresión nihilismo desde el punto de vista de su propio quehacer, con el objetivo de llevar a cabo un diagnóstico de nuestra condición. De ahí que “historiadores, analistas, políticos, sociólogos, psicólogos, ensayistas, escritores... casi todos hacen uso

del término 'nihilismo', cuando se refieren a nuestro tiempo” (Ávila, 2005, p. 10). A pesar de ello, este fenómeno parece que aún está lejos de ser comprendido.

Si bien, aquí nuestro desafío es el nihilismo, vale la pena detenerse antes en eso que hemos denominado: *La herida que somos*. En lo que Hegel consideraba lo más propio de la época moderna: la escisión. Y que nosotros hemos identificado con *Shibboleth* de Doris Salcedo del año 2007. Esto es, como la síntesis más significativa de una época que ha terminado acentuando el “espíritu” de la escisión y la voluntad de nada. Para entender lo que se expondrá más adelante acerca de *Shibboleth* y, en concreto, la identificación de esta última obra con el “alma” de la escisión, es indispensable que Hegel y Jacobi hablen antes que lo haga *Shibboleth*.

Es bien conocido que Hegel, ya desde su juventud, había caracterizado la época moderna como una época signada por el espíritu de la escisión. Y no solo porque en la Era moderna se ha adquirido conciencia de la ruptura con el pasado, sino debido a que el principio de subjetividad que impera en ella ha arrojado a la razón y al sistema mismo de la vida a un lamentable estado de discordia. Para Hegel esta lúgubre condición está bien representada en los sistemas filosóficos de Kant, Fichte y Jacobi. El principio de subjetividad ha conducido entonces a una lucha descomunal “entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, saber y creer. [En últimas, al] desgarramiento de la vida” (2008, p. 32), según confirma Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*⁴.

Este es el motivo que conduce al joven Hegel a iniciar su ensayo *Creer y Saber* de 1802 con estas significativas palabras:

4 Esta preocupación de la joven generación instalada en el convento protestante de Tubinga a finales del siglo XVIII es resumida por Reymond Plant en su ensayo *Hegel. Sobre religión y Filosofía* como sigue: “más importante para su futuro desarrollo fue que todos compartían el sentido de fragmentación y escisión que, en su opinión, afligía a la cultura moderna. En especial les preocupaba la escisión o bifurcación entre Dios y el hombre, entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y la sociedad. Fue dentro de esta concepción en ciernes donde surgieron las ideas de alienación y separación, que no solo caracterizaron de manera especial el trabajo que ellos realizaron después, sino que influyeron también en Marx y en los marxistas humanistas posteriores tales como Fromm y Marcuse” (1998, pp. 13-14).

la cultura ha elevado de tal manera a nuestro tiempo por encima de la antigua oposición entre Razón y Fe, entre Filosofía y Religión positiva, que esa contraposición entre Creer y Saber ha adquirido un sentido diverso y se encuentra ahora trasladada al seno mismo de la Filosofía. (...). Cabe sin embargo preguntar si la razón triunfadora no experimentó aquel destino que suele acompañar a las fuerzas vencedoras de las naciones bárbaras, frente a la debilidad subyugada de las naciones cultas: mantener la supremacía externa, pero verse sometida en espíritu a los vencidos. Si se mira a la luz el glorioso triunfo reportado por la razón ilustrada sobre aquello que, de acuerdo con su menguada comprensión de lo religioso, ella veía frente a sí como fe, vemos que paso lo mismo: ni siguió siendo religión aquello positivo contra lo cual luchaba, ni ella siguió siendo razón al vencer, y el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres, como el hijo común que los une, tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe. (1994, pp. 13-14)

¿Cuál es ese engendro que ha terminado elevándose por encima de los cadáveres de la razón y de la fe que ha concluido con el desgarramiento de la vida misma? Para Hegel la respuesta resulta evidente. Este no puede ser otro que una razón en la que se ha acabado confundiendo la razón y el entendimiento a la manera como lo hacen las filosofías de Kant, de Fichte y de Jacobi. Una razón en la que se corre el peligro de “tomar lo contemplado como la cosa, al bosque como la leña. [Porque] el entendimiento separa estrictamente lo objetivo de lo subjetivo, y lo objetivo viene a ser lo carente de valor y lo malo” (Hegel, 194, p. 16). Una razón en la que “lo finito no es nada” (Hegel, 1994, p. 17) y la subjetividad lo es todo. –Cabe preguntar si esta identificación no fue la que llevó a eso que los filósofos del siglo XX llamaron *razón instrumental* o a lo que Hegel consideraba que había llevado, no solo a la religión sino al mismo Estado en la época moderna, a establecerse en una especie de engranaje, en una sofisticada máquina (Habermas, 2008, p. 39), la cual tendría como fin el dominio de todo lo que existe⁵. Queden aquí estas preguntas sin respuesta–.

5 Al respecto el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (Hegel, 1978, p. 219).

Para Hegel la condición descrita anteriormente no ha hecho más que acentuar el dualismo entre todo lo que existe, puesto que el “mundo [visto como] producto del yo, se presenta como mera objetividad compacta que se enfrenta a la movilidad subjetiva de tal modo que el sujeto moderno se siente incómodo en ella y tiende a alejarse, con la consiguiente pérdida de suelo propio que le conduce al desamparo, la desesperación e incluso la auto-destrucción” (Cuartango, 2005, p. 10). Desde el punto de vista de Hegel, no resulta insólito por ello que este sea un mundo escindido, en razón a que el sujeto ha acentuado la brecha entre él y su alteridad en la Era moderna.

Como confirma Cuartango, contrario a lo que suele pensarse, para Hegel esta condición es una consecuencia inevitable del proyecto de la Ilustración, el cual se realiza plenamente en los sistemas filosóficos de los ya mencionados Kant, Fichte y Jacobi. De ahí que escriba:

ésta [la Ilustración] ha dado lugar a una importante liberación de la potencia humana, individual y racional. Pero lo ha hecho de una manera unilateral, convirtiendo al hombre en una sustancia finita, incapaz de incorporar el otro lado de la realidad. [Ya que] el individuo es el punto de referencia, pero de un modo negativo, puesto que se define a partir de la capacidad de confinarse en el interior, rechazando la influencia de todo contenido ajeno. [Allí] la razón se ha transformado en la facultad de separación, distinción y cálculo, dejando de lado la imprescindible sensibilidad para el conjunto, para aquello siempre supuesto en la realidad y en el pensamiento. (Cuartango, 2005, pp. 10-11)

Sobra señalar que el estado de escindido, al que han sido arrojados los seres humanos, ha traído consigo enormes consecuencias. La primera de ellas, el hecho evidente que la época moderna enfatiza el individualismo, el cual ha roto “la unidad de la comunidad” (Plant, 1998, p. 23). Nada extraño que en la época moderna se haya pretendido la “reconciliación”. A pesar de esto, dicha “reconciliación” se ha hecho a partir de la “doctrina de la felicidad, de tal manera que el punto de partida fijo es el sujeto empírico, y aquello con lo que se reconcilia es igualmente la realidad vulgar” (Hegel, 1994, p. 19). Es

decir, se ha buscado la reconciliación tan solo a partir de la “felicidad empírica del individuo” (Hegel, 1994, p. 20)⁶. Así, en tanto toda felicidad ha dependido de este tipo de individuo, resulta entendible que este manifieste: “yo soy todo y fuera de mí no hay nada” (Hegel, 1994, p. 78). Con tal pretensión, no obstante, el sujeto termina deviniendo “el vacío espectro de algo, la forma de la forma, un fantasma” (Hegel, 1994, p. 78). Expresado de manera más transparente, al vaciarse el objeto termina por vaciarse, finalmente, el sujeto. La posibilidad de advertirse enfrentado a esta terrorífica condición fue lo que tanto perturbó a Friedrich Jacobi, y lo que hizo decir a Hegel, justo a propósito de la filosofía del primero:

entonces acontecería lo terrible: que se aniquilaría el ser finito de las cosas y las cosas finitas se convertirían en espantos; si la razón conoce lo finito como no absoluto, como no eterno, entonces el hombre (*Almanaque*, pág. 36) solo puede tener existencia por la fantasía, y por la razón solo aniquilación; y sin embargo lo peor para el hombre es verse privado de la razón, con lo cual el destino que se abre a los hombres es el de la más terrible desesperación; pero no, porque según este sincretismo, el más estridente de todos, la razón, como conocimiento de lo extratemporal y de lo sí mismo, debe otorgarle también un derecho al entendimiento como lo temporal e inesencial, y si erige un templo a la divinidad, debe ser tan humana como para dejarle al lado también su capilla al demonio. (1994, p. 123)

Y, no era para menos, Hegel sabía que este es el camino más fácil para llegar al nihilismo. Basta pensar, señala, en lo planteado por Jacobi a propósito de la filosofía de Fichte, pues, en tanto que para este último filósofo el Yo se equipara al no-yo, lo que media entre ambos, desde la perspectiva de Jacobi, debe ser la pura vacuidad. No sorprende que por esta vía se llegue así a ese “sentimiento de que Dios no existe” (Hegel, 1994, p. 193), tan propio de una época marcada por la escisión y, con ello, por el espíritu del nihilismo.

6 Resulta significativo comparar estos planteamientos con lo señalado por Gilles Lipovetsky en *La Era del Vacío* y lo señalado por Zygmunt Bauman en *La Modernidad Líquida* a este respecto.

Si bien es cierto que Hegel descubrió la escisión como el problema propiamente filosófico de la Era moderna, fue Jacobi quien se percató de que esta no se reducía a ser una dificultad de carácter puramente epocal puesta de manifiesto en grandes sistemas filosóficos, sino un asunto que le atañe a la existencia misma de cada individuo. La escisión no se reduce así a ser tan solo un enfrentamiento formal entre el sujeto y el objeto, sino algo concerniente a la propia existencia. Es decir, la escisión no se reduce a ser una simple separación, sino ante todo una herida.

Tal es la razón que lleva a escribir a Friedrich Jacobi: “mis obras son el resultado de mi propia vida íntima –Si una reflexión y una comunicación de este género se llama personal, en este caso mi filosofía es indudablemente personal” (citado por Cruz, 1993, pp. 11-12). Así, la filosofía de la escisión en Jacobi obedece a “la experiencia o la vivencia teórica y práctico moral de la nada, del nihilismo existencial y esencial” (Cruz, 1993, p. 12). Toda su filosofía surge de una experiencia juvenil en la que se hace manifiesta la posibilidad de la nulidad de la existencia. Y, en concreto, “de la nulidad de una existencia 'temporalmente eterna’” (Cruz, 1993, p. 12).

De suerte que, la filosofía de Friedrich Jacobi, no es comprensible tan solo como un “estado puramente contemplativo o especulativo, sino decididamente comprometido e interesado en la existencia, especialmente la espiritual, la más honda y fundamental, cuya carencia define propiamente el nihilismo” (Cruz, 1993, p. 13), que no es “otra cosa que [la] disolución de toda realidad y valor en la nada por el acto genético del yo que se pone a sí mismo y pone todas las cosas” (Cruz, 1993, p. 14), tal como pretende Fichte. Para Jacobi el nihilismo se debe entender entonces como: “egoísmo filosófico”, ya que al hacer depender la totalidad de lo que existe del Yo, acaba tolerando que “tanto la verdad y los valores trascendentales, como los órdenes sociales [terminen] diluyéndose en la nada” (Cruz, 1993, p. 14).

¿Qué tiene que ver todo esto con la herida? La respuesta está en el señalamiento que hace Jacobi de sus contemporáneos. Estos, al darle la espalda a lo más profundo del sentido de la existencia, han caído presos de la enfermedad, la desesperación y la angustia. En

últimas, han terminado cayendo en contradicción consigo mismos, causándose una profunda herida, perdiendo el suelo bajo sus pies, arrojándose en brazos del nihilismo. ¿Cabría esperar algo distinto en una época en la que todo termina “diluyéndose en la nada”?, ¿en un tiempo en el que los seres humanos parecen condenados a la incertidumbre incluso de sí mismos, pues, todo se ha vuelto una fantasmagoría del sujeto (*Erscheinung*)? De este modo, señala Jacobi: “Porque el hombre cae en contradicción consigo mismo, por esto filosofa” (citado por José Luis Villacañas, 1989, p. 37).

Hay que decir entonces que, para Friedrich Jacobi, la herida la constituye el hecho de que el hombre, en la época moderna, entre en contradicción consigo mismo, filosofe⁷. De manera que, el hombre ha perdido “la coherencia de sus verdades” (Villacañas, 1989, p. 38), ha caído en una especie de enfermedad: “el estado de contradicción” (Villacañas, 1989, p. 38). Se torna necesario admitir que: “la condición prehistórica de toda filosofía es la convicción sentida de que la existencia se ha tornado problemática y enferma, y que el dolor es la experiencia universal” (Villacañas, 1989, p. 40). Jacobi lo sabía muy bien, él mismo era la síntesis de una época aquejada por la enfermedad, un hombre enfermo, sufriente. En él se hacía patente la herida de una época esencialmente herida. ¿Herida de qué? De nihilismo.

¿Una época herida de nihilismo? ¿Qué quieren decir estas palabras? ¿Cómo se manifiesta tal condición en una Era como la nuestra? A estas preguntas debe responder el libro. Por el momento resulta conveniente dejar tales inquietudes sin respuesta. Es necesario hacer ahora un paréntesis para entender el papel de la herida en este libro y considerar la relación de esta última con una condición humana que desborda sin más el ámbito de los conceptos: el dolor.

7 Para Jacobi, reconoce José Luis Villacañas, “la filosofía es esencialmente una dialéctica de la personalidad, siempre ascendente hacia la conquista del Ser, de la estabilidad, de la paz, atravesada por momentos de total desesperación, que marcan las etapas de esa dialéctica y que, por eso, solo emergen como tales desde la superación de continuos espejismos, cuyo desenlace es la valorización como Nada del ámbito de realidad que se queda atrás superado. (...) la filosofía es una teorización, una reflexión posible sobre la propia existencia” (1989, p. 21).

III

Una buena síntesis, a este respecto, la constituye la recensión de Juan Manuel Garrido, *Una pizca de sentido. Acerca de Entre Celan y Heidegger de Pablo Oyarzún* (2008), en la que este autor escribe, el dolor

precisamente no ha de poseer ninguna “significación”, so pena de ser neutralizado y obliterado como dolor. [De ahí por qué] solo la absurda crudeza del dolor, a título de acontecimiento [*Ereignis*] traumático que retorna excediendo la identidad temporal de una conciencia colectiva –es la función de la “data” en la poesía de Celan–, puede dar origen a una memoria y a una historia auténticas. (2008, p. 81)

No podría ser de otra manera, “el dolor es aquello que excede al sentido. [Es ese] exceso insensato que resiste y se impone con la impotencia propia de su silencio absoluto. 'El dolor habla en el silencio, como silencio, *habla silencio*' (93)” (Garrido, 2008, p. 84). No se había podido decir esto con mayor contundencia: *El dolor habla en el silencio*, es decir, desborda los meros conceptos. De ahí que dé origen a la memoria y la historia auténticas. El dolor es la herida, lo que escinde, la diferencia (*Unter-schied*) y, al mismo tiempo, lo que vincula en la escisión, dice Juan Manuel Garrido teniendo en mente las reflexiones de Heidegger en *De camino al habla* a propósito de la obra poética de Georg Trakl. En breves palabras, el dolor es “lo articulador en el desgarrar que separa-y-reúne” (Garrido, 2008, p. 84)⁸.

8 Vale la pena transcribir aquí el pasaje del cual ha extraído Juan Manuel Garrido estas palabras de Martin Heidegger: “mas ¿qué es el dolor? El dolor desgarrar es el desgarrar. Con todo, no desgarrar en astillas que se desparraman. Ciertamente el dolor desgarrar des-juntando; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarrar es, a la vez, el tirar que, con trazo primero abriendo de pronto el espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-junción. El dolor es el desgarrar es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarrar. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarrar de la diferencia. El dolor es la Diferencia misma” (Heidegger, 1990, p. 25).

Cuan diferente es esta postura de la de Celan, subraya Garrido. Para el poeta, “el dolor se sustrae a esta esencia reuniente de la diferencia. El dolor es una pura herida (...) que ni siquiera tiene el sentido de un desgarró, que ni siquiera dispone del sentido –del lenguaje, del poema, del dolor-. El dolor es juntura de lo separado en cuanto tal, de lo separado en su radical indiferencia, insignificancia” (2008, p. 85). De forma que, mientras en Heidegger la herida es remitida al dolor, lo que separa y reúne, en Paul Celan el dolor, la herida, es, por el contrario, la juntura que separa. De ahí la pregunta de Juan Manuel Garrido respecto a lo señalado por el poeta: “¿será que en Celan hay una anterioridad indeleble de la herida, que marca toda experiencia con el trazo de la escisión?” (Garrido, 2008, p. 85).

La anterioridad indeleble a la herida se llama cuerpo, que no es otra cosa que “lo expresado en el dolor, como dolor” (Garrido, 2008, p. 85), el lugar de “la comparecencia del dolor” (Garrido, 2008, p. 85). Esa dimensión “*pre-lingüística, an-humana*”, más no animal, capaz de instaurar el “lugar mismo de la existencia, del sin sentido aconteciendo *en* el lenguaje” (Garrido, 2008, p. 85). Simplemente, es ese “memento mori”. Por ende, de lo que se está

hablando [cuando se alude a la herida, no es de la corporeidad viviente sobre la que se reflexiona, sino] más bien del cuerpo *herido*, y herido a muerte, cuerpo muerto, cuerpo que pierde sangre, es decir, -porque está muerto- no pierde nada ya. (...). Es [acerca de] lo muerto en su estado de cruento, [de la] «llaga misma», en sí misma. 'Lo crudo; la carne viva, sangrante, que sigue testimoniando vida aún en la muerte, porque sangra'; lo crudo: la llaga misma. (...) [De] la herida que no cierra, para la herida que ni siquiera tiene el sentido ('articulador en el desgarrar que separa-y-reúne') de una herida. [En suma, acerca de esa herida sobre la que nada se funda] pues para fundar, para instituir, para crear –la historia, la comunidad–, la herida debe dejar de ser mera herida y debe poder incorporarse al sentido. Cruda la herida se Ex-cribe⁹ de la historia y de la comunidad, se

9 Sobre este extraño giro Garrido manifiesta al respecto: “«lo excrito» es el término de Jean-Luc Nancy que Oyarzún emplea varias veces para describir este «fuera del lenguaje» al que nos abre la singularidad radical y absurda del poema” (2008, p. 83).

excribe incluso de su nombre 'herida', y de todos los nombres que la nombran, para dejarla abierta, para endeudarnos o para cicatrizarnos: 'Shoah', 'holocausto', 'exterminio', 'mal', etc. Cruda, la herida se ex-cribe de todos los nombres del hombre para la insensatez de la historia. [De aquello que] se incrusta en la memoria y obliga a pensar. (2008, pp. 85-86)

Esta herida es lo que, a nuestro modo de ver, sintetiza una obra como *Shibboleth* de Doris Salcedo. *Shibboleth* es de esta manera la herida que somos en la que anida el “espíritu” del nihilismo.

Dura condición del hombre la que se ha mostrado hasta aquí. Ante tan nefasta situación ¿qué nos queda? ¿Cómo suturar la herida? Habrá que aguardar hasta el final para toparnos con una posible respuesta. Por el momento, tan solo podemos adelantar que tal vez la clave de esta la podremos encontrar en la obra de un hombre que se consideraba a sí mismo una herida: el artista alemán Joseph Beuys. Ese mismo que pensaba que la labor de todo artista, y nosotros diríamos de toda filosofía, no puede ser otra que ayudar a sanar una sociedad gravemente herida por el “espíritu” del nihilismo¹⁰. Para lo que se requiere auscultar en lo más profundo de la herida que somos y, a partir de allí, desenmascarar los síntomas de la enfermedad que aflige al ser humano de nuestro tiempo. Más adelante se volverá sobre este asunto.

Hasta aquí, de manera breve, lo referente a la escisión-herida en Hegel, Jacobi, Heidegger, Celan y Beuys. No está demás anotar que, cuando en esta indagación se haga referencia a la herida, la grieta, la fractura o la escisión, con relación a nuestra propia época, se tendrá como punto partida lo expuesto en esta introducción. Y, en particular, cuando centremos nuestra atención en *Shibboleth*, el lugar de la “comparecencia del dolor” y la síntesis de una época en la que los seres humanos parecen proclives a ponerse ante el abismo.

10 Esta condición de la filosofía es resumida por Remedios Ávila en el libro al que ya se hecho referencia en los siguientes términos: “la filosofía no es tanto una técnica dedicada a la exhibición de la inteligencia, como un arte comprometido cuyo fin es luchar contra la desdicha humana. Hay, pues, una cierta analogía entre la filosofía y la medicina” (2005, p. 9).

Tal vez, los pensadores tomados aquí en consideración nos permitan entender las dinámicas propias del momento histórico en el que vivimos, ir tras las heridas de lo que somos. Antes de concederle la palabra a cada uno de ellos, es necesario primero mostrar de manera breve la estructura misma del libro, con el ánimo de facilitar al lector un mapa que le sirva para iniciar un recorrido que lo llevará, en ciertos momentos, por parajes sombríos. Precisa ser de este modo, puesto que toda filosofía, en cuanto es una radiografía de la realidad, tiene que ser, necesariamente, amarga medicina. Esto fue lo que entendieron autores como Platón (*Gorgias* 464d) o Arthur Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, 2009, 375).

IV

En lo que se refiere a la metodología empleada, se toman como punto de partida algunas obras artísticas capaces de *abrir históricamente el ser de lo ente en su cerramiento*, para, a través de ellas, manifestar los síntomas de una época marcada por el “alma” del nihilismo en la que *todo lo sólido se desvanece en el aire*. Esto es, por eso que el poeta Goethe ligara, en su memorable *Fausto*, con el “espíritu que siempre niega” (1968, p. 77). Luego, en el desarrollo de esta pesquisa se prueba cómo se evidencian históricamente estos síntomas y la manera como fueron interpretados en su momento por la filosofía. Para concluir, se insinúa la posible cura de un paciente con pronóstico reservado. Valga explicitar, ahora, un poco mejor nuestra trayectoria.

Como se ha anotado, el camino que se quiere recorrer aquí pasa por un “diálogo pensante” con el arte; sin embargo, la selección de las obras mencionadas no es un resultado aleatorio y accidental, pues aunque nuestra reflexión había podido hacer manifiesto el ser de dicha época valiéndonos de otras obras, las composiciones elegidas resultan las más adecuadas en el contexto en el que se nombran. Con esta apuesta se pretende advertir el decurso de un pensamiento dispuesto a asumir la herida que somos.

Teniendo como eje esta estructura, la presente investigación estará dividida en cuatro partes o capítulos, antecedidas del preámbulo *La herida que somos*. No hay elección, tan solo se puede acceder a una época fracturada o, lo que es lo mismo, a lo que somos, a través de la

propia fractura. Y qué mejor que dicha fractura sea una obra de arte, es decir, el lugar en el que se manifestó el *desocultante ocultamiento* del ser de una época. Este es el motivo por el que el lector encuentra, inicialmente, una reflexión surgida de un “diálogo pensante” con una escultura de una sencillez abrumadora, pero, de un significado conmovedor. Y decimos lo anterior, no solo por ser una escultura de una artista colombiana, sino porque la obra se constituye, como hemos insistido hasta el cansancio, en la síntesis misma de una Era que ha terminado acentuando la fractura que ha caracterizado la relación del ser humano consigo mismo y con la naturaleza, hasta el día de hoy. Nos referimos desde luego a *Shibboleth* de Doris Salcedo.

La primera de estas partes se denomina *De la nada, nada es*. Esta vez, a partir de *Negro sobre blanco* de Malévich, se busca examinar el fenómeno del nihilismo, lo cual nos lleva a hacer un recorrido desde finales del siglo XVIII, época en la que Friedrich Jacobi introdujo el término en el ámbito de la filosofía, hasta el siglo XX, momento en el que el nihilismo se consuma plenamente. La segunda parte lleva por título *Lluvia, vapor y velocidad*, nombre que se ha tomado prestado de una pintura de Turner de 1844, y tiene como fin remontarse a las diversas formas cómo, en el siglo XIX, se manifestó el nihilismo y, en particular, a las maneras de ser interpretadas estas formas desde de la filosofía.

La tercera parte se denomina *La gran tempestad* y se centra en el fenómeno que, a nuestro modo de ver, lleva a alturas delirantes el espíritu de la escisión y de la voluntad de nada en la Era moderna: *la Gran Guerra*. Para emprender esta ruta se toma esta vez como referente *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* de Durero (1498). La última parte, cuyo título se inspira en la frase de Edmund Husserl *De las cenizas del gran cansancio*, busca barruntar una posible salida al laberinto en el que le ha correspondido vivir al ser humano en “la época presente”. Sea cual sea la salida, lo cierto es que es menester primero dar respuesta a esta pregunta fundamental: “¿por qué la nada y no más bien el ser?” (Ávila, 2005, p. 27). De la respuesta que demos dependerá si nos será dado o no conjurar el nihilismo. Solo nos resta invitar a nuestro lector a escudriñar dentro de la herida, para que pueda comprender las dinámicas de una época desgarrada por el “espíritu” del nihilismo y, con ello, apropiarse de ciertas claves que que quizá le permitan entender su propio tiempo.

La herida que somos¹



Doris Salcedo
Shibboleth (2007)²

- ¹ Este apartado debe entenderse en íntima relación con la cuarta parte de la presente indagación al modo que lo hacen los verbos separables en alemán. Por eso, es importante anotar, además, que queda a discreción del lector leer esta sección aquí o al inicio del mencionado capítulo.
- ² Instalación temporal 167 mt. x 50 cm. Londres, Tate Modern Galery. Fotografía Sergio Clavijo.

“Las heridas que no se ven son las más profundas”

(Shakespeare)

Escuchar a Shibboleth

En el año 2007 los desprevenidos visitantes de la sala de turbinas en la *Tate Modern Gallery* de Londres, pudieron interactuar con una obra de arte que evidencia, quizá como ninguna otra antes de manera tan directa, la fractura propia de una época marcada por el espíritu de la escisión a la que se refería Hegel³. Más exactamente, por ese instinto nihilista que acabó por acentuar la enorme grieta que ha caracterizado hasta hoy la relación del ser humano consigo mismo y con todo lo que existe⁴. Nos referimos a *Shibboleth* de la escultora Doris Salcedo. Nada menos se podría esperar de una obra que no solo es una enorme fractura de 167 metros de largo por 50 centímetros de ancho sino, en palabras de la propia artista, una creación que pretende “Marcar la división profunda que existe entre la humanidad y los que no somos considerados exactamente ciudadanos o humanos, marcar que existe una diferencia profunda, literalmente sin fondo, entre dos mundos que jamás se encuentran” (Toledo, 2007).

No se puede pretender nada distinto de una escultura que hace patente “la fragilidad de la vida, del ser humano y el hecho de que somos finitos” (Cubera, 2010) y de una artista que:

pertenece a una generación que ha estado expuesta al desplazamiento, a ver imágenes de horror como algo coti-

3 Si bien *Shibboleth* de Doris Salcedo es capaz de captar lo propio de una época marcada por el espíritu de la escisión en su desnuda sencillez, no se puede desconocer que este intento lo llevaron a cabo otros artistas antes. Valga recordar aquí, por ejemplo, obras como: *La guerra* de Otto Dix, *La Noche* Max Beckmann o *Guernica* de Pablo Picasso y, en nuestro medio, obras como: *Violencia* de Alejandro Obregón, *Nueve de abril* de Alipio Jaramillo, *Tranvía incendiado* de Enrique Grau, *Piel al sol* de Luis Ángel Rengifo, *La cosecha de los violentos* de Alfonso Quijano, *La horrible mujer castigadora* de Norman Mejía, *El martirio agiganta a los hombres de raíz* de Pedro Alcántara o *Aliento* de Óscar Muñoz.

4 A este respecto, Erich Fromm, *El concepto profético de paz*, donde este autor hace remontar el origen de esta escisión al Génesis (2004, pp. 113-114).

diano, a estar en medio de fuerzas políticas polarizadas; una generación, que ronda hoy los cincuenta años, inmersa en un país particularmente violento, para la cual es casi imposible no tener una mirada política del entorno. [De una artista que] proviene de un país (...) desmembrado, semi-destruido, desarticulado, pero al mismo tiempo con una capacidad para elaborar la realidad de lo que está pasando. (González, 2010)

De alguien que está convencido de que “el papel del artista cambió por completo, puesto que ahora es un simple testigo de lo que ocurre” (González, 2010). Y, algo más revelador aún, de una artista oriunda de una tierra en la que el instinto de autodestrucción ha dejado una herida tan profunda en el corazón de todos los nacidos allí, que esta, tras años y años de conflicto, parece haberse convertido en el rasgo fundamental de una patria que conmina a preguntarse: “¿qué puedo hacer yo? ¿Qué debo, qué tengo que estar haciendo? ¿Por qué estoy retrasado? ¿Por qué llegué tarde?” (González, 2010).

Pese a que el trabajo artístico de Doris Salcedo y, en particular, su obra *Shibboleth*, han nacido teniendo en mente este contexto, dista mucho de ser una simple creación con un interés meramente local. De esta suerte, se puede afirmar que una obra como *Shibboleth* no es solo una respuesta a la violencia colombiana, sino el lugar en el que se hace patente en su ocultamiento el ser de una época. La expresión de algo que se ha anclado en lo más profundo de nuestro “inconsciente colectivo”: la desgarradura.

Una prueba contundente de ello lo constituye el hecho cierto de que *Shibboleth* recibe su nombre de un marginal “pasaje del Antiguo Testamento donde se relata como los miembros de una tribu mataban a los de otra porque pronunciaban esta palabra de una manera diferente. *Shibboleth*, en hebreo, es un vocablo que simplemente significa 'espiga', 'espiga de trigo', pero ha sido un examen de pertenencia o exclusión en diferentes sociedades” (Toledo, 2007). Pero, principalmente, recibe su nombre de un poema de uno de los autores que más ha influido en Doris Salcedo y que la artista colombiana no

repara en poner al lado de autores tan eminentes como Franz Rosenzweig o Friedrich Hölderlin, nos referimos a Paul Celan⁵.

Como reconoce la propia Doris Salcedo, en el poema de Celan, como en su obra, se hace “referencia al duelo permanente, porque no hay manera, a través del arte de recuperar las vidas perdidas. El arte [como la poesía] es impotente frente a la muerte. (...) sin embargo, [tanto el uno como la otra, tienen] una habilidad y es traer al campo de lo humano la vida que ha sido desacralizada y darle una cierta continuidad en la vida del espectador” (Toledo: 2007).

Escuchemos qué dice el poema de Celan antes de continuar adelante:

*Junto con mis piedras,
crecidas en el llanto
detrás de las rejas,
me arrastraron
al centro del mercado,
allí
donde se despliega la bandera, a la que
no presté juramento.*

*Flauta,
flauta doble de la noche:
piensa en la oscura
aurora gemela
en Viena y Madrid.*

*Pon tu bandera a media asta,
memoria.
A media asta
hoy para siempre.*

*Corazón:
date a conocer también*

5 Sobre la importancia de estos autores en la obra de Doris Salcedo ver lo dicho por Guillermo González (2010).

*aquí, en medio del mercado.
Dí a voces el Shibboleth
en lo extranjero de la patria: Febrero, no pasarán.*

*Einhorn:
tú sabes de las piedras,
tú sabes de las aguas,
ven,
yo te llevaré lejos,
a las voces
de Extremadura. (1999: 106-107)⁶*

No cabe duda, en *Shibboleth*, de Doris Salcedo, resuena *Shibboleth*, de Paul Celan. No podía ser de otra manera, la escultura, ya se ha dicho, como el poema, es un duelo permanente, una bandera a media asta a la que nunca se prestó juramento, un recuerdo para cumplir hoy y mañana, un grito en una patria rica en “duelos no elaborados” (González, 2010) y en la que “los conflictos no se resuelven sino cuando uno u otro muere” (González, 2010). Pero ¿qué es *Shibboleth*? Quizá la respuesta la tenga uno de los más destacados pensadores de finales del siglo XX, Jacques Derrida, quien dedicó, precisamente, uno de sus ensayos más complejos a *Shibboleth* de Paul Celan.

El mencionado ensayo, cuyo título completo es *Shibboleth. Para Paul Celan*, publicado en 1986, inicia con una sugestiva alusión a la circuncisión y al hecho evidente de que esta solo puede realizarse *una sola vez*⁷. Es justo esta formulación, y no la pretensión de encontrar

6 Como hace notar Reina Palazón en una nota al pie de página de su presentación a la poesía completa de Paul Celan, cuando el poeta alude a Viena está pensando en: la “rebelión obrera contra el gobierno Dollfuss en Viena en 1934” (106). Por otra parte, dice, en el poema se hace referencia directa a “Erich Einhorn, amigo de Celan. «Unicornio» sería la traducción de su apellido” (107). Además, no hay que olvidar que *Febrero No pasarán*, hace referencia al mes de la votación que finalmente condujo al levantamiento de Francisco Franco y con él al inicio de la guerra civil española. En lo que se refiere a la expresión *No pasarán*, alude el poeta a la consigna de los republicanos en la defensa de Madrid.

7 Es importante no perder de vista esta anotación cuando más adelante se haga referencia a la pérdida de la inocencia de Margarita en el Fausto de Goethe.

una verdad incontrovertible, lo que permite a Jacques Derrida aproximarse “a lo que [esta] puede ofrecer de resistencia al pensamiento. (...) y de lo que una resistencia *da* a pensar” (2002, p. 11)⁸. Por otra parte, “en cuanto a la resistencia también [le permite ocuparse de ella del mismo modo como] apuntará a la última guerra, [a] la clandestinidad, [a] las líneas de demarcación, [a] la discriminación y [a] las contraseñas” (2002, p. 11).

En lo que sigue, Jacques Derrida hace notar como la formula *una sola vez* va revelando sus múltiples facetas en la medida que se va utilizando en diversas lenguas. Así, por ejemplo, mientras en las lenguas romances se acentúa el giro, el sesgo, la vuelta, en el inglés lo que se destaca es el tiempo. Con todo, cuando se habla de la circuncisión, en cualquier lengua, se destaca el hecho de que tal suceso es, al mismo tiempo, “la primera y la última vez”. Se alude así a un dolor irrepetible, a una herida, con la que se rememora un acontecimiento que ha quedado gravado en la “memoria histórica” de una colectividad. Con ello, además, se enfatiza el carácter de alianza, de aniversario, de retorno del año, de *fecha* que este tiene.

Mas no cualquier fecha, sino a esas “fechas invisibles, ilegibles quizá: aniversarios, anillos, constelaciones y repeticiones singulares, únicos e irrepetibles: «unwiederholbar»” (Derrida, 2002, p. 13) a las que se refería Celan. El asunto de fondo, se pregunta Jacques Derrida, es: “¿cómo datar lo que no se repite si la datación apela también a alguna forma de retorno, si recuerda en la legitimidad de una repetición?” (2002, p. 13). La respuesta a esta pregunta se puede dar dirigiendo los pasos hacia lo irrepetible. ¿Qué es empero lo irrepetible?, ¿“algo de nuestro pasado que vuelve a la memoria”? (Derrida, 2002, p. 13), ¿una cicatriz que se guarda en la “memoria histórica” de los diferentes pueblos? Cualquiera sea la respuesta a estos interrogantes, lo

8 Con razón afirma Fausto, teniendo en mente a los viejos Filemón y a Baucis: “La resistencia, la obstinación menoscaban el logro más soberbio” (1968, p. 495).

cierto es que lo irrepitible es lo *único* que permanece en la memoria y que de vez en cuando habla como en *Shibboleth*⁹.

Pero ¿qué habla en *Shibboleth*? Ya se ha dicho, una fecha, que se hace patente allí donde “se intenta con toda claridad que esas fechas queden en el recuerdo” (Derrida, 2002, p. 19) para que no se disuelvan en el tiempo. Esto es, allí donde lo evocado vuelve a tener sentido “hoy, ahora para nosotros” (Derrida, 2002, p. 18). Ante la contundencia de estas palabras no queda más que formular algunas preguntas:

¿cómo puede una escultura, un poema, hacer posible esto? “¿Cómo es que *otra* fecha, irremplazable y singular, la fecha del otro, la fecha para el otro, puede dejarse aún descifrar, transcribir, traducir? ¿Cómo puedo apropiármela? Mejor: ¿cómo puedo transcribirme en ella? Y su memoria ¿cómo puede disponer aún de un futuro?” (Derrida, 2002, p. 19)

A lo mejor la respuesta a cada una de estas preguntas haya que buscarla en *Shibboleth*. No puede ser de otra manera, *Shibboleth* “habla” a partir de una fecha arraigada en lo profundo de nosotros mismos y de la que no es lícito guardar silencio y mucho menos renegar. Desde una fecha que: “enraizada en la singularidad de un acontecimiento, (...) habla: a todos en general, [y] al otro en primer lugar” (Derrida, 2002, p. 20). Enunciado de manera mucho más precisa, se trata de una fecha irrepitible que “habla” desde una “concentración [que] reúne en torno al mismo centro de anamnesis una multipli-

9 Sobre la importancia de la “memoria histórica” en la obra de Doris Salcedo resulta muy interesante lo escrito por Guillermo González Uribe en el texto antes citado (González, 2010). Por otra parte, como se verá el final de este libro, la memoria juega un papel determinante en la búsqueda de la cura de una época agobiada por el “alma” del nihilismo. Vale la pena aludir aquí a dos poemas que tienen como tema justo la memoria. El primero de ellos debido a la pluma de Paul Celan donde el poeta escribe: “*Recuerdo/ Con higos sea nutrido el corazón / en que la hora recuerda / el almendrado ojo del muerto. / Nutrido de higos. / Escarpada, al soplo del mar, / la zozobrada / frente, / la rocosa hermana. / y aumentado por tus canas / el vellón / de la nube estival*” (1997, p. 81). En lo que se refiere al segundo, es un poema escrito por Friedrich Hölderlin cuyo título en alemán es *Andenken*. Como este poema resulta muy importante para las consideraciones finales de esta indagación y, por su longitud, dejaremos pendiente por el momento su transcripción.

cidad de fechas, 'todas nuestras fechas' viniendo a congregarse o a centellear de un solo golpe, en un único lugar" (Derrida, 2002, p. 24). En otros términos, "habla" a partir de "una 'misma' fecha [que] conmemora acontecimientos heterogéneos que se aproximan uno al otro, [y que] por más que se sepan, sigan siendo, y deban seguir siendo, infinitamente extraños" (Derrida, 2002, p. 24).

"Habla" desde la herida, desde la fractura o, lo que es lo mismo, desde *El Meridiano*, en el que se hace patente el des-encuentro¹⁰. Desde lo que le es más propio, la paradoja. Nada extraño, si se tiene en cuenta que se trata de un testimonio que conmemora el retorno de la "fecha de eso que no sería capaz de volver" (Derrida, 2002, p. 36). Así que, *Shibboleth* "no [solo] es el retorno absoluto de eso mismo que no puede retornar: un nacimiento o una circuncisión [por ejemplo, que] solo tiene lugar una vez, está más claro que el agua. [Sino] la retornancia (*revenance*) espectral de eso que, habiendo venido al mundo una sola vez, no volverá jamás" (2002, p. 36). ¿Qué es eso que no volverá jamás? Ya se ha insistido en ello hasta el cansancio, una fecha, que bien podría ser febrero, mes que aparece nombrado en el poema de Paul Celan. Ese mismo febrero que se nombra en otro poema que el poeta llamó lacónicamente *Todo en uno (In Eins)* y en el que se dice:

Dreizehnter Feber. Im Herzmund
erwachtes Shibboleth. Mit dir,
pleuple
de París. No pasarán
[Trece de febrero. En la boca del corazón

10 Es importante no olvidar que el discurso pronunciado por Celan en 1960 al recibir el premio Büchner y, publicado en 1961, lleva precisamente el nombre de *El Meridiano*. Valga citar algunas de las palabras que se dicen allí, pues, a nuestro entender, estas le encajan como anillo al dedo, en las consideraciones que se han formulado en el párrafo anterior. "el poema –dice Celan– se convierte –¡bajo qué condiciones!– en poema de quien –todavía– percibe, que está atento a lo que aparece, que pregunta y habla a eso que aparece. Se hace diálogo; a menudo es un diálogo desesperado" (1999: 507). Así las cosas, podemos decir entonces que, al igual que el poema, *Shibboleth*, *El Meridiano*, no es más que "un diálogo desesperado" (1999, p. 507) en el des-encuentro. Como podemos ver, este des-encuentro ha marcado de manera estructural el decurso artístico de Doris Salcedo. Se insiste en ello, porque es como si en el arte de Doris Salcedo siempre se estuviera indicando que, ante la violencia extrema, solo nos queda establecer un diálogo desesperado en el des-encuentro.

despierto Shibboleth. Contigo
pueblo
de París. *No pasarán*]. (Derrida, 2002, p. 42)

Es evidente, este pequeño poema, donde se nombra explícitamente el trece de febrero, es el lugar por excelencia de la retornancia espectral de una fecha que no volverá jamás. El lugar del desencuentro. Y, no solo porque aquí se hace presente lo desaparecido, sino porque en él convergen los elementos más dispares. Sirva como ejemplo de ello considerar que en el poema confluyen cuatro lenguas diferentes: el alemán, el francés, el castellano y el hebraico el cual pertenece a una familia lingüística de la que participan, entre otros, el fenicio, el judeo-araméico y el siríaco. No está de más recordar, que del hebraico es de donde proviene la expresión *Shibboleth*. En otras palabras, este pequeño poema, como la escultura de Doris Salcedo, es, en sí mismo, el lugar donde se hace evidente la herida de una época de “duelos no elaborados”, “la Era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía” (1996, p. 241), según la expresión utilizada por Heidegger en su ensayo *¿Y para qué poetas?* Esto es, una época caracterizada por la acentuación de la herida, la cual se pone de manifiesto en cada uno de los episodios que han terminado desgarrando a toda la humanidad.

Shibboleth es así, la muestra indiscutible de la fisura aún existente entre los seres humanos a causa de matices casi imperceptibles. Prueba de ello lo constituye el complejo mundo que se oculta detrás del uso de una expresión como *Shibboleth*. Esto lo sabe bien el poeta y la artista. *Shibboleth* es una voz que no solo “está atravesada por una multitud de sentidos: río, arroyo, espiga, espiga de trigo, ramilla de olivo. [Sino por el hecho de haber] adquirido el valor de una contraseña. [Que], se [utiliza] en la guerra o después de ella, en el paso de una frontera vigilada. [Esta es justo la razón de que] la palabra [importe] menos por su sentido que por la manera como se [pronuncia]” (Derrida, 2002, p. 44). Nada insólito por ello que este vocablo haga referencia a un evento en la historia del pueblo judío en que Jefé usó esta voz como santo y seña para derrotar a los efrimitas, es decir, que remita a un evento en el que se recalca la fractura entre

los pueblos. Derrida resume esta infame historia en los siguientes términos:

para impedir que los soldados [de Efraín] se escapasen pasando el río (*Shibboleth* significa también río, desde luego, pero no radica ahí la razón de esta elección), se le pedía a cada uno que dijese *schibboleth*. Ahora bien, los efraimitas eran conocidos por su incapacidad para pronunciar correctamente la *Shi* de *schibboleth*, que para ellos se convertía por tanto en una palabra *impronunciable*. Decían *sibboleth* y, en esta frontera invisible entre *shi* y *si*, se delataban al centinela con riesgo de su vida [“en aquella ocasión, murieron cuarenta y dos mil hombres de Efraím” (*Jueces*, 12: 6)]. Delataban su diferencia haciéndose indiferentes a la diferencia diacrítica entre *shi* y *si*; se marcaban por no poder re-marcar una marca codificada de esta forma. (2002, p. 44)

Si bien es cierto, este uso que se le da a la expresión *Shibboleth* parece un buen ejemplo de la xenofobia inherente a una época en la que parece acentuarse cada vez más “la fragilidad de la vida [y] del ser humano”, no lo es menos el hecho de que tal locución evidencie otro tipo de herida propia de nuestro tiempo. Como indica Derrida, a propósito del poema *Todo en uno*, el uso de la voz *Shibboleth* no se limita al hebraico, de ahí por qué en este poema se pueda establecer “otra frontera, otro prohibido” (2002, p. 44). Esta vez, en el uso que se hace de la consigna: *No pararán* o, como se subraya en *Shibboleth*, “febrero: No pasarán”. Así, con esta consigna no solo se alude al mes de febrero de 1936, fecha en que el *Frente Popular* obtuvo la victoria en las urnas, es decir, a lo que resultaría ser, posteriormente, el preámbulo de la guerra civil española, sino al grito del pueblo de Madrid durante el sitio al que fue sometida esta ciudad por parte de las tropas franquistas con el apoyo de Hitler y de Mussolini.

Se refiere a una especie de “*Shibboleth* para el pueblo republicano, para los aliados, para las brigadas internacionales. [Así] a lo que dio paso este grito, lo que pese a él hubo de pasar, fue la Segunda Guerra Mundial, la exterminable” (2002, pp. 44-45): la gran fractura.

De ahí que, afirme Derrida, es “como si la Segunda Guerra Mundial hubiese comenzado en febrero de 1936, en una carnicería que fue a la vez civil e internacional, violando y cerrando las fronteras, dejando otras tantas cicatrices en el cuerpo de un único país” (2002, p. 45). Como si este santo y seña, este grito de combate, se hubiera constituido en el toque de rebato de una época que terminó dejando al descubierto la herida que aún determina nuestro trasegar destinal¹¹. No resulta fortuito por ello que Paul Celan recuerde en *Shibboleth* la triste toma de Viena y de Madrid:

Flauta,
flauta doble de la noche:
recuerda la oscura
rojéz gemela
en Viena y en Madrid. (1997, p. 95)

Y, sin embargo, en *Todo en uno* Celan insiste en nombrar el trece de febrero, esto es, una fecha que no se puede vincular manifiestamente con la guerra civil española. Pero ¿si no es con esta guerra, con cuál? Para Derrida la respuesta parece clara:

el 13 de febrero de 1962 [fecha en la que Paul Celan está escribiendo el libro de poemas *Todo en uno (In Eins)*] corresponde en París al día en que este se entierra a las víctimas de la masacre de la estación de metro de Charonne. [Es decir, a las víctimas de la] manifestación anti-OAS al finalizar la guerra de Argelia. (2002, p. 48)¹²

Se refiere a una fecha que, aunque distante en el tiempo, acaba por ligar a todos los seres humanos en un solo drama: *su propia destrucción*. De manera que, cuando se nombra esta fecha, tal como se

11 Sobre lo destinal resulta muy interesante lo planteado por Martin Heidegger en las lecciones de 1934-1935 *Los Himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010, p. 159).

12 Como es bien conocido OAS (*Organization de l’Armée Secrète*) es un grupo conformado por colonos que se oponía a la independencia de Argelia y que se caracterizó por valerse de actos terroristas con el objetivo de cumplir con sus propósitos. Sin duda, esta alusión tiene una enorme significación a la hora de comprender la lógica perversa del terrorismo.

hace en el poema de Paul Celan, se hace retornar allí, en un único lugar, lo “espectral de eso que, habiendo venido al mundo una sola vez, no volverá jamás”. Hay que decir entonces que, en *Shibboleth*, “habla” una voz en la que confluyen todas las voces: las nuestras. Una herida en la que se manifiestan todas las heridas. Un lamento que, como el fantasma del padre de Hamlet, retorna una y otra vez.

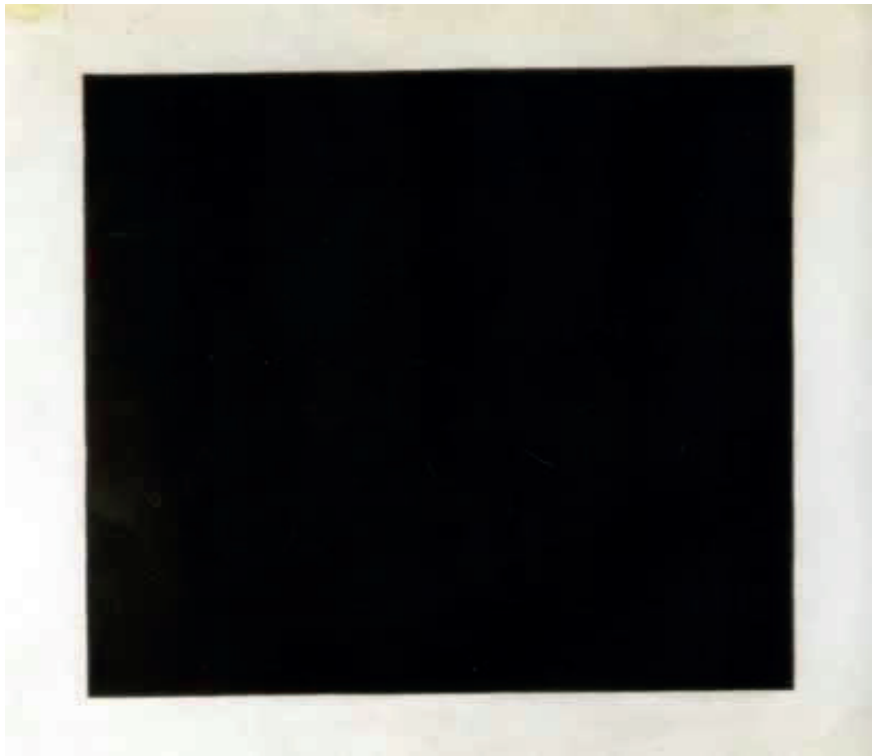
Bien podríamos afirmar a estas alturas, por ello, que, la consigna *No pasaran* no solo hace referencia al hecho físico que busca detener el cruento embate de quien desea vulnerar un territorio que se está defendiendo, sino además a la posibilidad de trascender en la historia, de permanecer en la memoria de los pueblos como un acontecimiento disruptivo “digno” de ser recordado, una resistencia al olvido. Desde luego, en la historia del ser humano sobran ejemplos en este sentido.

No sobra decir que la obra artística de Paul Celan y de Doris Salcedo está inspirada, en gran medida, en este tipo de acontecimientos disruptivos “dignos” de ser recordados. En lo que se refiere a Salcedo valga recordar, entre otras, su instalación *Sillas vacías del Palacio de Justicia* (6 y 7 de noviembre de 2002), cuyo tema principal fue la sangrienta retoma del Palacio de Justicia en Bogotá. Así como su instalación *Acción de duelo*, llevada a cabo el 3 de julio de 2007, esta vez tomando como punto de partida el asesinato de los diputados del Valle del Cauca en circunstancias poco claras. Por otra parte, tampoco está de más tener en mente aquí esos lugares que, como *Shibboleth*, se han convertido en verdaderas resistencias al olvido. Basta pensar, por ejemplo, en museos como el de Auschwitz-Birkenau, el Museo de la historia de los judíos polacos en Austria, el Museo del Holocausto en Viena, el Gulag Museum de Moscú, el Perm-36 en Churchino o, en Argentina, el Museo de la Memoria de Rosario, el Museo de Arte y Memoria y el Museo de la Memoria en Buenos Aires y sus equivalentes en Chile, Colombia y Perú o el Monumento en la ciudad de Berlín a los judíos asesinados bajo el régimen nacional-socialista.

Así, hay que decir entonces que, en *Shibboleth*, “habla” una voz en la que confluyen todas las voces de los que sufren, pues, ella misma, es la herida en las que se hacen patentes todas las heridas. Expresado de manera más precisa, *Shibboleth* es “la memoria de olvido mismo, la verdad del olvido. *El Meridiano* [donde todo] vuelve a la memoria” (Derrida, 2002, p. 62). *Shibboleth* es memoria, el lugar de la resistencia al olvido. Una *Acción de duelo* en la que “todos los seres que lloramos en ese duelo, todos los dolores que se recogen [en] el poema [de Celan, en una escultura como la de Doris Salcedo, se resisten], a la borradura” (Derrida, 2002, p. 64).

En síntesis, *Shibboleth* evidencia la herida que somos en una época hecha girones por ese que está ante la puerta, el más inquietante de todos los huéspedes, el nihilismo. Es justo esta última condición la que nos ha llevado a dedicar el primer capítulo de este libro a este perturbador fenómeno, pues, “solo el que está libre del vértigo [puede atreverse algún día] a lanzar una mirada al abismo” (Safranski, 2011, p. 445). En lo que sigue nos detendremos en las múltiples interpretaciones que se han hecho acerca del fenómeno del nihilismo desde los tiempos en que Jacobi utilizara por primera vez este término en el ámbito de la filosofía. Se abre la herida.

I DE LA NADA, NADA ES



Kazimir Malévich
Negro sobre blanco (1915)¹

¹ Óleo sobre lienzo. 106, 2 x 106, 5 cm. Moscú. Galería Tretyakov.

“Soy el espíritu que siempre niega”

(Goethe-Fausto)

El mismo año en que vio la luz los poemas póstumos de Trakl, las *Consideraciones sobre la guerra y la muerte* de Freud y en las “áureas llanuras” de Yprés “abrazaba la noche murientes guerreros” (Trakl, 2000, p. 148), se creó una de las obras más perturbadoras de la historia del arte. Tan inquietante como *Guernica* de Picasso. Nos referimos a *Negro sobre blanco* de Malévich². Si bien es cierto en esta pintura no hay ruido de motores ni gritos como en *Guernica*, tampoco crepitar de cascos ni fuego, solo el negro más profundo sobre el blanco más diáfano, la pintura resume el estado de desesperanza en que cayó la sociedad europea occidental en aquellos años. Al tiempo, se constituye en el anuncio pictórico del “espíritu” de una época. Y, posiblemente, en el espejo más desolado y opaco en el que se ha contemplado el hombre occidental hasta el día de hoy. Tan opaco, que resulta imposible no dejarse llevar por el desasosiego. Así, aunque en esta composición no hay ningún gesto de “dolor y de miedo [estos] triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida humana” (Walther, 1999, p. 68). ¿Qué llevó al artista ruso, y con él a toda una época, a plasmar el más oscuro de los abismos? ¿Por qué el mundo se tornó en su pincel tan lóbrego y oscuro?

Es hora de encarar el problema; sin embargo, para hacerlo, será necesario que el lector se arme de paciencia, puesto que antes de lograr una respuesta tendrá que recorrer parajes verdaderamente sombríos. No hay alternativa. El camino que tendrá que transitar lo llevará a tener frente algunos de los síntomas de una época en la que los hombres, modelados por la voluntad de nada, se inclinan hacia la autodestrucción. Una Era en la que “en la tierra, [y] en torno a ella se está produciendo un oscurecimiento universal” (Heidegger, 2001, p. 49), caracterizada por “la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad”

2 Más adelante se comprenderá por qué se ha aludido en este lugar a Trakl, Freud, Yprés y Picasso. Por otra parte, no quisiera dejar pasar por alto remitir al lector al comentario que hace Sloterdijk a propósito de *Negro sobre blanco* de Malévich en su texto *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira* (2003, p. 41 y sigs.) y al libro de Mario de Micheli *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (2015, 233-234).

(Heidegger, 2001, p. 49). Expresado de forma más poética, una época en la que:

el hombre se encuentra en una situación de incertidumbre y precariedad. Su condición es similar a la de un viajero que por largo tiempo ha caminado sobre una superficie helada, pero que con el deshielo advierte que la banquisa comienza a moverse y se va despedazando en miles de placas. La superficie de los valores y los conceptos está hecha añicos, y la consecución del camino resulta difícil. (Volpi, 2007, p. 13)

Es decir, un tiempo en el que:

el universo físico de la cosmología moderna el hombre ya no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo y medieval. El Universo es percibido ahora como extraño a su destino individual: se le muestra como una angosta celda en la cual su alma se siente prisionera o bien como una desarraigante infinitud que lo inquieta. Frente al eterno silencio de las estrellas y a los espacios infinitos que le permanecen indiferentes, el hombre está solo consigo mismo. Existe sin patria. (Volpi, 2007, p. 22)

Por eso ahora, de lo que se trata en este libro es de buscar el origen del “mal” que aqueja dicha época, reconocer sus síntomas, para luego dar paso a un posible tratamiento y abrir así un espacio de resistencia. Pero, ¿cuál es este origen? La respuesta parece evidente. Si todo es modelado en este tiempo por un instinto de negación, por la voluntad de nada, este no puede ser otro que el fenómeno del nihilismo. De ahí las preguntas que orientan este capítulo: ¿qué es el nihilismo? ¿Cómo ha sido interpretado? ¿Es posible identificar hoy en día, aunque se oculte, “este el más inquietante de todos nuestros huéspedes”?

Para abordar estas preguntas, en lo que sigue se hace un examen de este fenómeno a partir de cuatro momentos. En el primero, se presenta una breve historia de la transformación que sufrió el uso de esta expresión desde la época en que Jacobi introdujo este término en el ámbito de la filosofía a finales del siglo XVIII, hasta su popularización en tiempos de Fedor Dostoievski, cuando esta voz fue asociada a diversas prácticas terroristas. En el segundo, se escucha la voz de Friedrich Nietzsche, que llevó el problema del nihilismo a alturas nunca

vistas. En tercer lugar, se examinan las consideraciones de Heidegger a este respecto. No está de más recordar que este autor asumió la responsabilidad de pensar el nihilismo en uno de los momentos más álgidos de la historia de occidente, esto es, en un tiempo en el que este fenómeno adquirió dimensiones verdaderamente planetarias³. Finalmente, se hace un balance de lo expuesto en el capítulo, lo cual servirá de guía a la hora de orientarse en las consideraciones de los capítulos que vienen a continuación.

Cada uno de estos pasos se asume con el objetivo de buscar, como ya se ha subrayado, el origen del “mal” de una época que parece caminar, desde hace tiempo, por “el torso de un tigre” (Nietzsche, 2000, p. 87). Hacer un diagnóstico creíble de una Era marcada por el alma de la escisión. Por ese impulso autodestructivo que se manifiesta a través de las diversas formas que adquiere el instinto de negación tanto en el ámbito teórico como en el histórico y que, era de esperarse, está entrañablemente ligado al “espíritu” del nihilismo. Por eso, lo que se pretende en este capítulo es demostrar que el nihilismo no se reduce, como se irá comprobando a partir de diversas interpretaciones, a un simple *cliché*, sino que este es un fenómeno que obedece a las dinámicas de un proyecto metafísico que habría alcanzado su plena realización en la época contemporánea y cuyo artífice no es otro que la voluntad de poder.

***1. Incipit tragoedia*⁴. En las fuentes del nihilismo**

Meditaciones desde un columpio

“Cosimo estaba en el acebo. Las ramas se agitaban, altos puentes sobre la tierra. Soplaban un leve viento; hacia el sol. El sol estaba entre las hojas, y nosotros, para ver a Cosimo, teníamos que hacer pantalla con la mano. Cosimo miraba el mundo desde el árbol; todo, visto desde allá arriba, era distinto, y eso era ya una diversión”

(Italo Calvino. *El barón rampante*)

3 Sobre este asunto, ver lo planteado por Löwith que en su libro *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (2006, pp. 29-30).

4 Como se sabe, esta es la famosa fórmula utilizada por Nietzsche en *Gaya Scienza*.

La cuestión en este lugar es la pregunta que interroga por el nihilismo⁵. Empero, antes de dar respuesta a este interrogante, conviene hacer el recorrido a través de las interpretaciones surgidas en torno a este fenómeno. No obstante, aquí no se hará una exhaustiva historia del nihilismo que implicaría remontarnos cuando menos al siglo XII o incluso antes, como se puede deducir de la anterior nota al pie de página, sino que aquí nos limitaremos a aquellas interpretaciones que van de Friedrich Jacobi (1743-1819) a Martin Heidegger (1889-

5 Es importante no perder de vista la anotación que hace Cruz con relación al origen del término *nihilismo* en su libro *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. La expresión nihilismo, dice este autor, “del latino 'nihil' surgió en el siglo XII el sustantivo 'nihilianismus' para caracterizar una corriente herética de la cristología, según la cual el Verbo Eterno no ha venido al mundo; Cristo sería realmente un ser humano, pero solo de modo accidental, no esencial: Cristo, como hombre, 'non est aliquid', no sería individuo. Estas ideas fueron conocidas por Jacobi a través del gran manual de Johann Andreas Cramer, continuador de una obra de J. B. Bossuet traducida al alemán con el título *Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion* (Leipzig, 1786), donde Cramer hace mención expresa (Vol. 8, 1-42) del término 'nihilianismus' refiriéndolo a las 'sutilezas y argumentaciones dialécticas' de Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers. Jacobi cita este libro en el séptimo anexo de su *Spinoza-Briefen*. Como término nuevo, 'nihilismo' fue utilizado en 1733 por L. Goetzius, quien lo refería a problemas teológicos y jurídicos, en su libro *De monismo in theologia* (1733). La palabra 'nihilismo' es aplicada por primera vez en sentido esencialmente filosófico por Jacobi, en su disputa con el dogmatismo ilustrado y el idealismo alemán (*Carta a Fichte*, 1799): nihilismo no es, para Jacobi, otra cosa que la disolución de toda realidad y valor en la nada por el acto genético del yo que se pone a sí mismo y pone todas las cosas. [Es decir] 'Nihilismo' equivaldría a 'Egoísmo filosófico'. Y [por] 'Egoísmo' calificaba Thomas Reid –leído ávidamente por Jacobi– la teoría que derivaba todo lo real del yo como entendimiento discursivo y perdía la realidad externa e interna. Egoísmo, idealismo, solipsismo y nihilismo vendrían a ser, para Jacobi, términos equivalentes. Por su dependencia del yo, tanto la verdad y los valores transcendentales, como los órdenes sociales acaban diluyéndose en la nada” (1993, pp. 13-14). Y, más adelante se dice: “Jacobi se adelanta en un siglo a la formulación que Nietzsche hiciera del nihilismo, en su conexión con el eterno retorno, como signo de la modernidad” (1993, p. 13 y sig.). Si se desea tener más información acerca del origen del término nihilismo y su recorrido hasta los tiempos de Jacobi, es recomendable la lectura del ya referido texto de Volpi *El nihilismo*, en particular el apartado 3, donde se hace remontar esta voz a Agustín, quien aludía con ella a los no creyentes. También resulta pertinente la lectura del libro de Sánchez Meca *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa* (2004), donde se dice: “es ya casi inevitable citar la *Carta de Jacobi a Fichte*, de marzo de 1799, como el texto en el que, por primera vez, se alude explícitamente al nihilismo para designar el preocupante acercamiento de una disolución de las certezas metafísicas tradicionales y de una desvalorización de los valores y de las verdades que daban consistencia a la cosmovisión de Occidente desde la antigüedad” (2004: 9). En lo que atañe a la historia filosófica de la expresión nihilismo, ver el texto de Jacobo Muñoz *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (2002, p. 255 y sigs.).

1976) por su estrecha relación con la filosofía. Lo anterior nos llevará a distanciarnos del ámbito teológico con el que era asociado el término nihilismo en la antigüedad, para aproximarnos, en su lugar, a universos de pensamiento en los que Dios guarda silencio. Nada asombroso de una época en la que la divinidad parece ir en franca retirada, como lo advirtieron en su momento hombres como Jean Paul, Nietzsche o Dostoievski. Veamos.

Como se sabe, la palabra nihilismo (*Nihilismus*), tal como esta se entiende en el ámbito de la filosofía hasta hoy, remonta sus orígenes a las acusaciones hechas por Jacobi a algunos de sus contemporáneos, en particular a Immanuel Kant (Villacañas, 1990, p. 12). De ahí que “Jacobi [tenga] su posición inaugural dentro de la historia de las ideas” (Villacañas, 1989, p. 14), y no solo porque fue el primero en utilizar el término nihilismo en una carta a Fichte⁶, sino porque fue el primero que tuvo, ya desde temprana edad, “la experiencia o la vivencia teórico y práctica-moral de la nada, del nihilismo existencial y esencial. [Esto es] la experiencia profunda de la nulidad de una experiencia 'temporalmente eterna’” (Cruz, 1993, p. 12)⁷. Además, advierte por primera vez en este fenómeno, “la tensión (...) entre el concepto y la vida, rota por algunos filósofos, negada por otros” (Cruz, 1993, p. 50).

Esta es la razón por la que Jacobi cree que su destino, en oposición al de los idealistas, consistía en tomar las banderas a favor de un modo de nihilismo que negaba la naturaleza sensible y de su negación como reino autónomo de significado. Es decir, como reconoce Villacañas, asumir de manera radical “el prejuicio de la estabilidad,

6 Al respecto (Heidegger, 2000, p. 33).

7 Jacobi cuenta la mencionada experiencia en los siguientes términos: “fue una visión que nada tenía que ver con idea religiosa alguna, de una duración (*endloser Fortdauer*); tenía la edad de la dicha, y el objeto de mi reflexión era la eternidad *a parte ante*. Esta visión me asaltó inopinadamente con tal claridad y me sobrecogió con tal violencia que me sobresalté, dando un grito primero, para después caer desvanecido. Cuando volví en mí, me sentí naturalmente inclinado a renovar esta representación; el resultado de ello fue un estado de inexpresable desesperación (*Verzweiflung*). El pensamiento de la anulación (*Vernichtung*), que había sido siempre horrible para mí, se hizo todavía más atroz; y tampoco podía soportar la perspectiva de una duración eterna” (citado por Cruz, 1993, p. 13).

del valor del ser frente a la mera apariencia del devenir” (1989, p. 14). Un trabajo nada fácil en un mundo que se ha vuelto vaporoso⁸. Por ello, el objetivo último de Jacobi era lograr la estabilidad a tal punto que esta terminará incidiendo en ámbitos como: la vida personal, social, económica, religiosa, familiar y amorosa o, incluso, en terrenos tan complejos como la historia.

De ahí que el ser humano deba primero “denunciar como Nada sin valor toda sensibilidad, todo afecto concedido como una pasión (*Leidenschaft*), porque [esta última] en su misma esencia es un reino que no permite principios inmanentes de estabilidad” (Villacañas, 1989, p. 14) asegura Jacobi. De modo que, el nihilismo es para él el síntoma de la impotencia en la que han caído los hombres que les impide someter y ajustar, desde lo profundo de sí mismos, un carácter ardiente que se ha “desnaturalizado”, en sentido rousseauiano, como consecuencia de una práctica moral burguesa en la que el hombre no modera sus afectos, sino que los somete y los anula por una autoridad sagrada y deshumanizada cuyo símbolo social es la propiedad y la producción del capital” (1989, p. 14), dice Villacañas teniendo en mente lo expresado por Jacobi.

Lo que intenta Friedrich Jacobi, por lo tanto, es encontrar la estabilidad moral, tras haberse aceptado el nihilismo de la sensibilidad que tendría como fin una nueva interpretación del cristianismo. No es casual por ello que el idealismo sea precisamente un intento de superar el nihilismo planteado por Jacobi. Con todo, dicho intento solo fue posible una vez fueron aceptadas las premisas jacobinianas. Piénsese, por ejemplo, en el hecho innegable de que la única manera de superar la filosofía kantiana pasa por el reconocimiento de la validez de la crítica de Jacobi “a la realidad sensible como mera apariencia. Esto es, la interpretación nihilista del *Erscheinung*, que propició Jacobi en 1787” (Villacañas, 1989, p. 16) y que tanto efecto tuvo en el desarrollo posterior de todas las filosofías europeas del siglo XIX, incluida en ellas la filosofía de Nietzsche.

8 Esta afirmación, tan importante en el contexto de este libro, se hará más comprensible a partir del capítulo segundo titulado: *lluvia, vapor y velocidad*.

Como se puede ver, el idealismo sigue un camino que toma mucho de Jacobi, pero que no se queda en él. Esto resulta evidente, puesto que, como dice Jacobi, contrario al idealismo alemán⁹, su camino no tiene como fin la reconciliación con el fenómeno, sino la conquista de la estabilidad, la paz y la comunión con el Ser. Este es justamente el motivo por el cual su hazaña se da en el plano de lo personal¹⁰ y lo que explica porque “Jacobi [se puede considerar un pensador que] pertenece a los autores que, como Rousseau, han repudiado toda separación entre su obra y su vida” (Villacañas, 1989, p. 18). Desde la óptica de este autor, la “filosofía [es] expresión, vocación de la existencia” (Villacañas, 1989, p. 19). Más exactamente, en su caso particular, es la manifestación de una existencia marcada por la enfermedad y el sufrimiento. En este sentido, su esfuerzo no es más que una voluntad que busca superar una existencia en la que la enfermedad ha dejado una huella. El motivo de que su trayectoria esté marcada por la desesperación, y de que su trasegar sea un proceso de “superación de continuos espejismos, cuyo desenlace es la valoración como Nada del ámbito de la realidad que se queda atrás superado” (Villacañas, 1989, p. 21).

En pocas palabras, de que su vida y obra sean un recorrido asentado en los límites del nihilismo, que no tiene otro fin que el de superarlo echándole mano al propio nihilismo. Por ello, para él, en palabras de Hölderlin, si bien es cierto que “nada somos, lo que buscamos lo es todo” (*Wir sind Nichts, aber wir suchen alles*, 1989, p. 59). No podía reclamar menos un hombre enfermo. Y, menos aún, un ser humano dedicado al difícil arte de la filosofía. No sorprende por ello que Friedrich Jacobi se exprese acerca del origen de la filosofía de una manera tan contundente: “porque el hombre cae en contradic-

9 Sobre la crítica al idealismo en Jacobi, ver, por ejemplo, el capítulo III apartado 4 del libro de Cruz donde, a propósito de Allwill, se concluye que “el nihilismo es el punto en el que desemboca el idealismo” (1993, p. 110).

10 En este sentido resulta muy interesante el fragmento de Jacobi citado por Juan Cruz en su libro: “requiero –dice el autor de las Cartas al señor Moses Mendelssohn- una verdad que no sea creada por mí, sino creadora de mí mismo; una verdad que llene mis vacíos, que ponga luz en mi noche envolvente, que me abarque y me penetre” (1993, p. 11).

ción consigo mismo, por eso filosofa” (citado por Villacañas, 1989, p. 37).

De esta suerte, el ser humano se halla en contradicción consigo mismo. Habita la nihilidad. Ha caído en un estado supremamente doloroso en el que ha perdido su conexión con la verdad. El hombre ha devenido así un ser escindido. Justo allí radica el dolor. Lo que antes permanecía armonizado se encuentra ahora estructuralmente separado por verdades que se destruyen mutuamente. La tragedia del hombre, muestra Jacobi, es el drama de quien está condenado a la imposibilidad de poder ver de manera unitaria el mundo. Este se constituye en un espejo roto en el que se contempla el hombre. Ahí radica la enfermedad. De lo que se trata entonces es de suturar la herida abriendo el corazón a la filosofía, puesto que si bien es cierto, “antes de la filosofía el hombre no carece de verdad, pero quizás la lleva a cuestas inconsciente: solo el dolor presente le lleva [al ser humano] al deseo de reconquistar la coherencia y la unidad” (Villacañas, 1989, p. 38).

¿No están estas palabras de Jacobi atravesadas por el platonismo? Desde luego. Con todo, aquí el platonismo es un “platonismo interiorizado, moral” (Villacañas, 1989, p. 38). Así que, dice Jacobi, siendo este un mundo en el que todo se desvanece en el conflicto, no queda más remedio que la búsqueda de la estabilidad y la quietud interior; sin embargo, dar el paso que lleva del “estado de contradicción” al reino estable de la filosofía, requiere “dotar al hombre de las alas para iniciar el vuelo superador de la caída” (Villacañas, 1989, p. 38). Y estas alas no pueden ser otras que las otorgadas por el *instinto*. Más exactamente, por “un imperativo del instinto” (Villacañas, 1989, p. 39), por una especie de brío que impulsa a los seres humanos a actuar con su corazón: la fe (*Glaube*).

La historia del hombre es así, para Friedrich Jacobi, un largo camino de contradicciones, delimitado por el *instinto* y cuyo fin último es la conquista de la unidad plena, del ser, de lo inmutable, del “Yo originario” (*Selbst*) (Villacañas, 1989, p. 40), el documento mismo de la superación del nihilismo de la sensibilidad. De esta manera, como

declara Villacañas en su libro *La quiebra de la razón ilustrada*, desde la óptica de Jacobi, toda verdadera filosofía debe aceptar sin reparo “la afirmación del Yo, el nihilismo de todo lo sensible. [Que] el naturalismo de lo sensible es nihilismo. [En última instancia que] solo el reconocimiento de Dios supera el nihilismo y nos dota de individualidad genuina” (Villacañas, 1990, p. 81).

La necesidad de filosofar es de este modo la necesidad de “salvación personal” (Villacañas, 1989, p. 40). De modo que, la filosofía debe ser entendida como un auténtico milagro que hace patente “una inteligencia buena que vela por la curación del ser humano. Porque, en efecto, si la experiencia de la contradicción es dolorosa, el instinto de verdad es un instinto de salud. [Sin embargo] es imposible esa experiencia de la filosofía como milagro si no fuera también una experiencia de salvación-salud (*Heil*) ante la que estamos agradecidos” (Villacañas, 1989, p. 40). En síntesis, en cuanto se posee la convicción de que la existencia en sí “se ha tornado problemática y enferma y que el dolor es la experiencia universal” (Villacañas, 1989, p. 40), es decir, solo si se tiene la firme convicción de que la existencia está impregnada de nihilidad, de desgarramiento y de contradicción, es posible buscar una cura en la filosofía.

A partir de esta convicción es comprensible por qué para un ser humano atormentado por la enfermedad, como lo era Friedrich Jacobi, el fin de todo hombre deba ser la conjuración de la mentira, la búsqueda del fundamento de lo bueno, la verdad y la vida. Dicho de manera franca, todo ser humano debe auto-comprenderse. Esta es, justo, la labor de la filosofía: el “descubrimiento del mal en nosotros, de nuestra enfermedad, de nuestra contradicción” (Villacañas, 1989, p. 40). Y la razón por la que el protagonista de la filosofía no sea otro que el propio individuo (*Selbst*). Así que toda auténtica filosofía debe permitir al individuo calar en lo más profundo de sí mismo y, desde allí, hacer que este retorne a la luz. Por medio de la filosofía a los hombres les es dado retornar a su ser más propio y, como el ave fénix, resurgir de sus cenizas.

Se podría afirmar, por lo tanto, que lo propio de la filosofía es la terapéutica. Mediante ella el individuo alcanza la estabilidad y la paz¹¹. De ahí que diga Jacobi: “sin la tranquilidad del alma nada grande llega a ser” (citado por Villacañas, 1989, p. 42). De manera que la filosofía permite a los seres humanos hallar lo vinculante. Entender que “el dolor de nuestra existencia no proviene sino de la ruptura de una unidad primitiva” (Hölderlin, 1989, p. 36). Unidad que es preciso restablecer. La filosofía es entonces el camino por el cual el hombre es capaz de negar la contradicción, el estado de la nihilidad, en un diálogo consigo mismo. Esto lo comprendió, además de Jacobi, Friedrich Hölderlin, de ahí que se pueda expresar en los siguientes términos:

tienes poder sobre ti, lo sé. Dile a tu corazón que en vano se busca la paz fuera, si uno no se la da a sí mismo. Siempre he tenido muy en cuenta estas palabras. Son palabras de mi padre, fruto, como él dice, de sus sufrimientos, ¡date esta paz, y sé feliz! hazlo. Es la primera cosa que pido. No me la negarás. (1989, pp. 44-45)

Para Jacobi, la filosofía es así una necesidad vital. Sin ella todo está perdido. No obstante, para ir por esta senda se requiere ser fuerte, ya que

la primera experiencia del filosofar es el dolor, la enfermedad, la contradicción sentida en la que las pasiones se autodestruyen. La segunda es el caos, la imposibilidad de auto-comprendernos [*sic*] cuando buscamos la síntesis de las pasiones diversas en los objetos a que aspiran. (Villacañas, 1989, pp. 43-44)

Estas palabras adquieren un mayor sentido cuando se tiene conciencia de vivir en un tiempo cuya característica más significativa es “la ansiedad, el nerviosismo, la insatisfacción y la intranquilidad” (Villacañas, 1989, p. 44). La filosofía por eso requiere de hombres

11 Es importante anotar que la filosofía, tal como la entiende Jacobi, no se reduce a una dimensión puramente racional. Para él, la filosofía solo adquiere sentido en su íntima relación con el ámbito de la fe (*Glaube*).

sinceros consigo mismos, héroes nihilistas capaces de negar lo que los ha negado: el mundo de las pasiones y la inestabilidad del devenir.

Nada menos se podía esperar de un héroe al estilo de Jacobi, pues su destino está en batallar contra la incertidumbre y la contradicción. Más exactamente, con ese estado de nihilidad que lleva al hombre a “la desesperación [por] no encontrar en la naturaleza un lugar en el que sentirse acogido y reconciliado” (Villacañas, 1989, p. 45). Aquí radica la novedad de un hombre como él: concebir la “experiencia de la pasión natural y sensible como experiencia de la nada” (Villacañas, 1989, p. 45). Algo obvio para alguien que considera que vivir en la pasión requiere vivir en la dependencia, en el umbral de la nada. Así que “mientras el hombre dependa de la naturaleza, (...), no se encontrará más que como en un juego de espejos que produce en sus ojos el brillo de las cosas, Y entonces experimentará la nada que internamente es” (Villacañas, 1989, p. 45).

El hombre estará de este modo a merced de su evanescente temporalidad. A partir de estas palabras no es difícil imaginar por qué, según Jacobi: “el hombre natural, el hombre en el tiempo, es la nada del hombre” (Villacañas, 1989, p. 46). Incluso, porque su apuesta pasa por el reconocimiento de una “realidad extra-temporal [*sic*] en el hombre” (1989, p. 46), sin la cual este estaría perdido, sometido a la cruel tiranía de los fenómenos (*Erscheinungen*). No está demás decir que para Jacobi estos no son más que simples fantasmagorías, como lo evidencia el término en alemán. De ahí que no tenga ningún reparo contra aquellos que lo hacen discípulo de Platón, pues su filosofía, como la del griego, considera que el reino de lo fenoménico no es otra cosa que el “reino del nihilismo, de la nada” (Villacañas, 1989, p. 47).

Él, buen discípulo de su mentor, advierte por ello en la educación el lugar por excelencia en el que se reprimen las pasiones. Todo aquello que carece de consistencia, la pura y simple nada, la cual debe ser dominada. La educación contribuye así al proyecto de todo hombre

que busca la estabilidad y la paz. Es decir, al proyecto de todo aquel que niega el presente, el tiempo, la naturaleza y los bienes aparentes, para vivir plenamente la idea. Por otra parte, ella permite habitar en la “aprehensión de lo verdadero que tiene relevancia y posibilidad como [ordenadora] de la vida interior” (Villacañas, 1989, p. 48). La educación se erige así, en “el medio más eficaz en contra del nihilismo del presente” (Villacañas, 1989, p. 48) en cuanto es capaz de reconciliar lo irreconciliable¹².

La lucha de Jacobi en el terreno de la educación, es una lucha que lo lleva a enfrentar un peligro siempre latente, la posibilidad de “perderse”. En esta dirección, frente a la nada del presente, lo único que queda es la idea, sede irrestricta hacia la cual se encamina esa inclinación fundamental de los hombres, representada en el instinto de salud. No está de más decir que esta última es, a su entender, la “experiencia personal auténtica” (Villacañas, 1989, p. 49) de los seres humanos. Por ello, manifiesta:

cuando esa idea del Yo es verdadera, entonces se obtiene el reconocimiento y la reconciliación de nuestra realidad más profunda. La filosofía ha llegado a su fin. La negación de la naturaleza, su destrucción represora, que deviene así total. El final de la experiencia filosófica es el disfrute de un Yo que ya no es temporal, sino que yace más allá de todo fenómeno. (Villacañas, 1989, p. 49)

Jacobi de este modo antepone el ser al devenir, la idea a la sensibilidad, la libertad a la naturaleza, el Yo a la exterioridad. Es decir, se percata de que solo “con la experiencia de la filosofía descubrimos que somos criaturas para la eternidad, si bien solo a partir de la desesperación y el dolor” (Villacañas, 1989, p. 51). Como se podrá ver más adelante, lo que en Jacobi es una condición imprescindible para superar el nihilismo, será calificado como tal por Nietzsche, claro

12 Compárese esta postura de Jacobi con lo planteado por el artista alemán Joseph Beuys, al cual dedicaremos el último apartado del libro. Al respecto, ver el libro de Heiner Stachelhaus. *Joseph Beuys* (1990, p. 89 y sigs.).

está que esto último solo será posible bajo la condición de cambiar la perspectiva del problema.

Pero dejemos por el momento de lado a Nietzsche. Para Jacobi, no cabe alternativa, solo a partir de la intensa experiencia del dolor es que el hombre puede alcanzar su verdadera y plena salud. Solo a partir de la nada es que el hombre puede llegar a ser todo. Un todo que solamente depende de sí. Se puede subrayar entonces que:

el individuo monadológico, eterno, simple, auto-suficiente y sustancial no es el punto de partida, no es la realidad inmediata, sino el final, resultado de la formación y del esfuerzo, experiencia. [Así que] la idea es el final, la naturaleza finita el comienzo, el instinto de orden no es sino un instinto del nihilismo, de negación de la naturaleza, y no una voluntad de ordenarla y de elevarla a «para sí» y a la conciencia. (Villacañas, 1989, pp. 45-46)

De suerte que, para Friedrich Jacobi, el Yo, en su sentido más originario, es el resultado de una decisión nihilista esencial que acaba reduciendo la sensibilidad a nada. De lo contrario, él mismo sería aniquilado. Así, el individuo solo puede alcanzar su verdadera dignidad si ha sido capaz de negar su nihilidad, de elevarse sobre la contradicción y el desgarramiento del mundo exterior, lo bastante hábil para dominar el universo de la sensibilidad. Expresado de esta manera, dominio es paz, ya que a través de la aniquilación de las pasiones es posible lograr la unidad y, por ende, la plena reconciliación consigo mismo. Alcanzar esa condición en la que “el individuo ya no es marioneta del azar, sino dueño de su destino y de su vida” (Villacañas, 1989, p. 54).

Y, no obstante, a esta condición solo se puede llegar con una férrea voluntad de querer. Una especie de presentimiento que busca lo desconocido y que se realiza en el amor. Con todo, este amor es una pasión que desborda cualquier objeto natural, corpóreo o humano, ya que está encarnado en un Tú puramente divino. Bajo estas condiciones podemos decir ahora que “la vida superior a la que nos conduce el instinto es, desde luego, la vida en el amor. [Puesto que]

el amor es *religatio*, vínculo universal. En él nos representamos la primacía del todo sobre las partes, en tanto que sin él no llegaríamos a reconocernos como Yo, como individuos” (Villacañas, 1989, p. 56). En el amor se establece un verdadero diálogo entre el Yo y el Tú divino, en el que el primero se encuentra a sí mismo en la contemplación de la pura infinitud. De suerte que:

solo en el diálogo se potencia el reconocimiento del propio Yo, 'pues solo nos vemos reflejados en un espejo' (VI, 201). Así, cuando más perfecto es el Tú más perfecta nuestra imagen se reflejará en él, más satisfecho quedará nuestro instinto de autoamor. Este es el secreto de la teología del diálogo en Jacobi: Dios es el único que me refleja y me devuelve una imagen clara, serena, plena, tranquila, la imagen que queremos ver. Dios es por tanto la meta. Por Él obtengo realidad. Si es, yo soy. La nueva premisa de la filosofía no es 'Cogito ergo sum', sino, 'Él es, luego yo soy' (VI, 224), dice feliz Jacobi. (Villacañas, 1989, p. 58)

Desde la óptica de Jacobi, fuera de esta condición prima el

sentimiento de zozobra, de angustia de falta de identidad personal, de lucha y búsqueda de reconciliación, incapacidad para edificar la casa en un mundo habitable, desconocimiento esquivo de aquello que nos calmaría, todo esto no es el camino forzado del hombre, pero parece propio de la forma de vida de la sociedad burguesa. (Villacañas, 1989, p. 63)

De un modo de vida que puede ser superado una vez se ha tomado la “decisión nihilista” esencial a la que se ha aludido más arriba. Y todo esto, ya se dijo, con el fin de encontrar la tan anhelada salud en medio del agitado mundo burgués. Ese mismo mundo que padece la más cruenta enfermedad: el instinto de negación¹³. Instinto que se hace visible de múltiples formas. Así, por ejemplo, la represión en todos los ámbitos, la confianza irrestricta en la razón, el comercio indiscriminado, el aprecio por la banalidad.

13 Estas palabras adquirirán mayor contundencia a partir del capítulo segundo.

La vida y la obra de Jacobi son tan solo una síntesis en la cual se hace patente cada una de estas manifestaciones. Basta pensar en la enorme importancia que tiene tanto en la una como en la otra, la tensa relación que desde muy niño establece Jacobi con su padre (Villacañas, 1989, p. 75). En ella se pone de manifiesto el punto de inflexión en el que se domina o se es dominado. Para Jacobi, este es un momento crítico. Enfrentarse al orden establecido implica la conciencia de culpa. Así, “conforme crece el placer de ser libre, la huida avanza y avanza la culpa” (Villacañas, 1989, p. 79). Además, se encuentra la posibilidad de no enfrentarse evitando este sentimiento. En tal caso, se estaría como aquel siervo al que se refiere Hegel “disuelto interiormente” porque “ha sentido el miedo de la muerte” (1994, p. 119); se estaría sometido a un poder que le resulta insoponible.

Parece no haber alternativa, o se domina o se es dominado. Pese a esto, el camino adoptado por Jacobi se encuentra a caballo entre estos dos extremos. Y, para comprenderlo, nos pide imaginar una peculiar escena.

Una mesa bien servida y un padre autoritario que el niño no quiere ver. Solo ante eso no dicho aparece en Jacobi la necesidad de escribir esas palabras. Más Allwill se sentó a la mesa. El mundo en la escena queda tras la ventana. Su placer, su vida, su libertad, fuera. Al fin y al cabo, nadie tuvo la culpa de la primera obediencia salvo el que nos la impuso. Así la única opción de Allwill es pensar en el cielo abierto, no vivirlo. El largo camino de la experiencia filosófica que el carácter de Allwill determina es el de acostumbrarse a una cierta felicidad de puertas para adentro. Allí podría sentarse otra vez en su columpio y reírse abiertamente de su padre. Pero, en frente, también su padre podría seguir vanidoso y triunfante viendo al niño sentado de hecho en la mesa familiar. El modo de equilibrio de la filosofía es el que deja a todos contentos: el mundo familiar intocado en su

realidad, el mundo del individuo resarcido en su venganza pobre. (Villacañas, 1989, p. 80)¹⁴

Curiosa elección la de Jacobi. Mirar el mundo desde un columpio. El columpio representa empero para él la libertad plena. La realización de sí mismo. El diálogo con el tú infinito. El desasimiento frente al mundo; sin embargo, Jacobi abraza así un camino problemático para negar lo que lo niega. Pues, si bien es cierto que este es un ámbito donde se toma conciencia de la confrontación real –no solo entre el mundo familiar y el del individuo, sino, y esto es lo fundamental, entre el afuera y el adentro, entre el reino del sometimiento (representado en la figura del padre) y el libre cielo abierto (representado en el columpio) –resulta evidente que este enfrentamiento se da en el reino de las ideas. Se trata entonces de una confrontación en la cual todo queda en su sitio y en la que su principal protagonista es un “muchacho soñador y ensimismado, inclinado a lo invisible ya que lo visible lo niega” (Villacañas, 1989, p. 80). Jacobi no duda por ello en defender su realidad más íntima. Con todo, sabe que quien “queda exiliado del reino de lo real, y en primera instancia del mundo familiar, tiene necesidad de paraísos ideales” (Villacañas, 1989, p. 81).

¿Podría ser otro modo? No. Para Jacobi la única forma de afirmarse a sí mismo es haciendo una especie de *epojé* del mundo. O, en su defecto, haciendo de este, incluidos en él los otros, su propio espejo. De ahí por qué “Jacobi siempre entra en relación con alguien para llegar a ser él” (Villacañas, 1989, p. 82). No hay más posibilidad, aquel que ha sido excluido debe buscarse a sí mismo en lo(s) otro(s), antes de hacer efectivo su “nihilismo universal de la sensibilidad” (Villacañas, 1989, p. 83). Si algo consigue “salvar el mundo” es el hecho de que solo a través de este es posible el repliegue hacia la pura y libre dimensión de lo espiritual. Así que: “los rasgos físicos y materiales están para expresar el alma, la belleza física para que los

14 Resulta llamativo el parecido entre esta escena y la descrita por Italo Calvino al inicio de *El barón rampante* donde el protagonista de esta novela opta por una salida radicalmente distinta a la de Jacobi (1999, p. 26).

ojos puedan captar la belleza moral, el exterior para servir de acceso al interior” (Villacañas, 1989, p. 84).

Esta es justo la razón por la que en Jacobi el nihilismo sea, a un mismo tiempo, un proceso de destrucción y de construcción que busca aquietar la tempestad presente en el interior de los hombres, “pues ha de ser dominada esa angustia que deja la sensación de anulación y de negación de todo lo sensible” (Villacañas, 1989, p. 88). En otras palabras, por este camino ha de ser exorcizada la nada, mas no con el concurso de la razón, por cuanto a esta última le resulta imposible resolver las contradicciones de un mundo regido por ella.

Para Friedrich Jacobi, lo anterior requiere de una “orientación vital coherente” (Villacañas, 1989, p. 93) que permita conjurar de forma definitiva la nada sin el concurso de la razón. Una empresa imposible, si se tiene en cuenta que la nada resulta peligrosamente seductora. Esta opción lleva además a nuestro filósofo a ponerse en una situación políticamente incómoda. En primera instancia, lo enfrenta al Antiguo Régimen, encarnado en la religión y la nobleza. Por otra parte, lo lleva a asumir una actitud crítica frente a las formas burguesas que en su época van tomando más terreno y que están personificadas en el materialismo y el ateísmo de su tiempo. Como se ve, una situación para nada conveniente en un mundo en el que la colisión entre estas dos formas de vida resulta ya inevitable. Y, menos aún, para alguien empeinado en la búsqueda del sosiego en medio de la enfermedad. No tenía otra elección. O, ¿tal vez sí?

El instinto de Jacobi le dicta que su tranquilidad ya no pasa por integrarse en el marco social de la familia burguesa, sino por la aceptación del papel del poeta burgués, como actividad ideológica que le permite la defensa de un sentimentalismo sublimador de las contradicciones, y que exige al mismo tiempo unos límites más amplios de conducta justificados por la índole peculiar y aristocrática de la naturaleza del poeta. (Villacañas, 1989, p. 111)

Para una vida atormentada, como es la vida del propio Jacobi, la poesía es la única capaz de atenuar las contradicciones en las que se

ha sumergido. No obstante, desde su óptica, es la filosofía, en particular la del Kant precrítico, la que le permite “develar la existencia” (Villacañas, 1989, p. 115). –O al menos esto era así en 1762–. Jacobi estaba convencido, en aquel preciso momento, de que la filosofía precrítica de Kant lo conduciría a comprender que “todas las verdades metafísicas deberían analizarse hasta una experiencia interna” (Villacañas, 1989, p. 115), lo que está ligado a su inclinación hacia la poesía, en cuanto esta es “la experiencia dolorosa de [la] propia realidad interna” (Villacañas, 1989, p. 118).

La poesía le permite de este modo palear su enfermedad, encontrarse a sí mismo en medio de la inquietud del mezquino mundo de las mercancías que ha terminado convirtiéndolo en un ser extraño a sí mismo, en una especie de nada. ¿Qué es eso tan caro a la poesía que le permite atenuar la enfermedad y encontrarse a sí mismo? No cabe la menor duda, el amor. Así, para un hombre enfermo marcado por el sufrimiento como Jacobi, el amor es lo que le permite no disolverse en la nada. De ahí que el amor sea para nuestro autor una experiencia metafísica fundamental, puesto que “a pesar de toda la nada, por el amor, la tierra se torna habitable” (Villacañas, 1989, p. 124).

Sí, para Friedrich Jacobi, por el amor la tierra se torna habitable. A pesar de esto, se estaría lejos de comprender esta significativa expresión, si no se entendiera en un sentido amplio, como *Zärtlichkeit*, *Sympathie* o *Freundschaft*, es decir, como una pasión en la que toda la persona está en juego, pues allí, el individuo se hace totalmente transparente. Allí, todo ser humano, en la sinceridad, anula las diferencias, se reedifica a sí mismo en el otro. Así y todo, tal condición no deja de mostrar a Jacobi su lado amargo. Si bien es cierto que el amor le permite “vivir por primera vez lo que se le ha negado. [Este lo lleva a comprender] que su ansiedad y nerviosismo, su enfermedad, responde y obedece a que hay personas que sin saberlo le llaman, le atraen, colman su instinto, le buscan para llevarlo hacia una vida más noble que la del comerciante” (Villacañas, 1989,

p. 125). De este modo, su existencia es como un péndulo que oscila entre la enfermedad y la exaltación, entre el nihilismo y el idealismo místico, entre el sufrimiento y la curación. De ahí que reconozca: “el nihilismo solo podrá curarse con el idealismo, y la burguesía, con la especulación” (Villacañas, 1989, p. 126).

La existencia de Jacobi se mueve así entre extremos. Para él, se salva o se condena. Se es nada o se es todo. De ahí que su salvación pase por la destrucción del mundo¹⁵. Pero ¿qué le queda al ser humano cuando se desvanece el mundo? La respuesta parece elemental: el todo, pues, como se ha reconocido antes, según Jacobi, solo a partir de lo finito es posible engendrar lo infinito. *De la nada todo es*. El autor de Allwill “salva [así] el problema de su experiencia terrible personal de la nada” (Villacañas, 1989, p. 135). Y aunque, si bien es cierto, los seres humanos se han dejado llevar por el instinto, lo que los ha dejado en un callejón sin salida, también lo es que este instala al hombre ante su posible salvación, pues, como se ha manifestado, para Jacobi, lo único que salva es un absurdo: la fe (*Glaube*). En esto Jacobi se adelanta a lo planteado por Kierkegaard algunos años después.

Así, moviéndose entre extremos, Friedrich Jacobi tiene “conciencia de que estaba diciendo 'no' a una represión habitual en él y en su entorno, que estaba negando la negación” (Villacañas, 1989, p. 127). Reconoce la tragedia del hombre burgués sumergido “en los deberes de la relación productiva” (Villacañas, 1989, p. 127) y cuyo estado acostumbrado es la supresión permanente del ámbito de lo pasional. Por esto, observa, resulta indispensable dejarse llevar por el entusiasmo, desatar la tempestad (*Sturm und Drang*), si se quiere encontrar la calma. Estaba convencido “de que el hombre se estimula menos por conceptos (como creían los ilustrados) que por pasiones” (Cruz, 1993, p. 41). Por eso, a su entender, resulta necesario “interpretar [la] propia existencia personal, como dialéctica de la perfección que en

15 Tal vez esta última propensión de Jacobi nos permita comprender por qué todos los proyectos salvíficos que caracterizarán los diversos movimientos del siglo XIX pasan por una inclinación semejante.

el fondo [es] proceso de separación, descubrimiento y construcción de un Yo superior” (Villacañas, 1989, p. 141). ¿En quién se encarna este Yo superior? ¿Acaso en un genio, un genio moral? ¿No es este tan solo un espejismo en medio de “una situación moral socialmente insana”? (Villacañas, 1989, p. 142).

Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que para Jacobi quien encarna este Yo superior debe haberse redimido a través de la enfermedad. De ahí que “la categoría fundamental de la reflexión jacobiniana de la existencia [sea] la enfermedad” (Villacañas, 1989, p. 147). No está de más decir que Jacobi funda, de esta manera, una línea de pensamiento representada por autores como Schopenhauer, Kierkegaard, Freud, Thomas Mann y Kafka, que hicieron de la enfermedad su asunto primordial. ¿En la obra de Friedrich Jacobi, la enfermedad es algo que le atañe exclusivamente a la existencia de cada cual o, por el contrario, esta le compete a la misma sociedad?

La respuesta a esta pregunta se hace evidente cuando se reflexiona en lo que representa para Jacobi la figura represiva del padre, símbolo en el que se encarna la sociedad. El mal de Friedrich Jacobi, y con él el de todos los individuos que conforman la sociedad a la que pertenecen, no es otro que el efecto de “la interiorización de la represión contra sí mismo, la pérdida de la identidad, la incapacidad de tolerancia para consigo mismo” (Villacañas, 1989, p. 156), llevada a cabo por una sociedad gravemente enferma. Por ello, el intento de Friedrich Jacobi es el de recomponer el alma humana herida por una sociedad desgarrada. Hallar el paraíso en medio del infierno en un mundo en el que otro puede redimirnos o condenarnos¹⁶. Esta es la razón que hace escribir a Villacañas:

la existencia humana que describen las novelas [de Jacobi] configura el proceso de formación del Yo unitario desde el Yo escindido de la enfermedad. Lo importante es que este proceso de formación del individuo es exactamente un proceso dialéctico, entendido en clave platónica. Y esto es así porque ese zambullirse en su propia existencia hasta

16 Sobre este particular (Villacañas, 1989, pp. 166-167).

sus fuentes, esta reconquista de la unidad y de la verdad de una individualidad, se tiene que hacer en diálogo con otros, con los amigos que buscan la verdad conjuntamente, y que representan simbólicamente las fuerzas escindidas ya personificadas que debieron recomponer la unidad mediante la amistad como cemento. (1989, pp. 157-158)

Como lo reconoce Jacobi, todo ser humano en este mundo semeja un Jano bifronte: “mitad ángel, mitad demonio” (Villacañas, 1989, p. 160). Las dos puntas de una estructura cuya clave de bóveda está tallada con la mano diestra del platonismo. Más claramente, por un modelo que identifica a la muerte con la forma suprema de la liberación. No es raro por ello que Jacobi vea este mundo como lo vio su memorable maestro en la Antigüedad, es decir, “como un desierto monstruoso” (Villacañas, 1989, p. 161), como una cruel enfermedad que es imperioso superar abrazando el reino mismo de lo que es¹⁷. Algo evidente si se tiene en cuenta que, tanto en el pensamiento de Jacobi como en el del gran Platón, este mundo no es tan solo un espectáculo seductor, sino una inquietante, sufriente y escindida fantasmagoría.

De manera que, piensa Friedrich Jacobi, se hace indispensable buscar un arquetipo, un Yo divino, que contemple desde la distancia, cual si fuera un inocente niño en un columpio, la incertidumbre dolorosa del reino de la nada. Esto, claro está, si no se quiere “naufragar para siempre en el *Abgrund*, en el agujero negro de la anulación total” (Villacañas, 1989, p. 168). En un agujero tan oscuro como aquel que lanzó a la cara un día Malévich. Esta búsqueda tiene como único fin el reconocimiento del propio Yo. No resulta insólito por ello que la salida de Jacobi pase por una especie de mística individualista –o al menos esto era así en la época que escribió *Woldemar*-¹⁸. Es decir, que su ruta esté trazada con mano maestra por el individualismo. Con razón escribe Villacañas: Friedrich Jacobi “es nihilista de lo sensible

17 Cómo no pensar en este momento en el famoso final del Fedón: “Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda y no la paséis por alto” (118a).

18 Acerca de la importancia de *Woldemar* en la obra de Jacobi (Cruz, 1993, pp. 127-128).

solo porque quiere afirmarse demasiado” (1989, p. 171). No sorprende por ello su postura frente a la Revolución francesa, pues en ella solo ve la “corrupción y la decadencia de los tiempos” (Villacañas, 1989, p. 173), la quiebra de lo más fundamental del hombre, su corazón, en un tiempo que ha erigido la razón como su divinidad tutelar.

Es menester, por ello, dejarse guiar por el corazón. Vivir conforme a sí mismo. Asumir la mismidad (*Selbstheit*), consolidar el sí mismo moral, el Yo superior, en medio del océano tempestuoso de las pasiones y la represión a las que están sometidas. En este orden, no resulta casual que la filosofía estoica termine siendo tan cara a Jacobi, ya que “la felicidad humana es la propiedad de la persona y no consecuencia de las circunstancias externas” (Villacañas, 1989, p. 191). O que, termine tomando distancia del espinosismo. Lo anterior en razón a que esta filosofía le impide su autoconocimiento y porque el determinismo que ella encierra, lo lleva a “la más negra de las depresiones, (...) al desprecio de sí mismo y del hombre” (Villacañas, 1989, p. 193).

El estoicismo –y en particular el de Séneca– se constituye así en el pensamiento de Jacobi, en una piedra angular a la hora de superar el nihilismo. Esto se evidencia en su ya mentada teoría de la educación, puesto que, en primer término, en ella se toma distancia del cuerpo en cuanto se niega este como valor en sí. En segundo lugar, por la educación el alma se concentra en sí misma, recupera la *dignitas*, la *ratio*, la *fides*, la *libertad*. Finalmente, en la educación se integra la razón y la fe en la noción de Yo. Lo último queda bien expresado para Jacobi con estas palabras: “la educación no se dirige hacia una evidencia teórica, sino práctica, al reconocimiento del bien” (Villacañas, 1989, p. 201). En consecuencia, desde la óptica de Jacobi, la educación se enmarca en lo concreto de la fe en sí, en la esfera de lo moral –aunque esta siempre se muestra impotente a la hora de tomar decisiones–. En breves palabras, en el ideal de la perfección propia del cristianismo.

No es necesario ser demasiado entendido en el tema para percatarse de que la salida ante el nihilismo de la sensibilidad por medio

de la educación pasa por un diálogo fructífero entre el estoicismo y el cristianismo en la filosofía de Jacobi. Y, menos aún, para percatarse de que, para este autor, el fin último tanto de la educación como del estoicismo y del cristianismo es el mismo, a saber, “cambiar lo visible por lo invisible, un yo sometido a los placeres y dolores, por un Yo invisible y estable, y todo esto porque, y solo porque, se nos ha dicho, porque se hace real solo por ser dicho, por la palabra” (Villacañas, 1989, p. 203). Tanto en la una como en los otros, el propósito fundamental es, por medio de la palabra, volver a casa, al mundo interior.

De manera que, el objetivo último de la educación, del estoicismo y del cristianismo, es la realización plena del hombre interior frente al azaroso, inestable y vacío devenir, por medio de la firme creencia en la palabra del otro, pues esta, como el oro, es capaz de transmutarse en todo. A tal punto que podemos asumir así nuestra propia nihilidad. Ante el cansancio de la vida, no queda más opción que fundirse con el todo buscando lo más profundo de sí mismo en diálogo con lo Otro. “Jacobi da [de este modo] el salto hacia lo infinito (que es el salto mortal) por y tras la desesperación y el nihilismo, eso que los románticos llamaron noche o la muerte” (Villacañas, 1989, p. 210). A la luz de esta doctrina, esto no es más que renunciar a ser un simple accidente, algo insustancial, carente de espíritu o, lo que es lo mismo, a una condición en la que anida en el alma la pura y simple desesperación. Y, como se sabe, “la desesperación, la angustia, es la traducción psicológica-ética de la anidación del nihilismo, como eterno retorno, en la conciencia moderna” (Cruz, 1993, pp. 18-19).

Así, para Jacobi, en un mundo de hombres insustanciales carentes de espíritu, no queda otro camino: “frente a la desesperación [se debe anteponer el sentimiento de] esperanza; frente al sentimiento de la nada, el de lo existente; frente al mundo, lo divino extramundano en nosotros” (Villacañas, 1989, p. 216). Por eso según Jacobi, para quien está inmerso en un mar de incertidumbre y abatimiento, no queda más que la fe. Ella es la única capaz de “abrirse camino en la nada más impenetrable” (Villacañas, 1989, p. 216). La luz surge de la

oscuridad, la salvación crece a partir de la nada, el remedio en el mal. Esto lo sabe bien el protagonista del antiguo epigrama:

llevo mi corazón como una herida; de mi herida en vez de sangre mana llanto, y la llaga jamás seca. Pues mi mal me deja sin recursos, el mismo Macaón no sabe aplicar a mi amparo bálsamo que me calme. Yo soy Télefos, oh muchacha sé tú mi leal Aquiles: que apacigüe tu belleza como con él me ha herido. (Starobinski, 2000, p. 213)

Jacobi lo cree firmemente: solo porque hemos estado rotos es que podemos llegar a ser íntegros, solo porque hemos sido una ilusión es que podemos llegar a ser de verdad, solo porque hemos sido oscuridad es que podemos llegar a ser luz. Esta es justamente la razón que lo lleva a aproximarse a la religión de sus ancestros, el cristianismo, puesto que “la verdad de Cristo, (...), solo la alcanzará el que se haga Cristo y reproduzca su propia experiencia, su personal morir a este mundo: el nihilismo de la sensibilidad ha quedado para siempre simbolizado en la historia de la pasión. [Por eso manifiesta Jacobi] Cristo es la expresión genial y personal de ese nihilismo, el único que puede resolver el problema de la estabilidad personal en el mundo burgués” (Villacañas, 1989, p. 223)¹⁹. Hay que decir entonces que para Friedrich Jacobi, solo quien ha sido capaz de encarnar lo divino en su existencia enferma, el todo en la nada, como lo hace el cristianismo, esa “verdad profunda del nihilismo, la elevación a la evidencia de la existencia del espíritu triunfante sobre la naturaleza” (Villacañas, 1989, p. 511), le será dada la salvación en medio de la condena. Es decir, en un mundo donde Dios se ha vuelto una entidad vacía no queda más remedio que buscar el todo. De ahí que escriba:

el hombre se pierde a sí mismo tan pronto se quiere fundamentar exclusivamente en sí mismo. Todo se pierde entonces poco a poco en la nada. El hombre tiene que hacer

19 Resulta conveniente pensar si no estaría aquí ya el origen del mesianismo que impulsó el accionar de los miembros de los movimientos nihilistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Ver al respecto el libro de Juan Avilés y Ángel Herrerín *El nacimiento del terrorismo en occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*, plagado de ejemplos que confirmaría nuestra tesis. (2008, p. xix).

esta elección, solo está: la nada o Dios. Eligiendo la nada, el hombre se hace Dios a sí mismo, pero es imposible que, si no hay Dios, el hombre o todo lo que lo rodea, sea algo más que un fantasma: o Dios es, y entonces es un ser consistente por sí mismo, vivo, ajeno a mí, o yo soy Dios: no hay tercero. (Villacañas, 1989, p. 485)

En Dios radicaba la esperanza de Friedrich Jacobi ante el drama del nihilismo. Esa misma esperanza con la que sueña uno de sus personajes, Allwill, a propósito del columpio que se halla en el jardín. Sin embargo, y a pesar suyo, justo lo que se demostró, tras su muerte, es que el hombre, como nunca, se proclamaba a sí mismo como el indiscutido amo y señor de todas las cosas²⁰. El hombre había elegido la nada. Ya no había Dios. O, mejor, este había sido suplantado por otro tipo de dioses: el Estado, el pueblo, la patria, la raza, el partido. No cabía la menor duda, se estaba ante la instauración de una época en la que los dioses han partido como lo había anunciado el poeta Hölderlin.

Todo estaba dado para que los hombres pudieran entender lo que el poeta Jean Paul había escrito, ya en tiempos de Jacobi, en su célebre *Discurso de Cristo muerto* (1789, primera versión). Había llegado la hora de comprender aquello que a partir de ese momento sería caracterizado como nihilismo. Y que, años más tarde, sería sintetizado por Nietzsche en su máxima: *Gott ist tot*. Sin embargo, antes de dejar hablar al famoso autor de esta sentencia, veamos primero, qué es lo que había bosquejado, “transido de temblor y horror” (2005, p. 5), Jean Paul Richter acerca del nihilismo.

El sueño y la nada

“La tierra es un sueño lleno de sueños; para que te aparezcan los sueños, tienes que dormir”

(Jean Paul)

20 Estas ideas serán complementadas en el capítulo que sigue en relación con el *Fausto* de Goethe. Así como la exposición que, sobre esta misma obra, hace Juan Cruz en su trabajo sobre Jacobi (1993, p. 59 y sigs.).

No resulta fácil para quien se dedica a la filosofía conceptualizar el pensamiento de aquel que se ha valido de imágenes poéticas para captar el “fundamento” del mundo. Tal como sucede, de modo ejemplar, con el poeta Jean Paul Richter (1763-1825), que quiso revelar a los seres humanos aquello que había visto en un terrible sueño. O, mejor aún, develar un espejismo que hasta ese momento pocos habían advertido de manera tan nítida valiéndose de escenas alucinantes. Y, más difícil resulta aún, sacar partido de un texto que tiene varias versiones redactadas en diferentes periodos de la vida del autor. Con todo, tal es el reto, si se quiere escudriñar en las interpretaciones que se han dado acerca del nihilismo. Lo primero que se debe hacer, es penetrar en el sueño del poeta, un sueño por demás perturbador²¹. Escuchar la poderosa voz de un espíritu predicando en medio de la noche a los hombres malvados y buenos, acerca de “la vanidad de todas las cosas” (Jean Paul, 2005, p. 21). Oír la acusación de este espíritu a los malvados que se encuentran despiertos mientras los buenos sueñan con el cielo, atender a la prédica a propósito de la inexistencia de Dios. Algo intolerable para oídos acostumbrados a exhortaciones religiosas como lo era el común de las personas en tiempos de Jean Paul y de Jacobi.

Lo que no resulta difícil es imaginar el efecto que produjo en el sensible Jean Paul, este extraño sueño. Y como, seguidamente, tras despertar sobresaltado, garabateaba sus breves impresiones en una pálida hoja para luego dejarlas reposar entre sus papeles. Y, menos aún conjeturar como, lejos de disiparse en el ánimo de Jean Paul los efectos de esta formidable pesadilla, el poeta tuvo que soportar la compañía de aquella nefasta sombra el resto de sus días. Así, una y otra vez, figurarse como retornaba la temible visión al poeta y con

21 Como anota Albert Béguin en su libro *El alma romántica y el sueño*, Jean Paul es el “maestro indiscutible del sueño, [el] gran poeta del sueño cósmico, [el] pintor de los paisajes fabulosos donde el universo se hace música y color, donde el yo se pierde voluptuosamente en espacios infinitos; pero también [el] evocador de las terroríficas apariciones, de las cabezas sin mirada, de los campos de matanza y de los hombres sin manos. La obra entera de Jean Paul es un inmenso sueño en que se escuchan las armonías celestes y las súbitas discordias de los astros desorbitados, mientras en el mundo humano el Éxtasis, hermano de la muerte, abre a los héroes líricos los espacios ilimitados, y los idilios cantan un tierno acorde a la vida terrestre” (1994, p. 212).

ella sus delirantes apuntes. Un buen ejemplo de estos, lo constituye el célebre *Sermón fúnebre de Shakespeare*, que es, ni más ni menos, una prédica *in memoriam* de todo el universo. De ese universo que, como Cronos, no sabe otra cosa más que devorar sus propios engendros. De esa gimiente naturaleza en la que “la vida de un hombre no es más que el eco de ese gemido” (Jean Paul, 2005, p. 23). Y, Dios mismo, “representado como ojo, (...) solo es una negra órbita” (Jean Paul, 2005, p. 23), tan sombría como aquel oscuro espejo que Malévich arrojara a la humanidad para que se contemplara en ella, y el cual ha servido de antesala al presente capítulo.

¿Cómo interpretar cada una de las palabras de este *Sermón fúnebre*? Lo primero que hay que entender es que Jean Paul pone en evidencia la arbitrariedad de toda existencia. Por otra parte, demuestra, y en esto se acerca a lo planteado por Jacobi, Hegel y Marx, que el yo es una entidad esencialmente escindida. De este modo, señala: “la inutilidad de toda acción y de todo afán del hombre. [Porque toda escisión trae consigo aparejado el] sentimiento de irremediable, universal y reiterada disolución” (Jean Paul, 2005, p. 25). El poeta Jean Paul es así capaz de “representar sin fingimientos nuestra condición y penetrar hasta el fondo en el horror de la escisión a la que estamos condenados” (2005, p. 28). En otros términos, el *Sermón fúnebre de Shakespeare* –en estrecha relación con el esbozo *Exposición del ateísmo sermón sobre la inexistencia de Dios*–, no hace más que correr el velo de las consecuencias inevitables de la prédica a propósito de la inexistencia de Dios, a saber, la gratuidad de la existencia y el desgarramiento del que está preso el yo.

Si un esbozo de este calibre le bastaba para inquietarse a una sociedad anclada en antiguos valores, a una sociedad compuesta por personajes de la estirpe de la Margarita goethiana, a su autor lo llena de angustia. A tal punto que esta imagen lúgubre vuelve a aparecer casi obsesivamente en todos sus borradores. Es así como surge de su pluma una nueva versión del sermón bajo el título de: *Primer intermedio serio. Lamentación de Shakespeare muerto, en la iglesia, rodeado de oyentes muertos, en donde se proclama que Dios no existe.*

Con semejante título no podía menos que esperarse que el poeta nos sumergiera en un ambiente siniestro. Como el de aquellas atmosferas representadas tan vívidamente para asustar a los niños en las prolongadas noches del invierno europeo. Historias en las que los difuntos se levantan de sus tumbas para officiar misa en las iglesias.

Solo en un escenario como este puede tener su lugar el sueño nihilista del poeta Jean Paul, porque desde allí es capaz de fijar su mirada sobre “riberas lejanas, cubiertas de nubes” (Jean Paul, 2005, p. 31), estar “por encima de la vida y dentro de ella” (Jean Paul, 2005, p. 31). No cabe duda, tan solo en un paraje tan sombrío es que el “dios de la dramaturgia” (Jean Paul, 2005, p. 77), tal como se concebía en la época de Jean Paul al gran Shakespeare, puede proclamar hasta la saciedad en medio de notas disonantes, que Dios y el tiempo no existen. Tan solo allí puede ser percibido como “la eternidad se rumia a sí misma” (Jean Paul, 2005, p. 33), como la naturaleza se suicida “y nosotros mismos somos sepultados con ella” (Jean Paul, 2005, p. 33). De ahí que se pregunte: ¿puede alguien, en tal condición, buscar el “ojo divino de la naturaleza”? (2005, p. 35). Desde luego que no, exclama el poeta, “ella os mira fijamente con una *órbita vacía*, negra e inmensa” (Jean Paul, 2005, p. 35).

Dramáticas palabras para dramáticos eventos. Con todo, no pueden existir otras posibles. En su espantoso delirio Jean Paul contempla como todos los seres, al gairete, se agitan en medio de una pavorosa tormenta como pobres y desvalidos huérfanos, puesto que “hasta allí donde llega la sombra arrojada por el ser no hay padre alguno...” (2005, p. 35). Además, dice Jean Paul, ni siquiera al sol, en su largo periplo, le es dado toparse en lugar alguno con Dios. Al ser humano solo le queda esperar su regreso. Mientras tanto, solo le resta morar en medio de la vorágine de una naturaleza salvaje donde “todo no es más que nada” (Jean Paul, 2005, p. 35), pura ilusión y ensueño.

Parece que en esta versión del sermón, “el sueño indica, justo al mostrarlo en su paradójica estructura, el horizonte extremo de la

disolución del Todo, al que en efecto queda remitido el sujeto” (Jean Paul, 2005, p. 41), en su apremiante riesgo de descomposición en el océano insondable de las cosas fatuas. En sentido profundamente jeanpauliano, podemos decir que se ha caído en una insondable nada. Formulado esto mismo de forma más precisa:

si el fluctuante horizonte de la existencia humana es la nada (un fondo que solo el sueño está en condiciones de revelar adecuadamente), también la propia escisión deja de tener entonces razón de ser, en tanto que todo se encuentra unificado y nivelado bajo la capa indistinta de la nada infinita. (Jean Paul, 2005, p. 43)

Si se presta la suficiente atención a estas palabras, se notará que en la extraña visión del poeta en el *Primer intermedio. Lamentación de Shakespeare muerto*, se puede advertir una forzosa inversión del cristianismo. Así, “el propio tema apocalíptico, antes que místico, de la *restitutio in unum* viene en efecto a vaciarse de sentido; es decir: se impone un horizonte nihilista en vez de una dimensión de salvación” (Jean Paul, 2005, p. 43). Para nuestro poeta todo esto ocurre en razón a que este es un tiempo en el que ya “todo no es más que nada, y todo ser se ve arrastrado por este huracán primordial, que se arremolina y resuena en el caos” (2005, p. 35). La única esperanza –y su clamor surge como un grito lastimero de lo más recóndito del corazón del poeta Jean Paul Richter–, es adorar “a este Dios amado antes de que se disuelva con vuestros sueños y vuestros cuerpos” (2005, p. 35).

Parece como si en Jean Paul solo hubiera esta alternativa, puesto que todo es sueño y del sueño nada es. Sin duda, se está aquí ante una extraña inversión del dogma metafísico *de la nada, nada es*. Pero, “¿por qué seguimos siendo arrastrados? ¿Por qué existe todavía algo? ¿Quién salvo el azar evita que el azar haga ponerse al sol para siempre en vez de cruzar el torbellino de polvo níveo de las estrellas? ¿Quién evita que el sol se disipe al viento, al igual que gota tras gota se extingue el brillo del rocío ante el presuroso caminante?” (2005, pp. 35-37). Para terminar esta serie de preguntas, Jean Paul hubiera podido servirse de la conocida pregunta de Leibniz que hizo suya

Heidegger en su célebre lección de 1929: “¿por qué [en últimas] hay ente y no más bien la nada?” (2009, p. 43).

¿Por qué el ente y no más bien la nada? Tal es la pregunta. Con todo, quizá Jean Paul solo pueda responder a esta desde la embriaguez poderosa de una variante de ese terrible sueño que desde 1789 no le concedió tregua alguna. Empero, las marcas dejadas por este sueño para un alma que se aferraba tercamente a un Dios que se desvanece fatalmente en nuestros fugaces sueños y cuerpos, resultaba mucho más brutal, puesto que ya no es Shakespeare, sino Cristo mismo el encargado ahora de anunciar, con voz potente, que Dios no existe. Es así como, producto de esta terrible pesadilla, emerge de la pluma de Jean Paul uno de sus bocetos mejor logrados acerca de su sueño: *Primer bodegón*²². *Discurso de Cristo muerto, el cual, desde lo alto del edificio del mundo, proclama que Dios no existe.*

A Jean Paul esta idea le resultaba aterradora. De ahí que afirme: “nadie está tan solo en el Todo como el que niega a Dios” (2005, p. 47). Por ello, manifiesta:

habiendo perdido al Padre supremo se aflige, huérfano el corazón, junto al inconmensurable cadáver de la naturaleza, que medra en la tumba y al que ya no anima ni cohesiona el Espíritu del mundo. Frente a él está inmóvil el mundo entero, como la esfinge egipcia de piedra medio hundida en la arena; y el Todo es la fría máscara de hierro de la informe eternidad. (2005, p. 47)

22 Como se verá, a renglón seguido, esta imagen escogida por Jean Paul no resulta para nada insignificante. Todo bodegón no hace más que representar el triunfo sobre la naturaleza, su sometimiento, pues no es más que naturaleza muerta. No resulta casual por ello que éste sea un tema tan estimado por ese siglo que diera a luz a estas inquietantes palabras de Descartes: “pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharnos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza” (A-T, VI, 61: 44-45).

Sí, para Jean Paul el hombre que niega a Dios se queda, como la esfinge, en la más radical soledad en presencia de un universo que ha dejado de ser mágico. Ante un mundo que hace tiempo ha perdido su carácter sagrado, se ha tornado cadavérico. Esto lo perturba hasta la médula. De ahí que el *Primer bodegón. Discurso de Cristo muerto*, no tenga otro fin que “atemorizar a algunos *magistri* que enseñan o han seguido cursos en la Universidad, [los cuales, fieles jornaleros de la filosofía crítica] examinan en verdad la existencia de Dios con tanta sangre fría y dureza de corazón como si se tratase de la de un monstruo marino o la del unicornio” (2005, p. 47). Teniendo en mente esto, veamos ahora las implicaciones que para Jean Paul ha traído este examen frío y duro acerca de la existencia de Dios.

Si bien es cierto que el *primer bodegón* está lleno de imágenes pensadas para perturbar a niños y *magistri*, en esas solemnes horas en que “los terrores de la infancia (...) danzan como luciérnagas en la angosta noche del alma” (Jean Paul, 2005, p. 49), lo anterior no significa que las palabras expresadas allí por Cristo no continúen resonando aún entre nosotros, y no solamente porque esta sea una época en la que todo se deshace “al igual que el blanco vapor de hielo se disuelve bajo un cálido soplo” (Jean Paul, 2005, p. 53), esto es, por ser una época en la que ya no hay “un pecho infinito, para que [se] pueda reposar en él” (Jean Paul, 2005, p. 53), sino porque este es un tiempo que ha vivido con las consecuencias de las palabras que allí se anuncian. Una Era en la que se es testigo de la realización efectiva de esa condición humana que Jean Paul ya intuía a través de una decisiva pregunta puesta en boca de Cristo: si esta es una época en la que “todos carecemos de padre” (Jean Paul, 2005, p. 53), o, mejor, “si [éste es un tiempo en que] cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53).

Quizá en la respuesta que se dé a esta pregunta radique la comprensión más clara de las implicaciones reales del nihilismo, el cual se ha venido materializando desde la época en que Jean Paul anunciara en labios de Cristo muerto que Dios no existe. Incluso, indagar

en el fundamento mismo del nihilismo, pues este está emparentado no solo por la “vacía órbita sin fondo” (Jean Paul, 2005, p. 51) dejada por la ausencia de Dios hasta en el más recóndito confín de la tierra, sino con la realización del hombre como su propio ángel exterminador²³. Con razón Jean Paul ve en su escalofriante sueño el futuro de los hombres cubierto por una densa niebla mientras se pone el sol (2005, p. 55). Felizmente para él, pudo despertar justo en el momento en que “una campana estaba a punto de dar la última hora del tiempo y de destruir el edificio del mundo” (Jean Paul, 2005, p. 57). Y, sin embargo, desde la época en que Jean Paul escribió estas escalofriantes palabras no han faltado ángeles de la muerte. De ahí la urgencia de pensar el fundamento del nihilismo y sus temibles alcances a partir de esta significativa pregunta.

Pero ¿cómo escarbar en las entrañas mismas del nihilismo y de sus consecuencias a partir de una pregunta hecha en medio del alucinante sueño de un poeta? Tal vez porque allí se adquiere el “más eficaz desarrollo del tema del nihilismo” (Jean Paul, 2005, p. 56). O, si se prefiere, allí se produce una especie de cataclismo metafísico debido al vacío dejado por Dios. Y, ante el cual, los hombres quedan a merced de su propia soledad, a la deriva, en “constante riesgo de disolución” (Jean Paul, 2005, p. 41), pues todo ha perdido su sentido. En otras palabras, ya no hay estabilidad ni justicia para los hombres. Por eso, a diferencia de Jacobi cuya premisa primordial es *aut Dues aut nihil*, en Jean Paul se proclama, sin más, el *aut... aut...* “coloreado además con una angustia que invade al hombre cuando, vivo o

23 Esta imagen trae a la memoria el famoso ángel de la historia sobre el que reflexiona Benjamin a partir de la obra de Paul Klee. “hay un cuadro de Klee –dice Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*- que se titula *Angelus Novus*-. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (1973, p. 183)

muerto, descubre que es capaz de abrir los ojos” (Jean Paul, 2005, p. 61).

Verdaderamente, es una triste alternativa para los seres humanos la que muestra el nihilismo jeanpauliano en el *Primer bodegón*, pues en este, por primera vez, se pone de manifiesto que el hombre está condenado a escoger la indeterminación del *aut... aut...* Esta condena a la que se ven abocados los hombres está bien representada por el poeta en la figura de la muerte del padre²⁴. Sin duda, una de las representaciones más emblemáticas en las que se encarna el nihilismo tal como lo concibe el poeta Jean Paul, y a lo que se resistió Friedrich Jacobi. De ahí que señale sobrecogido: “todos nosotros, vosotros y yo, somos huérfanos: todos carecemos de padre” (2005, p. 53). Con todo, estas palabras se vuelven mucho más potentes cuando se sabe que nosotros hemos sido los encargados de levantar nuestra mano fatal en contra del Padre. Con razón el loco del aforismo 125 de *Gaya Scienza* de Nietzsche puede decir:

lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, solo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande- y quienquiera que nazca después de nosotros, pertenece por voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora! (1992, p. 115)

Jean Paul había sido uno de esos hombres de los que habla Friedrich Nietzsche. Él había nacido póstumamente. El poeta supo captar mucho antes que el autor del *Zaratustra* que el nihilismo coincide con el evangelio: “*Eloi, Eloi, ¿lema sacbatani?* (¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Mc, 15, 33). No está de más recordar de

24 Resulta interesante relacionar lo expuesto por Jean Paul a propósito de la muerte del padre y lo planteado por Freud en *El malestar en la cultura* acerca de este mismo asunto y lo expresado en apartado anterior en torno a la tensa relación entre el padre y el hijo en la obra de Jacobi.

nuevo el pasaje de Jean Paul en el cual estas palabras hacen eco: “¡Oh, Padre! ¡Oh, Padre ¿dónde está tu pecho infinito, para que pueda descansar sobre él!” (2005, p. 53), pues ellas sirven de antesala a esa colosal sentencia en la que se revela el alma nihilista de ese hombre que ha sido capaz de dar muerte al Padre: “ay, si cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53). En otros términos, Jean Paul se percata, quizá por primera vez, de que el nihilismo, representado en la muerte del padre, conduce a los seres humanos a una condición en la que pueden llegar a ser su ángel exterminador. Esta condición será caracterizada años más tarde por Dostoievski en su sentencia: “si Dios no existe, todo está permitido” y “todo vale porque ya nada vale”. Esta máxima mostró su rostro más siniestro en los crueles escenarios de los que fue testigo el siglo XX: Somme e Yprés, Stalingrado, Auschwitz y Treblinka, Hiroshima y Nagasaki. Pero, dejemos las reflexiones en este sentido para los capítulos que siguen.

Bien, si ya no está el padre, ¿solo nos queda la imagen de la madre? No hay duda, de ahí que justo sea esta figura a la que va a dedicar Jean Paul su último esbozo nihilista acerca del sueño en el cual se proclama que Dios no existe: *Segundo bodegón de flores. El sueño en el sueño*. A diferencia de los anteriores borradores, este bodegón es un resquicio de luz en medio del vacío dejado por la falta del Padre. Una verdadera pintura en la que: “sublime se alzaba el cielo sobre la tierra” (Jean Paul, 2005, p. 63) y en la que las furiosas tormentas han terminado apaciguándose gracias a la mano prodigiosa de la madre de Dios²⁵. Allí, nos dice, desde “la orilla del otro mundo” (2005, p. 65) ella, esplendorosa, se compadece de las miserias de los hombres, quienes se agitan en medio de sus tormentos “tras una dolorosa

25 Es importante anotar que, este *Segundo bodegón* está dedicado a la princesa católica Lignowsky, tal como aclara Jean Paul en una nota al pie de página: “como los griegos y romanos –expresa– contaban al sol sus sueños, así yo le he contado el mío a una princesa católica [la princesa Lignowsky], que me dio ocasión a ello durante un viaje de Viena a Bayreuth: un viaje que ella hizo para volver a abrazar a su hijo, trasplantado del terreno propio de su condición al fértil jardín de un sabio y noble preceptor [el consejero áulico Schäfer]” (2005, p. 63).

separación” (Jean Paul, 2005, p. 67). Pero, sobre todo, le es posible conjurar con su amor de madre al ángel de muerte.

El sueño le revela así al poeta que en el mundo luminoso del Elíseo ya no hay desdicha, solo suspiros y lágrimas de alegría. Que ya no es permitido mirar a Occidente, al país del ocaso, a esa “casa de luto, cargada de colgaduras fúnebres” (Jean Paul, 2005, p. 67). Menos aún, mirar a Oriente, donde se halla la infeliz “casa de los muertos” (Jean Paul, 2005, p. 67). Para el poeta, en este mundo prodigioso ya no tiene lugar la gélida mano de la muerte, tan solo los emotivos abrazos que no conocen fin. Como aquel que se dan “dos excelentes amigos”, y que al hacerlo se dicen el uno al otro: “¡apoya tu herida en la mía, querido amigo! –Ahora podemos reconciliarnos; tú me has sacrificado a tu patria, y yo a ti a la mía. – Restitúyeme tu corazón antes de que se desangre. – ¡Ay, lo único que podemos hacer es morir juntos!” (Jean Paul, 2005, p. 71). O, mejor, tan solo queda aquel amoroso abrazo que le da una madre a su hijo mientras le dice llorando: “«ay, solo una madre sabe amar, solo una madre»” (Jean Paul, 2005, p. 73).

Con estas palabras termina Jean Paul este segundo bodegón. Y aunque se trata de un texto en el que el poeta vislumbra una luz de esperanza para los hombres en medio de las tinieblas, este, al igual que sus delirantes hermanos, es un boceto de contornos borrosos. De ahí la urgencia de interpretarlo. Lo primero que debemos hacer es comprender que el bodegón, aunque tiene su origen en el viaje realizado por la princesa Christiane Lignowsky en compañía del poeta con el fin de visitar a su pequeño hijo, es la concreción más pura de una forma de amor que adquiere en el relato dimensiones cósmicas. Por este motivo:

semejante dispositivo narrativo de encaje –realizado en un lenguaje a veces un poco retórico y recargado en exceso– tiende a exaltar, en una perspectiva religiosa auténticamente joánica, la función del amor, captado como esa potencia

que supera toda escisión y que, en efecto, puede volver a englobarlo todo en su interior. (Fabris, 2005, p. 73)²⁶

En segundo lugar, resulta indispensable advertir que para el poeta Jean Paul el amor, en este caso el amor materno simbolizado en la compasión profesada por la virgen María hacia los hombres, se revela como la única fuerza capaz de conjurar el drama de la muerte del padre. Es decir, la potencia más eficaz en contra de la amenaza del nihilismo, que para Jean Paul no es más que la “expresión de un espíritu filosófico ejercido de forma demasiado unilateral” (2005, p. 74). En otras palabras, una manera de exorcizar esa actitud filosófica propia de una época dominada por el alma de la Ilustración, proclive a hacer pasar todo por la “criba demostrativa que, en último análisis, solo encuentra su principio indemostrable en un Yo trascendental e impersonal” (Fabris, 2005, p. 74).

O, si se prefiere, esta es la manera más idónea de evitar las implicaciones que ha traído la muerte del padre generada por la propia filosofía de la Ilustración, la cual, desde el punto de vista de Jean Paul, ni siquiera ha tenido en cuenta “la sensación de desconsuelo y abandono que le sigue” (Fabris, 2005, p. 74) a este desafortunado acontecimiento. En suma, esta es la más original potencia que ha revelado el precio que se ha tenido que retribuir por este crimen: “el distanciamiento con respecto a todo, la disponibilidad a no dejarse comprometer con la nada: en otras palabras, la caída en un estado de indiferencia para el que, como hemos visto, 'todo es nada y no hay más que nada'” (citado por Fabris, 2005, p. 74).

Visto desde esta perspectiva es evidente porque para Jean Paul el proceder de la filosofía ilustrada conduce al distanciamiento de sí mismo, lo que significa que el ser humano caiga por una especie de despeñadero, “en el abismo de la desesperación” (2005, p. 74). Esta situación, propiciada, a su entender, por el espíritu de la ilustración, es

26 A este respecto ver lo dicho por Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde el amor también se constituye en el medio más eficaz por el cual se supera y, al mismo tiempo se reconcilia, la escisión originaria a la que está sometido el espíritu del judaísmo.

lo que lleva al poeta a concebir el amor como la huida más probable de este callejón sin salida. En la medida que el amor permite a cada ser humano recuperar su sentido. Establecer vínculos indisolubles y constituirse de este modo en un verdadero “ciudadano del Mundo” (Fabris, 2005, p. 75).

Estos pensamientos de Jean Paul no se quedaron tan solo refundidos entre sus papeles. Tras su muerte, acaecida el 14 de noviembre de 1825, Europa se vería sacudida por una serie de movimientos sociales guiados por individuos totalmente convencidos de que la fraternidad y el amor eran el camino expedito para superar la fractura a la que la época moderna había condenado a los humanos. Basta recordar algunos nombres famosos que contribuyeron con esta causa. Sirvan como ejemplo de ello personalidades de la talla de Wagner y Proudhon, de Marx y Bakunin. Precisamente este último sería el modelo de un tipo de vida con la que soñaron los personajes que sirvieron de inspiración a la monumental obra de Fedor Dostoievski: *Los Endemoniados*, pues, cada uno de ellos no solo fue capaz de sumergirse en bastos abismos de desesperación, sino, como lo había planteado el famoso anarquista ruso, proclamaban que los seres humanos algún día vivirían sin Dios ni Estado, abrazados, como en la *Oda* de Schiller, en un fraternal beso cósmico²⁷. Como lo declaró Dostoievski, para lograr este fin tales hombres se vieron abocados a encarnar una forma de nihilismo que traería consecuencias inmensas para la sociedad que los había engendrado. Por esta razón es que Dostoievski es el centro sobre el cual van a gravitar las reflexiones en las páginas que siguen, las cuales no tienen otro fin que develar el sentido de la experiencia nihilista en la segunda mitad del siglo XIX, esto es, de una época en la que todo parece dar lo mismo, en la que “todo vale, porque ya nada vale”.

27 Tenemos en mente aquí, desde luego, la famosa *Oda a la alegría*, el símbolo en el que se hace carne una Era prodigiosa, la cual quedaría inmortalizada para siempre en las notas de la Novena Sinfonía de Ludwig van Beethoven. Sobre la génesis de la *Oda*, ver *Friedrich Schiller* de Rüdiger Safranski (2006, p. 215).

Nihilismo y terror, pueblos y patrias

“¡Cuánto de espiritual servilismo se oculta a veces en esos mártires del dolor universal!”

(Dostoievski)

Antes de haberse popularizado la expresión nihilismo en manos de Iván Turguénev (1818-1883) y que hicieran su irrupción los personajes que inspiraron a Fedor Dostoievski (1821-1881), el nihilismo había sido una problemática bien conocida en el círculo de intelectuales contemporáneos de Friedrich Jacobi y Jean Paul. Y, si bien es cierto que el término tiene sus orígenes en la Edad Media cuando “con particular urgencia se planteó (...) la pregunta de si en Cristo la naturaleza humana es algo autosubsistente o más bien nada” (Pöggeler, 2005, p. 87) como lo habían reconocido ya desde el siglo XII los *nihilianistas*, se puede decir que tan solo fue la generación de finales del siglo XVIII e inicios del XIX la que supo entender los alcances de esta problemática. Nada sorprendente de una generación que fue testigo de las turbulencias provocadas por la Revolución francesa en toda Europa.

Tampoco es casual, en tales circunstancias y “conforme se fue debilitando la confianza en Dios, [que se impusiera], tras la crítica inglesa del conocimiento y la Ilustración en Francia, el temor al nihilismo y a los nihilistas” (Pöggeler, 2005, p. 87). Es decir, que se volviera moneda corriente estigmatizar a una persona dándole este mote. De suerte que no resulta para nada extraño que hombres como Louis-Sébastien Mercier identificara al “Nihiliste ou Rienniste” con “quien no cree en nada y no se interesa por nada, el libre pensador, el ateo y el egoísta” (Pöggeler, 2005, p. 87). Con todo, no fue en Francia, sino en Alemania donde el término nihilismo alcanzaría alturas metafísicas inesperadas, debido a la tormenta desatada en este país por la confrontación entre el idealismo, el cual Jacobi relacionaba con el nihilismo, y el *quimerismo* representado por este último autor.

Tal vez el ejemplo más notable de una respuesta dada al *quimerismo* jacobiniano, del cual participó Jean Paul, lo constituyan las reflexiones surgidas en el círculo de estudiantes del famoso convento de Tubinga, del cual hacían parte, Hegel, Hölderlin y su fogoso y precoz compañero Schelling. Nada extraño si se tiene en cuenta que estos jóvenes no solo tenían acaloradas discusiones acerca de Platón y Kant, sino además sobre las recién publicadas novelas de Jacobi y sus prestigiosas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Y, lo que resulta aún más significativo, mostraban un enorme interés por la mística alemana, en particular, por la del maestro Eckhart.

Así, por ejemplo, Hegel incorpora a su propia doctrina la idea de los Hermanos del Libre Espíritu, quienes consideraban que: “las criaturas no son algo, o algo pequeño, sino 'om' (nada)” (Pöggeler, 2005, p. 84). La aceptación de tales ideas por parte de este filósofo queda bien evidenciada en su férrea convicción que el Absoluto solo puede retornar a su origen a través de innumerables rupturas y extrañamientos. De esta manera, se puede afirmar que: “Hegel [vio] claramente que no solo en la experiencia fundamental griega, sino también en la experiencia fundamental cristiana proviene todo de la nada, porque la acción creadora de Dios domina la creación” (2005, p. 85) como sostiene Pöggeler.

Estos son pensamientos que nunca abandonarán a Hegel. Incluso, como hace notar el citado Pöggeler en *Saber y creer*, texto al que ya nos hemos referido en la introducción, Hegel concluye, anticipándose de este modo a la famosa expresión de Nietzsche: “que la religión de la Modernidad se basa en el sentimiento de que 'Dios mismo ha muerto’” (2005, p. 85). Desde la perspectiva de Hegel, esto quiere decir sencillamente que solo a partir de la más radical indigencia es posible alcanzar la plenitud máxima. De ahí que, en *Saber y creer*, tenga la certeza de que el fin último de la filosofía no es otro que conocer la Nada absoluta. Al respecto escribe Pöggeler:

Hegel reivindica el verdadero nihilismo, el que retoma la contraposición entre el idealismo y el realismo, y con ello, también, la contraposición entre la Filosofía trascendental de Fichte y la filosofía de la Naturaleza de Schelling en referencia al Absoluto. Puesto que ese Absoluto es la Nada, en contraposición a lo trascendental y a lo real, solo cuando la filosofía se pone en referencia primordial al Absoluto se convierte entonces en nihilismo auténtico. (2005, p. 86)

Estas intuiciones del joven Hegel, moldeadas por el genio de una Era cuyo instinto esencial se arraiga en la nihilidad, calarían de manera poderosa en lo más profundo del corazón de toda una época, como se evidenciará más adelante. Y aunque Hegel abandonó el uso de la expresión nihilismo, nunca renunció a su convicción del papel sustancial de la negatividad en el devenir del Espíritu. Fue tan hondo el impacto de tales ideas, que estas terminaron moldeando el alma de los hombres que vivieron en los decenios posteriores a la muerte del famoso autor de la *Fenomenología del Espíritu*. Ideas que, a nuestro entender, alcanzarán su apoteosis en los gritos lastimeros de las víctimas de un siglo en el que la voluntad de nada alcanzó dimensiones nunca vistas: el siglo XX. Con todo, los ecos de este pensamiento no se manifestaron en aquellos lejanos días en los que la reina Victoria se consolidaba como la regente de toda la Tierra, en siniestros escenarios de los cuales sería testigo el siglo del holocausto, sino en el vasto mundo de la protesta social y entre los *snob* que, por aquel entonces, se valían de la expresión nihilismo de manera por demás borrosa.

Así que, enterrado Hegel, la expresión nihilismo, otrora exclusividad de los intelectuales, se volvió parte importante del vocabulario corriente de las personas. Ya en la segunda mitad del siglo XIX el término incluso llegó a ser utilizado de forma frecuente. Por ejemplo, Karl Immermann (1796-1840) se valió de esta palabra en su novela *Los epígonos*, publicada póstumamente, para caracterizar al personaje principal de su relato, un hombre carente de metas y preso de una profunda angustia. Por otra parte, Karl Gutzkow (1811-1878) no dudó en llamar a su pequeña historia de 1853 *Los nihilistas*. Además,

el célebre escritor irlandés Oscar Wilde llamó a una de sus piezas teatrales, *Vera, o los nihilistas* (1879)²⁸.

Así y todo, si alguien contribuyó a lanzar al estrellato la palabra nihilismo, o al menos eso era lo que creía él, fue el conocido escritor ruso Turguéniev a través de su novela *Padres e hijos* (1862)²⁹. En ella, Arkadi define a su amigo Basarov como un nihilista, esto es, como: “un hombre que no acata ninguna autoridad, que no tiene fe en ningún principio ni les guarda respeto de ninguna clase, ni se deja influir de ellos” (1987, p. 25). Una caracterización a la que responde un tanto desilusionado su tío Pável: “sí, antes eran hegelianos, pero ahora son nihilistas. Ya veremos cómo podéis vivir en el vacío, en el espacio sin aire” (1987, p. 25).

Palabras altamente significativas para un mundo que se estaba inclinando, precisamente, en esta dirección. Un mundo que acabó identificando a los nihilistas ya no con el espíritu del positivismo, como lo había hecho Ivan Turguéniev, sino con el anarquismo y el terrorismo, tal como lo hizo Oscar Wilde³⁰. Fue ciertamente esta última caracterización la que sirvió a Dostoievski de inspiración para retratar una época en la que los hombres parecen vivir en el vacío, en un espacio sin aire, la moderna sociedad burguesa. Y la razón por la que este es el escenario en el que se van a desenvolver sus inolvidables

28 Es muy interesante ver como en esta obra teatral Wilde identifica a los nihilistas con los terroristas. Incluso se podría llegar a decir que, en esta obra, el escritor maneja el estereotipo característico de su época. Allí, los nihilistas, hombres y mujeres, están convencidos que su real meta no puede ser otra más que el aniquilamiento y la venganza (2008, p. 22). Es decir, y estas son palabras que este escritor pone en boca de entusiastas conspiradores, están persuadidos que: “un puñal vale más que un centenar de epigramas” (2008, p. 20), que “¡nunca [se es] demasiado joven para morir por su país!” (2008, p. 24). En otros términos, que “todo lo que existe, debe ser destruido; [puesto que] todo lo que existe, está mal” (2008, p. 67).

29 Sobre la presunta paternidad y la popularización del término nihilismo por parte de Turguéniev vale la pena la lectura del apartado 2 del texto *El nihilismo* de Franco Volpi (2007, p. 17). Conviene anotar además que para Turgueniev, sencillamente, el nihilismo se equipara en su novela al positivismo.

30 Es importante anotar que cuando se alude al término *terrorismo* se hace referencia aquí al método de lucha que busca atomizar a una población determinada y no, en el sentido utilizado por Sloterdijk en *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Resulta claro que en el caso de los nihilistas del siglo XIX, tal como se les denominaba en aquel momento a los anarquistas, su acción va dirigida no a vulnerar el medioambiente de sus víctimas, sino a generar zozobra entre la población civil y, de esta manera, poner en jaque primero al orden vigente, para finalmente alcanzar su absoluta destrucción.

personajes, en particular aquellos que han terminado personificando el alma misma del nihilismo. Entre estos personajes se puede contar al famoso protagonista de *Memorias del subsuelo*, a Raskólnikov de *Crimen y castigo*, pero, sobre todo, a cada uno de los individuos que tejen la compleja trama de *Los Endemoniados*, cuyo referente no es otro que la tormentosa vida de Sergéi Necháev y sus camaradas.

Antes de continuar, vale la pena dedicar algunas palabras a este individuo y su círculo de amigos, puesto que esto permitirá comprender mejor el sentido dado en aquella época a la expresión nihilismo. Como es bien conocido, Serguei Necháev (1847-1882) fue uno de los entusiastas promotores de la campaña a favor de la “acción directa” y la “propaganda por los hechos”. Cercano a los planteamientos de Mijail Bakunin más que a los de Kropotkin, este anarquista, “mucho más preocupado por los medios de conspiración y el terrorismo que por los excelsos objetivos de la sociedad sin Estado” (Avrich, 1974, p. 45), creía en la destrucción total del orden vigente y estaba siempre “dispuesto a utilizar los métodos más repulsivos –incluso el puñal y la soga, y todas las estrategias y traiciones inimaginables- en nombre de la 'venganza del pueblo'” (Avrich, 1974, p. 46). Sus prácticas fueron capaces de mover las fibras más profundas de la sociedad rusa de la segunda mitad del siglo XIX. Su nombre se hizo tristemente célebre al ser involucrado, al lado de sus camaradas, en el asesinato del estudiante Ivanov ocurrido en noviembre de 1869. Para la muy conservadora sociedad rusa fue un verdadero suceso el descubrir que estudiantes ligados al círculo de Bakunin fueran capaces de cometer este atroz crimen³¹.

Con todo, este episodio de tintes policiacos no hubiera pasado de ser un incidente más en la convulsionada Rusia zarista de finales

31 Como complemento a estas palabras valga recordar lo expuesto por John Burrow acerca de este singular personaje (2001, p. 261). Por otra parte, es oportuno tener presente además el estudio *Entre el bien y el mal* (2003) de Jorge Serrano Martínez cuyo eje gira en torno de la figura de Necháev. Finalmente, no quisiera concluir esta nota sin antes recomendar la lectura de la obra de Frank Dostoievski, en particular, el tomo IV: donde este autor, al abordar *Los Endemoniados*, hace una semblanza muy interesante a propósito de Serguei Necháev (1997, p. 487 y sigs.).

del siglo XIX, si un hombre como Dostoievski no le hubiera dedicado algunas de sus mejores páginas, como pretexto para pensar un país que había sido capaz de engendrar seres humanos como Necháyev. Es decir, sujetos dispuestos a negar lo que los había negado con métodos violentos. Por ello, *Los Endemoniados* se erige en una de las radiografías mejor logradas de una Era en la que pululan personajes dispuestos a enarbolar las banderas del anarquismo y, en muchos casos, del terrorismo.

Para Dostoievski, que siguió atentamente por los periódicos el proceso en contra de Serguéi Necháyev y su célula de anarquistas (representados en la novela por Piotr Verhovenski y sus amigos), este tipo de individuos no era más que la personificación de “una infección maligna venida de fuera [no hay que olvidar que, y Fedor Dostoievski lo sabía, poco antes del crimen del estudiante Ivanov, Necháyev había vuelto a Rusia procedente de la ciudad Suiza de Ginebra donde había establecido contacto con Mijail Bakunin] que acabaría por corromper los órganos vitales de [la madre] Rusia, a saber, la religiosidad del pueblo ruso, su conciencia nacional, su hondo tradicionalismo y su misión redentora respecto del mundo de Occidente” (López-Morillas, 1984, p. 8).

Y, si bien es cierto que, desde la perspectiva de Dostoievski, todo esto resulta significativo, su interés se centra en la personalidad nihilista de sus protagonistas. En particular en “la ética del radicalismo político”, que condujo a “dilucidar la cuestión de si los nihilistas 'nacen' o 'se hacen' tales” (López-Morillas, 1984, p. 8). Y, con ello, a estos interrogantes: “¿de dónde y cómo había surgido un Necháyev? ¿Qué conducía al crimen a un idealista apocado y sentimental como Uspenski? ¿Por qué individuos de esa laya se movían con desembarazo en la sociedad misma que habían jurado destruir?” (López-Morillas, 1984, p. 9)³².

Según Dostoievski, mucho más conservador luego de cumplir una condena de nueve años por sus ideas socialistas, la respuesta a es-

32 Valdría la pena examinar si este tipo de interrogantes no resultan también válidos hoy en día en Europa.

tas preguntas se tornaba muy simple, un hombre como Necháyev era el producto de una generación europeizante, la de 1830 y 1840, que había traicionado los preclaros ideales del pueblo ruso. A su modo de ver, individuos como Necháyev eran hijos de una generación de arribistas y mediocres (representada en la novela *Los Endemoniados* por Stefan Verhovenki) que “jamás han amado a su pueblo, nunca han sufrido por él, y no le han sacrificado nada” (Dostoievski, 1968, p. 76). Como le recrimina Chatoff a Stefan Verhovenski en la novela. Esto es, tenía su origen en la generación del “liberalismo culto y educado [dados a] beber champaña en buena compañía” (Dostoievski, 1968, p. 71), en tanto controvierten “sobre Rusia y el espíritu ruso, sobre Dios en general y sobre el 'Dios ruso' en particular. Los chismorreos de la ciudad, los grandes problemas de la humanidad [y] del futuro de Europa y del Universo” (Dostoievski, 1968, p. 71).

Sí, a los ojos de Fedor Dostoievski, individuos como estos eran los que habían engendrado la estirpe de los nihilistas. Ese tipo de hombres como Necháyev, que al mismo tiempo que proclamaban la “república social cosmopolita” y “la armonía humana”, personifican, como Lupitin en la novela, a “aquel insignificante empleado provincial, aquel ser casi abyecto, déspota doméstico, usurero de baja estopa, celoso, brutal y avaro, que encerraba bajo llave los restos de comida y los cabos de vela” (Dostoievski, 1968, p. 95). O, aquel inolvidable personaje al que hace referencia Dostoievski en la novela, Kiriloff, que “niega la moral completamente, y es partidario del nuevo principio de la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (Dostoievski, 1968, p. 142). Ese cínico apologista del suicidio, para quien “la libertad será total cuando sea indiferente vivir o morir” (Dostoievski, 1968, p. 142)³³.

Si para Dostoievski, Kiriloff representa la versión literaria del alma del nihilismo encarnada en el sórdido mundo de un sujeto como Necháyev, los acontecimientos ocurridos por aquel entonces en la decadente Rusia de los zares, sería su confirmación. ¿Por qué

33 Dada la importancia de estas consideraciones, más adelante dedicaremos una reflexión más detallada acerca de lo planteado por este personaje.

entonces no hacer patente, en su totalidad, las dolencias de toda una nación a partir de la radiografía del espíritu de hombres cuyo fin es la total aniquilación del mundo que los ha engendrado? ¿Evidenciar las dolencias de una época gravemente enferma a partir de las fatales acciones de individuos que, como Necháyev, están convencidos de que el mundo está regido por la negación, de que solo es posible redimir al hombre a través de su martirio?

Dar respuesta a estas preguntas, y con ellas al espíritu que animaba su época, fue tal vez la monumental tarea que se impuso a sí mismo Dostoievski. Y, ¿cómo no iba hacerlo? Para él era evidente que su propio tiempo era uno en el que resultaba fácil toparse, en cualquier café, con hombres animados por el alma del nihilismo. Con ese tipo de hombres de “rostro tan sombrío, tan malhumorado y desagradable [que se podría manifestar que este tipo de individuos siempre están a la espera de] la destrucción del mundo, y no dentro de un tiempo más o menos largo, como indicaban algunas profecías, sino de una manera precisa, como, por ejemplo, pasado mañana a las diez y veinticinco de la mañana” (Dostoievski, 1968, p. 192).

Estas intuiciones no eran tan solo producto de la imaginación desbordada de Dostoievski, sino, como subraya Frank, la recreación literaria de las ideas bosquejadas en el *Catecismo revolucionario* escrito por Bakunin en compañía de Necháyev. Sobra decir que este manual se convirtió, en ese instante, en la guía indiscutible para todos aquellos que profesaban los ideales revolucionarios y que, en particular, eran proclives a valerse del terrorismo para lograr sus propósitos. Nada raro de un libro en el que puede leerse: “debemos consagrarnos a la destrucción completa, continua, implacable, hasta que no quede por destruir ninguna de las formas sociales existentes”. “El veneno, el cuchillo, la soga... La revolución lo santifica todo en esta batalla” (citado por Frank, IV, p. 500). Dicho sea entre paréntesis, como se ve, lo que dice Wilde de modo literario se reproduce aquí como teoría de acción en un manual de combate y, más tarde, como una praxis histórica en distintos movimientos anarquistas.

Según Dostoievski, tales pensamientos habían calado en lo más profundo del corazón de la joven generación rusa de finales del siglo XIX. A tal punto que esta núbil estirpe nihilista estaba dispuesta a sacrificar a su propio pueblo en nombre de ese pueblo, de la humanidad. ¿Y por qué no debería ser así? Estos individuos, piensa nuestro autor, estaban convencidos de su absoluta insignificancia, hasta tal punto que podían adherirse, sin ningún problema, a estas palabras pronunciadas por Chatoff en la novela: “yo no soy más que un hombre sin talento, un hombre como otro cualquiera, mediocre, que no puede dar más que su sangre. ¡Pues la doy!” (Dostoievski, 1968, p. 326). Por ello, confiesa Dostoievski, no resultaba asombroso que fueran este tipo de hombres los más dispuestos a encender la mecha del taco de dinamita que llevan siempre en la mano como si fuera un miembro más de su cuerpo, al tiempo que emiten estas atronadoras palabras que se confunden con el estruendo: “cerrad inmediatamente las iglesias. Aniquilad a Dios. Suprimid el derecho de herencia. Armaros de cuchillos” (Dostoievski, 1968, p. 326).

En los oídos del consagrado escritor de *Los Endemoniados* estas palabras no eran más que el ruido en una época en la que “diríase que un viento de frivolidad había soplado sobre todo el mundo, pero aquella frivolidad no presentaba siempre un espectáculo agradable” (Dostoievski, 1968, p. 408). Pues se trataba de un tiempo en el que los hombres viven en un “sueño inconcebible, ante el cual la humanidad daría su vida y haría cualquier sacrificio; en nombre del cual se murió en la cruz, [un sueño en el que] se mata a los profetas y sin el cual los pueblos no quieren vivir y tampoco desean morir” (Dostoievski, 1968, p. 564). Por ello para Dostoievski, cada una de estas palabras no son más que el producto del odio más feroz en contra de su propio pueblo, que se quiera o no, ha terminado por alentar al espíritu del nihilismo. De ahí que diga en la novela:

también hay odio en todo eso –añadió al cabo de un minuto de silencio-. Ellos serían horriblemente desdichados, si Rusia se transformase de golpe, incluso conforme a sus ideas; es decir, si de pronto se convirtiera en extraordinariamente rica y próspera. No tendrían a quién

odiar, ni de quién esconderse, ni contra quién conspirar. Todo eso se reduce a un odio feroz a Rusia, un odio bestial que les ha empapado todo el organismo. Para ellos no se trata de ocultar sus lágrimas bajo una aparente sonrisa. ¡Jamás se ha dicho algo más falso en Rusia! –exclamó con una especie de furor. (1968, pp. 193-194)

Parece como si la historia hubiera terminado dándole la razón a esta intuición literaria de Dostoievski. Si hubiera vivido lo suficiente habría visto cómo sus descripciones literarias se iban confirmando en la realidad histórica de manera dramática. Para probarlo, solo basta echar una mirada al proceder de uno de los movimientos más virulentos de aquella época: *Chórnoe Znamie* (Bandera Negra), para percatarse de ello. Esta asociación, cuya sede se encontraba en la ciudad de Bialystok, fue la organización de anarquistas que se valió de métodos terroristas más célebre de su tiempo. Una de sus características más sobresalientes lo constituía la notoria juventud de sus integrantes, puesto que sus edades fluctuaban entre los quince y los veinte años de edad. Algunos han atribuido a este precedente el ardor con el que llevaron a cabo sus acciones. De origen primordialmente judío, llegaron a incluir en sus filas a ladrones profesionales³⁴. Según afirma el historiador Avrich: “su historia estuvo caracterizada por un irreflexivo fanatismo y una violencia constante, siendo el primer grupo anarquista que comenzó una política sistemática de terror contra el orden establecido” (1974, p. 52).

Su intensa cruzada de terror, que iba de asesinatos indiscriminados a “expropiaciones” en todo tipo de organizaciones: bancos, oficinas de correos, etc., pasando por la voladura de factorías y apartamentos particulares, fue favorecida por diversas proclamas incendiarias. Estas fueron publicadas en su órgano de difusión:

34 El origen judío de estos jóvenes anarquistas resulta interesante en la medida en que sus posturas nihilistas terminan identificándose con sus convicciones religiosas. Resulta sugestivo, del mismo modo, establecer un paralelo entre las ideas de estos jóvenes anarquistas y las creencias de las antiguas comunidades judías (Cohn, 1993, p. 18).

Anárjiia (Anarquía). La más famosa de estas proclamas fue dirigida en 1905 a “todos los trabajadores” poco antes de la firma del tratado de paz con los japoneses. Escrita con un profundo sentido nihilista, hoy podemos decir que es fiel reflejo del sentir de su propio tiempo, un grito desesperado en un mundo que se resistía a fenecer.

El aire, empezaba diciendo, está lleno de angustia y desesperación. Miles de vidas se han desperdiciado en el Extremo Oriente, y muchos miles más agonizan en casa, víctimas de los explotadores capitalistas. [Y, continuaba anunciando] Los verdaderos enemigos del pueblo no son los japoneses, sino las instituciones del Estado y de la propiedad privada; ha llegado el momento de destruirlos. (Avrich, 1974, pp. 52-53)

Estas palabras se las tomaron en serio. Su consigna era contundente: “¡Viva el terror contra la sociedad burguesa!” De ahí que ni siquiera “necesitaban un motivo especial para colocar una bomba en un teatro o en un restaurante; bastaba con saber que a esos sitios no iban más que ciudadanos prósperos” (Avrich, 1974, p. 56). Por eso, ni siquiera dudaban en llegar al sacrificio, en nombre de este ideal. Como lo hizo, en su momento, un joven que se convirtió en una leyenda entre sus camaradas de *Chórnoe Znamie*, Nisán Fárber. O, incluso ese joven, Pável Goldman, quien se suicidó luego de un intento fallido de liberación por parte de sus otros compañeros.

Sin embargo, los *Chórnoe Znamie* no fueron los únicos que hicieron una apología del terror inmotivado y el autosacrificio. También se valió de estos métodos la asociación que llegaría a convertirse en un verdadero dolor de cabeza para las orgullosas élites de la ciudad de San Petersburgo: *Bieznachálie* (Sin Autoridad). Esta organización estaba liderada por un joven que se hacía llamar Bidbéi. La compleja personalidad de este individuo, que bien se podría catalogar de dos-toievskiana, queda evidenciada en uno de sus folletos escrito poco antes de la frustrada revolución de 1905. Allí, valiéndose de imágenes macabras, intuye la aparición de densos nubarrones en el firmamento de la ya decadente sociedad rusa de los zares. El advenimiento de: “¡una noche de horror y de escenas terroríficas!... No los juegucitos

ingenuos de los 'revolucionarios', sino la *Walpurgisnacht* de la revolución en la que los Espartacos, los Razins, todos los héroes de pies ensangrentados rastrearán sobre la tierra convocados por Lucifer. ¡El levantamiento del mismísimo Lucifer!" (Avrich, 1974, p. 58).

Con todo, Bidbéi no fue el único que se dejó llevar por estos alucinantes pensamientos. Hay que decir que muchos individuos que componían los diversos movimientos de anarquistas radicales estaban dispuestos, como los personajes de Dostoievski, a abrir, si era necesario, las propias puertas del infierno. Así que, estaban dispuestos a ofrendar sus propias vidas en el intento. No resulta por eso raro que muchos de ellos hayan perdido sus vidas en acciones temerarias sin motivo alguno o, incluso, en la fabricación de artefactos explosivos. Lo cual fue duramente criticado por sectores más moderados del anarquismo, para quienes tales prácticas no se diferenciaban en nada de aquellas perpetradas por bandas de forajidos en el sur de Italia. Además, decían, estas solo contribuían a la desmoralización de los auténticos anarquistas y al desprestigio del movimiento. Pese a tales críticas, estos jóvenes anarquistas nunca abandonaron sus principios. Esto se hizo notar cuando, ya al borde de su liquidación, por la campaña emprendida en su contra por Stolypin, los miembros de estas agrupaciones no dudaron en levantar la mano contra sí mismos. A este respecto anota Avrich:

si no tenían más remedio que enfrentarse a la muerte, los jóvenes rebeldes estaban decididos a hacerlo a su manera, antes de caer víctimas de la 'corbata de Stolypin' –la sogá del verdugo, que estaba enviando a centenares de revolucionarios, auténticos y sospechosos, a una muerte prematura-. La muerte no resultaba tan espantosa después de una vida llena de humillaciones y desesperación; como señalaba Kólosov, de *Beznachálie*, tras su detención, la muerte 'es la hermana de la vida.' Así pues, no era extraño que los terroristas, cuando se encontraban arrinconados, volvieran sus pistolas contra ellos mismos, o que, al ser capturados, recurriesen al indómito gesto de los Viejos Creyentes, fanáticos del siglo XVII –la autoinmolación. '¡Al infierno con los amos, al infierno con los esclavos, al

infierno conmigo mismo!': la caracterización que hizo Víctor Serge de los anarquistas terroristas de París, en vísperas de la primera guerra mundial, se podía aplicar perfectamente a estos jóvenes rusos. 'Era como un suicidio colectivo.' (1974, pp. 72-73)

Pero bien, dejemos por el momento esta breve acotación histórica, la cual no ha tenido otra intención que mostrar cómo se enquistaron de manera efectiva en la sociedad rusa del siglo XIX, personajes nihilistas que bien habían podido ser creados por la pluma prodigiosa de Dostoievski y los cuales resultaron, a la postre, ser más reales y crudos que aquellos que imaginó de manera tan magistral el insigne autor de *Crimen y castigo*. Así y todo, es necesario volver de nuevo a las reflexiones del venerado Dostoievski, esta vez teniendo en mente sus cavilaciones a propósito de la incomparable figura de Alexander Puschkin en su célebre *Diario de un escritor, número único, de 1880*. Desde luego, esta elección no ha sido una casualidad.

Y no lo es, porque estas consideraciones se constituyen en una excelente síntesis de lo dicho en *Los Endemoniados* acerca del origen del nihilismo en su país y sus posibles salidas. Nihilismo que está encarnado, considera Fedor Dostoievski, no solo en las crueles acciones de individuos que se valen del terrorismo para alcanzar sus fines, tal como lo hicieron los integrantes de *Chórnoe Znamia* y *Bieznachálie*, sino en el pensamiento de algunos de los más representativos intelectuales de su tiempo y de los cuales bebieron estos grupos. Esto es, un tipo de pensamiento que terminaría siendo el caldo de cultivo en el que iban a germinar estos movimientos radicales en las postrimerías del siglo XIX.

Desde el punto de vista de Fedor Dostoievski, este tipo de pensamiento ya lo había puesto en evidencia el poeta Puschkin. Y lo había hecho recriminando a las nuevas generaciones rusas su falta de sentido patrio. En pocas palabras, su crédula "pertenencia" a una "sociedad descuajada del suelo" natal (1969, p. 1428). Por ello, a los ojos

de Dostoievski, Alexander Puschkin supo escudriñar en las entrañas de ese típico “ruso negativo” (1969, p. 1428) de su tiempo, es decir, supo atisbar en el alma de un

hombre que no tiene sosiego y con nada de lo existente se contenta, que no cree en su tierra natal ni en las energías de su tierra; que niega rotundamente a Rusia y se niega a sí mismo (o mejor dicho, a su clase social, a toda esa capa de la inteligencia a que él pertenece, y que se ha desligado de nuestro estrato popular); no quiere tener nada de común con sus compatriotas, y, sin embargo, padece sinceramente por todo eso. (1969, p. 1428)

Además, insiste nuestro autor utilizando duras palabras, Puschkin, fue el primero en poner al descubierto la “peligrosísima plaga” (1969, p. 1428), surgida tras las reformas llevadas a cabo en Rusia por el zar Pedro el Grande. Él fue capaz de hacer un análisis certero de “nuestra enfermedad” (1969, p. 1428): la negación incondicional de todos los valores del pueblo al que se pertenece desde la cuna. De ahí, señala, la prodigiosa tarea de Alexander Puschkin: conducir al hombre ruso por una senda que lo lleve a fundirse con su propio pueblo. A ser, como el poeta, el representante espiritual de su nación (1969, p. 1429). Esto quiere decir, ser sí mismo en un diálogo siempre inagotable con los otros. No como cree la joven generación de hombres rusos para quienes los logros de su pueblo están muy por debajo de los logros económicos de los demás pueblos de Europa³⁵.

Y, ni que hablar de sus logros espirituales. Estos hombres, dice, no son más que nihilistas, verdaderos negadores de su tierra, que no quieren más que hacer de su patria “una copia impersonal y lacayuna de Europa” (1969, p. 1431). En otros términos, ser los limpiabotas de una tierra en la que, hasta sus pensadores, un buen ejemplo de ello es Hegel, habían llegado incluso a desconocer la pertenencia de vastos sectores de Rusia al proceso de la Historia Universal, tal como lo

35 Como complemento a lo expuesto aquí resulta significativa la lectura de la introducción a *Memorias del subsuelo*, de Bela Martinova (2018, p. 9 y sigs.).

había comprobado él mismo por sus lecturas en Siberia del famoso filósofo alemán³⁶.

Para Dostoievski, nihilistas, nada más que nihilistas, debe ser el nombre dado a todos esos hombres que no han hecho más que calumniar el pasado de su pueblo y han empeñado con ello a otros pueblos su propia historia. En pocas palabras, nihilista no puede ser otro más que aquel hombre que ha llegado al extremo de avergonzarse de lo que precisamente él es: “quien reniega de lo que queda a sus espaldas” (1969, p. 1434) y está convencido de que la única manera de salvar a su pueblo es extirpándole su cultura de lo más profundo de sus entrañas. Y, en lugar de esta, colocar “el fruto general de la ciencia europea [a saber] el ateísmo, un ateísmo ilustrado y humano” (1969, p. 1434). De forma más clara, nihilista es aquel que no tiene ningún tipo de arraigo a lo que de suyo tiene de más originario³⁷.

Ante tal panorama, desde la óptica de Dostoievski, no queda otro camino que deponer el orgullo y la soberbia e inclinarse a laborar la tierra que nos dio la luz. Valiéndonos de otra expresión, y aquí radicaría la solución a muchos problemas dice Dostoievski, es menester llegar a “la recta comprensión del pueblo y de su modo de pensar” (1969, p. 1437). Dicho esto en un lenguaje mucho más llano, no solo se debe vivir en una casa, se debe habitar en un hogar. Y esta morada no puede ser otra que su más íntimo ser sí mismo y, en él, el espíritu de su propio pueblo. Tal vez sea por esto que Dostoievski diga citando a Puschkin:

no radica fuera de ti la verdad, sino en ti mismo; búscala dentro de ti, sométete a ti mismo, domínate y reconocerás la verdad. No está la verdad en las cosas exteriores ni hay que ir a buscarla allende montañas y mares, sino, en primer lugar, en tu trabajo, en ti mismo. ¡Véncete, domínate..., y serás libre como nunca soñaste! Pero si acometes una obra

36 Sobre este punto resulta ilustrativa la lectura del ensayo de László F. Földényi: *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar* (1985, p. 172 y 177).

37 Contrástense estas palabras de Dostoievski con lo expresado por Heidegger en su *Nietzsche II* acerca de la apatridad (2000, pp. 320-321).

grande, harás libres también a los demás y verás la dicha, pues tu vida se llenará de contenido y comprenderás, por fin, a tu pueblo y su verdad sagrada. Ni entre los gitanos ni en ninguna otra parte has de encontrar la universal armonía como tú mismo no seas digno de ella, como tengas dentro de ti maldad y soberbia, y en vano será que quieras la vida, sin presumir siquiera que esa vida hay que pagarla. (1969, p. 1437)

Así resonaban las palabras de Puschkin por la pluma de Fedor Dostoievski, en el espíritu de sus compatriotas; sin embargo, parece que ellos estuvieran lejos de entender su auténtico significado, puesto que, reconocía el mismo Dostoievski, estos sujetos desconocían que un hombre verdaderamente universal es aquel que sin dejar de ser sí mismo se hace uno con todos los hombres. De ahí que pueda decir:

a un ruso auténtico le son Europa y el destino de toda la gran raza aria tan caros como Rusia misma, cual la suerte de su propio país, pues precisamente nuestro destino –si es lícito expresarse así– se cifra en la realización de la idea unitaria en la tierra, pero no mediante la espada, sino por el poder del amor fraternal y nuestro fraternal esfuerzo por la unión de los hombres de lograda unidad. (1969, p. 1445)

En esto radicaba el consuelo de Dostoievski. Con todo, la historia mostraría lo lejos que se hallaba el hombre de encarnar este ideal. De ahí que no fuera a él ni a Puschkin a quienes les sería dada la tarea de anunciar a la humanidad los infaustos alcances del nihilismo, ya no para un determinado pueblo, sino para el destino de toda una época, el fruto más logrado de la tradición occidental, la cual, quizá, continúa retumbando entre nosotros. Esta labor le correspondería llevarla a cabo a un prodigio llamado Friedrich Nietzsche (1844-1900).

2. En lo más alto del firmamento

“El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste el más inquietante de todos los huéspedes?”

(Nietzsche)

Cuando se piensa en la figura de Friedrich Nietzsche, siempre se está tentado a evocar la pintura de Caspar David Friedrich: *El caminante sobre un mar de nubes*. Y se está tentado a hacerlo, porque Friedrich Nietzsche, al igual que el personaje de la pintura, fue un autor intempestivo capaz de atisbar en la lejanía los reales alcances del nihilismo y sus temibles efectos. Es decir, fue capaz de comprender que el fenómeno del nihilismo no se reducía a un simple movimiento o doctrina, sino que este podía llegar incluso a caracterizar toda una época³⁸. Así, si se prestaba la suficiente atención, podía llegar incluso a develar los secretos más profundos de la propia tradición occidental europea. Algo normal si se tiene en cuenta que para Nietzsche el nihilismo es el síntoma de una nefasta enfermedad que ha aquejado al hombre occidental europeo desde los tiempos en que Sócrates y Platón deambulaban por Atenas³⁹.

¿Qué es el nihilismo para Friedrich Nietzsche? Ya la pregunta nos conduce a un problema. Lo primero que debemos entender es que en Nietzsche no existe algo así como *el* nihilismo, lo que existen son diversas formas de nihilismo. Unas, dice, deben ser el objeto de nuestras críticas, otras, la razón misma de nuestro existir. ¿De dónde aquí tal aporía? Para atender a esta pregunta, tal vez haya que decir que esta obedece al carácter de su objeto: el nihilismo. Por otra parte, tal vez también se deba, según las palabras que Gonçal Mayos utiliza para referirse a la importancia del pensamiento de Nietzsche, a que en esta paradoja se “refleja adecuada y fielmente aspectos fundamentales de la situación contemporánea” (1998, p. 8); sin embargo, subraya Gonçal Mayos: “probablemente ni Nietzsche ni [el] nihilismo son causas de la contemporaneidad, [pero representan] dos de los

38 Al respecto ver la presentación de Elena Nájera en *El nihilismo europeo. Fragmentos Póstumos (otoño de 1887)* (2006, pp. 21-22).

39 Volpi resume esta condición que ha padecido el hombre occidental desde la Antigüedad del siguiente modo: “según Nietzsche, el proceso de desvalorización de los valores es el rasgo más profundo que caracteriza el desarrollo de la historia del pensamiento europeo, que es, por consiguiente, la historia de una decadencia: el acto originario de tal decadencia está ya presente en la fundación de la doctrina de los dos mundos en la obra de Sócrates y Platón, vale decir, en la postulación de un mundo ideal, trascendente, en sí, que en cuanto mundo verdadero está puesto por encima del mundo sensible, considerado, en cambio, como mundo aparente” (2007, p. 62).

síntomas y signos más claros, más significativos y potentes” (1998, p. 9) de nuestra época.

En segunda instancia, para responder a la pregunta ¿qué es el nihilismo según Nietzsche? debemos entender que esta cuestión enuncia una problemática que con este nombre llegó de forma tardía al pensamiento de este último autor. Como es conocido en ciertos círculos intelectuales, la expresión nihilismo la heredó Nietzsche del escritor francés Paul Bourget que había publicado en 1883 un escrito titulado: *Essais de psychologie contemporaine*. En el mencionado texto su autor advertía acerca del surgimiento de lo que él denominaba la “gran enfermedad europea” (Mayos, 1998, p. 10) que aquejaba a los más destacados escritores de su tiempo, hombres como Baudelaire, Flaubert, Renan o los Goncourt. Para Bourget dicha enfermedad se podría definir simplemente como: “un mortal cansancio de vivir, una tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo” (Mayos, 1998, p. 10).

No resulta difícil imaginar el entusiasmo que se apoderó de Nietzsche al leer estas palabras. Ni más ni menos veía sintetizado en este vocablo lo que de tiempo atrás había identificado con enunciados tales como: “pesimismo, decadencia, degeneración vital, muerte de Dios o voluntad de nada” (Mayos, 1998, p. 11). Había dado en el blanco. Por ello, a partir de ahora esta palabra va a aparecer profusamente en su obra en sus diversas variantes: “nihilismo incompleto, pasivo, activo, negativo, reactivo, clásico o extático, realizado e irrealizado, etc.” (Mayos, 1998, p. 12). Pese a que esta lista resulta significativa, está lejos de abarcar la difícil problemática del nihilismo. De ahí que a esta lista agregue Nietzsche otros léxicos como nihilismo explícito, que se divide a su vez en activo y pasivo, y nihilismo implícito.

El tercer aspecto que debemos comprender respecto a la pregunta acerca del nihilismo en el pensamiento de Friedrich Nietzsche es que para este autor el mencionado fenómeno y, en particular, el nihilismo explícito pasivo, han impregnado todos los ámbitos de la cultura y, por ende, todas las esferas de la vida. De ahí, que, pueda sostener Gonçal Mayos:

en tiempos de Nietzsche y hoy mismo es el nihilismo explícito pasivo el que más grandes clamores y debates levanta. Los antecedentes [de este género de nihilismo, como se ha visto] se remonta a las acusaciones de Jacobi a ciertos filósofos, también está presente en algunos románticos como Jean Paul y se consolida en los nihilistas o anarquistas rusos que a partir de 1860 negaron violentamente todo tipo de autoridad y orden social. Es el caso, a pesar de las divergencias, de Chersnishevski, Dobroliúbov, Pisarev, Bakunin y Necháiev. (Mayos, 1998, pp. 12-13)

¿En qué consiste dicho nihilismo? La respuesta la tiene el propio Gonçal Mayos cuando a renglón seguido afirma:

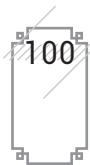
Dostoievski, en el prefacio a los Discursos a Pouschkin y en sus novelas reflejaba esta concepción: situación desprovista de valores verdaderamente incuestionables que se pudieran contraponer a los tradicionales y decadentes, la cual crea en los hombres la más absoluta incredulidad, una tendencia hacia la autodestrucción –y aun el suicidio– y una visión absolutamente desengañada del hombre y de la existencia. Reflejaba la conciencia del gran vacío dejado por lo que Nietzsche llamaba 'la muerte de Dios', el cual conducía a las famosas consignas 'si Dios no existe todo está permitido' y 'todo vale porque ya nada vale'. A esta situación Nietzsche la llama 'fatalismo ruso, aquel fatalismo sin rebelión en virtud del cual un soldado ruso a quien la campaña le resulta demasiado dura acaba por tenderse en la nieve. No aceptar ya absolutamente nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí, no reaccionar ya en absoluto...'. (Es lo que [Gilles] Deleuze califica de 'pesimismo de la debilidad': habiendo nacido de la desvalorización de la vida, culmina en la desvalorización absoluta, en la muerte y en la nada). El nihilismo pasivo todavía vive en la protesta y añoranza del absolutamente perdido viejo mundo de las seguridades. Según el aforismo 9 [60] 'un nihilista [pasivo] es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tienen sentido; el *pathos* del 'en vano' es el *pathos* nihilista'. (Mayos, 1998, pp. 13-14)

Quizá en estas palabras esté la clave para descifrar el sentido de estas consideraciones. No obstante, aún no parece haber llegado el tiempo de establecer algunas conclusiones. Por el momento tan solo podemos decir que esta forma de nihilismo ha moldeado el espíritu de la tradición occidental en su totalidad. Tal es la razón del enfrentamiento de Nietzsche a esta tradición anteponiendo un radical nihilismo activo⁴⁰. Asimismo lo que pretende es subvertir los cimientos sobre los que se ha construido la historia humana hasta el presente. O, cuando menos, la historia del hombre occidental europeo, marcada por el rechazo a la vida, al mundo, a la naturaleza, al cuerpo, al aquí y al ahora. Busca hacer estallar las bases sobre las que se levanta aquello por lo cual el hombre occidental ha llegado a ser lo que es.

Así, la tradición occidental, cincelada pacientemente por el alma del fatalismo ruso, no ha hecho más que denigrar de este mundo a favor de un ilusorio mundo trascendente. Por ello, juzga Nietzsche, no es casual que la religión y la metafísica occidentales hayan terminado sacrificando el más acá al más allá por diversos caminos. Se podría llegar incluso a decir entonces que “el anhelo de verdad y de revelación que alienta tanto en la metafísica como en la religión se cobra el precio de la vida más propia, mundana e individual, y por tanto es 'voluntad de nada', de 'muerte'” (Mayos, 1998, p. 18). Para Friedrich Nietzsche esta postura ha traído aparejada consigo una consecuencia enorme: “el autoodio del hombre, la negación y la autodestrucción” (Mayos, 1998, p. 18). Pero, permitamos que sea el propio Friedrich Nietzsche quien diga estas cosas.

Poco antes de su derrumbamiento espiritual, Friedrich Nietzsche, en su solitario retiro en Niza, redactó una serie de reflexiones que más tarde, tras su muerte, serían conocidas bajo el título de *El nihilismo europeo*. Dichos aforismos fueron publicados original-

40 Sobre la distinción entre el nihilismo pasivo y el activo ver *Fragmentos póstumos* 9 [35], en la ya referida edición de Elena Nájera (2006, pp. 63-64).



mente por Elizabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast en el marco de la considerada obra fundamental del filósofo: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*. La referida edición comienza anunciando, en tono profético, “la llegada del nihilismo” (1981, p. 21). Y, aunque para Friedrich Nietzsche esta es una historia por venir, reconoce, a la luz de su época, que esta “ya habla en cien signos [y] se anuncia por doquier” (1981, p. 21). Que este es el drama en el que

toda la cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (Nietzsche, 1981, p. 21)

Aunque hoy sabemos que estas palabras hacen parte de la problemática edición hecha por la hermana del filósofo, resulta imposible no conmoverse con ellas cuando se hace un balance pormenorizado del siglo XX. Incluso se está tentado a decir que Nietzsche había vaticinado los más crueles episodios de un siglo no ajeno a las atrocidades. Incluso estar dispuesto a señalar que: “el nihilismo [aún] está ante la puerta” (Nietzsche, 1981, p. 23). Con todo, y Nietzsche lo sabe, el asunto no es si el nihilismo está o no ante la puerta, sino “¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (1981, p. 23). La repuesta del filósofo es contundente. El nihilismo no es otra cosa que el resultado de que el hombre europeo occidental haya llevado hasta sus últimas consecuencias los ideales cristianos. Esta es la razón que lleva a subrayar a Nietzsche: “es un error aludir como causa del nihilismo a las 'calamidades sociales', a las 'degeneraciones fisiológicas' o incluso a la corrupción. Estas siempre permiten interpretaciones totalmente diferentes. Al contrario, el nihilismo se enraíza en una interpretación muy determinada, en la cristiano-moral” (1998, p. 31).

Tan esencial ha sido la óptica cristiano-moral para Occidente, que esta continúa resonando aún entre nosotros en terrenos tan di-

versos como la ciencia y la filosofía, el socialismo y el positivismo, sostiene Friedrich Nietzsche. Por ello, no resulta fortuito, o al menos esto es lo que se deduce del desarrollo de la ciencia natural, que “de sus esfuerzos *resulta* finalmente una autodestrucción, un volverse contra sí, [incluso] una anticientificidad. [En síntesis, y esto parecería una simple exageración de Nietzsche en el siglo de la ciencia, pero no hoy] desde Copérnico el hombre rueda fuera del centro hacia la X” (1998, p. 33).

En este mismo sentido no resultaba tampoco casual que el nihilismo hubiera tomado posesión de otros campos colindantes al de la ciencia natural. Ejemplo de ello lo constituyen la economía, la política, el saber histórico o el arte romántico, puesto que en ellos, como en la ciencia, se terminó profundizando “la oposición entre el mundo que veneramos y el mundo que vivimos, que somos” (Nietzsche, 1998, p. 34). En otros términos, como lo ha hecho la exégesis cristiana, estableciendo una radical oposición entre el más allá y el más acá⁴¹.

Pero este asunto no se queda aquí. Para Nietzsche, el haber llevado las virtudes cristianas hasta sus últimas consecuencias, trae consigo además, la conciencia de que esta es una época caracterizada, al mismo tiempo, por un insalvable “budismo de la *acción...*” (1998, p. 32). Es decir, el rechazo sustancial “de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. [El] retroceso desde 'Dios es la verdad' hasta la creencia fanática de 'todo es falso’” (1998, p. 32). Incluso se llega a la declaración incuestionable: “el escepticismo en la moral es lo definitivo” (Nietzsche, 1998, p. 32).

De manera más comprensible, al fortalecimiento de la nefasta creencia de que “todo carece de sentido”. De ahí que este sea un tiempo en el que se vuelve moneda corriente la idea que sostiene

41 Al respecto ver fragmento 9 [60] *El nihilismo europeo* (2006, pp. 77-78). En este mismo sentido, vale la pena también recordar lo dicho por Hegel en la *Introducción a las Lecciones de Estética* acerca del arte romántico al que denomina cristiano, puesto que, señala este último autor, este tipo de arte como “en el cristianismo se ha experimentado un divorcio entre lo verdadero y la representación sensible” (1985, p. 138).

que todas las interpretaciones a propósito del mundo son quimeras, como lo habían anunciado los personajes creados por Dostoievski e históricamente los círculos anarquistas de finales del siglo XIX, como quedó dicho en el apartado anterior. De este modo, se pone de manifiesto una de las características propias de la época, su “rasgo budista, [su fundamental] anhelo de nada” (1998, p. 32) como reconoce Nietzsche.

Esta sería entonces la distinción más fundamental de la época. Pese a ello, se tendría una visión demasiado limitada si esta caracterización no viniera unida a la categoría voluntad de poder. Incluso a la convicción que ve en toda interpretación hecha hasta ahora acerca de las épocas, no otra cosa más que “una forma de voluntad de poder” (Nietzsche, 1998, p. 34). Más exactamente, al reconocimiento que toda interpretación de una época determinada no es más que un modo de valoración moral como condición de la voluntad de poder.

Así, y dado que toda valoración moral acaba condenando la existencia, no resulta fortuito que toda interpretación hecha acerca de una época acabe condenándola⁴². Un buen ejemplo de ello lo constituye para Friedrich Nietzsche la filosofía de Arthur Schopenhauer, ese profeta del cansancio de la existencia, del no querer más, de la “destrucción de la propia voluntad” (Nietzsche, 1998, p. 38). Ese apologista de la metafísica del cansancio, de la religión de los desencantados del mundo, de la fe en que todo lo que existe en el universo no es más que “algo languideciente que se pierde bochornosamente en la nada” (Nietzsche, 1998, p. 40)⁴³.

Dicho sea entre paréntesis, si alguien llevó en sus escritos hasta las últimas consecuencias esta creencia fue uno de los ensayistas más

42 No quisiera pasar por alto comparar esta postura de Nietzsche a propósito de la interpretación de una época desde una óptica moral y lo planteado por Heidegger al comienzo de su texto *La época de la imagen del mundo*, cuando afirma: “la metafísica fundamenta una Era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia” (1996, p. 75).

43 Sobre la relación de amor y odio de Friedrich Nietzsche con Schopenhauer ver el *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo 21* (1998, p. 99).

reputados de finales del siglo XIX, que, a pesar de esto, cayó muy rápidamente en el olvido en los círculos de la intelectualidad europea, no así en el espíritu de la época. Nos referimos al escritor Philipp Batz, más conocido con el seudónimo de Mainländer. Este febril discípulo de Arthur Schopenhauer y de Leopardi fue leído inicialmente por Nietzsche con entusiasmo; sin embargo, poco tiempo después, el gran maestro del eterno retorno ya había tomado una resuelta distancia de sus sombrías posturas. Mainländer había publicado su obra más conocida ya en 1876 con el llamativo y no menos mesiánico título de *La filosofía de la redención*. En ella, tomando como punto de partida *El mundo como voluntad y representación*, llevaba a cabo “una ontología negativa, que parte del principio según el cual 'el no ser es preferible al ser'” (Volpi, 2007, p. 49).

La consecuencia extraída por Mainländer de esta sombría sentencia, digna del sabio Sileno, se torna terrorífica. Para Mainländer, contrario a lo que piensa Schopenhauer, la “cosa en sí” no se asimila con la “voluntad de vida” (*Wille zum Leben*), sino con una irremediable “voluntad de muerte” (*Wille zum Tode*). En pocas palabras, según este autor, todos los seres vivos están atravesados por un fatal instinto de muerte, el cual tiene su origen en el anhelo incontenible de la sustancia única de personificarse en la pluralidad del mundo. Así que, Dios apetece su propia muerte, *v. gr.*, al encarnarse en eso que de por sí es nada. Desde su perspectiva, “la génesis del mundo tiene origen en la voluntad de Dios de pasar del super-ser [*sic*] a la nada, es la 'autocadaverización de Dios'. Todo lo que vemos en el mundo es la manifestación de tal voluntad de autoanulación (*Selbs-ver-nichtung*)” (Volpi, 2007, p. 50). En síntesis, dice Volpi:

Mainländer transforma y radicaliza, pues, el pensamiento schopenhaueriano, en la forma de una verdadera y propia 'metafísica de la entropía', de la cual se deriva con sistematicidad todo su pensamiento: su filosofía de la naturaleza, su filosofía de la historia sometida a la ley universal del dolor, su política y su ética eudaimonística, que sostiene la máxima de la virginidad y recomienda el suicidio como negación radical de la voluntad. En esta elección

radical Mainländer ve la posibilidad de una 'redención de la existencia', la desengañada esperanza de poder al fin 'mirar en los ojos de la Nada absoluta'. (Mainländer, 1996-1999: I, 358, citado por Volpi, 2007, p. 50)

Con todo, esta infeliz profecía no se quedó tan solo en los labios de los nigromantes del cansancio y su “metafísica de la entropía”. Años más tarde se materializó en las acciones mismas de los hombres en las nefastas guerras que sacudieron el planeta a lo largo y ancho del siglo XX, tal como había ocurrido con los personajes de Dostoievski personificados en los anarquistas rusos de finales del siglo XIX. Con razón escribió Friedrich Nietzsche: “el convertir algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano” (1981, p. 34). Y ¿cómo no iba a ser esto así, si de antemano se ha considerado que todo es vano, si se ha caído en una especie de “fatiga espiritual”? (Nietzsche, 1998, p. 49). ¿Cómo pretender algo distinto si el hombre está arrastrado, desde hace tiempo, por una especie de impulso wertheriano que dice tercamente, *no va más*, y lo que es peor, se inclina obstinadamente a esa pasión malsana que desea siempre que lo(s) otro(s) no vaya(n) más?

¿Con esto se ha dicho todo lo que puede ser peor? No. Para Nietzsche existe algo aún más terrible, algo así como un instinto fanático de domesticación por la moral. De ahí que diga: “la victoria de un ideal moral se obtiene mediante los mismos medios 'inmorales' que toda victoria: violencia, mentira, calumnia, injusticia” (Nietzsche, 1998, p. 53). Manifestado esto mismo en otros términos, “todas las fuerzas que permiten la vida y el crecimiento caen bajo el *anatema de la moral*: moral como instinto de negación de la vida” (Nietzsche, 1998, p. 53). Y concluye: “se tiene que destruir la moral para liberar la vida” (Nietzsche, 1998, p. 53). Sí, a su entender, existe algo aún más execrable, la gazmoñería, pues con esta no solo se busca condenar los cuerpos, sino que se pretende “salvar” las almas. En palabras del *Crepúsculo de los ídolos*: “*todos los medios con los que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales*” (1998, p. 75). Vistas las cosas bajo esta óptica, resulta evidente por qué la mojigatería acaba necesariamente en nihilismo. Incluso,

por qué este se ha convertido en “*un estado NORMAL*” (Nietzsche, 1998, p. 64) de las cosas, a tal punto que ha terminado modelando el rostro mismo de la época.

Pese a las consideraciones precedentes, parece que aún no se ha dado una respuesta precisa a la pregunta qué es el nihilismo en Friedrich Nietzsche. La respuesta a esta pregunta surge de la pluma del propio autor del *Zarathustra* y como algo aparentemente contradictorio con lo que se ha expuesto. El nihilismo, indica sin más, es un estado de cosas en el que “los valores supremos se desvalorizan” (Nietzsche, 1998, p. 64). A la manera de Karl Marx, un estado de cosas en el que “todo lo sólido se desvanece en el aire; [y en el que] todo lo sagrado es profanado”⁴⁴. Y todo esto ocurre, señala Friedrich Nietzsche con cierta ironía, en nombre de la “moral”; a partir de un credo que ha terminado por sofocar la vida fuerte y sana.

La reacción de Nietzsche ante este tipo de nihilismo no se hace esperar. Desde su óptica, se torna indispensable anteponer a esta forma de nihilismo –el nihilismo del cansancio ante la vida–, un nihilismo activo, el de “la fuerza del espíritu”, el de la salud. Pues el nihilismo que ha regido hasta hoy no es más que una manera de nihilismo patológico, el nihilismo del decaimiento y el crepúsculo, “que ya sea porque las fuerzas productivas no [han sido lo] suficientemente pujantes; ya sea porque la decadencia persiste y todavía no han sido encontrados sus remedios” (Nietzsche, 1998, p. 65), sigue tan campante como si no hubiera pasado nada. Hasta ahora el nihilismo no ha sido más que el santo y seña de la inclinación fundamental del hombre occidental hacia el ocaso, hacia la *décadence*⁴⁵. Con razón no le ha faltado a este tipo de hombre, perversas ensoñaciones apocalípticas.

44 En el capítulo siguiente se profundizará sobre lo dicho por Karl Marx.

45 En lo que se refiere al término *décadence* es oportuno leer el pasaje de Elena Nájera en su citada traducción de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche (2006, pp. 63-64).

Por ello, ante el nihilismo del crepúsculo y la *décadence* es menester decirle sí a la vida y amen. Asumir el nihilismo de la fuerza y el vigor, “como ideal de la *suprema potencia* del espíritu, de la opulentísima vida: en parte destructor, en parte irónico” (Nietzsche, 1998, p. 67), tal como hace el niño al que se refiere el Heráclito. Se debe instaurar por lo tanto una lucha frontal contra lo que exhorta al decaimiento. Una feroz campaña contra lo que dice *no* a la vida. En contra de todo lo que anuncia a los cuatro vientos que está “cansado de vivir”. Empezar la confrontación con ese tipo de hombre que “del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe” (Nietzsche, 1998, p. 71).

Esta implacable empresa, y no otra, debe erigirse en el acicate máximo de todo aquel que le dice sí a la vida. Y, sin embargo...

en realidad todo gran crecimiento trae consigo también enormes *desmoronamientos* y *desapariciones*:/El sufrimiento y los síntomas de la decadencia *pertenecen* a las épocas de enormes avances./Todo movimiento fructífero y poderoso de la humanidad ha producido paralelamente un movimiento nihilista./En determinadas circunstancias, el indicio de un crecimiento decisivo y completamente esencial, del paso a nuevas condiciones de existencia, sería que viniera al mundo la *más extrema* forma del pesimismo, el auténtico nihilismo. (Nietzsche, 1998, pp. 86-87)

En este contexto, resulta evidente por qué una época que ha logrado un grado mayor de fortaleza se puede relacionar con el abatimiento, como les ocurrió a los antiguos griegos⁴⁶. Explica además por qué una época de extremo pesimismo se puede ligar con la búsqueda de la fortaleza y la salud. “Camino hacia arriba y camino hacia abajo son uno y el mismo” (Heráclito fragm. 60). A toda marcha ascendente le sobreviene una descendente. A todo decaimiento su ascensión. De suerte que

46 Sobre este asunto ver el *Ensayo de autocritica del Nacimiento de la tragedia* (1984, p. 26).

el empequeñecimiento del ser humano ha de valer durante mucho tiempo como única meta: porque hay que poner primero unos cimientos para que sobre ellos pueda erguirse una especie más fuerte de ser humano: en qué medida *toda* especie *fortalecida* de ser humano se ha erguido hasta ahora sobre la base de la inferior. (Nietzsche, 2006, pp. 57-58)

¡Qué extraña dialéctica! Con todo, no existe una mejor para sintetizar “el carácter *equivoco* de nuestro *mundo moderno* –en efecto [en él] los mismos síntomas podrían significar la *decadencia* y la *pujanza*” (Nietzsche, 1998, p. 87), el extravío o la salvación. Esta es la señal incuestionable de una época en la que se confunde lo decadente y lo elevado, el cielo y el infierno. Y la razón por la que se debe prestar atención a los diversos semblantes con que se muestra el nihilismo. Nietzsche lo sabe, un nihilismo auténtico es capaz de instaurar un estado de genuina salud y, solo a un estado saludable le es dado engendrar un probado nihilismo, lo demás es fatalismo, “nihilismo de acuerdo con el modelo de Petersburgo (es decir, en la *creencia en la incredulidad*, hasta llegar al martirio)” (1992, p. 210)⁴⁷.

Sí, hasta el martirio, puesto que todo nihilismo identificado con el fatalismo sumerge sus raíces indefectiblemente en un tipo de valoración que tiene como premisa “la renuncia a la voluntad de existencia...” (Nietzsche, 1998, p. 99). Cuán diferente es esta actitud a esa forma de nihilismo que asume la vida tal como venga. El nihilismo del heroísmo trágico, el de la voluntad de existir. En este sentido el fatalismo no sería más que cobardía, simple voluntad de nada, “un signo de profundo empobrecimiento de la vida” (Nietzsche, 1998, p. 102). Una indicación inequívoca de necrofilia. Un radical desprecio de la vida oculto tras la máscara de una “moralina” que ha acrecentado aquello que deseaba superar. De ahí que manifieste Nietzsche: “*los intentos de escapar del nihilismo*, sin transvalorar esos valores, producen lo contrario: agravan el problema” (Nietzsche, 1998, p. 88).

47 Sobre este punto no debe perderse de vista lo planteado en el apartado anterior acerca del universo literario e histórico en el que vivió Dostoievski.

Si esto es así, ¿no se esconde empero detrás de este desprecio hacia la vida una especie de enfermedad? La respuesta a esta pregunta no se hace esperar: “la excesiva atribución de la importancia a los valores morales a las ficciones del 'más allá', a las miserias sociales o a los *sufrimientos* en general, la *exageración* de un *particular* punto de vista es ya en sí un síntoma de enfermedad. ¡Igualmente el predominio del *no* sobre el *sí!*” (Nietzsche, 1998, p. 112). Ante esta alusión, parecen sobrar las palabras. Y no porque estas carezcan de sobrada importancia, sino porque en una Era enferma de moralina, de la preeminencia del *no* sobre el *sí*, cada expresión puede ser tomada por su contrario. No está demás decir que el mejor termómetro para medir el malestar de una época sea justo la desmedida importancia que se da en esta a los valores morales aún a sabiendas de que estos ya han perdido su sentido. Tal condición no hace más que evidenciar el grado de enfermedad que ha alcanzado una época. La moralina es un signo incuestionable de que algo en las entrañas de una Era huele mal, muy mal⁴⁸.

Ante un rotundo *no*, es menester anteponer el categórico *sí*. De ahí que Friedrich Nietzsche diga: “nada sería más útil y promocionable que un consecuente nihilismo de la acción” (Nietzsche, 1998, p. 120). Una forma de nihilismo que se enfrente a toda glorificación de un “lento suicidio [de] una vida mezquina y pobre, pero duradera; [de] una vida completamente vulgar, burguesa y mediocre, etc.” (Nietzsche, 1998, p. 122). O, si se prefiere, un género de nihilismo que se oponga a todo lo que exalta la “virtud”. Dicho con cierta plasticidad, anteponer a toda forma de moralina un embriagador nihilismo al estilo de Dionisos.

En efecto, ante la mansedumbre burguesa no queda más alternativa que sumarse al cortejo de Dionisos, al cortejo de ese dios-artista que clama a los cuatro vientos:

48 Estas palabras adquirirán mayor sentido cuando en el capítulo tercero se haga referencia al mundo en el que correspondió vivir y morir al poeta Georg Trakl.

¡el arte y nada como el arte! Es el gran posibilitador de la vida, el gran estimulante de la vida. El arte como la única fuerza superior y contraria a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, antibudista, antinihilista, por excelencia. El arte como la *liberación del que conoce*, del que ve –quiere ver– el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que conoce trágicamente. El arte como la *liberación del que actúa*, del que no solo ve sino que vive –quiere vivir– el carácter terrible y enigmático de la existencia, del hombre trágico y guerrero, del héroe. El arte como la *liberación del que sufre*, como camino a estados donde el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, donde el sufrimiento es una forma de gran embeleso. (Nietzsche, 1998, p. 168)⁴⁹

¡El arte y nada como el arte! Esa incondicional “necesidad de la mentira sin que nos cueste la vida” (Nietzsche, 2006, p. 66), parece ser el camino, dentro de los múltiples posibles, para superar el nihilismo. Hay que reconocer entonces que “solo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo” (Nietzsche, 1984, p. 31). Esto fue precisamente lo que comprendió Gottfried Benn, de ahí que diga Franco Volpi al referirse a él:

pero lo que aquí interesa es que, ante la desorientación y el vacío causados por el nihilismo, Benn reacciona, siguiendo las huellas de Nietzsche, con la fuerza de la creatividad, con la metafísica de la expresión y de la forma. El arte es la actitud capaz de corresponder al impulso de la fuerza dionisiaca de la vida, de expresar su perenne fluir y su ineludible perspectividad. Ello porque el arte produce la forma, esto es, el escorzo creativo que penetra la realidad del devenir mejor que cuanto pueda hacer el concepto

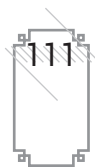
49 En este sentido resulta muy interesante traer a la memoria un pasaje del joven Friedrich Nietzsche en el que se vincula la filosofía al arte. “La filosofía es, pues, –dice Nietzsche en *Los filósofos preplatónicos* (2003, p. 22)– el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global”. Así las cosas, la filosofía trágica, aquella que dice sí a la vida y amen, “Es [la] gran posibilitador[a] de la vida, [la] gran estimula[dora] de la vida. [La filosofía trágica] como la única fuerza superior y contraria a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, antibudista, antinihilista, por excelencia”.

metafísico de la verdad. (...). En una era «en la cual el espíritu de Dios no aletea sobre las aguas, sino el nihilismo» vale, por tanto, para Benn, la tesis de Nietzsche de «que el arte es la única actividad metafísica a la cual nos obliga la vida» (Volpi, 2007, p. 90)

No obstante, Nietzsche no se queda aquí. Aunque nos resulte extraño, la suya es también una salida política. Pero no cualquier política, pues se trata de una “gran política” puesta al servicio de lo excepcional. En palabras de Nájera, la más radical confrontación a lo “que calla a la persona en nombre de un prejuicio de origen cristiano, el del igualitarismo, que la democracia tramita a la perfección” (2006, p. 31). La más cruenta condena a eso que Sören Kierkegaard había denominado el estado de nivelado, la pura y simple masificación. De ahí que pueda afirmar Nietzsche: “El empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierra nuestro máximo peligro” (2002, p. 50). Nuestro autor llama así la atención sobre un problema de primer orden en un mundo en el que la masificación del ser humano juega un papel cada vez más preponderante⁵⁰.

De manera que ante el advenimiento de las masas, “esa tendencia unificadora y gregaria de los tiempos modernos” (Nájera, 2006, p. 34), Nietzsche antepone el *Übermensch*, esto es, una excepcionalidad capaz de engendrar sus propios valores. Puesto que él, y solo él, es el sentido de la tierra, el único preparado para decirle sí a la vida y amen. El único capaz de enfrentar todo lo que nivela. Por ello, escribe, enemigos fuertes requieren espíritus fuertes (Frag. 10-117). No hay que ser muy entendido para percatarse de que Friedrich Nietzsche asimila este tipo de espíritus fuertes a un ideal aristocrático. Tal postura ha traído consigo innumerables malentendidos y tergiversaciones políticas, en particular cuando se trataba de interpretar el

50 En este sentido resultan muy interesantes el arte y la literatura de los expresionistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, tal vez una de las mejores radiografías hechas por hombre alguno en una época en la que los artistas estaban horrorizados con la masificación. Un ejemplo de esto es la obra de Munch *Atardecer en el paseo Karl Johann* (1892). Las ideas aquí presentadas serán ampliadas en el segundo capítulo de este libro cuando se haga referencia a lo planteado por Kierkegaard en su texto *La época presente*.



mundo de las añejas aristocracias europeas de finales del siglo XIX⁵¹; sin embargo, como subraya Elena Nájera, la aristocracia a la que se refiere Nietzsche es “una aristocracia artística” (2006, p. 36), libre de toda moralina, más allá del bien y del mal⁵².

No deja de resultar curioso pensar que fue este tipo de artistas el que desenmascaró, con sus obras, ese mundo que tuvo que cargar con la vergüenza de Verdún, el Somme, Stalingrado y Auschwitz. Esos mismos artistas que fueron capaces de trasgredir con su arte los cerrados límites de un universo modelado por la mojigatería. No cabe la menor duda, el aristocratismo al que se refiere Friedrich Nietzsche, es un auténtico proyecto político que busca la construcción de una nueva Europa. La Europa de *la liberación del que conoce*, de *la liberación del que actúa*, de *la liberación del que sufre*. Una Europa antinihilista, tallada con la mano diestra de un artista que ha sabido decir sí a la vida y amen⁵³.

Tal parecía ser el anhelo al que se aferraba Nietzsche en las postrimerías de su vida lúcida; sin embargo, en las décadas posteriores a su muerte el mundo vería cómo este anhelo era triturado, en nombre de la moral, por las formidables manos del espectro de la guerra. La época había terminado dándole la razón, mas no acerca de la anhelada construcción de una nueva Europa antinihilista, sino acerca de sus más temibles profecías. ¿No había sido acaso él, quien había anunciado el advenimiento de una Era de profunda incertidumbre, en la que habría “guerras como jamás las ha habido”? (1982, p. 124) ¿El augur que había anunciado la llegada del más inquietante de todos los huéspedes: el nihilismo? ¿No había pronosticado este genial espíritu una época dominada por “almas deshidratadas y arenosas, cauces secos de una larga voluntad, hondamente desconfiada y recubierta por el pantano de la soledad”? (Nietzsche, 2006, p. 76).

51 Sobre este particular ver lo escrito por Ernst Nolte en su libro *Nietzsche y el nietzscheanismo* (1995).

52 Sobre este punto, el libro de Mario De Micheli *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (2015, pp. 47 y sigs.)

53 Este aspecto tan importante para nuestra reflexión debe ser tenido en cuenta cuando se aborde en el capítulo cuarto lo planteado al respecto por Joseph Beuys.

Friedrich Nietzsche había sido capaz de atisbar desde la lejanía el advenimiento de una época problemática y oscura. A pesar de esto, le faltaron algunos años de vida consciente para ver cómo cada uno de sus temibles augurios se iban cumpliendo al pie de la letra. ¿No había sido justamente, a causa de esta visión, que se había sumergido en la densa noche de la locura? Con razón había escrito el poeta Friedrich Hölderlin: “debe partir a tiempo aquel por el cual habla el espíritu”, tal como lo recuerda Martin Heidegger en uno de sus ensayos a propósito del gran poeta suabo (1992, p. 142).

No cabe la menor duda, el siglo XX, ese siglo que hace tiempo anidaba en la mente de Nietzsche, no haría más que interpretar la tragedia de lo que él había profetizado antes de su derrumbamiento. Esto fue precisamente lo que comprendió Martin Heidegger. De ahí que no sea casual que las reflexiones de este último autor estén vinculadas también al fenómeno del nihilismo. Esta es la razón por la que en lo que sigue se presta atención a las consideraciones hechas a este respecto por el autor de *Ser y tiempo*, las cuales fueron escritas en una época en la que el nihilismo parecía haberse apoderado del planeta: la década de 1930 y 1940.

3. Voluntad de poder y nihilismo

“El nihilismo nos ha dado la conciencia de que nosotros, los modernos, estamos sin raíces, que estamos a ciegas en los archipiélagos de la vida, el mundo y la historia: pues en el desencanto ya no hay brújula ni oriente; no hay más rutas ni trayectos ni mediaciones preexistentes utilizables, ni tampoco metas preestablecidas a las que arribar”

(Volpi)

En 1940, en el preciso momento en que un torbellino de fuego arrasaba con furia todo el planeta, Martin Heidegger, estaba dedicado a reflexionar en torno a la emblemática figura de Friedrich Nietzsche. Más exactamente, pronunciaba sus conocidas lecciones acerca de *El*

nihilismo europeo en la Universidad de Friburgo. No sobra decir que las mencionadas reflexiones fueron publicadas en 1961 en la editorial Neske de Pfulingen en dos volúmenes, bajo el título de *Nietzsche*. Por otra parte, no está de más recordar que esta publicación es el resultado de una década de arduo trabajo, la comprendida entre los años de 1936 y 1946, dedicada al pensamiento del célebre escritor del *Zarathustra*⁵⁴. A tal efecto, Heidegger se vale de la problemática edición de Elizabeth Förster-Nietzsche, que para aquella época ya había muerto⁵⁵.

En lo que se refiere al texto sobre *El nihilismo europeo*, valga decir que este se inicia con una breve reseña histórica en la que se recuerdan los diferentes momentos por los que pasó el término antes de llegar a Nietzsche. Así, por ejemplo, esta expresión ya se usaba en la obra de Jacobi, en el contexto de su confrontación con el idealismo, en Iván Turguéniev y su crítica al positivismo, o en individuos de la talla de Jean Paul o Fedor Dostoievski, en el marco de un mundo en que se proclama la muerte de Dios y en el que los seres humanos han acabado volviéndose apátridas. Aunque para Heidegger cada una de estas perspectivas resulta altamente significativa, ninguna de ellas logró la altura que el término nihilismo alcanzó en la obra de Friedrich Nietzsche. Pues, subraya, la expresión nihilismo “europeo”, en Nietzsche, no se reduce a una crítica al positivismo o a un asunto meramente local, sino que hace referencia a la tradición occidental en su conjunto.

En otras palabras, tiene “un significado histórico” (Heidegger, 2000, p. 34) esencial que está sintetizado en la frase “Dios ha muerto”. El nihilismo así es el compendio del hecho indiscutible de que “el ‘Dios cristiano’ ha perdido su poder sobre lo ente y sobre el destino del hombre” (Heidegger, 2000, p. 34). A pesar de esto, mal haríamos en reducir la categoría “Dios cristiano” a la referencia a una religión

54 Sobre la importancia de este periodo no solo para la historia de Europa sino para la vida de Heidegger ver (Volpi, 2007, p. 117).

55 En lo que se refiere a la nefasta incidencia de esta controvertida figura en la recepción del pensamiento de su hermano en la década de 1930 (Volpi, 2007, p. 101).

determinada. Por eso, para Heidegger, cuando Friedrich Nietzsche alude a esta expresión, se está refiriendo a lo “suprasensible” sin más. Esto es, apunta a cualquier tipo de ideal o norma, a cualquier forma de principio, regla, fin o valor puesto por encima de lo ente para así darle “un sentido” (Heidegger, 2000, p. 34). De suerte que

el nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo suprasensible caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido. El nihilismo es la historia del ente mismo a través del cual la muerte del Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontenible. (Heidegger, 2000, pp. 34-35)

Según Heidegger, lo anterior no quiere decir que deje de haber creyentes, incluso se agita por doquier el fanatismo, sino que esta condición “se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios, lo cual, a pesar de ese brillo, no es más que una mera 'apariciencia’” (Heidegger, 2000, p. 35)⁵⁶. Hay que decir por lo tanto que, el nihilismo no se reduce a un ateísmo grosero, sino a una condición en la que toda interpretación de lo ente y de la verdad de lo ente que reina en ella, está mediada por el desmoronamiento de los valores supremos. De esta manera, en cuanto

cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta en ella en una determinada relación con lo ente en su totalidad y por tanto también consigo misma. El final de la metafísica se desvela como el derrumbe del dominio de lo suprasensible y de los 'ideales' que surgen en él. (Heidegger, 2000, p. 35)

El final de la metafísica no quiere decir que acabe la historia, sino que se trata de un estado de cosas en el cual se ha comenzado “a tomar en serio el 'acaecimiento' de que 'Dios ha muerto’” (Heidegger, 2000, p. 35). Es decir, se empieza admitir la posibilidad de una época

56 Como complemento a lo dicho ver lo expresado por Martin Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 76) y por Friedrich Nietzsche en *Gaya Scienza* Libro tercero aforismo 108.

en la que “los fines anteriores desaparezcan [y en la que] los valores se desvaloricen no es vivido ya como una mera aniquilación y lamentado como una carencia y una pérdida, sino que se saluda como una liberación, se lo impulsa como una conquista definitiva y se reconoce como un *acabamiento*” (Heidegger, 2000, p. 35). Para Heidegger, esta condición es lo que se erige como el inicio del nihilismo clásico. O, si se prefiere, la consolidación de un tipo de “contramovimiento” en el que el nihilismo pierde su carácter destructivo, no solo de los valores existentes, sino incluso de aquellos referidos al propio ente y a la posibilidad de una nueva perspectiva en la historia humana.

Así, el nihilismo clásico no es más que la emancipación frente a los valores tradicionales o, lo que es lo mismo, “la transvaloración de todos (esos) valores” (Heidegger, 2000, p. 36). Es esta proposición, junto a la palabra nihilismo, la que le ha dado un lugar preeminente a Nietzsche en la historia de la metafísica occidental, dice Heidegger. Lo anterior debido a que el uso de la expresión “transvaloración” no significa en él tan solo el fin de los valores anteriores, sino la desaparición del “lugar” donde se emplazaban estos valores. De manera que con el uso que le da Nietzsche a la fórmula *transvaloración de los valores* se “piensa por vez primera el ser como valor. Con ella, la metafísica comienza a ser pensamiento de valores” (Heidegger, 2000, p. 36).

Esta controvertida interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Nietzsche resulta significativa. No solo porque se considera a este último un miembro más de los artífices de la metafísica occidental, sino porque permite entender, a partir de allí, el carácter mismo de la época presente. Así que una interpretación de lo ente que no se lleva a cabo desde el ámbito de lo suprasensible, requiere que todos los valores y normas solo puedan fijarse a partir del ente mismo, tal como ocurre en una época marcada por la huida de los dioses. Es de suponer que, en dicha época, “el ente mismo [exija], por tanto, una nueva interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga apto para servir como 'principio' para la escritura de una nueva tabla de valores y como

norma para un correspondiente orden jerárquico” (Heidegger, 2000, p. 37)

¿Cuál es esa nueva interpretación de lo ente que sirve como principio para la consolidación de una inédita tabla de valores y de cualquier tipo de norma en la Era de la partida de los dioses? Como demuestra Heidegger, desde el punto de vista de Nietzsche, este principio no puede ser otro que el de la *voluntad de poder*. Con todo, dice Heidegger, Nietzsche, además de establecer a partir de tal categoría lo que es lo ente en su ser, advierte que la misma está vinculada a la esencia del poder⁵⁷. Esto acontece así, puesto que “todo poder solo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder” (Heidegger, 2000, p. 37).

De modo que en una época en la que “todo vale porque ya nada vale”, el poder solamente se robustece como poder en la medida que se “sobrepotencie”. En suma, la voluntad de poder, en la época de la muerte de Dios, no se limita tan solo a un simple aspirar al poder, sino que se equipara a una condición en la que el poder se otorga a sí mismo el poder con miras a su propio “sobrepotenciamiento”. Esto lo comprendió muy bien Goethe, de ahí que haga decir a Mefistófeles en el *Fausto*: “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho” (1968, p. 492).

Así, habrá que decir entonces: “Voluntad de poder’ es, asimismo, el nombre fundamental del ente y de la esencia del poder” (Heidegger, 2000, p. 37). Esta interpretación no es un simple capricho de un pensador brillante, señala Martin Heidegger, sino una “experiencia fundamental” que lleva a la palabra “lo que el ente *es* en cada caso en la historia de su ser. [De modo que] todo ente, en la medida en que *es* y *es tal como es*, es: 'voluntad de poder'” (Heidegger, 2000, p. 37). En consecuencia, una época regida por la voluntad de poder es una

57 Cómo no recordar aquí en las palabras de Trasímaco en el libro primero de *La República* de Platón: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338 c). O, en las palabras que Goethe pone en boca de Mefistófeles que se transcriben más adelante, las cuales, a nuestro modo de ver, sintetizan el alma misma de una época cuyo fundamento último es la voluntad de poder.

época en la que el poder no solo se erige como valor supremo, sino que en ella “el poder mismo y *solo él* pone los valores” (Heidegger, 2000, p. 38). O, lo que es lo mismo, algo *tiene* y *es* un valor en cuanto acata la esencia del poder. En conformidad con esto, todo lo que está por fuera del ámbito del poder carecerá de valor, pues “la voluntad de poder no tolera ningún otro fin fuera del ente en su totalidad” (Heidegger, 2000, p. 38). Basta pensar a este respecto en la incomodidad sentida por Fausto con personajes como Filemón y Baucis o por Hegel respecto a África⁵⁸.

Desde el punto de vista de Martin Heidegger, esta inclinación estructural de la voluntad de poder a no admitir nada por fuera de sí, está vinculada a otra de las categorías básicas del pensamiento de Nietzsche: el eterno retorno de lo mismo. De ahí que escriba Heidegger:

puesto que todo ente en cuanto voluntad de poder, es decir en cuanto sobrepotenciarse que nunca cesa, es *un constante 'devenir'*, y este 'devenir', sin embargo, no puede nunca en su movimiento *salir* hacia un fin que esté *fuera* de sí sino que, por el contrario, encerrado en el acrecentamiento del poder, solo vuelve constantemente a éste, también el ente en su totalidad, en cuanto es este devenir del carácter del poder, tiene siempre que volver a retornar y a traer lo mismo. / Por ello, el carácter fundamental del ente como voluntad de poder se determina al mismo tiempo como 'eterno retorno de lo mismo'. (Heidegger, 2000, p. 38)

Así, una época marcada por la voluntad de poder es una época en la que este último solo adquiere sentido en su incesante ir y venir, como la lluvia, en su perenne sobrepotenciarse, como el vapor, en la pura velocidad. En breves palabras, como *lluvia, vapor y velocidad*, tal como se verá a partir del segundo capítulo de esta indagación. Habrá que admitir, en clara correspondencia con esto, que se trata de un tiempo en el que: “la expresión 'voluntad de poder' dice *qué* es el ente

58 En lo que concierne a este último valga recomendar de nuevo la lectura del bello libro de László Földényi: *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar* (2006, pp. 38-39).

según su 'esencia' (constitución). La expresión 'eterno retorno de lo mismo' dice *cómo* el ente de tal esencia tiene que ser en su totalidad" (Heidegger, 2000, p. 38).

En consecuencia, resulta un error identificar el devenir, al que se refiere Nietzsche, como un continuo incesante movimiento hacia ninguna parte o, en su defecto, como un caótico hervidero de pulsiones, sostiene Heidegger. El devenir, por el contrario, debe identificarse con un "sobrepotenciamiento del poder como esencia del poder que, en su carácter de tal, vuelve sobre sí y retorna constantemente en su modo" (Heidegger, 2000, p. 39). Desde esta óptica, el eterno retorno de lo mismo otorga una interpretación más acertada del nihilismo clásico.

Esto es, se presenta como una interpretación de lo ente en la que se da al traste con toda pretensión de fundar el ser de lo ente desde el ámbito de lo suprasensible y, a la cual, estaría supeditado todo lo humano. Expresado en otros términos, hace evidente la necesidad del hombre de constituir, "a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo, los 'nuevos estandartes' bajo los cuales tiene que llevarse a cabo la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad" (Heidegger, 2000, p. 39). De manera más precisa, se trata del establecimiento de un orden cuyo objetivo no es otro que el dominio del planeta por parte del 'superhombre'⁵⁹.

Por ello, no resulta extraño escuchar de labios del superhombre estas palabras surgidas de la pluma de Friedrich Hölderlin: "mío es el mundo, y sumisas me son todas sus fuerzas; la naturaleza necesita de un señor, ahora es mi criada" (1997, p. 255)⁶⁰. Solo la arrogancia

59 En este caso se ha utilizado la expresión "superhombre" en castellano y no "*Übermensch*" respetando la traducción de Juan Luis Vermal (Heidegger, 2000 II, p. 40) y en razón a que esta voz resulta más significativa en este contexto por el carácter negativo al que ha ido normalmente asociada esta categoría nietzscheana. Por otra parte, se aconseja recordar estas consideraciones cuando en el capítulo segundo se haga referencia a la figura del "pequeño dios de la tierra" goethiano.

60 Con razón escribió Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: "el tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, -la *coacción* a hacer una política grande" (1997, p. 150).

de quien ha aniquilado todos los valores tradicionales es capaz de concederse el derecho a hablar así. Es esta actitud la que hace que el superhombre se constituya en la figura por excelencia de la voluntad de poder, en su único valor. O, si se prefiere, lo que permite que este se reconozca así mismo como el sentido de la tierra. Esto explicaría por qué además para Nietzsche el superhombre no es tan solo una simple ampliación de la categoría hombre tal como se ha entendido hasta el presente, sino:

esa forma sumamente unívoca de la humanidad que, en cuanto voluntad de poder incondicionada, se eleva al poder en cada hombre en diferente grado, proporcionándole así la pertenencia al ente en su totalidad, es decir a la voluntad de poder, y demostrando que es verdaderamente «ente», cercano a la realidad y a la 'vida'. El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, *'pasa por encima'* de él y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder. Todo actuar y realizar solo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder. (Heidegger, 2000 II, p. 40)

Como señala Martin Heidegger, en los párrafos anteriores se ha aludido a los cinco temas cardinales de la filosofía de Nietzsche, a saber: el nihilismo, la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre. Esto no es una simple casualidad. Desde su óptica, la metafísica de Friedrich Nietzsche solo es comprensible a partir del esclarecimiento de cada uno de estos temas fundamentales. Así que si se quiere precisar exactamente qué es el nihilismo en el horizonte fijado por el propio Nietzsche, se tiene que entender plenamente la conexión existente entre cada uno de estos temas. Una tarea para nada baladí, si se tiene en cuenta que: “un saber tal es estar en el interior del instante que la historia del ser ha abierto para nuestra época. [Y] reconocer así en qué instante 'estamos' de la oculta historia de occidente” (Heidegger, 2000, p. 41).

Para Martin Heidegger, el 'estamos' al que se apunta aquí, nos atañe directamente a todos nosotros en este preciso momento de la historia. Lo anterior hace evidente por qué, a su entender, cuando se piensa la problemática del nihilismo, no se hace referencia con ello solo a “meros pensamientos” como aquellos que tiene un paseante solitario, sino al hecho incuestionable de “estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esta época de la historia occidental tiene su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tiene su 'verdad' (Heidegger, 2000, p. 41). Como se puede ver, pensar acerca del nihilismo resulta primordial en una época en la que este ha dejado su impronta.

Sin embargo, indica Martin Heidegger, es necesario tener mucho cuidado en el uso que se haga de este término, pues se puede caer fácilmente en un lamentable abuso del mismo. Valga como ejemplo de ello pensar en el uso que hacía de esta expresión el movimiento nacionalsocialista, donde esta voz quedaba reducida solo a “una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento” (Heidegger, 2000, p. 41). Con todo, es posible experimentar aún la suprema gravedad de esta expresión, como cuando se piensa “la historia de la metafísica occidental como fundamento de nuestra historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras” (Heidegger, 2000, p. 42). O, como cuando se reflexiona acerca de aquello en lo que radica la esencia del nihilismo, “el *nihil*, la nada, en cuanto velo de la verdad del ser del ente” (2000, p. 42), subraya Heidegger.

Desde este punto de vista resulta comprensible por qué para Martin Heidegger lo planteado por Friedrich Nietzsche acerca del nihilismo europeo no se reduce a una simple opinión o a la tan mentada “expresión de su tiempo”. Un pensador de la altura de Nietzsche es capaz de pensar “en dirección de la historia del mundo” (Heidegger, 2000, p. 43), pues en él resuena: “la aún no reconocida historia del ser en la palabra que el hombre histórico habla como su 'len-

guaje” (Heidegger, 2000, p. 43). Es en este sentido y no en otro, que un hombre como Friedrich Nietzsche permite reflexionar acerca de nuestra historia en su propio fundamento, señala nuestro autor.

Retomemos los argumentos esbozados por Heidegger en sus consideraciones en torno al *nihilismo europeo*. Lo dicho hasta aquí permite entender la importancia de la reflexión acerca del nihilismo y su relación con los temas esenciales del pensamiento de Nietzsche, a la hora de acercarnos a “nuestra propia historia en su fundamento”. Pero ¿cómo pensar esta historia a partir de meros fragmentos?, ¿reflexionar sobre un asunto tan complejo, cuando el material del que se dispone, *la voluntad de poder* del archivo de Weimar, resulta a todas luces problemático? La respuesta es clara. Es necesario reconstruir el conjunto desde las partes, tomar las “muestras” necesarias que permitan rehacer el todo desde allí. Esta es la razón que lleva a Heidegger a prestar atención solo a algunos fragmentos de los textos de Nietzsche. Para realizar a cabalidad esta tarea, Heidegger adopta los siguientes parámetros con el fin de encaminar su reflexión y, de paso, no desvirtuar el legado póstumo del autor del *Zaratustra*.

- 1) El fragmento debe pertenecer a la época de más clara lucidez y de visión más aguda [de Nietzsche, es decir,] los dos últimos años, [de su vida consciente] 1887 y 1888. / 2) El fragmento debe contener en lo posible el núcleo esencial del nihilismo, analizarlo de una manera suficientemente abarcadora y mostrándolo en todos sus aspectos esenciales. / 3) El fragmento debe ser apropiado para llevar al terreno adecuado la confrontación con el pensamiento nietzscheano del nihilismo. (Heidegger, 2000, p. 44)

Una vez establecidos estos criterios, los cuales no surgen de forma arbitraria, Heidegger se dispone a hacer un juicioso examen del fenómeno más inquietante de nuestro tiempo: el nihilismo. De manera que, teniendo como telón de fondo los cinco temas fundamentales de la filosofía de Friedrich Nietzsche a los que se ha aludido más arriba y la consideración de que cualquier especulación acerca

del nihilismo carece de sentido si no se tiene como fin último comprender el “ser de lo que es” (Heidegger, 2000, p. 44), se vale de un fragmento escrito por Nietzsche entre noviembre de 1887 y marzo de 1888. El mencionado fragmento enuncia lo siguiente: “¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan*. Falta la meta; falta la respuesta al ‘¿por qué?’” (Heidegger, 2000, p. 44).

A los ojos de Heidegger este parco fragmento encierra una riqueza incomparable. Y no es para menos, el fragmento pregunta por la esencia del nihilismo. Incluso se atreve a dar una respuesta. ¿Cuál es esta respuesta? El nihilismo *es* en sí mismo un proceso “en el que los valores supremos se vuelven sin valor” (2000, p. 45), es decir, pasan a ser caducos. De ahí su pregunta: “¿Qué carácter tiene este proceso de ‘caducidad’ de los ‘valores supremos’, en qué medida es un proceso *histórico*, e incluso el proceso fundamental de nuestra historia occidental, en qué medida constituye la historicidad de la historia de nuestra propia época?” (2000, p. 45).

Heidegger es consciente de que una respuesta a estas preguntas pasa por entender qué es un valor. O, mejor, pasa por esclarecer “en qué medida hay valores ‘supremos’” (Heidegger, 2000, p. 45). Finalmente, pasa por determinar cuáles podrían ser estos valores. De manera que si se presta la suficiente atención, saltará a la vista que están presentes en el fragmento las señales que permiten hallar una respuesta adecuada. En primer lugar, se evidencia el modo como la desvalorización de los valores se identifica con la falta de una meta, con una radical “falta de respuesta al ¿por qué?” o, lo que es lo mismo, con la carencia misma de un fundamento, de un sentido.

No obstante, para Heidegger las cosas no se quedan ahí. En el fragmento se hace visible además la concordancia que establece Nietzsche entre el fundamento, lo que da sentido, y el valor. Por esto, no resulta insólito que aún hoy en día, dice Heidegger, “la idea de valor se [haya] vuelto corriente entre nosotros. [Así, *v. gr.*] se habla de los ‘valores vitales’ de un pueblo, de los ‘valores culturales’ de una nación; se dice que hay que proteger y salvar los valores supremos de la humanidad” (Heidegger, 2000, p. 45) y, como si fuera poco, se ha

terminado por identificar valores y bienes. Este último vínculo tal vez sea lo que permita comprender por qué, en una época en la que se han desvalorizado los valores supremos, es posible escuchar estas palabras cuando se pregunta qué es el valor: “valor es lo que vale; solo lo que vale es un valor” (Heidegger, 2000, p. 46). Con esta tautología se ha terminado estableciendo el vínculo entre lo ontológico y lo axiológico, puesto que aquí, “el 'valer' no es una nada sino el modo en que el valor, el valor *en cuanto* valor, 'es'. Valer es un modo de *ser*. Solo hay valor en un ser-valor” (2000, p. 46), subraya Heidegger.

Como es de esperar, esta identificación trae consecuencias imprevisibles. No solo porque toda pregunta por el ser se asienta en la pregunta por el valor, sino porque el valor mismo solo puede ser norma en la medida en que vale, en cuanto importa. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que toda la atención está dirigida hacia aquello que es considerado valioso en sí mismo, una meta. Esto explicaría por qué existe en Nietzsche un vínculo tan estrecho entre la esencia del valor y la esencia de la meta. De modo que lo que se ha desvalorizado ya no importa, ha perdido su reconocimiento como fin⁶¹. Otro tanto se puede decir de la relación entre el valor y el fundamento oculto bajo la pregunta “¿por qué?”. En este caso, en un mundo en el que se ha terminado perdiendo el suelo bajo los pies, todo carece

61 Como complemento a lo expresado, ver *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, donde se afirma que “el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser” (Heidegger, 2006, p. 122). Por otra parte, no quisiera pasar por alto un pasaje de este mismo párrafo donde Martin Heidegger establece una clara relación entre las políticas del partido nacional-socialista y el nihilismo. “Y por ello –escribe Heidegger allí– de repente se 'tiene' de nuevo 'metas', aunque más no sea que, lo que en todo caso puede ser un *medio* para la erección y persecución de meta, esto mismo sea ascendido a meta: el pueblo, por ejemplo. Y por ello, precisamente aquí, donde se cree tener de nuevo metas, donde de nuevo se es 'feliz', donde además se procede a hacer accesible de igual modo a todo el 'pueblo' los 'bienes culturales' (cines y viajes a playas) hasta ahora cerrados a la 'mayoría', precisamente aquí, en esta ruidosa embriaguez 'vivencial', está el máximo nihilismo, 'el organizado cerrar de ojos' ante la ausencia-de meta del hombre, el 'dispuesto' eludir toda decisión de establecer meta, la angustia ante todo ámbito de decisión y su inauguración. La angustia ante el ser [Seyn] nunca fue tan grande como hoy” (2006, p. 123).

de un fundamento, no resulta sorprendente que se haya terminado cayendo en una especie de vacío (*Abgrund*)⁶².

Como se puede ver, el fragmento que aquí se está examinando permite comprender que en Nietzsche existe “una conexión interna entre valor, meta y fundamento” (Heidegger, 2000, p. 46); sin embargo, es claro que a partir de este fragmento resulta imposible determinar qué es lo que hace posible que “la idea de valor” domine el pensamiento de Nietzsche y, menos aún, precisar por qué “las 'cosmovisiones' desde finales del siglo [XIX]” (Heidegger, 2000, p. 47) fueron puestas bajo el amparo de esta categoría. Por ello, resulta indispensable examinar la relación entre el nihilismo, el nihil y la nada, puesto que solo de esta manera será posible entender la concordancia establecida por Friedrich Nietzsche entre el nihilismo y los valores, entre estos y su desvalorización.

No se necesita ser un espíritu elevado para percatarse que cuando se habla en un lenguaje común acerca del nihilismo, se hace referencia con ello al hecho incuestionable de que “todo ente es nihil, 'nada'” (Heidegger, 2000, p. 48), se alude con ello a la ausencia de lo ente. Así, algo carecería radicalmente de valor en la medida en que fuera manifiestamente nulo, puesto que “usualmente solo pensamos la 'nada' desde lo que en cada caso se niega” (Heidegger, 2000, p. 48). En otras palabras, solo pensamos la nada en oposición a lo que es. En este orden de ideas, se afirma, hay que aceptar entonces que la nada está necesariamente vinculada al ser. Baste, como ejemplo de ello, pensar en fórmulas como: “la nada *es* simple y absolutamente 'nada'” (2000, p. 50).

Esto que parece ser una trivialidad sin más, un hecho evidente, se ha constituido en uno de los presupuestos básicos de toda la tradición occidental, puesto que se ha considerado a partir de allí que la nada es aquello que ni siquiera debe ser tenido en consideración. Conviene recordar aquí lo planteado por Parménides en su poema

62 Piénsese aquí de nuevo la obra de Malévich con la que se abrió el presente capítulo, en lo que se refiere a la categoría abismo (*Abgrund*) *Aportes a la filosofía. Sobre el evento* (2006, pp. 303-304).

(Frag. 2) donde resulta evidente que es imposible llegar a conocer el No-ser o, incluso, llegar a expresarlo con palabras. Así que, desde la perspectiva de la tradición occidental: “si la nada no es nada, si no hay nada, tampoco el ente puede hundirse en la nada y todo diluirse en ella; tampoco puede existir el proceso de convertirse en nada. Entonces el 'nihilismo' es una ilusión” (Heidegger, 2000, p. 50).

Visto de esta manera, resulta entendible por qué, para toda la tradición occidental, pensar en el nihilismo ha sido algo que simplemente carece de sentido. Incluso es un problema que trasgrede las más elementales reglas de la lógica. Por otra parte, cuando se compara este modo de interpretar el nihilismo y lo planteado por Friedrich Nietzsche, se evidencia que en esta comparación no existe ningún indicio que permita identificar el nihilismo con la idea misma de valor y, mucho menos, con su desvalorización. A pesar de ello, señala Heidegger, haciendo eco de las palabras de Nietzsche, todo parece indicar que actualmente el nihilismo está ante la puerta. Es más, no solo parece ser la historia de los dos próximos siglos, sino que se ha convertido en el más inquietante de todos nuestros huéspedes. Por ello, subraya el autor de *Ser y tiempo*:

surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada solo como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. Quizá la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada. (2000, p. 50)

No cabe otra alternativa, frente a la manera tradicional de pensar el nihilismo es menester tomarse en serio el problema de la nada, puesto que, quizá allí reside el hecho de que la metafísica haya caído precisamente en el nihilismo. Así: “el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica en la que la nada no solo no *puede*, sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada” (Heidegger, 2000, p. 51).

Según Heidegger, esto es justo lo que no pensó Friedrich Nietzsche, de ahí que su postura respecto al nihilismo sea una postura en sí misma nihilista. Lo anterior en razón a que Nietzsche, aunque pensó adecuadamente el nihilismo como movimiento, lo reconoce única y exclusivamente desde la idea de valor. Más exactamente, a partir de su proceso de desvalorización. De este modo, Nietzsche no habría hecho más que pensar el nihilismo desde la metafísica, tomando como único punto de partida una interpretación del ser de lo ente que lo habría llevado a su negación.

¿Cuál es esa interpretación? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta algunos matices siguiendo el hilo conductor de la reflexión hecha por Martin Heidegger, es decir, ir más allá de lo intuido por Nietzsche. Del mismo modo que ha examinado el fragmento al que se hizo referencia más arriba y siguiendo los criterios propuestos para tal efecto, Martin Heidegger busca dar respuesta a esta pregunta también a partir de uno de los aforismos póstumos escritos por Nietzsche en el último año de su vida lúcida.

Esta vez se trata de un fragmento que lleva por título: *caducidad de los valores cosmológicos*. En él Nietzsche explora el nihilismo como “estado psicológico”. –No está demás decir que Heidegger llega aquí a conclusiones asombrosas, aunque controvertidas–. Así, a partir de lo expresado por Nietzsche, Heidegger afirma que “el concepto nietzscheano de psicología podría entenderse más bien en el sentido de una 'antropología', si antropología quisiera decir: el preguntar *filosófico* por la esencia del hombre desde la perspectiva de sus referencias esenciales al ente en su totalidad” (2000, p. 56). En suma, como una “'metafísica' del hombre”, que hace de la voluntad de poder su fundamento último.

Así, dice Heidegger, “el hecho de que la metafísica se convierta en 'psicología', en la cual, ciertamente, la 'psicología' del hombre tiene una preeminencia especial, se funda ya en la esencia de la metafísica” (2000, p. 56). En otras palabras, Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias un proyecto que hizo del hombre la medida de todas las cosas. Esto es, es capaz de realizar el programa metafí-

sico instaurado por Descartes (Heidegger, 2000, p. 57)⁶³. Tal vez sea justo por esto que Nietzsche se pueda considerar a sí mismo como “el primer perfecto nihilista de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma, viviéndolo hasta el fin, dejándolo tras de sí, fuera de sí” (Nietzsche, 1981, p. 22)⁶⁴. Como se puede ver, para Heidegger:

concebir el nihilismo como «estado psicológico» significa por lo tanto lo siguiente: el nihilismo se refiere al puesto del hombre en medio del ente en su totalidad, al modo en que el hombre se pone en relación con el ente en cuanto tal, en que configura y afirma esa relación, y por lo tanto en sí mismo; pero no quiere decir otra cosa más que el modo en que el hombre es histórico. Este modo se determina desde el carácter fundamental del ente como voluntad de poder. El nihilismo, tomado como «estado psicológico», quiere decir: nihilismo visto como una figura de la *voluntad de poder*, como el acontecer en el que el hombre es histórico. (2000, p. 57)

Pese a esto, Martin Heidegger tiene que reconocer que Nietzsche no se queda aquí. Cuando este último autor se refiere a la caducidad de los valores *cosmológicos*, apunta con ello a la desvalorización de todo lo ente. Puesto que: “cuando [para Nietzsche] se desvalorizan [los] valores supremos, que son quienes conceden su valor a todo ente, también el ente que se funda en ellos se vuelve carente de valor” (2000, p. 58). Hay que decir que el nihilismo en cuanto caducidad de los valores *cosmológicos* mismos, significa en Friedrich Nietzsche el sentimiento en el que todo carece de sentido. O sea, un estado de desencantamiento frente a todo lo que suene a fin, unidad, ser, a la mejor manera de ese desafortunado sentimiento experimentado por

63 Sobre este asunto la referencia obligada es *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 1996, p. 86). Un buen complemento a lo dicho lo representa también el apartado *Metafísica y antropomorfismo* del texto que venimos comentando (Heidegger, 2000, p. 108).

64 Resulta importante transcribir aquí la traducción hecha por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo del mismo pasaje para el libro de Volpi *El Nihilismo* “el primer nihilista perfecto de Europa, que, sin embargo, ha vivido ya en sí hasta el fondo el nihilismo mismo, que lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí” (2007, p. 192).

cada uno de los personajes del universo dibujado con mano maestra por Dostoievski o vivido en carne propia por un alma tan sensible como la del poeta Georg Trakl, tal como se señalará en su momento.

Así, “la caducidad de los valores supremos penetra en la conciencia” (Heidegger, 2000, p. 60) a tal punto que esta condición acaba infiltrando todos los ámbitos de la realidad. Como es de suponer, esta acaba siendo vista como algo caduco, desprovista de sentido, de valor. De ahí que manifieste Heidegger: “en concordancia con esta nueva conciencia se altera la relación del hombre respecto del ente en totalidad y respecto a sí mismo” (2000, p. 60). El ser humano establece de este modo una nueva relación consigo mismo y con todo lo que existe. Se trata de una relación en la que todo carece de valor y en la que el nihilismo campea a sus anchas.

Como se ha advertido, este estado de cosas obedece a las dinámicas de una interpretación de lo ente que desde los antiguos griegos hasta Friedrich Nietzsche ha sentado las bases sobre las cuales la tradición occidental ha erigido su inconfundible modelo de naturaleza y, dentro de ella, su imagen de ser humano. No resulta casual por ello que incluso Nietzsche, como pretende demostrar Heidegger, quedé atrapado en las sutiles redes de la terminología de la metafísica, aunque pretenda superarla⁶⁵. Un ejemplo de ello es el uso que hace de palabras como *categoría* para referirse a nociones como fin, unidad y ser, pues, desde la Antigüedad con este enunciado se nombran indefectiblemente “las palabras fundamentales y *por ello* los nombres de los conceptos filosóficos fundamentales” (2000, p. 67)⁶⁶.

No está demás decir que lo anterior se torna más complejo cuando se piensa que las finas redes de la terminología metafísica no se quedan tan solo en las expresiones utilizadas por un determinado filósofo, en este caso el autor del *Zaratustra*, sino que ellas han terminado calando, debido a la incidencia planetaria de Occidente, en

65 Al respecto se recomienda atender a lo dicho por Heidegger en su texto *Superación de la metafísica* (2001, p. 57).

66 En lo que se refiere a la expresión categoría se recomienda tener en cuenta lo planteado por Heidegger en *Ser y tiempo* (2003, pp. 69-70).

lo más insondable del sentir y el actuar de todos los seres humanos hasta el día de hoy. Así, “que haya, por ejemplo, algo así como un motor Diésel tiene su fundamento decisivo, el fundamento que todo lo sustenta, en el hecho de que en alguna ocasión los filósofos hayan pensado expresa y profundamente las categorías de la 'naturaleza' explotable por la técnica maquinista” (Heidegger, 2000, p. 67).

Enunciado de otra forma, cuando toda la tradición occidental hasta Nietzsche utiliza voces propias de la metafísica en ellas resuena no solo una determinada interpretación de lo ente en abstracto que ha terminado, como se ha dicho, equiparando el ser y el valor, sino una determinada interpretación de lo ente que se revela de manera concreta en la explotación de la naturaleza, y no solo de esta, por parte de la técnica mecanicista⁶⁷.

Es decir, el uso de la terminología metafísica se manifiesta en toda su contundencia cuando se comprende que esta es la consecuencia de una interpretación del ser de lo ente que no ha hecho más que “conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (Heidegger, 2000, p. 74) cuyo fin es el control de todo lo que existe, incluido allí, desde luego, el propio ser humano. Vale la pena por ello dilucidar la cuestión de si Nietzsche se le debe llamar “con justicia como 'antimetafísico', o si [él] solo lleva la metafísica a su final definitivo y se convierte por ello en el último metafísico, [una] respuesta [adecuada a esta pregunta] está ligada de manera más íntima con la aclaración del concepto nietzscheano de nihilismo” (2000, pp. 69-70), señala Heidegger.

Así las cosas, “ahora el nihilismo ya no es un proceso histórico que, como espectadores, tenemos simplemente frente a nosotros, fuera de nosotros o incluso detrás de nosotros; el nihilismo se revela como la historia de nuestra propia época. [Como] el modo mismo en que estamos y nos movemos, el modo mismo en que *somos*”

67 A este respecto resulta pertinente tener presente el § 61 de *Aportaciones a la filosofía. Sobre el evento que lleva el significativo título de Maquinación* (2006, p. 113).

(Heidegger, 2000, p. 75)⁶⁸. Esto en razón a que, ya se ha insistido suficientemente en ello, esta es una época en la que el nihilismo hace posible la configuración de nuevas 'formas de dominio', en la que todos los valores están remitidos a él a través de ellas. Esto es, están remitidos al poder del poder o, lo que es exactamente lo mismo, a la voluntad de poder en cuanto auténtico fundamento del puro poder.

Hay que decir por lo tanto que en Nietzsche el nihilismo es simplemente “la historia de la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. (...). La cual consiste en descubrir el principio de una posición de valores, principio que Nietzsche reconoce en la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 79). De este modo, y puesto que el fundamento del nihilismo en Nietzsche es pensado desde la idea de valor y, esta a su vez, desde la voluntad de poder, la superación del nihilismo solo se puede desarrollar a partir de la comprensión del ente como voluntad de poder. De ahí que, manifiesta Heidegger: esta “nueva posición de valores es metafísica de la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 79). En otras palabras, una especie de metafísica fáustica “en la que la voluntad de poder se lleva a sí misma a la situación de dominio” (Heidegger, 2000, p. 79) de todas las cosas.

Dicho sea entre paréntesis, esta condición marcada por el dominio, la cual ha alcanzado en la época contemporánea dimensiones planetarias, sumada a la equiparación del nihilismo como un estado de cosas en el que se han desvalorizado los valores supremos válidos hasta el presente, trae consigo, como ocurrió en el periodo de entre

68 Más adelante Heidegger va a sintetizar esta idea fundamental en los siguientes términos: “el nihilismo es historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo contribuye a constituir la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación. Pero las posiciones metafísicas fundamentales son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental. El nihilismo determina la historicidad de esa historia. (...) [ahora bien] si se quiere comprender esta historia como 'decadencia' contando a partir de la desvalorización de los valores supremos, el nihilismo no es la causa de la decadencia sino su *lógica interna*. Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas, sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración” (2000, p. 80).

guerras del siglo pasado, un tenebroso sentimiento de ocaso. –Tal planteamiento será desarrollado en el tercer capítulo de este libro–.

No está demás insistir, por otra parte que, el mencionado sentimiento va casi siempre acompañado de esa nefasta idea de que el mundo dista de ser lo que se ha creído. De ahí que, en tales momentos germine entre los hombres la sensación de que todo va mal y cada vez irá peor, que este es el peor de los mundos posibles. No resulta extraño por ello que, en tales instantes aparezca “la actitud que en la época moderna suele llamarse 'pesimismo', la creencia de que en el peor de estos mundos la vida no vale la pena ser vivida ni afirmarla (Schopenhauer)” (Heidegger, 2000, p. 80). Esta es la razón por la que Friedrich Nietzsche ha señalado al pesimismo “como la 'forma previa del nihilismo’” (Heidegger, 2000, p. 81).

Por otra parte, también es ventajoso señalar que el pesimismo, sin embargo, es una actitud ante la vida que siempre se muestra de forma ambivalente. Así, en algunas ocasiones este se manifiesta como un sentimiento surgido de la fortaleza. En tales condiciones el pesimista “no se hace ninguna ilusión, ve lo peligroso, no quiere encubrimientos. [Por el contrario, cuando el pesimista se aferra sin más a la] debilidad y la declinación, (...), no ve por todas partes más que lo sombrío, proporciona para todo una razón del fracaso y presume de ser la actitud que sabe siempre de antemano lo que pasará (Heidegger, 2000, p. 81).

No sorprende por ello que sea del pesimismo y su ambigüedad, que nazcan las posturas más 'extremas', pues, si por una parte se está convencido de vivir en un estado de decadencia absoluta⁶⁹, por otra, lo que resulta peor aún puesto que así se ve la condición real del ser humano, se está persuadido de que es posible superar el sentimiento de ocaso recurriendo a “doctrinas que tienden a la felicidad universal” (Heidegger, 2000, pp. 81-82). Un buen ejemplo de estas, ya lo había advertido Friedrich Nietzsche, está en el socialismo, la música

69 Sobre este asunto *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2007, p. 101).

wagneriana, el ideal cristiano, etc., los cuales no han hecho más que agudizar el problema.

Volvamos de nuevo a nuestra senda a partir de esta pregunta: ¿cuál es la interpretación de lo ente que está en la base de un universo en el que una metafísica fáustica rige el mundo? En palabras de Heidegger: “¿qué es lo que esencia e impera en la metafísica occidental para que se convierta finalmente en una metafísica de la voluntad de poder?” (2000, p. 84). Sea cual sea la respuesta que se dé a esta pregunta, lo cierto es que esta debe transitar por un camino que lleve a una ardua confrontación con la tradición occidental en su conjunto. A una lucha sin cuartel con ese tipo de metafísica en la que se acaba identificando el ente, los valores y la voluntad de poder. En breves palabras, con una metafísica nihilista en la que *'los valores y su modificación* están en relación con el *crecimiento de poder de quien pone los valores'* (Nietzsche, citado por Heidegger, 2000, p. 87).

En síntesis, con una metafísica en la que los valores no son sino “puntos de vista para...”, en los cuales se pone “la mira en algo” (Heidegger, 2000, p. 87) en un entramado ordenado de cálculo y medida. O, si se prefiere, una metafísica sustancialmente subjetivista en la que los “valores' son, en primer lugar, las condiciones de acrecentamiento que tiene en vista la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 89). Esto último no resulta para nada raro si se tiene en cuenta que a la voluntad de poder le es inherente anhelar siempre más y más poder a partir de múltiples “centros de dominio”. La voluntad de poder, mientras sea, es siempre, en cada momento, voluntad de dominio en incremento.

Si se presta atención a lo dicho, se podrá advertir que en estas palabras ya está la respuesta. La interpretación de lo ente inherente a una metafísica fáustica es un tipo de comprensión en la que todo ha devenido “un punto de vista” en una trama ordenada de cálculo

y medida para un sujeto⁷⁰. Una interpretación en la que sus maneras de valorar son: “resultados de determinadas perspectivas de utilidad' para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (Heidegger, 2000, p. 91). Desde luego, Nietzsche entiende la palabra “utilidad” desde la perspectiva del poder, es decir, como la conservación y el sobrepotenciamiento del poder del ser humano en el devenir.

Desde este punto de vista, se puede manifestar que la interpretación de lo ente que está en la base de una metafísica fundada en la idea de valor es una metafísica en la que “las formaciones de dominio son formas de la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 92). Para Heidegger ejemplos de las citadas formaciones de dominio lo constituyen la ciencia, el Estado, la religión, la cultura, etc., pues cada una de ellas, a su manera, se ha otorgado desde antaño el derecho de ordenar una realidad que siempre se ha resistido a ello. No sobra decir que en nuestro tiempo se suma a los anteriores modos de dominio, una nueva forma que ancla sus raíces en el alma misma de la voluntad de poder: el terror como fórmula irrestricta de dominación.

Así, en un mundo en que continúan jugando un papel decisivo diversas formas de dominio, resulta legítima la pregunta que una y otra vez se propone Heidegger: “¿cómo y por qué la metafísica se vuelve metafísica de la voluntad de poder?” (Heidegger, 2000, p. 94). Para el autor del *Ser y tiempo* la respuesta a esta pregunta requiere, en primera instancia, descubrir los verdaderos alcances de la idea de valor en la historia de la metafísica y, con ello, en la historia del nihilismo “europeo”. En segundo término, se debe admitir que toda metafísica anterior a la metafísica de la voluntad de poder es ya metafísica de la voluntad de poder. Por último, se debe reconocer que lo formulado desde la Antigüedad acerca de lo ente está mediado por la idea de valor.

70 Resulta muy interesante comparar lo dicho con lo planteado por Arnold Hauser a propósito del uso de la perspectiva en el arte del Renacimiento en su *Historia social de la literatura y el arte I*, (2006, pp. 320-330) y, desde luego, lo planteado por el propio Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 88).

Una vez aceptados estos supuestos se puede llegar a una auténtica solución del problema, puesto que solo así se logra entender por qué al llevar hasta sus últimas consecuencias un proyecto metafísico fundado en la idea de valor, como lo hace Friedrich Nietzsche, termina por constituirse en “el paso primero y decisivo de la 'transvaloración' misma” (Heidegger, 2000: 95). En tal sentido, se comprende por qué resulta indispensable reflexionar hoy en día “si el nihilismo europeo no es solo *un* movimiento histórico entre otros, si es *el* movimiento fundamental de nuestra historia, [si] la interpretación del nihilismo y la postura que se adopte frente a él depende de cómo y desde dónde se determine para nosotros la historicidad de la existencia humana” (Heidegger, 2000, p. 99).

De esta manera, no solo se quiere descifrar el enigma de la metafísica occidental y de su realización máxima en la filosofía de Friedrich Nietzsche, sino poner de manifiesto como el nihilismo, inherente a esta forma de metafísica, no se limita a una problemática de eruditos, sino que se constituye en la problemática por excelencia en este preciso momento de la historia. Por ello, y aunque se han bosquejado hasta aquí rasgos sustanciales de la fisiología del nihilismo, aún se escapan matices esenciales de este fenómeno cuya comprensión tal vez permita responder a la pregunta formulada por Martin Heidegger. Vale la pena suplir este vacío fijando la mirada en otros aspectos de los indicados por Heidegger acerca del nihilismo, en el texto que se viene examinando.

Si la metafísica hasta hoy no ha consistido más que en una forma de voluntad de poder puesta en marcha en y bajo diversas formas de dominio, entre ellas la moral, resulta obvio por qué la metafísica occidental europea ha conducido al “empequeñecimiento del hombre” (Heidegger, 2000, p. 101). O, si se prefiere, tomando prestadas las palabras que Nietzsche escribiera en *Más allá del bien y del mal* a propósito de la moral, se torna entendible por qué toda metafísica nihilista no ha sido más que la “doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno 'vida'” (Heidegger, 2000, p. 102). En sucintas palabras, una metafísica con la que desde el nebuloso

mundo del más allá el ser humano ha acabado arruinando el más acá, a fuerza de querer imponer unos valores imposibles a este mundo.

¡Qué ingenuidad! Y, sin embargo, el hombre no ha hecho con la metafísica, y en particular con la metafísica instaurada por Descartes, más que

reclamar todo para sí como algo suyo, lo que solo puede hacer si de antemano, en vez de saberse como un miserable y un esclavo ante el ente en su totalidad, se erige y se instituye a sí mismo como incondicionado dominador. Pero esto significa que él mismo es incondicionada voluntad de poder, que se sabe a sí mismo como señor de este dominio y, sabiéndolo, se decide a cada ejercicio del poder, es decir al constante acrecentamiento del poder. (Heidegger, 2000, p. 106)

Nietzsche lo sabe, de ahí que diga Heidegger que este constante acrecentamiento del poder, propio de la voluntad de poder, lleva sin remedio a una lucha implacable por el dominio. A una cruenta confrontación en la que: “lo que en esta lucha sucumbe, por sucumbir, no está legitimado y no es verdadero. [Y] lo que en esta lucha se mantiene en alto, por vencer, está en lo justo y es verdadero” (2000, p. 106)⁷¹. Por ello, en tales escenarios:

todas las metas y las consignas de lucha no son nunca más que medios de lucha. Aquello por lo que se lucha está de antemano decidido: es el poder mismo, que no necesita

71 En este sentido, se recomienda recordar lo escrito por Ernst Jünger en su libro *El trabajador. Dominio y figura* donde se manifiesta: “es precisamente esa legitimación lo que hace que un ser aparezca ya no como poder elemental, sino como un poder histórico. El grado de legitimación es el que decide el grado de dominio que la voluntad puede alcanzar. Damos el nombre de 'dominio' a una situación tal que en ella el espacio ilimitado de poder está referido a un punto desde el cual ese espacio de poder aparece como espacio de derecho” (1990, p. 72). Y, más adelante, al referirse a la lucha implacable por el dominio del planeta: “es evidente que el orden mundial nuevo, consecuencia del dominio mundial, no es un regalo que caiga del cielo ni es tampoco el producto de una razón utópica, sino que pasa por el turno de trabajo de una cadena de guerras entre pueblos, o sea, de guerras internacionales, y de guerras entre los pueblos, o sea, de guerras civiles. Los extraordinarios preparativos bélicos que cabe observar en todos los espacios y en todas las esferas de la vida indican que el hombre está pensando en ejecutar ese trabajo” (1990, p. 80).

de ninguna meta. Carece de meta, del mismo modo que la totalidad del ente carece de valor. Esta carencia de meta forma parte de la esencia de la metafísica del poder. Si puede hablarse aquí de meta, esta 'meta' es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra. El hombre que corresponde a este dominio es el super-hombre. (Heidegger, 2000, p. 106)

No hay que ser un genio para percatarse de que desde el punto de vista de Heidegger esta dominación incondicionada del superhombre sobre la tierra y en la que toda confrontación está supeditada al poder mismo y nada más, solo es factible porque ese pequeño dios sobre la tierra que es el hombre ha terminado siendo comprendido como *subiectum*, tal como lo pretende el programa metafísico de la modernidad. Es decir, el *sujeto* es concebido como “lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento” (Heidegger, 2000, p. 119).

Expresado en otros términos, lo siempre delante de, el *ego volo*, es interpretado como la razón última de la totalidad, “de tal manera que el hombre pone en cada caso desde sí mismo eso que es necesario y vinculante” (Heidegger, 2000, p. 120). Fue este hecho lo que facilitó que la voluntad de poder se volviera metafísicamente posible con el advenimiento de la Edad Moderna, pues es en esta época que “el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición de dominante como centro y como medida, [con todo,] para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata” (Heidegger, 2000, p. 122).

Tan seguro se está de las capacidades de dominación en la Edad Moderna, que cualquier objetivo que se pone en la mira se constituye en una certeza, deviene claro y distinto. Está ahí para tomar posesión de él, pues, de antemano, se lo ha llevado-ante-sí, se lo ha-hecho-visible, se lo re-presenta. Esto es, el sujeto lo remite-a-sí-mismo como

algo que está ahí disponible (*verfügbar*). De suerte que lo llevado ante sí, siempre “está fijado y asegurado para [el sujeto] como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de *su* disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas” (Heidegger, 2000, p. 127).

Es esta condición la que permite comprender por qué el *subiectum* “vuelve metafísicamente posible la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ella, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde” (Heidegger, 2000, p. 137). Dicho de otra manera, porque una “economía maquinaal” requiere un nuevo hombre, de un superhombre “para instaurar [su] dominio incondicionado sobre la tierra” (Heidegger, 2000, p. 138); sin embargo, este superhombre no es una entidad metafísica sin más, pues, como anota Heidegger siguiendo a Jünger en un conocido texto escrito en la década de 1950 dedicado a este último autor, este no es otra cosa más que el trabajador⁷². No resulta accidental por eso que

la fuente de la prestación de sentido, la potencia presente desde el comienzo y que, por ende, todo impregna, es la forma en cuanto forma de una *humanidad*: 'la forma del trabajador'. La forma reside en un entramado esencial de una humanidad que subyace como fundamento a todo ente como sujeto. Lo que forma la subjetividad extrema que emerge de la consumación de la metafísica moderna y que aparece presentada en el pensamiento de ésta no es el carácter de yo de un hombre singular, lo subjetivo del ego, sino la presencia preformada y conformada de un modelo de hombre (un tipo). (2000, p. 321)⁷³

72 En lo que hace relación al carácter novedoso de la figura del trabajador resulta conveniente aquí citar de nuevo a Ernst Jünger: “la existencia de un nuevo tipo de humano es un capital que aún no ha sido reclamado. Este tipo de humano nuevo es la más afilada de las armas ofensivas, es el supremo medio de poder que está a disposición de la figura del trabajador. /El manejo seguro, el empleo preciso de este medio de poder es una característica infalible de que está operando una política nueva, de que está operando una estrategia nueva” (1990, p. 76).

73 Como complemento a lo anterior, vale la pena acudir a la traducción que hace de este pasaje J. L. Molinuevo para la Editorial Paidós (1994, pp. 87-88).

No cabe duda, la forma del trabajador ha terminado impregnando todo. Él, como el famoso demiurgo del que habla Platón, acuña en su poderosa fragua cada uno de los elementos a su alrededor. Como el rey Midas, ha sido también capaz de convertir todo lo que existe en oro. Ahora todo es suyo. El mundo surge de su formidable mano para su deleite. El universo entero se inclina a sus pies como un fiel siervo. Él, como el Fausto goethiano, reconoce que el planeta está ahí para dominarlo. A él, “en cuanto señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo [se le ha dado el] poder como incondicionada voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 156). Además, se le ha dado un poder tan ilimitado a este señor de la tierra, que ya ni siquiera le basta con ejercer un dominio racional sobre el planeta, pues empieza ahora a jugar un papel determinante su *brutalitas*.

¿Qué se quiere decir con estas últimas palabras? Para Martin Heidegger resulta evidente. A lo largo de la historia de la metafísica occidental el hombre ha sido visto como un *animal rationale*. De ahí que sea comprensible que filósofos como Descartes o Hegel hayan puesto el énfasis de la caracterización del ser humano precisamente en la segunda parte de esta formulación, es decir, en el carácter racional del hombre, sin embargo, con la puesta en marcha de la metafísica de la subjetividad extrema llevada a cabo por Friedrich Nietzsche, este énfasis es puesto ahora en la primera parte de la premisa, esto es, en el carácter de *animalitas* del ser humano.

Así, “la esencia de la subjetividad se despliega necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas*. [Por ello, manifiesta Heidegger] al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*. [Tal es el motivo que,] la expresión nietzscheana de la 'bestia rubia' no [sea] una [simple] exageración sino la caracterización y la consigna de un contexto en el que estaba conscientemente [el propio Nietzsche], sin llegar a captar sus referencias histórico-esenciales” (Heidegger, 2000, p. 164). En síntesis, con el advenimiento de la subjetividad extrema en la figura del trabajador el poder del *ego volo* se vuelve ahora brutal⁷⁴.

74 Como complemento Derrida *La Bestia y el soberano* (2010).

Se ha arribado así a una situación en la cual el hombre ha quedado en un lamentable estado de desasosiego. Pues con la realización máxima de la metafísica de la subjetividad extrema encarnada en el *ego volo*, se ha caído en una condición en la que hay pocas posibilidades de encontrar una verdadera alternativa. El mundo en su conjunto se muestra ahora regido por un atroz anhelo de poder. ¿Cómo salir de este laberinto?, ¿acaso está ante nuestros ojos la más terrorífica de las bestias, esa mezcla pavorosa de brutalidad y astucia a la que se refiere el antiguo mito griego, el Minotauro?, ¿dónde hallar el hilo de Ariadna?, ¿cómo podemos traspasar el umbral de una época en la que “el ser es lo más olvidado”? (Heidegger, 2000, p. 203)⁷⁵.

En otras palabras, ¿cómo traspasar la línea que separa una Era cuyo instinto más sustancial se funda en un radical anhelo de nada, es decir, una época que ha llevado hasta sus últimas consecuencias nuestra relación discrepante con la vida, y encaminarnos a un tiempo donde esta última sea la prioridad? Por el momento dejemos estas preguntas sin respuesta, las cuales se resolverán de la mano de algunos de los pensadores más sugestivos del siglo XX. Ha llegado el momento de cerrar el presente capítulo indicando los puntos más relevantes del nihilismo a partir de lo planteado por los autores que aquí se han presentado, pues todo parece indicar que dar una respuesta precisa a la pregunta ¿qué es el nihilismo? resulta problemático, sino se tiene en cuenta el aporte de cada uno de ellos.

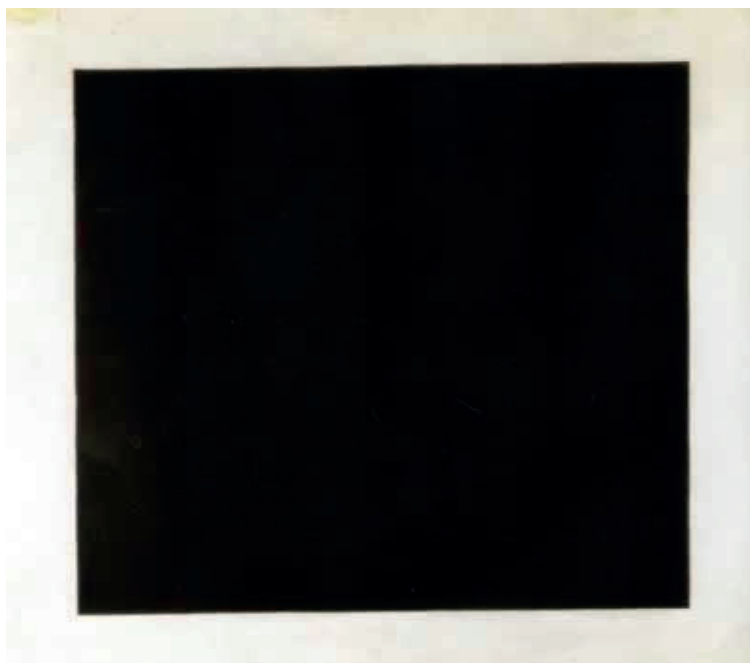
Lo anterior no quiere decir que sea inviable barruntar una posible respuesta a esta pregunta fundamental. No obstante, como se ha indicado, esta pasa por las reflexiones hechas acerca del nihilismo, por cada uno de los autores mencionados y, en particular, haciendo referencia a algunos de los fenómenos en los que el nihilismo se hace manifiesto. Para llevar a cabo esta tarea es necesario, en primera instancia, volver de nuevo sobre uno de los rastros más nítidos de los dejados por dioses en su partida.

Nos referimos, desde luego, a *Negro sobre blanco* Kazimir Malévich, obra que sirvió como punto de partida al presente capítulo, y la

75 Este olvido del ser es lo que identifica precisamente Heidegger con el nihilismo.

cual, a nuestro modo de ver, hace ostensible de manera por demás contundente una época en la que se hace carne la *brutalitas* de la *bestialitas* del *ego volo*. Un tiempo modelado por el “espíritu” del nihilismo que alcanzó su *clímax* en un conflicto bélico de proporciones apocalípticas: *la Gran Guerra*. Pues allí el ser humano dejó ver su verdadero rostro, esto es, aquello que denomina Heidegger el *brutum bestiale*. No está demás reconocer que *Negro sobre blanco* no solo se revela como una de las síntesis mejor logradas del “espíritu” que todo lo niega, sino que patentiza además, el olvido del ser al que se refiere el autor de *Ser y tiempo*. Al segundo de estos aspectos, está dedicado cada uno de los siguientes capítulos.

4. Negro sobre blanco



Kazimir Malévich
Negro sobre blanco (1915)⁷⁶

⁷⁶ Óleo sobre lienzo. 106, 2 x 106, 5 cm. Moscú, Galería Tretyakov.

“¿Qué es el lienzo? ¿Qué es lo que vemos en él representado? [...] una ventana a través de la cual descubrimos la vida”

(Malévich)

1915 había sido el año en el que Kazimir Malévich pintara esa, la más inquietante de sus obras. Y lo era, porque en esta pintura no se podía percibir de un solo golpe el estruendo de la tragedia. Allí, “no hay ruido de motores ni gritos, [y mucho menos] crepitar de cascos [y de] fuego” (Walther), tan solo el negro más profundo sobre el blanco más translúcido; sin embargo, cuando se fija la mirada sobre este bostezo abismante, pero, sobre todo, se atiende a la fecha de su realización, resulta forzoso no dejarse llevar por un extraño sentimiento de desconcierto. Una y otra vez se busca en el cuadro, inútilmente, alguna pista que permita descubrir que allí efectivamente hay algo.

Con todo, en *Negro sobre blanco*, tal como lo anuncia Walther a propósito de *Guernica* de Pablo Picasso, el “dolor y el miedo triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida humana” (1999, p. 68). Pero, ¿cómo es posible esto? ¿No son nuestras palabras el producto delirante de vanas especulaciones que solo buscan ver en todo lo que ha ocurrido en esta época la sombra de una negatividad pura? La respuesta parece del todo evidente; no obstante, cuando se presta la suficiente atención a la pintura resulta imposible dejar de reflexionar que se trata de una de las creaciones más representativas de un periodo en el que “los íconos de Malévich representan la humanidad lanzada hacia una devastación nihilista, una devastación apocalíptica y [empeñada] en alcanzar el fin del mundo” (Néret, 2003, p. 85) valiéndose de las máquinas.

No resulta fortuito que esta sea una época amante del “empleo de fotografías de aeroplanos en formación y vistas aéreas de pueblos” enteros (Golding, 2003, p. 66), caracterizada por el profundo amor a técnicas con las que se pueden contemplar, con ojo inquisidor, los lugares más recónditos de la tierra. Como si al ser humano le hubiera sido dado por primera vez atisbar el orbe tal como lo advierte un águila desde las alturas. En resumidas palabras, que esta sea una época definida por el uso de sofisticados aparatos. De esos mismos

aparatos que, en el preciso momento en que el artista Kazimir Malévich pintaba su famoso cuadro, estaban mostrando su pavorosa eficacia.

Basta pensar, en este sentido, en el uso que se hacía en la Primera Guerra Mundial de esa novedosa y mortal arma: *el aeroplano*⁷⁷. Dicho sea entre paréntesis, un arma tan eficaz que aún hoy, en los albores del siglo XXI, continúa mostrando su semblante más cruento en Afganistán, Irak, Palestina, etc., y que tuvo su momento más delirante con el Enola Gay, los bombardeos con Napalm en las selvas vietnamitas y en los atentados del 11-S cuando el mismo avión se convirtió en misil. O, en tiempos más recientes, en las nefastas operaciones en Libia, Siria y Yemen, en nombre de la supuesta protección de la población civil y todo con el beneplácito de un reconocido premio Nobel de Paz norteamericano.

No cabe duda, en 1915 como hoy, por medio de esta tenebrosa arma, vale la pena repetirlo, “el dolor y el miedo triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida”. No es para menos, “era de aguardar que en la edad de la técnica sufriesen los medios y métodos de la conducción de la guerra [y desde luego con ellos los modos de producir terror y dolor] unas modificaciones más rápidas y radicales que todas las observadas con anterioridad en las mudanzas de los encuentros hostiles habidos entre los seres humanos” (Jünger, 2008, p. 127)⁷⁸.

Esto fue lo que captó Malévich. Por ello, en esta obra no se están dando tan solo los primeros pasos de lo no objetual en el arte, sino que ella capta, quizá por vez primera, la posibilidad de disolver lo vivo y lo no vivo desde increíbles alturas. En *Negro sobre blanco* la amenazante presencia del vacío se ha tornado contundente. Allí, el vacío se ha apoderado de todo. Como si se tratara de un enorme ori-

77 Sobre la importancia del aeroplano en la obra de Malévich ver Golding (2003, pp. 66-67). Conviene, por otra parte, no perder de vista que el título de una de las pinturas más representativas del artista en este periodo sea, precisamente, *Aeroplano en vuelo* (1915).

78 Como se verá el capítulo tercero de este libro está dedicado en buena parte a esta problemática.

ficio sobre el paisaje. Aquí se encarna de modo dramático el instinto de negación. Tal como lo reconoce Martin Heidegger unos años más tarde, parece como si allí “en la tierra [y] en torno a ella se [estuviera] produciendo un oscurecimiento universal”. Como si en este espacio vacío hubieran dejado, al partir, su huella los dioses.

Todo se muestra ahora indefenso ante la contundencia de las sombras. En palabras de Jacobi, es como si aquí no quedara más que “un desierto monstruoso”, el cual, como ya se había percatado Nietzsche, despiadadamente “crece”⁷⁹. En medio de este terrorífico crecimiento, que al mismo tiempo es un sustancial empequeñecimiento a causa de la distancia desde la que se gesta, las masas se fragmentan y aglomeran en su incertidumbre y precariedad. Esta es justo la razón por la que nada pueda habitar aquí y sentirse en casa.

Y, todo esto, en una Era en la que el hombre ha sido arrojado en brazos de la masificación y la mediocridad, para que no pueda sentir el peso de su existencia. En síntesis, una época en la que el hombre ha terminado volviéndose extraño a sí mismo y con él todo a su derredor. Formulado en otras palabras, su ser más “propio” está dado por ese estado de enajenación tan característico de la Era del vacío⁸⁰. De ahí el porqué, aunque parezca extraño, en esta obra se hace patente de manera efectiva el alma del nihilismo, pues aquí se han disuelto no solo todas las certezas, sino la misma realidad. Y, lo que es peor aún, gracias a la velocidad, tal condición ha adquirido hoy dimensiones planetarias⁸¹.

Más claramente, en *Negro sobre blanco*, se tiene la experiencia que todo puede terminar disolviéndose en la nada, según la expresión de

79 En este sentido resultan significativas las palabras de Kazimir Malévich precisamente a propósito de su pintura *Negro sobre blanco* “-estamos en un desierto (...) ‘todo lo que habíamos amado y de lo que habíamos vivido’- se vuelve invisible. Ya no hay ‘imágenes de la realidad’; ya no hay representaciones ideales; ¡no queda más que un desierto” (De Micheli, 2015, 233).

80 Como se sabe, este es el título de un libro de Gilles Lipovetsky en el que se hace una radiografía sugestiva de nuestro propio tiempo.

81 Valga citar aquí a Virilio que en su texto *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual* escribe: “con la aceleración ya no hay el aquí y el allá, solo la confusión mental de lo cercano y lo lejano, el presente y el futuro, lo real y lo irreal, [solo] la comunidad atópica de un Estado Planeta” (1996, pp. 45-46).

Friedrich Jacobi. Aquí lo que acontece es la experiencia esencial de la posible nulidad de toda existencia. En esta obra se hace patente una radical denuncia, como Nada y sin valor, de toda sensibilidad. Las cosas no pueden ser más transparentes, aquí, sencilla y llanamente, lo que se evidencia es el vacío mismo de los sentimientos, en una Era en la que la “moral” burguesa conduce a los hombres a anularlos o a someterlos a la “autoridad sagrada y deshumanizada de la propiedad y la producción del capital” (Villacañas, 1989, p. 14).

Así que, esta pintura no tiene como fin la reconciliación con el fenómeno, sino su aniquilamiento desde el vacío mismo de los sentimientos y su substancial sometimiento a la autoridad de la propiedad y el capital. Se puede afirmar entonces que estamos ante una obra límite, como lo es el contexto en el que surge, en el cual, como lo había formulado el poeta Hölderlin: “nada somos, lo que buscamos lo es todo” (1989, p. 59). Una realidad en la que el hombre está condenado a estar en contradicción consigo mismo y en la que ha sido capaz de destruir lo que le resulta extraño. Un tiempo en el que al ser humano le ha correspondido habitar en la nihilidad y en el que los hombres, puesto que han sido testigos del derrumbe de los valores supremos, se ven separados por “verdades” que se destruyen mutuamente. O, mejor, se convierten en actores de un drama en el que los seres humanos están sentenciados a ver el mundo como un espejo roto en el que ellos mismos se contemplan.

Hace ostensible un universo en el que todo se desvanece en el conflicto y la contradicción. Un mundo en el que la misma existencia se ha tornado problemática y en el que el dolor ha devenido experiencia universal. Nada extraño si se tiene en cuenta que el dolor proviene “de la ruptura de la unidad primitiva” (Hölderlin, 1989, p. 36), del desgarramiento originario entre la trascendencia y la realidad. De ahí que, a pesar de su aparente serenidad, *Negro sobre blanco* sea una experiencia dolorosa en la que las pasiones se destruyen mutuamente. Se trata entonces de una esencial imposibilidad de comprendernos a nosotros mismos en tanto solo busquemos allí la simple ausencia de la representación de los “objetos” a los que su-

puestamente debe remitir y no el agitado océano que se oculta bajo su piel. En suma, ese mundo de ansiedad, nerviosismo, insatisfacción e intranquilidad tan propio de la época que le correspondió vivir a Malévich y, por qué no, a nosotros sus contemporáneos distantes.

Digámoslo de manera categórica, *Negro sobre blanco* evidencia de una manera lapidaria la evanescente temporalidad no solo del ser humano, sino de todas las cosas, pues el punto de vista desde el cual se le (s) mira, está más allá de toda temporalidad. Es el ojo todopoderoso capaz no solo de otear hasta en los lugares más inexpugnables, sino incluso condenar este mundo desde su “realidad”. No resulta fortuito por ello que todo lo observado desde esta perspectiva esté puesto allí en la distancia, en su vulnerabilidad. Para quien contempla el mundo desde esta óptica, y dicho en el espíritu de Jacobi convencido platónico, “el hombre natural, el hombre en el tiempo, es la nada del hombre” (Villacañas, p. 46). De ahí que este sea un punto de vista para el cual el más acá, el reino del devenir, no sea más que el reino del nihilismo, de la nada.

En conformidad con todo lo anterior, habrá que decir entonces que el punto de vista que se hace patente en esta pintura es aquel en el que el propio Yo, o debiéramos decir el superhombre, se erige a partir de una decisión nihilista primordial, a saber, la reducción de toda la sensibilidad a nada. Aquí lo que se quiere es la supresión definitiva de todo lo que existe, mediada por la aspiración hacia la nada, hacia la destrucción. O, lo que es lo mismo, hacia la consecución del dominio del mundo. En este orden de ideas, esta enigmática obra hace visible así un punto de vista en el que el superhombre termina disolviendo todas las diferencias, incluso acaba por diluirse a sí mismo. Hace patente un estado de cosas en el que es posible poner en marcha el inquietante principio: *dominio es paz*, pues a partir de la destrucción de lo sensible, entiéndase desde luego de todas las diferencias, se pretende consolidar la “unidad”⁸².

82 Sobre este punto resultan muy interesantes las reflexiones de Hardt y Negri en su libro *Imperio* (2002, p. 31), así como lo planteado en *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio* (2006, p. 15).

De modo que el punto de vista de *Negro sobre blanco* es el de aquel que ha alcanzado la autoafirmación a costa de la zozobra y la angustia de todo aquel que opone resistencia a la homogenización. La óptica de aquel que aspira a mantener el control sobre todas las cosas a fuerza de confiar en el poder todopoderoso de la razón. El punto de vista del dominador. La perspectiva de quien para afirmarse a sí mismo se empeña en moldear el mundo a su imagen y semejanza antes de llevar a cabo, de manera efectiva, el “nihilismo universal de la sensibilidad” (Villacañas, 1989, p. 83).

Así, lo que se evidencia aquí es una condición en extremo peligrosa para el ser humano. No podía esperarse nada menos de un estado de cosas en el que prima el instinto de negación. Un estado de cosas en el que se está “ante la construcción pensada de la experiencia de la nada, del nihilismo, como forma objetiva de la experiencia humana” (Villacañas, 1989, p. 87). No cabe la menor duda, lo que está aquí en juego es la condición humana misma puesta en una situación límite. En esa línea que separa la existencia de la nulidad como resultante de la represión que el ser humano ejerce sobre sí mismo personificado en otros hombres.

De suerte que, *Negro sobre blanco* revela el punto de vista del que ha pretendido disolver el mundo, pues, este último se reduce para él no solo a un simple espectáculo, sino ante todo a una inquietante, sufriente y escindida fantasmagoría. La perspectiva de una especie de Yo divino negativo, que contempla desde la distancia lo que él identifica con la incertidumbre dolorosa del reino de la nada, con el desprecio de todos los hombres y, en particular, de su corporeidad. Con Freud podemos aceptar que este es un punto de vista “religioso”, cuya

técnica [para alcanzar la felicidad] consiste en reducir el valor de la vida y deformar deliberadamente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación de un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo. (1988, p. 28)

De ahí que esta sea la mirada del que contempla el orbe entero desde un único punto de vista, del que ve únicamente el remedio en el mal, la redención en el sacrificio, la salvación en la condena. Como se ve una condición-situación de la que nuestro propio tiempo es un buen ejemplo con su apasionado amor por la guerra “justa”. En suma, el punto de vista de la cuenca vacía del ojo de Dios, puesto que, parafraseando a Goethe, para quien solo un ojo luminoso es capaz de percibir los dorados rayos del sol, solo una cuenca vacía le es posible “ver” el mundo como una mera vacuidad. Como aquella espantosa “mirada” que un día se posó sobre Guernica⁸³.

Duras palabras. Y, sin embargo, cuando se piensa en *Negro sobre blanco*, pero ante todo en lo que estaba ocurriendo en la época en la que esta obra fue pintada, se tiene la sensación de que incluso estas palabras se quedan cortas. Sí, *Negro sobre blanco* es algo más. Es como si aquí, para decirlo con las cruentas palabras de Jean Paul, se estuviera haciendo una prédica solemne *in memoriam* de todo el universo. De un universo que, como el dios Cronos, no hace más que devorar a sus hijos. De una gimiente naturaleza en la que, tal como afirma este poeta, “la vida de un hombre no es más que el eco de ese gemido” (2005, p. 23). Un gemido que, tal vez por ello, clama por ser escuchado, socorrido.

Da la impresión de que estas palabras no son más que una simple exageración. A pesar de esto, no se puede dejar de pensar que lo que se está manifestando en esta obra es algo así como una prédica *in memoriam* de todos los hombres que, debido a la técnica, se han visto abocados a su más radical peligro: ser contemplados desde la fría distancia por un óculo oscuro que no “ve” más que la instrumentalización de su existencia. Hay que decirlo sin más ambages con el poeta Jean Paul, por un óculo que “mira fijamente con una *órbita vacía*, negra e inmensa” (2005, p. 35) a todos aquellos que, arrojados

83 Más adelante se entenderán estas palabras cuando se reflexione acerca de esta obra magistral que inspiró su tragedia.

en la orfandad, se han puesto bajo su lente. No le faltaron por ello razones a este poeta para escribir: “hasta allí donde llega la sombra arrojada por el ser no hay padre alguno” (2005, p. 35)

Pero ¿todo esto está en la obra de Malévich? Resulta difícil creerlo. Parece como si allí tan solo el negro se posara inocentemente sobre el lienzo, como si en este lugar el negro sin más hubiera tomado la palabra. Hasta nos atreveríamos a decir que en esta enigmática obra se anuncia incluso algo “salutífero”. No obstante, cuando se vuelve insistentemente sobre la época en que fue pintado el cuadro, nuestro idilio estético se viene al piso, puesto que no se puede dejar de pensar que este es el lugar natural en el que se personifica el “espíritu” de una época en la que se ha puesto a todos los hombres ante su más inminente amenaza: el hecho de que “todo [puede ser] unificado y nivelado bajo la capa indistinta de la nada infinita” (Jean Paul, 2005, p. 43). No resulta insólito que sea justo esta época la encargada de repetir la más desvergonzada de las preguntas hechas hasta ahora: “¿por qué el ente y no más bien la nada?” (Heidegger, 2009, p. 43)⁸⁴.

¿Es acaso esta pintura la confirmación de este interrogante? Tal parece, pues aquí el espíritu que anima esta pregunta ha alcanzado su más alta representación pictórica. ¿Cuál es empero ese espíritu? La respuesta parece clara: “todo no es más que nada” (Jean Paul, 2005, p. 35). De modo que solo el que está animado por este aliento puede impregnar de nihilidad el mundo, así, arrojarlo en un torbellino del cual le resulta imposible salir. Y esto lo lleva a cabo, según la expresión de Jean Paul, examinando el universo entero “con tanta sangre fría y dureza de corazón como si se tratase de (...) un monstruo marino o un unicornio” (2005, p. 47).

84 Piénsese en las espeluznantes reflexiones de Mainländer a las cuales se aludió en el apartado acerca de Nietzsche. Con razón ha escrito Remedios Ávila: “hoy, como se ha señalado, parece mucho más evidente la nada que el ser. Vivimos una época nihilista. Y parece como si se hubieran invertido los papeles, como si la nada hubiese tomado por asalto el lugar que un día correspondió al ser. [...] Esta es hoy nuestra situación, el lugar en el que nos encontramos; lo que asombra no es ya el ser, sino la nada, hasta el punto de que quizás ahora la metafísica debiera hacerse cargo de aquella pregunta, pero tomando conciencia de un cambio radical en su formulación: ¿por qué la nada y no más bien el ser?” (2005, p. 27)

Así, en *Negro sobre blanco* se hace patente el punto de vista de aquel que disuelve el mundo con una frialdad pasmosa. Y lo hace teniendo en los labios la más perturbadora de las preguntas hechas hasta ahora: “si [este es un tiempo en que] cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53). De esta suerte, esta es la óptica del ángel exterminador. De aquel que “ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. [Un huracán que lo] empuja irremediabilmente hacia el futuro, (...) mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. [Eso] que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 1973, p. 183). Aquí, lo que se produce es una especie de cataclismo metafísico debido al vacío dejado por Dios. Y, ante el cual, los seres humanos quedan a merced de su propia soledad, a la deriva, en “constante riesgo de disolución” (Jean Paul, 2005, p. 41), pues todo ha perdido su real sentido.

De manera que el punto de vista que se pone de manifiesto aquí, es aquel que debido a la pérdida de sentido a causa del vacío dejado por Dios, ha conducido al hombre a una lamentable condición en la cual él mismo puede llegar a ser su propio ángel exterminador, aunque adquiriera un semblante “humanitario”. En otros términos, ha conducido a un escenario en el que, siguiendo la fórmula usada por Dostoievski, “todo está permitido”, “todo vale, porque ya nada vale”. No sorprende por ello que una época que ha hecho del cuadro de Kazimir Malévich su ícono, haya terminado en Verdún e Yprés, Auschwitz y Treblinka, Hiroshima y Nagasaki. Löwith ha resumido esta cruda situación con estas palabras: “en un mundo sin 'Dios', el hombre tampoco tiene 'alma'” (2006, p. 42).

Negro sobre blanco hace patente así una condición en la que se ha caído en la más radical indiferencia respecto al sufrimiento. Una situación en la que, dicho con las conmovedoras palabras de Jean Paul, el ser humano puede ser arrojado en “el abismo de la desesperación” (2005, p. 74). Nada asombroso de una Era convencida de que solo a partir de la indigencia y el terror es posible alcanzar la plenitud máxi-

ma. Se revela así como una ventana desde la que se puede advertir una época de conmoción social en la que campea por todas partes el terrorismo⁸⁵. No está demás indicar que este último no es otra cosa que la reacción a un poder absoluto que todo lo niega. Una brutal resistencia que ante el cínico principio *dominio es paz* lo único que le queda es vociferar a los cuatro vientos: ¡“todo lo que existe, debe ser destruido; [pues] todo lo que existe, está mal!” (Wilde, 2008, p. 67)⁸⁶.

Negro sobre blanco sabe captar de este modo, con mano maestra, el fundamento mismo de una Era, la moderna sociedad burguesa, en la que muchos, atrapados por la vorágine de la miseria y el terror generados por el espíritu que todo lo niega, estarían dispuestos a usar los métodos más repugnantes con el fin de negar el orden vigente. Hombres convencidos de que solo es posible redimir a la humanidad “con [la] negación del mundo y su renuncia teatral, a la manera de los votos religiosos, de la personalidad individual” (Burrow, 2001, p. 261). Un tiempo de individuos que, como Kiriloff en los *Endemoniados* de Dostoievski, estarían dispuestos a aceptar como principio de sus vidas “la destrucción universal con vista a las ideas sanas” (1969, p. 142). Esto es, aquella máxima que afirma que: “la libertad será total cuando sea indiferente vivir o morir” (Dostoievski, 1969, p. 142).

Es importante no descuidar el hecho de que aquellos años que sirvieron de telón de fondo a la elaboración de la pintura de Malévich, fueron años en los que el planeta vio como la chispa revolucionaria prendía en diversos lugares. Y cuyo detonante estaba en manos de hombres dispuestos a hacer cumplir el precepto de la dialéctica hegeliana: *determinación es negación*. Individuos preparados a sacrificar a otros en nombre de un pueblo, a sacrificarse a sí mismos en nombre

85 Sobre este punto ver lo dicho en nuestro apartado acerca de Dostoievski.

86 Por los motivos enunciados no impresiona que esta sea una época en la que se confunda la seguridad con la pacificación y esta, a su vez, con la democracia. De ahí que no sea extraño escuchar, palabras más palabras menos, este tipo de argumentos: “nuestro objetivo ante todo es ahora la seguridad, o lo que es lo mismo, la democracia. En aras de esto lo demás es tan solo un mal menor; es decir, todo está permitido y justificado”. Prestando la suficiente atención a este tipo de argumentos se comprende por qué la democracia se entiende como un asunto de defensa y no como una cuestión que atañe a la posibilidad.

de la humanidad. Algo evidente, si se tiene en cuenta que para estas personas “la muerte no resulta tan espantosa después de una vida llena de humillaciones y desesperación” (Avrich, 1974, p. 72).

Todo lo indica, en *Negro sobre blanco* “el nihilismo está ante la puerta”. Por eso, esta obra es una de las advertencias más elaboradas que hombre alguno haya hecho acerca de las nefastas consecuencias de esa peligrosa enfermedad que ha padecido el hombre occidental desde los lejanos tiempos en que Sócrates y Platón deambulaban por las calles de Atenas. El anuncio más inquietante de ese “mortal cansancio de vivir, [de esa] tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo” (Mayos, 1998, p. 10) tan representativo de una época en la que se prefiere creer en la nada a no creer, tal como lo anuncia Nietzsche⁸⁷. El manifiesto de un momento histórico en el que se ha hecho perceptible la voluntad de nada. Más exactamente, de eso que Nietzsche denominaba nihilismo explícito pasivo⁸⁸.

De modo que esta obra es la punta del *iceberg* de un tiempo moldeado por el fatalismo ruso, el cual está marcado por siglos y siglos de rechazo a la vida, a la naturaleza, al cuerpo, al aquí y al ahora (Mayos, 1998, p. 17). Por eso que, “habla en cien signos [y] se anuncia por doquier” (Nietzsche, 1981, p. 21). En palabras de este genial escritor, por eso que: “se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una gran catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que no reflexiona, que teme reflexionar” (1981, p. 21). Eso que supo captar Malévich con su pincel de manera admirable: la voluntad de nada.

87 Sobre el mortal cansancio de vivir al que se ha visto abocada la humanidad en su conjunto, resultan muy interesantes las palabras pronunciadas por Edmund Husserl al final de su memorable conferencia *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* (1935) donde se puede leer una frase que resultará muy importante en el contexto de estas reflexiones: “de las cenizas del gran cansancio” (1991, pp. 357-358).

88 Sobre el nihilismo explícito pasivo ver el apartado dedicado a Nietzsche.

Negro sobre blanco es el orificio a través del cual se capta el espíritu de una época moralista de profundo desprecio por la vida, de la preeminencia del *no* sobre el *sí*. O, mejor, el espíritu de un tiempo acuñado por la voluntad de poder en el que, justo por ello, un descomunal torbellino de fuego arrasa con furia todo el planeta. Se trata de una especie de desgarradura que deja entrever una condición de profundo significado histórico y en la que se devela la voluntad de poder en su puro sobrepotenciamiento. Un estado de cosas gobernado por el principio goethiano “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho”. Un agujero a través del cual se hace visible una condición en la que “todo ente, en la medida en que *es* y *es tal como es*, es: 'voluntad de poder'” (Heidegger, 2000, p. 37). El óculo que permite escudriñar en los rincones más recónditos de una Era en la que el poder instaaura sus valores a la fuerza y, al hacerlo, pone al planeta entero a sus pies.

Es la expresión más clara del establecimiento de un orden cuyo fin no es otro que el dominio del planeta por parte de ese pequeño dios sobre la tierra que es el hombre. El testimonio más claro de un estado de cosas en el que la justificación de todos los derechos y valores pasa por el ejercicio del poder del puro poder. No resulta asombroso por ello que esta pintura esté en condiciones de captar el talante de un periodo en el que al tiempo que “se dice que hay que proteger y salvar los valores supremos de la humanidad” (Heidegger, 2000, p. 45), se somete o se aniquila a comunidades enteras de la manera más descarada y violenta⁸⁹. Es la manifestación no solo del sustrato de una época nihilista, sino, ante todo, del tremendo poder de su dominio. En otras palabras, de una Era que ha tenido la pretensión de nivelarlo todo a la fuerza; sin embargo, paradójicamente, lo único que ha logrado es acentuar la fractura, el espíritu de *Shibboleth*.

Negro sobre blanco es un cuadro en el que no solo se pone de manifiesto una determinada interpretación de lo ente que guarda

89 A este mismo respecto conviene tener presente las palabras escritas por Ernst Jünger en *Sobre el dolor* a propósito del pacifismo que caracterizó la primera posguerra: estos eran “años –dice Jünger- que se señalan con una extraña mezcla de barbarie y humanitarismo; se parecen a un archipiélago en el que los islotes de los vegetarianos estuvieran situados al lado de las islas de los antropófagos” (2008, p. 26).

dentro de sí una fuerza que se nutre del espíritu de la negación, sino que, además, se constituye en un airado reclamo a una época que ha hecho oídos sordos a la nada. Más exactamente, un tiempo en el “que no se ha hecho más que 'conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (Heidegger, 2000, p. 74) para el sometimiento de todo lo que existe. Es decir, evidencia la condición de una época atravesada por una especie de metafísica fáustica “en la que la voluntad de poder se lleva a sí misma a la situación de dominio” (Heidegger, 2000, p. 79). Una condición en la que “no solo se contempla que algo es nulo, se lo elimina, se derriba y se crea un espacio libre” (Heidegger, 2000, p. 83), sino que se ejerce sobre él plena autoridad.

Esta pintura hace patente de este modo lo propio de una época en la que todo es examinado desde “un punto de vista' enmarcado en una trama ordenada de cálculo y medida”. Aquí, todo es observado desde la óptica del poder, el cual lleva implícito el punto de vista de la nihilidad y con él, el punto de vista del terror⁹⁰. Dicho de manera concreta, hace visible la “doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno 'vida” en la Era moderna (Nietzsche, 1983, p. 41), una feroz lucha por el dominio en la que “lo que en esta lucha sucumbe, por sucumbir, no está legitimado y no es verdadero. [Y] lo que en esta lucha se mantiene en alto, por vencer, está en lo justo y es verdadero” (Heidegger, 2000, p. 106). Palabras más, palabras menos, en *Negro sobre blanco* lo que se capta pictóricamente es el anhelo de poder del *ego volo* en su pura brutalidad negadora y cuya contraparte no es otra que esa condición a la que se ve enfrentado el hombre en su absoluta indefensión gracias a la técnica.

Por lo visto, a la ingeniosa industria de los seres humanos le es dado también hacer cosas terribles⁹¹. ¿Qué llevó a esta lamentable condición?, ¿acaso nuestro orgullo?, ¿un infausto instinto autodestructivo? o, tal vez, ¿el olvido del ser al que se refiere Heidegger? Sea

90 Estas palabras serán complementadas con nuestras reflexiones acerca de la obra de Jünger (2008, p. 73) y de Sloterdijk (2003, p. 58) en el capítulo tercero del presente documento.

91 Un excelente complemento a esta afirmación se puede encontrar en lo planteado por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura* apartado 5 (1988, pp. 52-53).

cual sea la respuesta, lo cierto es que un espíritu nihilista ha acompañado a todos los mortales desde hace tiempo. Incluso este ha dejado una herida tan profunda en nuestro corazón que, hasta el día de hoy, no hemos podido hallar una cura. Con razón escribió Hölderlin: “¿quién consigue mantener el corazón en sus hermosos límites cuando el mundo le golpea con sus puños?” (Citado por Safranki, 2011, p. 174). Se torna necesario ahora cerrar el círculo. Los capítulos que siguen los dedicaremos a reflexionar acerca de cómo se llegó a esta compleja situación, tomando como punto de partida las interpretaciones de destacados pensadores a propósito de los fenómenos en los cuales se hizo de manifiesto el espíritu del nihilismo, desde mediados del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial, esa misma época que bien podría denominarse la Era del *vapor*. Más exactamente, la Era de *la lluvia, el vapor y la velocidad*⁹².

92 Con razón escribió Eric Hobsbawm en su libro *La Era de la revolución*: “Había un orden en el universo, pero ya no era el orden del pasado. Había un solo dios cuyo nombre era vapor y que hablaba con la voz de Malthus, de McCulloch o de cualquier otro que utilizase las máquinas” (2018, p. 191).

II

LLUVIA, VAPOR Y VELOCIDAD



William Turner
Lluvia, vapor y velocidad (1844)¹

1 Óleo sobre lienzo, 91 x 122 cm. Londres, Tate Gallery.

“Todo lo sólido se desvanece en el aire”

(Marx-Engels)

El 10 de noviembre de 1837 Marx escribe a su padre informándole de su decisión de dejar los estudios de derecho y abrazar, de manera definitiva, los estudios en filosofía:

hay en la vida momentos –escribe el joven Marx allí– que son como hitos que señalan una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección. / En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada de águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real. (1982, p. 5)

Hoy parece que los seres humanos nos encontramos en uno de esos momentos. De ahí que estas palabras del joven Marx encajen como anillo al dedo en una época en que algunos se ven impulsados a examinar el momento que viven las comunidades humanas en la historia planetaria. Muchos son los “signos” que permiten sospechar que desde hace tiempo nos es dado habitar en una época inquietante. Empero ¿cómo hemos llegado a tal situación?, más exactamente, ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?² Los capítulos que siguen quieren dar respuesta a estas preguntas a partir de algunos de los fenómenos más significativos de una época de grandes cambios, los cuales permitieron, al nihilismo, su afianzamiento desde mediados del siglo XIX hasta la *Gran Guerra*, y cuyos ecos aún perduran. Esta apuesta sin duda tiene sus límites; no obstante, nos permitirá vislumbrar caminos que tal vez nos faculten para interpretar nuestro propio presente.

Sobra decir que no han faltado voces, avivadas por la llama del entendimiento, que desde la tempestuosa época que siguió a la muerte de Hegel estuvieron siempre dispuestas a hacer un examen crítico

2 Desde luego tenemos en mente aquí la famosa sentencia del poeta Píndaro de la que se vale Nietzsche como epígrafe para su *Ecce Homo*.

del fugaz instante que les había correspondido vivir. Voces decididas a proferir las más inquietantes sentencias respecto a su propio tiempo. Ojos resueltos a ver lo imposible. Pero, ¿qué fue lo que vieron esos ojos desde las alturas prodigiosas del reino de las águilas, que nosotros no hemos visto?, ¿el “pasado y el presente” de nuestra época?, ¿su porvenir?

Quizá sean estas mismas voces las encargadas de dar una respuesta. Sea este el momento de darles la palabra. En lo que sigue, se busca dar respuesta a cada una de las preguntas que se han formulado aquí, atisbando a través de los ojos de aquellos que con “la mirada de águila del pensamiento” fueron capaces de descifrar los signos de su propio tiempo, el cual estaba caracterizado no solo por el espíritu de la escisión tal como lo había advertido Hegel, sino por el alma del nihilismo o, mejor aún, herido de nihilismo. Por esta razón, el presente capítulo tiene como fin aproximarse a lo manifestado por quienes advirtieron las señales propias de una “era a la que [tal vez] nosotros mismos pertenecemos todavía” (Heidegger, 1996, p. 241). Lo que se pretende aquí es entablar un diálogo fructífero con aquellos que fueron capaces de entender el espíritu de su época y, con ello, nos permitan tal vez ver “decididamente en una nueva dirección” en estos “tiempos penuria” (Heidegger, 1996, p. 24) signados por el fantasma del “más inquietante de todos los huéspedes” (Nietzsche, 1981, p. 23). El primero de ellos es, justamente, Karl Marx.

1. Todo lo sólido se desvanece en el aire

“¡Qué diantre! Tuyo son, sin duda, manos y pies, cabeza y trasero; pero todo aquello de que yo disfruto buenamente, ¿es menos mío por eso? Si puedo pagar seis caballos, ¿no son mías las fuerzas de ellos? Corro así velozmente y soy un hombre verdadero y cabal, como si tuviera veinticuatro piernas. ¡Animo, pues! Déjate de cavilaciones, y lancémonos de rondón en el mundo”

(Goethe, *Fausto*)

Qué se iba a imaginar Marx en 1837 al escribir las palabras a su padre arriba transcritas, que “pararse a reflexionar” acerca de su propia “situación real” lo llevaría a ser testigo de una época turbulenta, a “adquirir una conciencia clara” de pertenecer a un tiempo, sin duda, inquietante: “la moderna sociedad burguesa” (1988, p. 280). A sospechar siquiera, que esto lo iba a conducir a descubrir algunos de los más alarmantes síntomas de “nuestra época, la época de la burguesía” (1988, p. 280). A suponer incluso que años más tarde, al redactar al lado de Friedrich Engels *El Manifiesto del Partido Comunista*, se revelaría ante sus ojos un mundo marcado por la lucha de clases, el desarrollo de la gran industria y su expansión, la preminencia de “la producción económica” sobre la “organización social”. Un universo caracterizado por la agitación social y las grandes revoluciones en todos los ámbitos de la vida. En suma, que se le haría evidente su pertenencia a una Era signada, por el espíritu de la escisión o, lo que es lo mismo, del extrañamiento, tal como lo había advertido de manera tan aguda su maestro Hegel. Dicho más claramente, su pertenencia a una época nihilista, que vive de devorar las entrañas mismas de su propio pasado, de su negación³. Y, sin embargo, esto fue lo que evidenció.

No resulta sorprende por ello que para Marx esta época, de la cual él hace una radiografía admirable, acabe revelándose como un tiempo en el que se diluyen todas las fronteras en nombre del sacrosanto libre comercio y el “mercado mundial”. Mejor aún, que esta sea una época caracterizada por el desarrollo vertiginoso de los medios de transporte, por la *lluvia, el vapor y la velocidad*, tal como lo evi-

3 Estas líneas recuerdan, desde luego lo planteado por Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y como representación* I (§ 28-183) y II (capítulo 28). Pese a la importancia de la obra de Schopenhauer para una reflexión acerca del nihilismo en la época que aquí nos interesa, el célebre autor se ha dejado de lado, porque abordarlo habría implicado un desarrollo más extenso dentro del presente trabajo, lo que habría significado una mayor extensión del libro. En este sentido, además *El asalto de la razón* de Lukács (1976, p. 158).

denció Turner en 1844 con la magnífica obra que lleva este nombre⁴. Que sea un mundo en el que predomina la ciudad sobre el campo y el Estado burgués, y donde el único vínculo entre los hombres está mediado por frío metálico, “el interés escueto [y] el 'pago contante'”. Un universo “ayuno de sentimiento” en el que los seres humanos terminan empeñando hasta su alma al “casero, el tendero, el prestamista” (Marx, 1988, p. 286). Un mundo caracterizado por la “explotación abierta y descarada, directa e implacable” (Marx, 1988, p. 282) en el que los hombres, extraños a sí mismos, terminan equiparándose a cosas, a mercancías sujetas a la oferta y la demanda del mercado y, en el que, entre más riquezas producen, más pobreza arrojan sobre sí. Es decir, que aluda quizá a la época más decisiva de la historia de la humanidad: la del trabajo enajenado. A una época en la que el obrero termina dándole toda su vida al producto de su trabajo, el cual ni siquiera le pertenece, como tampoco es suyo el acto de la producción y, lo que es peor, su propia “vida genérica”. De ahí que este sea, dice Marx, un mundo en el que:

cuanto más produce [el trabajador] menos tiene que consumir, cuantos más valores crea más carente de valor, más indigno es él, cuanto mejor formado el producto más deforme el trabajador, cuanto más civilizado el objeto más bárbaro el que lo produce, cuanto más poderoso el trabajo más impotente el que lo realiza, cuanto más ingenioso el trabajo, más estúpido y más siervo de la naturaleza el trabajador. (1982, p. 597)

Dicho de otra manera, este es un tiempo en que:

el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce miseria y desamparo para el trabajador. Produce palacios, pero también tugurios para los que trabajan. Produce belleza, pero también invalidez y deformación para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero obliga a una parte de los obreros a retornar a los trabajos

4 Sobre la importancia del desarrollo de los medios del transporte en el siglo XIX T. C. W. Blanning (2002, p. 9). Por otra parte, en lo que se refiere al espíritu de esta época y la postura de los intelectuales frente a ella ver Rüdiger Safranski (2010, pp. 116-117).

de la barbarie y convierte a otros en máquinas. Produce espíritu, pero produce también estupidez y cretinidad para el trabajador. (Marx, 1982, p. 597)⁵

No hay duda, este estado de cosas, del cual fue consciente Marx a la vuelta de pocos años, los transcurridos entre 1837 y 1848, se constituye en una condición poco alentadora para los hombres, en especial para los obreros. Desde luego un mundo así no tiene nada de inocente. Se podría llegar a decir que este universo se instaura a fuerza de perder su inocencia⁶. Esta es una época que ha terminado por desgarrar el velo que cubría lo otrora sagrado. No es una simple casualidad por ello que Karl Marx escriba: “la eterna inseguridad y el eterno movimiento [distinguen] a la época burguesa de todas las anteriores” (1988, p. 282). Esto es, que encuentre que el mundo moderno burgués está definido no solo por la velocidad, sino por el desencanto. No es difícil, por ello, equiparar este mundo con uno en el cual todo se evapora, todo deviene humo. Pero dejemos que sea el propio Karl Marx el encargado de expresarlo:

todas las sólidas y herrumbrosas relaciones con su séquito de viejas y venerables ideas y concepciones, vienen desmoronándose y las nuevas envejecen antes de que puedan echar raíces. Todo lo jerárquico y estable se esfuma, todo lo consagrado se profana y los hombres se ven obligados, al fin, a contemplar con fría mirada su posición en la vida y sus mutuas relaciones. (1988, p. 282)⁷

5 Esta condición fue extraordinariamente representada por el artista Hubert von Herkomer en su magnífica obra *La huelga* de 1891. Valga decir que antes de esta fecha otros artistas evidenciaron esta condición. Un buen ejemplo de ello se puede encontrar en *Vagón de tercera clase* (1862) de Honoré Doumier o en pinturas de François Millet como *Las espigadoras* (1857) o *El Ángelus* (1857-1859) y, sobre todo, por *Los comedores de patatas* de Vincent van Gogh. Con relación a la importancia de esta obra y su vínculo con lo mencionado arriba, resulta valiosa la lectura del libro *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (2015, p. 34 sigs.) de Mario De Micheli.

6 Más adelante se complementará esta anotación cuando se hable acerca de personaje que encarna Margarita en el Fausto de Goethe.

7 Téngase en cuenta aquí la traducción de este pasaje según la versión hecha para la editorial Siglo XXI de la conocida obra de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*: “Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (1991, p. 83).

Para corroborar lo anterior, basta con echar mano a la lista utilizada por Karl Marx con la cual caracteriza la época en la que todo lo sagrado se desvanece en el aire, en la que todo se vuelve vaporoso, para percatarse de la contundencia de estas palabras: el cosmopolitismo de la producción, el consumo, las transnacionales, la interdependencia de las naciones, la quiebra de la producción material y espiritual, el derrumbe de las literaturas nacionales. Y si esta lista no bastara, hay que recordar que para Marx, además, esta es una época que está caracterizada por el hacinamiento de las poblaciones, la concentración de la propiedad en pocas manos, la centralización política, la sumisión de la naturaleza, las crisis financieras, la “epidemia de la superproducción” (1988, p. 283). Pero, ante todo, porque esta es una Era definida por el sometimiento “civilizatorio” de todas las naciones del mundo al credo del capital, la sujeción de “los países bárbaros y semibárbaros a los civilizados, los pueblos agricultores a los burgueses, el Oriente a Occidente” (1988, p. 283)⁸.

Tal era la condición de la época que se hacía manifiesta a los ojos de Karl Marx pocos años después de haber escrito a su padre aquellas palabras. Una condición en la cual se le hacía patente de manera efectiva que estaba indefectiblemente vinculado a una época en la que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Por ello, desde su perspectiva, este estado de cosas arraigado en la pura negación debe ser a su vez negado. Dicha tarea le corresponde llevarla a cabo, a su entender, al proletariado. De manera que, en la moderna sociedad burguesa, como “los proletarios no tienen nada suyo que asegurar, (...) su meta es destruir todas las seguridades privadas anteriores y todas las garantías vigentes hasta aquí” (1988, p. 288). Se está así, sostiene Marx, ante un estado de cosas cuyo destino supremo no puede ser otro que su propia destrucción, pues en el proletariado, insiste –y este sería un síntoma inexorable de los tiempos–, se termina negando

⁸ Desde esta óptica resulta interesante pensar en el avasallante espíritu que ha caracterizado a los europeos y sus herederos: los norteamericanos. O, incluso, reflexionar acerca del fenómeno chino contemporáneo con su frenética pasión por el desarrollismo.

la esencia del hombre en el hombre y, todo ello, en el sagrado nombre del desarrollo⁹.

No resulta casual por ello que Marshall Berman, haya visto hace algunas décadas en este último, un signo de “la época presente”. Por eso vale la pena aquí dedicarle algunas páginas a este escritor y en particular al ensayo que da nombre a este apartado: *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Como hace notar este autor, el desarrollismo se constituye en un síntoma incuestionable de “nuestros tiempos”, como ya lo había evidenciado el poeta Goethe encarnado en las figuras de Fausto y de Mefistófeles, dos seres marginales que, sin embargo, personifican los ideales de la Era moderna abriéndose paso a través del decadente mundo medieval.

No hay que perder de vista, dice Berman, que el drama de Goethe, fue iniciado hacia 1770, es decir, bajo unas “condiciones sociales y materiales [que] son todavía medievales” (1991, p. 30) y que fuera concluido sesenta años más tarde, por la misma época en que el joven Marx escribía su famosa carta, “en medio de las conmociones materiales y espirituales de la revolución industrial” (Berman, 1991, p. 30)¹⁰. De ahí que considere que esta obra no tenga tan solo como fin la “transformación” de un héroe literario, sino la del “mundo entero”.

9 Como complemento de lo señalado aquí (Marx, 1982, pp. 626 y 667). En cuanto al arte se refiere, valga destacar la pintura de Eugène Delacroix *La libertad guiando al pueblo* (1830) que, como ninguna otra pintura en este periodo, es capaz de captar la efervescencia revolucionaria que antecedió a la revolución de 1848. Por otra parte, a propósito del entusiasmo revolucionario que caracterizó este tiempo, escribe Mario De Micheli en su libro *Las vanguardias artísticas del siglo XX*: “en los treinta años que precede al 48, alcanzan su madurez las ideas y los sentimientos que habían encontrado su afirmación victoriosa en la Revolución Francesa. En esa época toma consistencia la noción moderna de pueblo y los conceptos de libertad y progreso adquieren nueva fuerza y se concretan. La lucha por la libertad es uno de los ejes de la concepción revolucionaria del siglo XIX. Las ideas liberales, anarquistas, socialistas, impulsan a los intelectuales a combatir, no solamente con sus obras, sino con las armas en la mano” (2015, p. 18).

10 Sobre la importancia de la Revolución Industrial, en las dinámicas económicas del siglo XIX atender a Eric Hobsbawm *La Era de la revolución. Europa 1789-1848* cuya primera edición en inglés data de 1962. En lo que sigue se toma como referente la publicación de este libro hecho por Editorial Booket, Ciudad de México, (2018).

“El *Fausto* de Goethe, manifiesta, expresa y dramatiza el proceso por el cual, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, hace su aparición un sistema mundial característicamente moderno” (1991, p. 30). Dicho de otra manera, un sistema alentado por “el deseo de desarrollo” (Berman, 1991, p. 30) y cuya distinción esencial radica en el hecho de incluir la autodestrucción como inherente a su propio proceso. Más adelante, en el capítulo tercero, advertiremos cómo esta inclinación se hace carne, históricamente, en el fenómeno de la guerra.

Para Marshall Berman, si algo resulta significativo del trabajo de Goethe es el hecho de que el gran poeta alemán termina equiparando el autodesarrollo y el desarrollo económico. De ahí que “el único modo de que el hombre moderno se transforme, como descubrirá Fausto y también nosotros, es transformando radicalmente la totalidad del mundo físico, social y moral en que vive” (1991, p. 31), convirtiéndose él mismo en dios¹¹. Sin lugar a dudas, esto resulta altamente significativo para todos los hombres, pues así se liberan las fuerzas que hasta ese momento se habían reprimido dentro de él; sin embargo, y aunque esta situación descubre el lado positivo de nuestra condición como seres humanos, no se debe olvidar que la potenciación puesta en marcha por este tipo de desarrollo exige de los hombres, al mismo tiempo, grandes sacrificios:

aquí reside –dice Berman- el significado de la relación de Fausto con el diablo: los poderes humanos solo pueden desarrollarse mediante lo que Marx llamaba 'las potencias infernales', las oscuras y pavorosas energías que pueden entrar en erupción una fuerza más allá de todo control humano. El *Fausto* de Goethe es la primera *tragedia del desarrollo* y sigue siendo la mejor. (1991, p. 31)

11 No está de más recordar aquí las palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe: “del sol y de los mundos, nada sé decir, y solo veo cómo se fatigan los mortales. El pequeño dios de la tierra sigue siendo de igual calaña y tan extravagante como en el primer día. Un poco mejor viviera sino no le hubieses dado ese reflejo de la luz celeste, a la que da el nombre de razón y que no utiliza sino para ser más bestial que toda bestia” (Goethe, 1968, p. 36).

Los impredecibles alcances de esta tragedia fáustica son resumidos por Marx y Engels de manera no menos poética en *El Manifiesto del partido comunista* con estas palabras: “la moderna sociedad burguesa, que ha hecho brotar como por encanto medios de producción y de cambio tan gigantescos, se asemeja al aprendiz de brujo, incapaz de conjurar las fuerzas subterráneas que ha desencadenado” (1988, p. 284).

Esta es justamente la razón por la que *Fausto* es una tragedia donde el poeta infunde vida al *Übermensch* (superhombre)¹², no con el fin poner de manifiesto “los esfuerzos titánicos del hombre moderno” (Berman, 1991, p. 34), sino con el objetivo de demostrar que tales esfuerzos han terminado por perder al hombre. De ahí que el drama de Goethe no pueda ser entendido al margen de la agitación social que recorrió a Europa debido a la conmoción generada a lo ancho y largo del planeta, por las revoluciones francesa e industrial¹³.

Así, para un autor como Berman, *Fausto* y, en particular, su segunda parte, son capaces de condensar la tragedia misma de la modernización. No es extraño por ello que esta obra haya sido interpretada, en especial por los “conservadores-radicales”, como la gran obra en la cual la metamorfosis de Fausto hace patente de forma decidida la apuesta por el “desarrollo industrial” en perjuicio del “desarrollo de los sentimientos”. En otras palabras, como una apuesta a favor del Dios del Antiguo Testamento, el Dios de “al principio era el hecho”,

12 Como se ha indicado a lo largo del trabajo, la traducción de esta controvertida expresión acuñada por Friedrich Nietzsche, es entendida en sentido negativo, todo lo contrario ocurre con la traducción *ultrahombre*, la cual se ha tomado prestada de la traducción a cargo de Eustaquio Barjau del ensayo de Martin Heidegger *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* y donde se dice: “el ultrahombre va más allá del hombre de hoy, y del hombre tal como ha sido hasta hoy, y así es una transición, un puente. Para que, aprendiendo, podamos seguir al maestro que enseña el ultrahombre, tenemos que –para no salir de esta imagen– llegar al puente. La transición la pensamos de un modo hasta cierto punto completo si consideramos tres cosas: 1. Aquello de lo que se aleja el que pasa. 2. El paso mismo. 3. Aquello a lo que pasa el que pasa” (2001, pp. 79-80).

13 Esta interpretación hecha por Berman se puede complementar con lo expresado en el ya referenciado libro de Eric Hobsbawn *La Era de la revolución. Europa 1789-1848*.

con menoscabo del Dios del Nuevo Testamento, el Dios de “al principio era el verbo”¹⁴.

Irónicamente, dice Marshall Berman, justo en el instante en que Fausto toma la decisión de apostar por el Dios del Antiguo Testamento y con ello está “dispuesto a consagrar de nuevo su vida a acciones creativas en el mundo” (1991, p. 38), irrumpe en escena Mefistófeles, “el espíritu que todo lo niega”, “la personificación [del] lado oscuro no solo de la creatividad, sino de la propia divinidad” (1991, p. 39). Esto es, se manifiesta aquí el espíritu que todo lo destruye o, mejor aún, la potencia que crea a partir del mal, de la devastación¹⁵. De esta manera, Fausto se ve enfrentado a un gran dilema: solo le será dado crear, “acabar del lado de Dios”, engendrar el bien, si es capaz de hacer un pacto con el espíritu de la destrucción.

Para un escritor como Berman, es esta la dialéctica a la que se ve enfrentado el hombre moderno, la que terminó filtrando todos los ámbitos de la vida del hombre: “la economía, el Estado y la sociedad modernos” (1991, p. 40). El pacto de Fausto con Mefistófeles, con “la

14 A este respecto, resulta pertinente transcribir la nota de Marshall Berman: “el conflicto entre los dioses del Antiguo y Nuevo Testamento, entre el Dios del verbo y el Dios del Hecho, desempeñó un importante papel simbólico en toda la cultura alemana del siglo XIX. Este conflicto, expresado por los pensadores y escritores alemanes desde Goethe y Schiller a Rilke y Brecht, fue de hecho un debate velado sobre la modernización de Alemania: ¿debía lanzarse la sociedad alemana a una actividad práctica y material ‘judía’, es decir al desarrollo económico y la construcción, junto con la política de corte liberal, a la manera de Inglaterra, Francia y Norteamérica? ¿O, por el contrario, debía mantenerse al margen de tales preocupaciones ‘mundanas’ y cultivar un estilo de vida ‘germano-cristiano’ introspectivo? El filosemitismo y el antisemitismo alemanes deberían ser vistos en el contexto de ese simbolismo, que identificaba la comunidad judía del siglo XIX con el Dios del Antiguo Testamento, y ambos con los modernos tipos de activismo mundial. Marx, en su primera Tesis sobre Feuerbach (1845), señala la afinidad entre el humanista radical Feuerbach y sus reaccionarios oponentes ‘germano-cristianos’: ambas partes ‘solo consideran la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica solo en su forma suciamente judaica’, es decir, la forma del Dios judío que se ensucia con el mundo. Jerrold Seigel, en *Marx’s fate*, Princeton, 1978, pp. 112-119, ofrece un perspicaz análisis de la identificación, en el pensamiento de Marx, del judaísmo con la vida práctica. Lo que hay que hacer ahora es explotar este simbolismo en el contexto más amplio de la historia moderna de Alemania”. (1991, pp. 38-39).

15 “Soy el espíritu que siempre niega –manifiesta Mefistófeles de manera categórica en la tragedia- y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado, y, por lo mismo, mejor fuera que nada viniera a la existencia. Así pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra, el Mal, es mi propio elemento” (Goethe, 1968, p. 77).

'fría razón' del hombre” (Marx, *Obras Completas* IV, 743), representa el advenimiento del mundo burgués moderno. La aparición irremediable de la dialéctica progresiva de la creación destructiva.

De ahí que, parezca que solo en la medida en que el hombre moderno asuma la destructibilidad, tal como lo proclama Mefistófeles a Fausto, podrá liberarse de su “culpa y actuar libremente” (Marx, *Obras Completas* IV: 743). Empero, esto solo será factible en el momento en que se deje de lado la pregunta “¿debo hacerlo?” y se asuma de modo radical la pregunta “¿cómo debo hacerlo?” Sin duda, uno de los medios más eficaces para llevar a cabo esto está en el uso del dinero. Por eso, el capitalismo se constituye en “una de las fuerzas esenciales en el desarrollo de Fausto” (Berman 1991, p. 40).

No obstante, dice, esta fuerza no es la única, además de esta se ha desplegado la idea por la cual el cuerpo y el espíritu humano están del todo disponibles para ser utilizados y no simplemente con el fin de obtener dinero. Por ello, desde su óptica, esto hace de Fausto un “capitalista simbólico”, en el que se equipara “dinero, velocidad, sexo y poder”, ámbitos que propiamente no le pertenecen, de ahí su carácter simbólico, de manera exclusiva al capitalismo, puesto que hacen parte, de manera fundamental, también a las “místicas colectivas del socialismo” y las “mitologías populistas del tercer mundo” (1991, p. 42).

No deja de sorprender esta anotación hecha por Berman a propósito del *Fausto* de Goethe. Desde esta perspectiva, Fausto no solo se erige en la síntesis más elaborada del capitalismo simbólico, sino que en este incomprensible personaje termina identificándose el dinero, la velocidad, el sexo y el poder. Esto resulta un tanto desconcertante, si se tiene en cuenta que el drama de Goethe fue considerado durante mucho tiempo como una tragedia amorosa que tiene a Margarita como uno de sus protagonistas principales y la encarnación misma de la inocencia.

Esta acotación de Berman impresiona mucho más, cuando se tiene presente que Margarita se constituye en uno de los héroes más entrañables de los moralistas del siglo XIX. A pesar de ello y, justo

porque la tragedia de Goethe ha sido vista como la figuración de la quiebra de la inocencia, manifiesta Berman, “en realidad Margarita es una figura más dinámica e interesante y genuinamente trágica de lo que generalmente se supone. Su profundidad y su poder serán apreciados más vivamente, creo, si enfocamos el *Fausto* del poeta Goethe como una historia, y como tragedia, del desarrollo” (1991, p. 43). Por eso, Margarita se erige en la representación misma del “cerrado mundo de la pequeña ciudad devotamente religiosa de la que procede” (1991, p. 43).

Sí, Margarita simboliza el pequeño universo del que proviene. Su drama representa la lucha titánica entre un mundo premoderno que se resiste a perecer y el avasallante mundo de la fugacidad. El drama de Margarita es el drama de la ruina de un mundo agrario en manos de la industrialización¹⁶. Por ello, opina Berman, “su relación amorosa dramatizará el impacto trágico –simultáneamente explosivo e implosivo– de los deseos y sensibilidades modernos en un mundo tradicional” (1991, p. 43). Margarita ha caído en manos del gran seductor. El Oriente ha sucumbido al Occidente, y Margarita misma lo sabe, el oro es capaz de trocarlo todo, de ahí que afirme sin temor: “todo corre en tropel hacia el oro, y al oro todo se aferra” (Goethe, 1968, p. 139). No obstante,

pese a todos sus reparos, (...) en su interior tiene lugar una revolución. De repente se vuelve reflexiva; percibe la posibilidad de convertirse en algo diferente, de cambiar, de *desarrollarse*. Si alguna vez estuvo a gusto en este mundo, ya no volverá a encajar jamás en él. (Berman, 1991, pp. 45-46)

De esta manera, Margarita debe llevar una doble vida, ha perdido su inocencia, pero ante la sociedad continúa siendo inocente. Es como si este personaje interpretara de esta manera el melodrama de un mundo que ya no existe. Como si esta tuviera “que aprender a confrontar su propia conciencia de culpa, conciencia que tiene el po-

16 Esta idea es corroborada por Eric Hobsbawm cuando en su libro de 1962 afirma: “la revolución en la propiedad rural fue el aspecto político de la disolución de la tradicional sociedad agraria; su invasión por la nueva economía y el mercado mundial, su aspecto económico” (2018, p. 169).

der de aterrorizarla mucho más violentamente que cualquier fuerza externa” (Berman, 1991, p. 46). Todo parece indicar que ella está condenada a interpretar el drama de eso que Villacañas ha denominado “la modernidad epidérmica”. La tragedia de ese tipo de comunidades que, apropiándose de categorías modernas, no hacen más que afianzar un estado de cosas arraigado en los valores de la tradición. En unos valores que terminan consumiendo, a pesar de ellas, a este tipo de sociedades que están representadas en la tragedia de Goethe por Margarita. Mientras esto ocurre, Fausto, la personificación del espíritu del desarrollismo, se lanza en manos de un mundo en el cual ya ni siquiera es necesario pensar, pues se trata de su noche de Walpurgis, en la cual “todo vale, porque ya nada vale”.

Una vez pasada la euforia, afirma Berman, Fausto no deja de sentir culpa por lo ocurrido a Margarita. Pero, en ese preciso momento, Mefistófeles lo encara: “el crecimiento humano tiene sus costes humanos; todo el que lo desee deberá pagar el precio y el precio es alto” (1991, p. 49). Fausto debe renunciar a su culpa, puesto que, tal es el sentido de las palabras de Mefistófeles, “la devastación y la ruina son inherentes al proceso de desarrollo humano” (1991, p. 49). ¿Por qué ha de sentir culpa Fausto si es la propia Margarita la que busca su autodestrucción? ¿No es acaso el mundo de Margarita, el mundo de la “devoción ciega y la autohumillación como únicos caminos hacia la virtud”? La conclusión es evidente, el gran triunfo de Fausto y, con él, el triunfo del mundo burgués, cuya característica fundamental es el desarrollo vertiginoso cueste lo que cueste, no puede ser otro que el aniquilamiento despiadado del pequeño mundo de la tradición. Por eso afirma Berman:

en los dos siglos que separan los tiempos de Margarita de los nuestros, se vaciarán miles de ‘pequeños mundos’, transformados en cascarones vacíos, mientras sus jóvenes se encaminan hacia las ciudades, hacia las fronteras abiertas, hacia las nuevas naciones, en busca de la libertad de pensar, amar y crecer. Irónicamente, entonces, la destrucción de Margarita por el pequeño mundo resultará ser una fase crucial en la destrucción de ese pequeño mundo. (1991, p. 51)

El mundo tradicional queda así hecho trizas. Fausto “aprende a construir y a destruir”, no le queda otro remedio. El horizonte está ahí abierto, ante él, para hacer lo que quiera. Toda la naturaleza, así como el mundo de los hombres, está a su disposición. Ya nada se le opone, ha llegado la hora de construir algo radicalmente diferente y para ello es necesario no dejar piedra sobre piedra. Ha llegado la hora “de que la humanidad se imponga a la tiránica arrogancia de la naturaleza” (Berman, 1991, p. 53). Es por eso que señala Berman que la lucha de Fausto nada tiene de empresa quijotesca, todo lo contrario. Fausto se valdrá de las potencias de la naturaleza para acometer sus fines.

Ha llegado la hora de dejar atrás las ensoñaciones. Es necesario ahora poner en marcha “programas concretos” que permitan transformar la tierra. Fausto podría suscribir, por ello, las palabras que Marx dedicara a Feuerbach: hasta ahora “no se ha hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”¹⁷. Si se presta la suficiente atención, se hará evidente que este proyecto de Fausto termina siendo, a todas luces, un proyecto político. No es para menos, “los proyectos de Fausto, indica Berman, requerirán no solo de una gran cantidad de capital sino también [del] control sobre una gran extensión de territorio y un gran número de personas” (1991, p. 55). Es decir, aparte del dinero, requieren, para decirlo en palabras de Foucault, del dominio no solo del territorio, sino de la dimensión biológica de la población, de eso que el autor francés ha denominado el biopoder¹⁸. Pero, de “¿dónde obtiene [Fausto su] poder?” (Berman, 1991, p. 55).

Se cometería un enorme error si se considerara que el poder de Fausto proviene de poderes tradicionales. Por ejemplo, estar asociado al nombre del caduco emperador que aparece en la obra, el cual rige el destino de un imperio que se desmorona y cuyas raíces se encuentran en el mundo de la Edad Media, pues, esta fuente de poder,

17 No deja de ser interesante comparar en este lugar lo expresado en este párrafo con lo planteado por el filósofo alemán Odo Marquard quien, en su ensayo *Las dificultades con la filosofía de la historia*, manifiesta: “el filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras, ahora conviene cuidarlo” (2007, p. 19).

18 Michel Foucault *Seguridad, territorio, población* (2006, pp. 15-16).

aunque en algún momento se torna importante para los fines buscados por Fausto, es limitada. O, por ejemplo, pensar que este poder podría provenir de algún grupo de seudorrevolucionarios apoyados por la iglesia. –Vale la pena hacer aquí un pequeño paréntesis. En lo que se refiere a este último punto, muchos han puesto hoy en tela de juicio que la relevancia dada por Goethe a este tipo de grupos haya sido un error de interpretación del poeta. Como anota Berman, aunque desde que salió a la luz *Fausto* se creyó que el papel otorgado a la iglesia era una exageración de Goethe, la revolución islámica en Irán en 1979 ha dado mucho que pensar en este sentido–.

Se trate de un error o no, lo cierto es que estas fuentes tradicionales de poder terminan siendo para Fausto absolutamente insignificantes en el momento en que se toma conciencia de la precariedad de cualquier revolución de carácter político ante el inminente progreso. Por eso es que puede decir Berman citando a Lukács: “un desarrollo ilimitado y grandioso de las fuerzas productivas [hace] que la revolución política resulte superflua” (1991, p. 56). Nada extraño por ello que Fausto se lance decidido, con “ritmo (...) frenético... y brutal” (Berman, 1991, p. 56), a ejecutar cualquier tipo de proyecto que tenga inscrito en su dintel la palabra desarrollo.

La clave del éxito para Fausto no está tanto en el poder proporcionado por los estamentos tradicionales, sino en que es capaz de doblar el mundo entero a su voluntad al hacer suya “una organización del trabajo visionaria, intensiva y sistemática” (Berman, 1991, p. 56). En otras palabras, en ser capaz de someter masas de trabajadores por la seducción y la represión. Es decir, valiéndose de dos características fundamentales de la Era del vapor y de la velocidad. –En lo que se refiere a estos dos últimos, valga señalar que en el ámbito del arte una síntesis extraordinaria del afán por la velocidad y el desarrollo en el siglo XIX, se expresa de forma categórica en la ya mencionada *Lluvia, vapor y velocidad* de William Turner (1844) y en *La estación de Saint-Lazare* de Claude Monet (1877) en sus diversas versiones–.

Lo anterior no sería factible si previamente Fausto no hubiera sido capaz de llevar a cabo una síntesis entre pensamiento y acción. Por eso, advierte Marshall Berman, “Goethe [ve] la modernización

del mundo material como un sublime logro espiritual” (1991, p. 58); sin embargo, esto, que hace de Fausto un “héroe moderno arquetípico”, es al mismo tiempo el cumplimiento de su destino trágico. Si bien es cierto que Fausto es capaz de someter todo lo que se le enfrenta, siente un profundo remordimiento por ello, tal como lo sintió cuando Margarita cayó en desgracia. Por ello, oteando desde las alturas, con el mundo a sus pies, se percata de que se ha quebrado su espíritu. Berman, al recordar la reacción de Fausto por el crimen de Filemón y Baucis, esos dos ancianos centenarios, afirma:

Fausto súbitamente preocupado, pregunta a dónde han llevado a los ancianos y se entera de que su casa ha sido quemada y ellos asesinados. Fausto se siente horrorizado y ultrajado, tal como se sintió ante el destino de Margarita. Protesta que él no dijo nada de violencia; llama monstruo a Mefistófeles y lo despide. El príncipe de la oscuridad se retira como un caballero que es; pero ríe al salir. Fausto ha estado fingiendo, no solo ante los demás, sino ante sí mismo, que podía crear un mundo nuevo sin ensuciarse las manos; todavía no está dispuesto a aceptar su responsabilidad en los sufrimientos humanos y las muertes que despejan el camino. Primero encargó a otros todo el trabajo sucio del desarrollo; ahora se lava las manos ante la acción y desautoriza al ejecutor una vez hecho el trabajo. Parece que el proceso mismo del desarrollo, aun cuando transforme un terreno baldío en un pujante espacio físico y social, recrea el baldío dentro del propio desarrollista. Es así como opera la tragedia del desarrollo. (Berman, 1991, p. 60)

Tal era el riesgo que se había tomado. Para Fausto todo esto resultaba ineludible. Antes del crimen, él mismo se había visto empujado a deshacerse de los ancianos. No podía soportar pensar que un pequeño resquicio, por eximio que este fuera, estuviera fuera de su control. Para él era indispensable nivelarlo todo. Como hace notar Blumenberg en *Trabajo sobre el mito*: “la razón, al realizarse, va a desembocar en un absolutismo de la identidad que hace que no se puedan distinguir todos los otros absolutos” (2003, p. 443). Y esto Fausto lo sabe bien. No obstante, una vez sometido bajo el terror de su puño

hasta el último rincón del orbe, le asalta una pregunta ineludible: cumplida la tarea ¿qué le queda? Tal como señala Marshall Berman, en el preciso momento en que Mefistófeles describe a Fausto el trágico desenlace de Filemón y Baucis, este último advierte que una vez se ha homogenizado el mundo, se ha destruido el insufrible mundo de su niñez, el sentido de su vida se pierde por completo.

Y no podía ser de otra manera, el principio vital del desarrollista está en *destruir y construir sobre el humeante suelo de los pueblos sometidos*. Así que, una vez se ha cumplido con creces este objetivo, su vida, presta siempre a generar la vacuidad, se vuelve ella misma vacua. Tan vacía como esa tierra de nadie que tuvo su semblante más siniestro en *la Gran Guerra*. Más adelante nos detendremos sobre este último asunto. Tal es su drama y la causa de que su espíritu quede hecho trizas. Pese a esto, levanta su nariz, altivo. En ese momento, Fausto hubiera podido pronunciar las palabras que su creador puso en boca de Prometeo tras el terremoto de Lisboa:

cubre tu cielo, ¡oh Zeus!, con vaporosas nubes, y semejante al chico que cardos desmocha, ejercítate en trepar por árboles y cumbres montañosas; pero déjame en paz mi tierra, y no me toques a este chozo, que tú no labraste, ni a este hogar mío, cuyo fuego me envidias. No sé de nadie más pobre bajo el sol que vosotros, ¡oh dioses!; a duras penas os alimentáis con el tributo de las ofrendas y el vaho de las preces de vuestra majestad, y de hambre os morirías si no fuere por esos locos ilusos niños y mendigos. Cuando yo era pequeño, no sabía yo, por más que volviere mis trastornados ojos al sol, que hubiera allá arriba unos oídos capaces de escuchar mis quejas, ni un corazón como el mío, capaz de apiadarse de mi tribulación. ¿Quién me ayudó a domeñar la arrogancia de los titanes? ¿Quién me salvó de la muerte y de la esclavitud? ¿No fuiste tú quien todo lo hiciste solo, oh ardiente corazón mío? ¡Y no obstante, en tu juvenil y bondadoso fervor, aún le diste gracias por tu salvación a ese que allá arriba dormitaba! ¿Honrarte yo a ti? ¿Por qué? ¿Aliviaste acaso alguna vez de su peso al cargado? ¿Enjugaste, por ventura, las lágrimas del afligido? ¿No me forjó a mí en el

yunque viril el Tiempo omnipotente y el sempiterno Hado, tus señores y los míos? ¿Pensabas acaso, en tu delirio, que yo había de aborrecer la vida y huir a los desiertos, porque no madurasen todos los floridos ensueños? ¡Pues aquí me tienes; plasmo hombres a semejanza mía, una raza igual a mí, para que padezca, para que llore y goce y se alegre, sin hacer, como yo, caso alguno de ti! (Goethe, 1991, p. 1377)

Con todo, aunque Fausto hubiera podido pronunciar estas palabras, las cuales se ocultan en lo más profundo del prometeico corazón de todos los hombres, prefiere guardar silencio. El panorama que se le revela ahora se torna insoportable. De ahí que Fausto, como Edipo, dice Berman, termine al final del drama sumergiéndose en una profunda e inquietante noche. A pesar de esto, la altivez de su espíritu desarrollista se mantiene más allá de su final. Fausto, como aquel Buda del que habla Friedrich Nietzsche, incluso después de muerto continúa apareciéndose, una y otra vez, durante siglos (1992, p. 103). Tal vez sea esto lo que permite decir a Berman: “Fausto, el desarrollista, que todavía era marginal en el mundo de Goethe, estaría completamente a sus anchas en el nuestro” (1991, p. 68), puesto que hoy el “modelo fáustico del desarrollo”, esa inclinación fundamental a diluir todo, incluido desde luego el hombre, ha terminado constituyéndose en nombre del progreso en una “necesidad vital” en un mundo en que hasta las más arcaicas culturas acaban poniéndose en venta.

¿Acaso esto podría resultar algo extraordinario en una época fáustica en la que se “ha emprendido ein wirklicher Ausverkauft [una verdadera liquidación] no solo en el mundo del comercio, sino también de las ideas”? (Kierkegaard, 2005, p. 51). Hasta aquí los primeros síntomas del alma de la escisión a la que se refiere Hegel, más exactamente, las primeras formas de *la voluntad de nada*: la enajenación y el desarrollismo. En sucintas palabras, la quiebra del *Homo oeconomicus* en un tiempo en el que *todo lo sólido se desvanece en el aire*. Ahora se hace absolutamente necesario indicar cómo esta situación afectó al individuo.

2. De cómo el individuo terminó por disolverse

“En esta laxa indolencia, más y más individuos aspirarán a ser nada”

(Kierkegaard)

Quien mejor para dar respuesta a la singular pregunta del párrafo anterior que aquel que detenta la paternidad de tan inquietante veredicto acerca de “nuestra época”: el famoso filósofo danés Sören Kierkegaard. Sea este el momento de concederle la palabra, pues fue justamente él, por los mismos años en que Karl Marx escribía sus célebres *Manuscritos* de 1844 y las representaciones de *Fausto* calaban en lo profundo del alma de un mundo que estaba a punto de desmoronarse, quien escribió esta perturbadora sentencia en uno de los ensayos más reveladores y visionarios de “la época presente”¹⁹: *Temor y temblor* (1843). Pero, ¿qué hace que esta obra se constituya en una de las radiografías más agudas de la Era de *la lluvia, el vapor y la velocidad*?

Algunos podrían responder a este interrogante destacando su carácter paradójico. Incluso, muchos podrían ver en esta obra una respuesta a la modernidad desde la perspectiva de un universo periférico, el danés, heredero del alma de la reforma y que se resistía a cualquier tipo de “contaminación” desarrollista que pudiera tener su fundamento en los ideales de la Revolución francesa. La réplica de un individuo “profundamente asocial”, que desde lo más íntimo fue capaz de intuir el advenimiento de la compleja sociedad de masas y cuyo drama interior iría a resonar más allá de su tiempo y de las estrechas fronteras de su país.

En otros términos, *Temor y temblor* sería la réplica que germinó en un mundo premoderno, como el de Margarita, cuyo autor habría sido capaz de inquietarse ante las transformaciones que tuvieron lugar con el advenimiento del mundo moderno. A pesar de esto, todo indica que una explicación semejante se queda corta. Ahora bien,

19 Más adelante será examinado con detenimiento el texto escrito por Kierkegaard en 1846 bajo este título.

si esto no basta, ¿qué elementos, además de los indicados, hacen de *Temor y temblor* un espejo de la Era de la liquidación total?, ¿qué hace de su autor alguien capaz de escudriñar en los más profundos misterios de “la época presente”?, ¿quizá la blasfema maldición proferida por el padre de Kierkegaard en contra de Dios a la manera que lo hiciera el Prometeo del poeta Goethe?, ¿su conflictiva relación amorosa con Regina?, o, más bien, ¿el haber percibido que esta Era, herida por la *voluntad de nada*, es una época que ha terminado desgarrando hasta el propio espíritu?

Probemos dar una respuesta. Lo que hace de *Temor y temblor* un libro capaz de escudriñar en lo profundo de los signos de “la época presente” es tal vez el hecho de que esta obra nació precisamente del corazón de un ser humano en el que se había quebrado el espíritu, es decir, que surgió en medio del desasosiego personal y social de un hombre marcado por la angustia²⁰. Pero ¿era esta una situación que solo le competía a él? O, por el contrario, ¿es la angustia un signo inexorable de los tiempos modernos? Antes de responder a esta pregunta valga hacer algunas anotaciones previas. Para el autor de *Temor y temblor* resulta evidente que la suya es una época en la cual no solo se ha entrado en un estado de liquidación total, sino que, asimismo, “todo se puede comprar a unos precios tan bajos [incluidos desde luego los más grandes pensamientos] que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar” (Kierkegaard, 2005, pp. 51-52).

La compra y venta se constituye, de esta forma, en el prurito de los tiempos. Aquí y allá, se oyen vocingleros ofreciendo sus productos y, dentro de estos, los más ruidosos de todos, los tenderos del pensamiento. Como es de esperarse, quien compra a precios irrisorios, no deja de desconfiar acerca de la calidad de los productos. Este es el motivo para que no falte quien se otorgue el derecho de buscar algo más, puesto que todo le resulta sospechoso. De ahí que diga Sören

20 Sobre el carácter social de la filosofía del autor danés Marcuse *Razón y revolución* (1981, p. 260).

Kierkegaard que no sea extraño que la duda se constituya “en nuestra época [en] el punto de partida” (2005, p. 54). Se podría decir incluso que esta es una Era en la que “nadie se conforma con instalarse en la fe, sino que se *sigue adelante*” (Kierkegaard, 2005, p. 55). Un tiempo, según la expresión del propio filósofo danés, en el que todas las personas han terminado deslumbradas con el ómnibus²¹, fascinadas con el sistema²², pero faltos de pasión y que han terminado por sumergirse en un entramado donde la duda se erige como el presupuesto.

Ahora bien, si *Temor y temblor* tiene su origen en el desasosiego de un ser humano signado por la angustia y en un mundo cuyo punto de partida es la duda, ¿qué papel juegan estos en un tiempo maravillado por el ómnibus?, ¿de qué modo hace patente la angustia el carácter mismo de “la época presente”? Antes de dar respuesta a estas preguntas bien vale la pena, tal como lo hace Kierkegaard, echar mano a un relato tan antiguo que su origen se pierde con la bruma de los tiempos y, cuyo inicio, podría ser semejante al de las historias contadas a los niños: “érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar una hermosa historia...” (Kierkegaard, 2005, p. 57).

Pero, esta historia no es cualquier historia, puesto que se trata del testimonio “de como Dios quiso probar a Abraham, y cómo éste soportó la prueba, conservó la fe y, contra esperanza, recuperó de nuevo a su hijo” (Kierkegaard, 2005, p. 57). La cruel semblanza de un ser humano desarraigado a quien Dios quiso probar, exigiéndole de su parte el más insoportable de los sacrificios, la ofrenda de su máspreciado tesoro: la vida de su propio hijo. Se trata de la crónica de un

21 Tal como lo anota Vicente Simón Merchán, traductor de *Temor y Temblor*, los primeros ómnibus que transitaron por las calles de Copenhague lo hicieron tres años antes de la publicación de esta obra por parte de Kierkegaard. En este contexto, el comentario del filósofo danés resulta irónico, puesto que lo que pretende Kierkegaard es burlarse de todos aquellos que continúan obnubilados por el sistema hegeliano, el ómnibus de su tiempo; sin embargo, a nuestro entender, la imagen del ómnibus no solo encarna la preeminencia de un determinado sistema, el hegeliano, sino que revela, más bien, el carácter de una época absorta en todo aquello que representa el ómnibus: el sistema. Esta expresión irónica va más allá de una simple caracterización de una forma de pensar, pues indica un modo de ser de una época que aún continúa resonando entre nosotros.

22 Al respecto, Heidegger *La época de la imagen del mundo* (1996, pp. 88 y 98).

verdadero “acontecimiento”, de un “instante” decisivo. Tan decisivo que, para quien se juega el todo por el todo en este juego, “la desesperación y (...) un estremecimiento [son capaces de agitar en él] todo el cuerpo” (Kierkegaard, 2005, p. 62). Pero oigamos de labios del propio Kierkegaard la historia del camino de Abraham hacia el monte Moriah para ofrecer en sacrificio a su hijo Isaac²³.

'Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: toma a tu hijo, tú unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que te indicaré'.

Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó, hizo aparejar los asnos y dejó la tienda, e Isaac iba con él. Sara se quedó junto a la entrada y les siguió con la mirada mientras caminaba hacia el valle abajo, hasta que desaparecieron de su vista. Durante tres días cabalgaron en silencio, y llegada la mañana del cuarto continuaba Abraham sin pronunciar palabra, pero al levantar los ojos vio a lo lejos el lugar de *Moriah*. Allí hizo detenerse a sus dos servidores, y solo, tomando a Isaac de la mano, emprendió el camino de la montaña. Pero Abraham se decía: no debo seguir ocultándole por más tiempo a dónde le conduce este camino. Se detuvo entonces y colocó su mano sobre la cabeza de Isaac, en señal de bendición, e Isaac se inclinó para recibirla. Y el rostro de Abraham era paternal, su mirada dulce y sus palabras amonestadoras. Pero Isaac no le podía comprender, su alma no podía elevarse a tales alturas, y abrazándose entonces a las rodillas de Abraham, allí a sus pies, le suplicó, pidió gracia para su joven existencia, para sus gratas esperanzas; recordó las alegrías del hogar de Abraham y evocó el luto y la soledad. Entonces Abraham levantó al muchacho y comenzó a caminar de nuevo, llevándole de la mano, y sus palabras estaban llenas de consuelo y exhortación, pero Isaac no podía comprenderle. Abraham seguía ascendiendo por la senda de *Moriah* pero Isaac no le comprendía. Entonces se apartó brevemente Abraham de junto

23 Quizá una de las mejores representaciones de este acontecimiento en el que la duda y la angustia juegan un papel definitivo, sea la pintura de Michelangelo de Caravaggio de 1603 *El sacrificio de Isaac*.

al hijo, pero cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, le encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su figura. Aferrando a Isaac por el tórax lo arrojó a tierra y dijo: “¿acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!”. Tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: “¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!”. Pero Abraham musitó muy quedo: “Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti”. (...). Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. (Kierkegaard, 2005, p. 58 y sigs.)

No existe historia más conmovedora que esta. Pese a ello y aunque este es el documento más vívido de un momento definitivo, a pocos les ha sido dado ser protagonistas de tamaño suceso, incluso, quizá a ninguno. Y, menos aún, anota Sören Kierkegaard, en una época de “pedantería y trivialidad” en la cual todo da lo mismo. En una época, como la presente, de “falta de espíritu” y “desesperación espiritual” que, semejante a lo que ocurría en tiempos del rey Midas, se muere de hambre puesto que todos los alimentos se han convertido en oro (Kierkegaard, 1984, p. 71)²⁴. A tal punto ha llegado esta condición que, el típico hombre de nuestro tiempo, el buen burgués, ni siquiera se ha percatado de su falta de espíritu. Tanta es la banalidad de la “época presente”. Por otra parte, señala Sören Kierkegaard, ni siquiera se ha notado que “se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios” (1984, p. 72). De ahí que esta sea una Era en la que “el burgués banal, sin un adarme de espiritualidad, triunfa y vive a sus anchas por el mundo” (Kierkegaard, 1984, p. 73).

No cabe la menor duda, el burgués es un “triunfador”, por ello prefiere evitar el bochornoso espectáculo del personaje principal de una historia como la de Abraham. Él está dispuesto perpetuamente a voltear la cabeza hacia “este mundo de las apariencias visibles [en

24 Con razón escribió Friedrich Hölderlin: “(...) nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos” (citado por Martin Heidegger. *La pobreza*. 2008, p. 93).

el que] las cosas pertenecen a quienes las poseen, y están sometidas constantemente a la ley de la indiferencia” (Kierkegaard, 2005, p. 74). Y, no es para menos, este “típico hombre de nuestro tiempo” desearía no estar en la situación de Abraham, por ello, a diferencia de este último, una y otra vez deja el cuchillo guardado en casa. En su mundo, “lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia” (Kierkegaard, 2005, p. 76), porque esta le resulta demasiado peligrosa. Es preferible silenciarla.

Sí, para el burgués resulta ventajoso silenciar una historia como la de Abraham atravesada por el temor y el temblor, la duda y la angustia. O, lo que es peor, preferiría trivializarla, dejar pasar las cosas, someterse a la ley de la indiferencia, vivir sin desasosiego. Pero ¿no tiene razón el buen burgués en esto? ¿Qué sentido tiene recordar una historia tan arcaica como la de Abraham en la Era de la frivolidad? ¿Para qué llenarse de inquietud²⁵ en una época temerosa en la que el hermano no cesa de levantar la mano en contra de su hermano? ¿Qué objeto tiene buscarse a sí mismo en un tiempo en el que el individuo ha terminado por fundirse? ¿Para qué perturbarse en la Era del desasosiego? ¿A cuento de qué angustiarse en una época sometida a la ley de la indiferencia? Tales son las preguntas del buen burgués. Y, sin embargo, para Kierkegaard la respuesta a estos interrogantes no puede ser más rotunda. Abraham es la antípoda del buen burgués de la “época presente”, puesto que su historia es la historia de la prueba más radical de la existencia humana, la tragedia de un hombre que “solo le puede salvar el absurdo” (2005, p. 101): la fe.

Por ello, insiste Kierkegaard, no deja de resultar irónico volver a su historia en un universo ayuno de Dios, “en una época que, como la que nos toca vivir, se muestra particularmente discreta en materia

25 Sobre la definición de inquietud (*Anfaegtelse*) vale la pena reproducir en este momento la nota de Vicente Simón Merchán al respecto en *Temor y temblor*: “la palabra danesa *Anfaegtelse* significa inquietud, ataque, tentación, etcétera. Kierkegaard, lo mismo que hicieron otros filósofos y actualmente hace Heidegger, dio a ciertas palabras un significado que trascendía el usual: una de ellas es *Anfaegtelse*. P. H. Tisseau, el magnífico traductor francés de su obra dice: ‘Kierkegaard llama *Anfaegtelse* a ese estado en que hombre se encuentra en el umbral de lo divino; es una especie *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo” (2005, p. 81).

de fe” (2005, p. 80). Y, no obstante, la historia de Abraham podría ser la historia del hombre del presente. Su infortunio es el infortunio de un hombre que “sin la angustia, no habría sido nunca (...) quien es” (Kierkegaard, 2005, p. 79). Es el monumento a un ser humano que ha sido capaz, una y otra vez, en nombre del absurdo, de levantar el cuchillo. Por eso es que la historia de Abraham podría ser una historia cuyo protagonista principal fuera uno de esos hombres de “nuestro tiempo” con los que se puede topar en una calle cualquiera, uno de esos hombres de carne y hueso en los cuales es factible “descubrir una grieta” (Kierkegaard, 2005, p. 91), a través de la cual se hace manifiesta la angustia. Pero ¿cómo podríamos reconocerle?, ¿cómo sería posible esto en un mundo de hombres macizos que han fijado como punto de partida la duda? (Kierkegaard, 2005, p. 91). Dicho brevemente, la historia de Abraham, ese hombre de caminar lento y palabras quedas, es el drama de un hombre lleno de desasosiego en la Era de la indiferencia, la banalidad y la duda.

Y, esto lo sabe, al igual que Marx y Goethe, Kierkegaard. Él, como los famosos autores de los *Manuscritos* y el *Fausto*, ha sido capaz de atisbar, incluso de descifrar, a través de la figura de Abraham, una época que no quiere ya más oír acerca del temor y el temblor y, con ello, apagar todo atisbo de angustia. Una Era que, precisamente por ello, resulta ser la más escalofriante. De ahí que no sea extraño escuchar decir a Kierkegaard: “la alternativa que se nos presenta es la siguiente: o bien corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida (...)” (2005, p. 108).

Pero de nuevo, ¿no tiene razón el buen burgués? ¿Cómo se puede confiar en un hombre de figura espantosa y mirada terrible, que ha sido capaz de levantar la mano en contra de su propio hijo antes que perder su fe? ¿Sería capaz este hombre de levantar su mano en contra de otros hombres, tal como lo hizo con su hijo? ¿Se puede creer en un ser humano que ha renunciado a lo general para afirmar sin más su individualidad, es decir, que ha suspendido teleológicamente lo ético? (Kierkegaard, 2005, p. 110). ¿Resulta conveniente abandonarse en brazos de quien “obra en virtud del absurdo”? (Kierkegaard, 2005, p. 113). ¿Se puede fiar en alguien que nada tiene de héroe trágico tal

como lo fueron Agamenón o Bruto y sobre quien recae la sospecha de ser un asesino o, en el mejor de los casos, un simple creyente? Incluso, ¿se puede depositar la confianza en un sujeto que deambula ocultando la verdad “en una soledad universal donde jamás se oye una voz humana, y camina solo, con una terrible responsabilidad a cuestas”? (Kierkegaard, 2005, p. 142): *la duda*. ¿Contar con un individuo absolutamente deforme que lleva sobre sus hombros la enorme joroba de Ricardo III; que lleva a cuestas la carga de ser capaz de romper todo compromiso moral, tal como lo hizo Kierkegaard con sus esponsales? ¿Crear en un hombre que tiene una fisura en su corazón?, ¿dar crédito a un hombre que parece estar afectado por el fundamentalismo?

Todo conduce a pensar que no. Y, mucho menos aún, tal como reconoce el propio Johannes de Silentio, en una época “nada fecunda en producir héroes” (Kierkegaard, 2005, p. 121) que está acostumbrada a juzgar solo por el resultado. Esto es, “en [un] tiempo de angustia, miseria y paradoja” (Kierkegaard, 2005, p. 124), en el que lo que interesa realmente es el producto. ¿Cómo sería factible esto en una Era “en [la] que se vive *in discrimine rerum* [en un momento crítico]”? (Kierkegaard, 2005, p. 145). Más fielmente, ¿en un tiempo estético que maliciosamente guarda silencio frente a la “miseria y la angustia”? (Kierkegaard, 2005, pp. 147 y 189)²⁶; sin embargo, ahí está Abraham lleno de dudas indicando un camino abierto. ¿Qué más da si se confía o no en este hombre? Él, simplemente levanta el cuchillo y guarda silencio en medio de la habladuría²⁷.

Así, Abraham es capaz de retar, desde la distancia de los siglos, “la época presente”. Por ello, señala Sören Kierkegaard, “ningún poeta puede llegar a la altura de Abraham” (2005, p. 189), pues nadie como él ha alcanzado alturas de vértigo en un tiempo ayuno de Dios y en el que los hombres han dado sintomáticamente la espalda a la angustia para disolverse en la indiferencia, la banalidad y la duda. ¿E

26 Una reflexión muy interesante en la Era contemporánea a propósito de una época estética en la que se genera un arte que enmudece frente a la “miseria” y la “angustia”, ver las consideraciones de Byung-Chul Han acerca de la obra de Jeff Koons en *La salvación de lo bello* (2016, p. 11 sgs.).

27 Como complemento a lo dicho Martin Heidegger *Ser y tiempo* (2003, pp. 191-192).

Isaac? Ha perdido la fe, y al hacerlo, “se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios”, se le ha quebrado el espíritu.

Pero, si esto es así, ¿no resulta necesario encontrar un ojo apto para escrutar lo mismo en lo más cercano? No cabe la menor duda. Y, que mejor para ello, que echar mano de un ensayo escrito precisamente por Kierkegaard, que lleva por título el muy significativo de *La época presente*. Empero, no se debe pasar por alto que el mencionado estudio hace parte de un escrito más extenso titulado *Una reseña literaria* y que fuera publicado por este autor en 1846, es decir, que este sea un ensayo que cuenta con casi doscientos años. Pese a esto, el mencionado texto no parece haber perdido aún su lozanía. Con él se está tentado a pensar que es el producto de la aguda pluma de uno de nuestros contemporáneos. Por ello, vale la pena detenerse en estas consideraciones para advertir otros síntomas de “la época presente” o, mejor, indicar cómo llegamos a ser lo que somos en otros aspectos. Vislumbrar, pese a la distancia que nos separa del momento en que estas reflexiones fueran escritas, algunas de las expresiones más propias de una época herida de nihilismo. En otras palabras, evidenciar cómo, en el estado de nivelado, el alma acaba por disolverse.

No obstante, el inicio del texto de Sören Kierkegaard no puede ser más sorprendente: “la época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia” (2001, p. 41). Por otra parte, el danés se pregunta si alguien es capaz de hacer realmente hoy en día una verdadera tontería. Incluso, le resulta significativo que “la época presente” sea una época caracterizada por la “astucia infantil” y la “prudencia” de los suicidas (2001, p. 41). De ahí que, a su entender, sea tan difícil enjuiciar una época como la “presente”, máxime si se tiene en cuenta que este es un tiempo en el que no se puede esperar que ocurra algo extraordinario, puesto que ella descansa en la más “completa indolencia. [Como la de aquel tipo de hombre] que se queda en cama por la mañana: grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusar el haberse quedado en cama” (Kierkegaard, 2001, p. 42). Resulta evidente por qué

estas singulares palabras se tornan tan sorprendentes. A cualquier persona sensata le parecería extraño hoy escuchar de otra persona, así sea del propio Sören Kierkegaard, que se vive en una época sensata y reflexiva. O, lo que es peor, que esta es una época donde no ocurre nada extraordinario, aunque “siempre parezca que algo sucede” (2001, p. 43).

Quizá tengan razón los que así piensan. Máxime si se vive en una época agitada y convulsa como la nuestra. A pesar de esto, ¿quién no está dispuesto a prestar atención hoy –sobre todo en esos países donde el nivel de vida ha alcanzado grados muy altos como ocurre, por ejemplo, en los países escandinavos o en Suiza– a estas palabras?: “en contraposición con la época de la revolución como época de la acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata” (Kierkegaard, 2001, p. 44). Y no dejaría de prestarle atención porque en la actualidad resulta evidente que todo se vuelve noticia²⁸. En este sentido se puede decir que esta es una época que ha terminado haciendo de todo un rentable titular de prensa, en el cual se hace noticia lo prosaico y se termina trivializando lo importante. A tal punto ha llegado el cinismo de “la época presente” que, dice Kierkegaard, nos es dado vivir en un tiempo en el que, gracias a la publicidad, los políticos proclaman con bombos y platillos estar dispuestos a llevar a cabo “grandes” revoluciones en medio de una “gratisima velada” (2001, p. 44).

Volviendo a lo dicho, quizá haya que declarar que hoy, muchos estarían dispuestos a compartir las palabras de Sören Kierkegaard cuando se tiene en mente la formación de los jóvenes, los cuales han terminado moldeados por los medios. Y esto debido a que en “la

28 Sea el momento de anotar aquí que muchas problemáticas de nuestro tiempo, al igual que en la época de Sören Kierkegaard, resultan impensables sin el impacto de los medios. Un buen ejemplo de ello lo constituye el terrorismo, el cual ha adquirido dimensiones globales gracias a los medios (Borradori, 2003, p. 16). Otro tanto se puede decir de lo que se podría catalogar de manera general como terrorismo de Estado, puesto que este no solo es efectivo por el uso que grupos irregulares a su servicio, sino por el efecto que produce en el resto de la población la divulgación del actuar escalofriante de tales grupos. En los países en que el Estado no se vale de organizaciones paramilitares para alcanzar sus objetivos, no cabe duda de que los medios ocupan también un papel relevante y protagónico.

época presente”, manifiesta este autor, “la adquisición de enorme conocimiento básico es impensable entre los jóvenes de nuestra época, [incluso] se consideraría ridículo” (2001, p. 44), puesto que la época de los grandes enciclopedistas ha pasado²⁹.

Para muchos hoy las palabras de Sören Kierkegaard se tornan más significativas cuando se tiene en mente que este es un tiempo en el cual se dispone de “toda la existencia y todas las ciencias” (2001, p. 45) en la internet. Por ello, como lo reconoce el mencionado autor, en este momento resulta impensable entre los jóvenes la renuncia al mundo. Lo anterior en razón a que su actitud se muestra siempre irreflexiva en una época que “permanece seria” (2001, p. 45). No resulta raro por ello que la estirpe de estos jóvenes sea la estirpe de los juegos extremos, cuya esencia está en bordear por simple placer el límite que separa la vida de la muerte.

Así y todo, y aunque muchos estarían dispuestos a compartir las palabras de Kierkegaard a este respecto, nadie dejaría de asombrarse al escuchar lo que se transcribe a continuación: “la época presente, en sus destellos de entusiasmo, y de nuevo en su apática indolencia que por sobre todo gusta de bromear, está muy cerca de lo cómico” (2001, p. 49), en tanto que, a diferencia de lo que considera el autor danés, la nuestra parece ser una Era más bien trágica. Sobran los ejemplos que permiten calificarla de tal manera. Pese a esto, a veces se tiene la misma sensación que asumía Sören Kierkegaard, según la cual, nuestro presente ha devenido un grotesco espectáculo en manos de los medios.

¿Qué es lo que hace de este ridículo espectáculo algo tan grotesco? Tal vez la respuesta a esta pregunta la tenga el propio Sören Kierkegaard: “lo cómico radica justamente en que una época como ésta todavía quiere ser chistosa y hacer gran cosa de lo cómico; pues esto es sin duda la última y más fantasmagórica escapatoria” (2001, p. 50). La ironía está en que se vive en un tiempo trágico visto a través de la lente del más insulso de los bufones. Una época, no está demás repetirlo, donde se ha vuelto lo serio trivial y lo trivial serio.

29 En sintonía con esto, Heidegger *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 84).

Precisamente ahí radica lo fatal: “pretender ser chistoso cuando no se posee la riqueza de la interioridad, es querer derrochar en el lujo y privarse de las necesidades básicas de la vida” (Kierkegaard, 2001, p. 50). Esto significa, en un tiempo desprovisto de activo, reducir todo a papel moneda, reencauchar viejos chistes en “una época chistosa” (Kierkegaard, 2001, p. 51).

Si bien es cierto, así se revela el carácter trágico de la pantomima de “la época presente”, esta adquiere connotaciones audaces cuando, irónicamente, como lo reconoce Kierkegaard, esta época se entiende a sí misma como la “más elevada forma de la existencia” (2001, p. 53). Tan elevada que nada se le puede escapar de las manos. Todo está planificado y controlado de tal manera que hasta el peor de los chistes ya se conoce de antemano. Lo que, como es de suponerse, trae aparejado los mayores peligros. En “la época presente” no se sabe si la razón es la que salva o la que condena, pues, “cuanto mayor es la ciencia más aumenta el dolor, cuanto mayor la reflexión más se amplía el sufrimiento” (Kierkegaard, 2001, p. 54).

A tal punto ha llegado esta situación, piensa Kierkegaard, que esta es una época en la cual ha terminado por agotarse “la realidad interior” y, con ella, cualquier tipo de relación, sea esta mundana o divina. Hasta se podría llegar a decir que se está inmerso en un instante en el que irremediamente el desasosiego son los otros. Esto último parece inevitable en un tiempo en el que “la idea de reflexión, si se puede hablar así, es la envidia” (Kierkegaard, 2001, p. 59). Dicho en términos más claros, un estado semejante solo es posible en una época que no soporta los hombres excepcionales.

Por esta razón, en “la época presente” resulta impensable una sentencia como la de Heráclito: “uno solo es para mí como miles, si es el mejor” (fragm. 49), pues, “la época presente” ha terminado por nivelarlo todo³⁰. Nada raro, en una Era en la que “la envidia en proceso de establecerse es la nivelación, y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, así una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela”

30 Al respecto, Martin Heidegger *Ser y tiempo* (2003, p. 151).

(Kierkegaard, 2001, p. 63). Así que, un tiempo marcado por la nivelación es un tiempo en el que se producen revoluciones en las que se aparenta hacer grandes cambios, aunque siga todo igual.

Si se presta atención a lo señalado, se hará evidente que una época como la indicada lleva grabada la impronta del conservadurismo, el cual termina impregnando todos los ámbitos de la vida, incluidos ámbitos tan vanguardistas como el arte. Para corroborar lo anterior, basta contrastar esta época con una revolucionaria. Así, se puede asegurar que “a la cabeza de una revolución se puede colocar un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación” (2001, p. 64). Algo inaceptable para un paradigma que disuelve al individuo en lo abstracto. De ahí que la afición de “la época presente” sea hacia la “igualdad”, la cual pone en circulación el deseo de la nivelación. Desde esta perspectiva, dice Kierkegaard:

incluso si un pequeño grupo de personas tuviera el coraje para enfrentar la muerte, en nuestra época eso no significaría que cada uno de ellos tenga el coraje para hacerlo individualmente, porque aquello que el individuo temería más que a la muerte sería el juicio que la reflexión cargue sobre él, las objeciones que la reflexión pondría a su deseo de atreverse a algo como individuo. El individuo ya no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a la ciencia; no, tal como un peón pertenece a la hacienda, así el individuo sabe que está perteneciendo a la abstracción, en la que la reflexión lo subordina. (2001, p. 65)

No es sorprendente por ello que en una época semejante el individuo termine renunciando a sí mismo en nombre de la abstracción, puesto que tal individuo no se pertenece a sí mismo, aunque grite a los cuatro vientos que él sabe perfectamente que es lo que está haciendo, sino que pertenece a un poder abstracto. Este hombre termina así vendiendo su espíritu, de la misma manera que lo hace Fausto, a un poder que nadie puede controlar. Y, si bien es cierto que este “individuo en forma egoísta disfruta de la abstracción en el breve instante de la nivelación, así está firmando el decreto de su propia perdición” (Kierkegaard, 2001, p. 67). Y, como si fuera poco,

ni siquiera recibe algún beneficio a cambio. Incluso, se puede llegar a afirmar que la nivelación hace parte de su propio destino, pues, “la tendencia básica de la época moderna ha sido por largo tiempo hacia la nivelación” (Kierkegaard, 2001, p. 72). En último término, un largo camino hacia la disolución del individuo, aunque sea una época que, paradójicamente, exalte al individualismo.

En esto consiste, señala Kierkegaard, la consolidación de lo público en “la época presente”, es decir, de ese estado de cosas que conduce a la destrucción de todo lo concreto. De ahí que se pueda manifestar sin temor a equivocarse, que lo “público es algo colosal, un vacío abstracto y abandonado, que es todo y nada. (...). El más peligroso de todos los poderes y el más desprovisto de sentido” (2001, p. 76). En otras palabras, una ilusión que se puede usar como se quiera, incluso en nombre de todo un pueblo, como cuando se alude, *v. gr.*, a la famosa opinión pública, la cual es más insignificante que cualquier persona concreta³¹.

A tal punto ha llegado lo público en “la época presente”, que se podría decir que “en esta laxa indolencia, más y más individuos aspirarán a ser nada” (Kierkegaard, 2001, p. 78). De esta manera, el ideal de todo individuo en una época desapasionada y reflexiva consiste en un “místico” fundirse en lo público. Y si hay alguien que se resista a ello, no falta el ojo atento a cualquier descuido para hacerlo presa fácil de la tan mentada opinión pública, de la charlatanería. De eso que es todo y nada, la trivialización de la vida, en la que “la existencia se vuelve insignificante” (Kierkegaard, 2001, p. 88), anónima. A partir de lo formulado, se puede concluir que el individuo en el estado de nivelación se erige en una de las maneras más propias y fundamentales del nihilismo inherente a “la época presente”.

Esta inquietante circunstancia, además de Sören Kierkegaard, también fue advertida por un hombre que supo escudriñar con los agudos y demoledores ojos de un psicólogo en los misterios de “la

31 Con razón ha dicho Nietzsche: “una época que cifra su salvación en la opinión pública, esto es, en la pereza privada, no puede sino preocupar seriamente” (2001, p. 26).

época presente”: Nietzsche. Él se percató de que esta es una época en la que el ser humano no solo ha terminado fundiéndose místicamente en lo público, sino que en ella se ha terminado negando al ser humano en nombre de la moral. Para concluir este apartado valga subrayar que aquí no se ha hecho más que hacer ostensible la disolución del individuo en el estado de nivelado en una Era signada por la duda y el silencio frente a la miseria y la angustia. Se ha hecho manifiesto aquí como el *Homo individualis* ha terminado por disolverse, por evaporarse³². De ahí que esta época pueda ser denominada la Era del vapor y no precisamente por el uso que se hacía de este en la industria en la época en que Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche estaban esbozando sus agudas reflexiones acerca de “la época presente”.

3. La alquimia de los sentimientos morales

*“También aquí las cosas más preciosas
se extraen de otras viles y menospreciadas”*

(Nietzsche)

¿Y quién más podría ser? Nietzsche es un autor a quien le fue dado atisbar a diez mil pies de altura sobre toda la humanidad³³. Él, como Zaratustra, es capaz de ver aún más lejos que el propio zar (Nietzsche, 1982, p. 108). Y, sin embargo, como muy pocos, tuvo también oídos dispuestos a escuchar los inquietantes sonidos de su tiempo. De ese mismo tiempo que tal vez aún nos pertenece. Qué mejor para averiguar acerca de lo más próximo, “la época presente”, que un libro que “en todo lo esencial. [Es] una crítica de la modernidad” (Nietzsche, 1982, p. 107): *Más allá del bien y del mal* (1885).

32 Edvar Munch supo captar con mano maestra esta condición en su inquietante pintura de 1892 *Atardecer en calle Karl Johan*. No resulta casual por ello que Mario de Micheli en su libro sobre las vanguardias del siglo XX teniendo en mente a Munch, Ensor y Van Gogh diga: “en ellos –que sin duda se cuentan entre los artistas más grandes de su época-, los signos de la crisis del siglo XIX se manifestaron con particular evidencia y antes que en otros; eran signos de una crisis europea” (2018, p. 46).

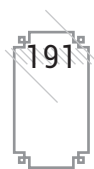
33 Es bien conocida la famosa anécdota de Friedrich Nietzsche que al toparse con la idea del eterno retorno de lo mismo escribe en una nota marginal: “a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre las cosas humanas” (1982, p. 146).

Es decir, mirar el revés de la moneda, con aquel ojo que hace “sospechoso todos los objetos en que su mirada se clava” (Nietzsche, 1997, p. 10). Un libro capaz de cuestionar los más preclaros ideales de una época que no ha dejado de exaltarlos con toque de fanfarria. Pues, “¡bien!, [ha llegado la hora de dejarse llevar por este libro] ¡adelante!, ¡ahora apretad bien los dientes!, ¡abrid los ojos!, ¡firme la mano en el timón!” (Nietzsche, 1997, p. 46).

Ya el solo título de esta obra resulta inquietante: *Más allá del bien y del mal*. Se trata de la mirada aguda de un inmoralista sobre un tiempo moralista. “La gran guerra” (Nietzsche, 1982, p. 107) en contra de las bases sobre las que se levanta una época. La más formidable campaña de resistencia en contra de “todas las cosas de que la época está orgullosa (...) la famosa 'objetividad', la 'compasión por todos los que sufren', el 'sentido histórico' con su servilismo respecto al gusto ajeno, con su arrastrarse ante *petits faits* [hechos pequeños], el 'cientificismo” (Nietzsche, 1982, p. 108). En otras palabras, la crítica más penetrante a una Era que posa de ser crítica. Una verdadera aporía que pretende, “captar con agudeza lo más cercano, la época, *lo que nos rodea*” (Nietzsche, 1982, p. 108), y, al mismo tiempo, ser el preludio a una filosofía del porvenir. En este orden de ideas, se podría decir que este es uno de los espejos más perturbadores del hombre en la Era del vapor y, en el cual, él mismo se contempla *más allá del bien y del mal*.

Pero ¿qué es eso tan perturbador en lo que se contemplan los seres humanos en “la época presente”? Quizá, para decirlo con Friedrich Nietzsche, la verdad. Esa verdad desagradable que han entendido poco los filósofos, puesto que, “suponiendo que la verdad sea una mujer ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?” (1997, p. 17). O, sería más indicado decir, ¿no está justificada la sospecha que todos los filósofos, en la medida en que han creído que ser y pensar es una y la misma cosa³⁴, han entendido poco acerca del inasible mundo del más acá?

34 Esta formulación es bien conocida desde la época de Parménides. Al respecto ver Frag. 8 (Kirk y Raven: 1987, 362-363) y (Eggers Lan, 1998, p. 138).



Pero, ¿cómo no iba a ser posible hacer seres humanos intransigentes en una época dogmática que lleva sobre sus hombros una tradición que se remonta a “doctrina del Vedanta en Asia y en Europa [al] platonismo”? (Nietzsche, 1997, p. 18), ¿cómo no iba a ser factible esta condición en una época que ha puesto, “la verdad cabeza abajo” y ha negado “el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida”? (Nietzsche, 1997, p. 18), ¿acaso resultaría esto extraño en un tiempo cuya salida a todas las tensiones se busca en la tan cacareada “libertad de prensa [y la] lectura de periódicos”? (Nietzsche, 1997, p. 19)³⁵.

Nietzsche lo sabe muy bien, esta es una época aquejada por “la voluntad de verdad” (1997, p. 21). Más exactamente, una época abrumada por “la voluntad de poder”. Hoy en día, todo es interrogado, judicializado, con el ojo de quien detenta el mando, pues, como se había dicho al hablar de Kierkegaard, esta es una época donde el individuo termina cediendo a sí mismo en nombre de la abstracción.

Por ello, para Nietzsche resulta legítimo preguntar: “¿qué cosa existente en nosotros es la que aspira a la verdad?” (1997, p. 21), ¿al poder? Dicho a la manera de Walther Benjamin, ¿cuál es ese enano deforme oculto detrás de todos los sacrosantos ideales? ¿Es acaso esta una Era que ha hecho germinar “¿la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada del egoísmo?” (Nietzsche, 1997, p. 22). ¿Los admirados ideales de la ruindad? Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que “la época presente”, la del instinto de certeza en un mundo permeado por la duda, encuentra su fundamento en la voluntad de dominio³⁶. No resulta por ello extraño que este sea un tiempo en el que detrás de toda verdad se oculten siniestras justificaciones. Dicho de manera más clara, que este sea un tiempo en el que se justifican las acciones más inicuas en nombre del más patético

35 Sobre la problemática de una “cultura periodiquil”, Filistea, fundada en “la lectura de periódicos”, ver lo planteado por Nietzsche en su *Consideración intempestiva I: David Federico Strauss, el confesor y el escritor* (2000, pp. 125, 126). No está demás establecer un vínculo estrecho entre lo plantado aquí por Nietzsche y lo que se ha dicho a propósito de la “*Época presente*” de Kierkegaard.

36 Por el momento es forzoso dejar esta importante categoría insinuada. Se volverá sobre la misma en el tercer capítulo de esta indagación.

de los altruismos, por ejemplo, la paz o la seguridad de toda una comunidad.

Pero, si esto es así, si esta es una época en la que se justifican las acciones más perversas en los más nobles ideales, se torna necesario identificar primero en qué consisten tales ideales, para luego arrancar las máscaras tras las que se ocultan las más perversas monstruosidades. No está de más decir que Friedrich Nietzsche cumple a cabalidad con esta descomunal tarea. Él supo, con mano maestra, revelar como detrás de los más venerables ideales no hay más que iniquidad y egoísmo. A su entender, basta echar una ojeada a algunos de los ideales de “la época presente”, para percatarse de que estos son los signos de la enfermedad que padece dicha época y que, no obstante, se hacen pasar como la expresión de un estado saludable. Basta pensar, dice Nietzsche, en todos esos ideales exaltados desde antaño por los filósofos: la vida religiosa, la moral, la virtud, la liberación femenina entendida de una manera burda, la idea de patria o de pueblo, etc., puesto que cada uno de ellos no son más que velos que encubren las más ignominiosas perversidades en contra del ser humano. Y, ¡ay de aquel que pretenda desenmascararlas! ¡Ay de quien ansíe estar despierto!

Y, sin embargo, en “la época presente”, como nunca, resulta imperioso “estar despierto en [medio] del fuego de la noche” (Safranski, 2000, p. 165). Máxime cuando se habita en una época de cantos de sirena en la que los más elevados ideales han dejado al descubierto sus pies de barro. En un tiempo en el que las expresiones más elevadas de los seres humanos se revelan de manera decidida como disfraces tras los cuales se ocultan malsanos instintos que corroen lo más saludable de esa misma época. Pero bien, es pertinente ahora echar un vistazo sobre cada uno de estos ideales si se quiere develar el carácter problemático de “la época presente”. Para ello, siguiendo al propio Nietzsche, es indispensable primero partir de aquello que este pensador denomina los prejuicios de los filósofos.

Para nadie es un misterio, los filósofos de todos los tiempos han proclamado a los cuatro vientos los más encumbrados ideales. Pero, ¿qué hay detrás de tales proclamas?, ¿no se disimulan detrás de este desinterés las inclinaciones más mezquinas? Un oído pudoroso estaría dispuesto a hacer a un lado estas preguntas. Con todo, no puede dejar de admitirse que “la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiado de modo secreto por sus instintos” (Nietzsche, 1997, p. 24). En otras palabras, toda filosofía es la manifestación de los instintos de quien la hace, toda gran teoría sumerge sus raíces en los instintos más primarios. De ahí que, sostiene Nietzsche, una cuestión de primer orden sea saber cuánto favorecen tales teorías a la vida, cuánto la conservan. Y, no le faltan motivos, en una época de “sutiles malicias de (...) viejos moralistas y predicadores de moral” (1997, p. 25), en la que se llega al autosacrificio o al sacrificio de otros, precisamente en nombre de la moral³⁷. Quizá quien mejor representó esta inclinación humana haya sido el pintor francés Jacques-Louis David en su *Juramento de los Horacios* de 1784.

No es necesario indagar demasiado para darse cuenta de que la historia de la humanidad está llena de tales moralistas. Tomemos un ejemplo teniendo en mente justo la época en la que vivió el pintor Jacques-Louis David. El año, 1789. El lugar, Francia. Los acontecimientos de aquel año habían venido a agitar las poco tranquilas aguas del antiguo continente. A partir de aquel instante los europeos entraron en una especie de estado de excitación pocas veces visto en el Viejo Mundo. A tal punto llegó el delirio de esta generación, que la tormenta, antes de disiparse, habría de cobrar la vida de miles y miles de seres humanos. Y en el ojo de este huracán estaban los ardorosos jacobinos, a cuya cabeza se encontraban individuos cuyos nombres aún están inevitablemente vinculados a uno de los periodos más oscuros de la historia de Francia: el Régimen del Terror. De ahí que no resulte difícil recordar nombres célebres como el de Maximiliano Robespierre “el incorruptible”, Saint-Just o Marat, quien fuera inmor-

37 Para Nietzsche el mejor ejemplo de un viejo moralista y predicador de la moral es Immanuel Kant con su “morigerada tartufería” (1997, p. 25). Como complemento a lo dicho, Jean Baptiste Botul (2004, p. 111).

talizado precisamente por Jacques-Louis David en su famosa pintura *La muerte de Marat* de 1793.

Héroes o bribones según la óptica desde la que se les observe. Esos, “racionalistas puros de la revolución, los matemáticos del racio- namiento y del concepto sociales, de la definición, de la persuasión geométrica”, como los denomina Muniesa (1987, p. 17). Sea como sea, nadie negaría hoy que cada uno de estos hombres fue capaz de dejar una huella indeleble en las páginas de la historia. Pero, ¿quiénes fueron esos moralistas que tuvieron en sus manos el destino de tantos seres humanos en las postrimerías del llamado Siglo de las Luces? “¿Qué era en realidad el jacobinismo?” (Bouloiseau 1980, p. 46). Se torna necesario seguir en este punto a Bouloiseau, para así comprender, tomando como referente sus respuestas, la problemática que se ha planteado aquí a partir de lo indicado por Friedrich Nietzsche.

Esta ideología nacida de 'la pasión de la razón' -dice Bouloiseau- entrañaba todo un conjunto de imágenes, de conceptos, un material de persuasión y una dinámica apasionada, dado que su fin era persuadir y arrastrar. Esta atmósfera combativa que deseaba mantener entre sus miembros, debía a su vez, proporcionarles razones suficientes para vivir y para morir. (...) [Sus] raíces se pierden en la historia de la antigua Roma y en la filosofía del siglo de las luces. (...) Fue en primer lugar una mística. Este carácter religioso se puso de manifiesto tanto en los fundamentos como en la práctica de los mismos. Del cristianismo extraía la confianza en el porvenir y un deseo de renovación moral. (...) Fue Robespierre quien descubrió, por contraste con toda la mentalidad anterior, la necesidad de proclamar la dignidad humana considerándola como algo inseparable de la libertad. El despotismo había corrompido las costumbres, de igual forma que habían sido hombres corruptos quienes alimentaron dicho despotismo. Robespierre equiparaba la conciencia moral a la conciencia cívica, siendo este su primer concepto de virtud tal y como más tarde lo predicara en el año II. Invocaba la divinidad a fin de dominar 'las bajas y crueles pasiones', apelando a la razón para que ayudase al hombre a refrenar sus instintos y a elegir libremente su camino. (...) El Jacobinismo exigía un des-

interés total por parte de sus seguidores, puesto que su finalidad era el bienestar de todos los hombres. 'El hombre tomado individualmente no vale nada'. El patriota no tiene sentido fuera de la nación, que había quedado identificada con la patria; a ella le debía todo lo que era y se realizaba únicamente en función de los sacrificios exigidos por la patria. Cuando se trataba de servir a la patria 'no cuentan, ni padre, ni madre, ni hermanos, ni hermanas'; los jacobinos sacrificaban todo a su país [como los Horacios]. (...) [Y aunque para los jacobinos resultaba evidente que 'el patriotismo dividiese aún a los Estados'] 'Todos [los hombres] forman parte de una inmensa familia dotada de tierras por naturaleza para que las disfruten en propiedad y tengan donde vivir'. Todos estaban integrados en la gran familia, fuese cual fuese su raza o color, puesto que todos deberían formar un frente común para combatir a sus agresores. La solidaridad nacional era la garantía de la fraternidad universal y Francia era la encargada de mostrar el camino a los demás pueblos. (...) [De ahí por qué] La famosa trilogía 'Libertad, Igualdad, Fraternidad' que Momoro había propuesto ya en 1791, se vería pronto grabada en la fachada de los edificios públicos. (1980, p. 46)

Al tiempo que, y esto se puede decir sin temor a equivocarse, la sangre quedaba impresa en las losas de las calles. La pasión de los jacobinos por la razón y por la virtud, los llevó a emprender una campaña sistemática de “renovación moral”, que le costó la vida a millares de hombres. Para los jacobinos, inspirados en Jean Jacques Rousseau, el despotismo había terminado por corromper las virtudes humanas. De ahí que, desde su perspectiva, puesto que el gobierno monárquico estaba emparentado con el *honor*, el gobierno despótico con la *maldad* y el gobierno democrático con la *virtud*, era prioritario aniquilar todo despotismo e instaurar, por medio del comité de salvación pública, el gobierno de la virtud. Tenían, así, “buenas razones” para sacrificarse o sacrificar por la patria.

Por ello, no deja de ser una ironía que Robespierre, cuyas palabras habían conducido a tantos individuos a la guillotina en nombre de la moral, haya terminado justamente sus días de la misma manera

acusado por sus enemigos, en particular por Fouché, de querer “reinar a través de la palabra”. Es menester ahora hacer oídos sordos a estas voces para dejar que sea el propio Robespierre el encargado de hacer patente el espíritu moralista de los jacobinos y, por ende, de sus nefastas consecuencias. Hacer notar como el moralismo, y con él el sacrificio por los ideales, se erige en una de las variantes más relevantes de la inclinación hacia la voluntad de nada tan propia de “la época presente”. No sobra decir que estas ideas tuvieron un eco importante en los ideales que inspiraron los movimientos revolucionarios a largo de los siglos XIX y XX. Incluso, nos atrevemos a señalar que continúan jugando un papel relevante hasta el día de hoy.

En febrero del año 1794, pocos meses antes de la Fiesta del Ser Supremo, y teniendo como telón de fondo el Régimen del Terror, Maximiliano Robespierre se constituía, sin lugar a dudas, en el dirigente más destacado de la Revolución francesa. Pues, para ese momento, Jean Paul Marat había sido asesinado por Carlota Corday y Saint-Just, aunque brillante, era demasiado joven. Fue en ese contexto, más exactamente el 5 de febrero de aquel año, que Robespierre pronunció su famoso discurso *Acerca de los principios de la moral política que debe conducir a la Convención Nacional*. En él hace una dura crítica tanto a moderados como a herbetistas que era el sector más radical de la revolución.

El discurso está plagado de un sinnúmero de sugestivas e inquietantes frases. Robespierre comienza su disertación con el convencimiento de haber guiado, “en circunstancias tan tempestuosas, por el amor del bien y por el sentimiento de las necesidades de la patria” a su pueblo (1987, p. 87). Según manifiesta, ha llegado el momento de establecer el objetivo de la revolución, fijar cuál es el obstáculo que impide llegar a tal fin y procurar alcanzarlo. Tarea que jamás habría puesto en marcha “un gobierno cobarde y corrupto” (1987, p. 87). Por eso, su invitación es a que “todos los amigos de la patria [se unan] a la voz de la razón y del interés público” (1987, p. 88), con el fin de juzgar a todos los conspiradores. Para ello, dice, “hay que tomar precauciones para situar los destinos de la libertad en manos de

la verdad, que es eterna, más que en la de los hombres, que pasan...” (1987, p. 88).

El discurso continúa estableciendo el propósito de la revolución. Así, insiste Robespierre, lo que la revolución jacobina pretende es “un orden de cosas en el que las pasiones bajas y crueles estén encadenadas y las pasiones benefactoras y generosas sean despertadas por las leyes. (...) sustituir el egoísmo por la moral, el honor por la honradez, las costumbres por los principios, las conveniencias por los deberes, la tiranía de la moda por el dominio de la razón...” (1987, p. 89). Esto es, “sustituir los vicios y las ridiculeces de la Monarquía por las virtudes y las cualidades de la república” (1987, p. 90). Y esto solo es factible, insiste, con el establecimiento de un gobierno cuyo principio sea la virtud.

En este orden de ideas, todo lo que se oponga al establecimiento del mencionado principio debe ser eliminado. Robespierre insta así a la Convención Nacional a adoptar como primera máxima aquella por la cual “se conduzca al pueblo con la razón y a los enemigos del pueblo con el terror” (1987, p. 95), por cuanto, a su entender, “si la fuerza del gobierno popular, en la paz, es la virtud, la fuerza del gobierno popular en la revolución es la virtud y el terror a la vez. La virtud sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el que la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa e inflexible. Es una emanación de la virtud” (1987, p. 95).

De esta forma resonaban las palabras del “incorruptible” Robespierre en el recinto en que se hallaban reunidos los miembros de la Convención Nacional. No es difícil imaginar el efecto de este mensaje moralista en quienes lo escuchaban. Una mezcla de *entusiasmo* y *horror*. No era para menos, muchos de los presentes, entre los que se encontraban tal vez Herbert y los herbetistas, Dantón y Desmoullins, fueron llevados al cadalso al poco tiempo, acusados de traicionar los preclaros ideales de la revolución. Y, todo bajo el lema: “¡Qué muera el asesino que se atreve a abusar del nombre sagrado de la libertad...!” (1987, p. 99). Con razón escribió un contemporáneo de

Robespierre, Friedrich Hölderlin: “siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en infierno” (2005, p. 54)³⁸.

No es el momento de juzgar a los jacobinos; sin embargo, a partir de este ejemplo parece indiscutible que Nietzsche ha terminado por ganar la partida: detrás de todo discurso de viejo moralista y de predicador de la moral se esconden las más bajas pasiones³⁹. Detrás de “toda gran filosofía”, yace encubierto una especie de “geniecillo” que tras bastidores dirige, con mano maestra, a toda la orquesta. Una especie de *Daimon* cuya meta se encuentra en el control milimétrico del conjunto, “pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar” (Nietzsche, 1997, p. 26). Por eso, sostiene Nietzsche, basta preguntar a cualquier persona, por ejemplo a un filósofo, cuál es su moral, para advertir qué se oculta bajo sus actos y sus discursos. De esta manera se puede manifestar que “en el filósofo nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quien es él*—es decir, de en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos de su naturaleza” (Nietzsche, 1997, p. 27), su relación con el poder.

La pregunta ahora está en saber si esto le atañe única y exclusivamente a esa rara especie que son los filósofos o si, por el contrario, esto le concierne a todo un pueblo, a toda una Era; ¿acaso “la demencia es algo raro en los individuos, —pero en los grupos, los partidos, los pueblos, las épocas constituye la regla—”? En otras palabras, la cuestión es saber si tras la moral de una comunidad o de una época determinada, se ocultan los más bajos instintos. O, ¿será al revés? Expresado en un sentido nietzscheano, ¿detrás de las más bajas pasiones se esconden los más nobles principios? ¿No ha sido recurrente acaso, a lo largo de la historia, que ciertas comunidades y épocas han querido imponer su moral a las pasiones, tiranizar la

38 En este mismo sentido, como recuerda Nietzsche, son bien conocidas las palabras de Madame Roland poco antes de ser ejecutada: “¡Oh libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!” (1997, p. 278).

39 En esta misma dirección ver *Más allá del bien y del mal* aforismos 89, 135, 146, 229.

naturaleza como lo pretendieron en su momento los estoicos? La respuesta es clara: “ésta [tal vez sea] una historia vieja, eterna: lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una [idea] comienza a creer en sí misma. Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la [ideología] es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de 'crear el mundo', de ser *causa prima* [causa primera]” (Nietzsche, 1997, p. 29).

¿Alguien lo pondría en duda? De ahí que no resulte sorprendente que “la época presente” sea una época en la que “existan incluso fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto” (Nietzsche, 1997, p. 29). Se trata entonces de un tiempo en el que uno de sus síntomas incuestionables sea ese indicio “de un alma desesperada, mortalmente cansada” (Nietzsche, 1997, p. 30). La señal de una época fatigada en la que se da poca credibilidad al cuerpo, aunque este sea motivo de atención como nunca antes. Ese símbolo probado, escribe Friedrich Nietzsche, de una época moralista que ha evidenciado que la moral no es más que una “doctrina de relaciones de dominio” (1997, p. 41). En pocas palabras, el “síntoma [innegable] de lo que hasta ahora se ha silenciado” (Nietzsche, 1997, p. 45). Pero ¿qué es eso de lo que se ha silenciado?

Para dar una respuesta apropiada se hace necesario ahora fijar la mirada en otros aspectos que evidencian el carácter mismo de una época herida de nihilismo: la voluntad de verdad y el ideal de vida religiosa, por ejemplo. Hablar de estos parece inevitable, en especial si se tiene en cuenta que se vive en un instante en el que los hombres, y no solo los filósofos, se han vuelto verdaderos mártires por la verdad: “¡como si 'la verdad' fuese una persona tan indefensa y torpe que necesitase defensores!” (Nietzsche, 1997, p. 48). No obstante, no falta quien haga un “holocausto” en su nombre. O tal vez mil o incluso diez mil, pues solo una época que ha hecho de su pasión la verdad, esta puede constituirse en una auténtica religión.

Una época semejante está dispuesta al sacrificio. Incluso lo hace con entusiasmo, con ese mismo entusiasmo de los recién converti-

dos. Con la pasión de quien está dispuesto a dar el todo por el todo en nombre de la verdad, de *su* verdad. –Dicho en palabras de Spinoza, los hombres que han hecho de la verdad su religión, “juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia” (*Ética*, apéndice parte I, 34c)⁴⁰–. Esto es, con el ardor con el que los jóvenes combaten sus quimeras. Con esa mezcla de “cólera y veneración, que son propias de la juventud” (Nietzsche, 1997, p. 56). A lo mejor sea por esta razón que para el autor del *Zarathustra* este sea un tiempo en el que “no queda remedio: es necesario exigir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de abnegación, de sacrificio por el prójimo, a la entera moral de la renuncia de sí: (...). Hay demasiado encanto y azúcar en esos sentimientos de 'por los otros', de 'no por mí'" (1997, pp. 58, 59).

Pero, en nuestros días ¿cuántos estarían dispuestos a prestar atención a estas palabras? ¿No carecen de sentido en la época de “la reivindicación de las diferencias” y de los “derechos universales”? A pesar de esto, miles y miles de vidas se siguen sacrificando en nombre del bien de la humanidad, en nombre de *una* verdad. Es como si en nombre de tal verdad se quisiera estar por encima de todo, “aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo” (Nietzsche, 1997, p. 64). Por ello resulta genuino preguntar si no es legítimo emprender una *crítica de la razón sentimental*. La respuesta parece contundente. Con todo, se debe aplazar por ahora esta monumental empresa, y no solo porque se constituye en una labor titánica, sino porque esta pide espíritus dispuestos a mostrar lo más desagradable y monstruoso del alma humana.

Pero ¿qué es eso tan desagradable y monstruoso del alma humana?, ¿cuál es el origen de ese sentimiento de por los otros, de *no* por mí? Quizá haya que otear en los lugares más problemáticos e inesperados para llegar a una posible repuesta. Husmear, por ejemplo, tal como lo hace Nietzsche en la fe cristiana, puesto que “la fe cristiana es, desde el principio, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; a la vez, sometimiento y es-

40 Según la traducción de Atiliano Domínguez, este pasaje dice así: “necesariamente juzgan el ingenio de otro por el suyo propio” (*Ética*, apéndice parte I, 34c).

carnio de sí mismo, mutilación de sí mismo” (1997, pp. 72, 73). ¿Nos sería permitido por ello escudriñar en otro lugar, máxime cuando se tiene la certeza de que el cristianismo se arraiga en lo profundo de una tradición milenaria que ha moldeado “la época presente” con mano diestra?

La respuesta parece definitiva. El cristianismo ha sido el artífice de un mundo que “ama igual que odia, sin *nuance* [matiz], a fondo hasta el dolor, hasta la enfermedad” (Nietzsche, 1997, p. 73). El autor de un mundo, cuyo ideal consiste en el desprecio de sí mismo. Es decir, hace suya una especie de “neurosis religiosa” que se revela “tanto en los pueblos salvajes como los domesticados, [una especie de] lascivia (...) súbita y desenfrenada, la cual se transforma luego, de modo igualmente súbito, en convulsiones de penitencia y en una negación del mundo y de la voluntad” (Nietzsche, 1997, p. 74). Así, señala Nietzsche, el cristianismo ha engendrado un mundo de santos y de mártires dispuestos al sacrificio, atentos no solo a redimirse a sí mismos, sino a redimir a los demás por vía de su escarnio y mutilación. Nietzsche resume las consecuencias de este instinto auto-destructivo tan propio del hombre occidental cuando escribe en la *Voluntad de poder*: “llega ya la época en la que tendremos que pagar el haber sido cristianos durante dos milenios” (1981, p. 36).

Con todo, este tipo de individuos no es más que una de las caras de la moneda. La otra la constituye “la crueldad religiosa” inherente a los seres humanos oculta tras la máscara de la santidad. Esta, afirma Nietzsche, se ha revelado de múltiples maneras a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, en un periodo premoral de la humanidad, los humanos sacrificaban a sus dioses los más queridos. Luego en una época moral los hombres sacrificaban a su dios su propia naturaleza, para, finalmente, en una época extramoral, terminar sacrificando “a Dios mismo por la nada” (1997, p. 81). Pero ¿cuál de estas etapas será la que caracteriza “la época presente”? ¿Acaso la de la neurosis, la de la crueldad? ¿O, quizá “la época presente” sea una en la que se ha terminado fundiendo todos los límites, esto es, una época en la que la más radical monstruosidad del ser humano consiste en querer sacrificar, al mismo tiempo, a los más amados, a sí mismo y a Dios en el altar de la nada?

Resulta difícil dar una respuesta. Empero, quizá, un buen ejemplo de este tipo de épocas y de este tipo de seres humanos fronterizos entre la neurosis y la crueldad, lo constituyan los personajes de la ya mencionada novela de Dostoievski los *Endemoniados*, en particular el más inquietante de todos ellos: Kiriloff. Pues, este enigmático personaje no solo “niega la moral completamente, y es partidario del nuevo principio de la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (1969, p. 142), sino que es el más descarado apolo-gista del suicidio, en cuanto para él “la libertad será total cuando sea indiferente vivir o morir” (1969, p. 165). Que mejor que sea el mismo Kiriloff, en diálogo con el narrador de la novela, el encargado de exponer sus razones:

La vida es sufrimiento -nos dice- la vida es terror y el hombre es desdichado. Ahora no existe más que sufrimiento y terror. Ahora, el hombre ama la vida porque ama el sufrimiento y el terror. Eso es lo que hace. La vida se presenta bajo el aspecto del sufrimiento y el terror, y ésta es la impostura. Hoy el hombre aún no es hombre. Vendrá un hombre nuevo, dichoso y orgulloso. Aquel para quien le sea indiferente vivir o no vivir, ése será el hombre nuevo. Aquel que vencerá al sufrimiento y al terror, y el mismo será Dios. Entonces, el otro Dios ya no existirá.

-Según eso, Dios existe.

-No existe, pero Él está. No hay sufrimiento en la piedra, pero sí lo hay en el miedo a la piedra. Dios es el sufrimiento del miedo a la muerte. Aquel que venza el sufrimiento y el temor, será Dios. Entonces empezará una nueva vida, un hombre nuevo. Entonces se dividirá la historia en dos periodos: del mono al aniquilamiento de Dios, y desde el aniquilamiento de Dios hasta...

-¿Hasta el mono?

-Hasta la transformación física del hombre y de la tierra. El hombre será Dios y se modificará físicamente. El universo se transformará, igual que las obras, los sentimientos

y los pensamientos. ¿No cree usted que el hombre cambie físicamente?

-Si llega a ser indiferente a vivir o a morir, todo el mundo se matará, y he ahí en lo que consistirá, precisamente, el cambio.

-Eso carece de importancia. Se acabará con la mentira. Quien aspire a la libertad suprema, no temerá quitarse la vida. Quien tenga coraje para matarse, taladrará el secreto de la mentira. No habrá mayor libertad. Todo estará en ello, y por encima de eso no existirá nada. Quien ose matarse, es Dios. Y cada uno podrá hacer que no haya Dios y no haya nada. Pero nadie lo ha hecho todavía. (1969, pp. 165, 166)⁴¹

¿Alguien podría decir si en “la época presente” los seres humanos se han apropiado de tales convicciones? Nadie puede saberlo. Empero, resulta claro que esta época de “laboriosidad moderna, ruidosa, avara del tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa,... que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la 'incredulidad'” (Nietzsche, 1997, p. 82) y en la que “esas buenas gentes se sienten ya muy ocupadas, bien por los negocios, bien por sus diversiones, para no hablar de la 'patria' y de los periódicos y de los 'deberes de familia': [y en la que] parece que no les queda tiempo alguno para la religión” (Nietzsche, 1997, p. 83), hombres como Kiriloff se pueden encontrar a la vuelta de cualquier esquina. Es decir, con ese tipo de seres humanos que, ya sea por neurosis o simple crueldad, han hecho de la inclinación hacia la destrucción una aterradora “experiencia religiosa”, puesto que así se vengan de la vida (Nietzsche, 1997, p. 85). ¡Cuánto miedo y desesperación hay detrás de tales seres humanos! Dicho con cierta ironía, ¡cuánto amor por los hombres! O, expresado en el más hondo sentido nietzscheano ¡cuánta moralina!, ¡cuánta “inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción, más aún, dar la vuelta a todo amor terreno y al dominio de la tierra, con-

41 Piénsese aquí en lo dicho en el capítulo anterior acerca de Dostoievski, pero, sobre todo, respecto a lo dicho por Philipp Batz (Mainländer).

virtiéndolo en odio contra la tierra y lo terreno”! (Nietzsche, 1997, p. 89) ¡Cuánto de platonismo! ¡Cuánto de fe cristiana!⁴²

¡Qué irónica paradoja! Con todo, personajes como Kiriloff son su viva encarnación. En él se hace patente la incredulidad y el fanatismo. Hombres como él no dejan de darle la razón a Friedrich Nietzsche: “las vivencias horrorosas nos hacen pensar si quien las tiene no es, él, algo horroroso” (1997, p. 96). Y no es para menos, detrás de la moral de hombres como Kiriloff se oculta la más arrogante pretensión de querer redimir a toda la humanidad a costa de la humanidad. Kiriloff, el moralista, “quisiera [tal como “el incorruptible” Robespierre] ejercer sobre la humanidad su poder y su capricho creador” (Nietzsche, 1997, p. 116). De este modo se erige en el representante de una época que ha hecho de la autodestrucción y el fanatismo su 'verdadera religión'. Tal vez este tipo de personajes haya llevado al joven Nietzsche a preguntar si un individuo semejante, tan común en la Era del vapor,

¿no se encuentra más bien, dentro de esa paralizante creencia en una humanidad ya moribunda, el malentendido, heredado desde la Edad Media hasta aquí, de una idea cristiano-teológica: el pensamiento del próximo fin del mundo, del temido y esperado juicio final? ¿No se disfraza [en un Kiriloff] acaso esa idea, en virtud de la intensificada necesidad histórica judicial, como si nuestro tiempo, el último de los posibles, estuviese autorizado a celebrar él mismo ese juicio universal sobre todo lo pasado, juicio que la creencia cristiana de ningún modo esperaba del hombre, aunque si del 'hijo del hombre'? ¿Es acaso [Kiriloff] el fiel representante de una 'humanidad [que] sigue firmemente asentada sobre este *memento mori* y lo delata a través de su necesidad histórica universal'? (2003, p. 106)

42 La relación en Nietzsche entre cristianismo y platonismo es una constante en su obra. Así, por ejemplo, en el texto que aquí se ha tomado como punto de referencia se dice: “pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el 'pueblo', la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos –pues el cristianismo es el platonismo para el 'pueblo'– ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu” (1997, p. 19).

La respuesta parece evidente. En un mundo como el descrito por Nietzsche, hombres como Kiriloff –esa viva encarnación de una Era en la que los hombres creen vivir en el ocaso y han hecho del culto a la autodestrucción y el fanatismo una religión⁴³–, dista mucho de ser una planta exótica. A este tipo de hombres lo acompaña una forma de sujeto que, aunque en apariencia se muestre como su antípoda, es igualmente autodestructivo. Aludimos a esas almas frágiles que terminan renunciando a sí mismas. A aquellos que han adoptado como premisa de vida su propia disolución como individuos.

Quien así actúa, dice Nietzsche, no se diferencia de manera sustancial de los borregos y sus principios morales de una moral de borregos. De ahí que, a su entender, no sea extraño porque “*hoy en Europa [la] moral de animal de rebaño*” (1997, p. 133) haya acabado por constituirse en una premisa. O, porque bajo la fachada del “movimiento democrático”, que no es otra cosa más que la versión laica de la moral cristiana, detrás de todo movimiento anarquista o detrás de todo movimiento socialista, etc., se enmascare un poderoso instinto de ocaso, un “instinto gregario” (1997: 133), que ha acabado moldeando todas las “ideas modernas” (Nietzsche, 1997, p. 133)⁴⁴.

¿Todas las ideas modernas? Sí, para Friedrich Nietzsche, todos esos etcéteras de los que tanto se enorgullece el hombre moderno. Pero, quizá dentro de estos, el más problemático de todos ellos, ese instinto autodestructivo por excelencia, la patriotería. No se puede esperar nada menos, en la época de “hervores nacionales, de ahogos patrióticos y de todos los demás anticuados desbordamientos sentimentales” (Nietzsche, 1997, p. 192). En la Era de la “movilización total” y de las masas se ha visto correr con demasiada frecuencia ríos inmensos de sangre en el sagrado nombre de la “patria”. Esto es lo que

43 Más adelante, al inicio del capítulo siguiente, veremos cómo esta sensación de estar viviendo en el ocaso termina haciéndose carne con el fin de la Primera Guerra Mundial.

44 Quizá podamos decir que hoy este instinto gregario ha acuñado, cada vez con mayor frecuencia, sujetos igualmente autodestructivos, capaces de llegar al autosacrificio incluso en nombre de lo banal. Piénsese, por ejemplo, en ese tipo de individuo que actualmente es capaz de ofrendar su vida por un equipo de fútbol. Es muy dicente, con todas las implicaciones que este fenómeno trae al ámbito social en una época que termina por nivelarlo todo, la conformación en Argentina de una iglesia maradoniana.

vio Nietzsche, ese contemporáneo de Wagner y de Bismarck, pero sobre todo de los alemanes de la época guillermina que habían educado su oído con la música del primero de ellos y su alma con el *Discurso a la Nación Alemana* de Fichte, cuando señaló de forma profética: “habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra” (1982, p. 124). ¿Se podría esperar algo diferente de un pueblo aquejado de patriotismo?, ¿de una nación, la alemana, que padecía de

fiebre nerviosa nacional (...) o, dicho brevemente, [de] pequeños ataques de estupidez: por ejemplo, (...), unas veces la estupidez antifrancesa, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana (...), y como quiera llamarse todas esas pequeñas obnubilaciones del espíritu y la conciencia alemanas? (Nietzsche, 1997, p. 205)

¡Cuánta sangre se habría evitado si se hubiera prestado atención a estas palabras! Más aún, si se hubiera comprendido que en ellas se ponía de manifiesto un síntoma incuestionable de “la época presente”: justificar las pasiones más monstruosas en los más preclaros ideales. Tan solo nos resta decir que en este apartado no se ha hecho más que evidenciar la voluntad de nada en esa inclinación autodestructiva del ser humano, en nombre de la moral, tan propia de “la época presente” y cuyas infortunadas consecuencias se harán evidentes en el capítulo que sigue; sin embargo, antes conviene detenerse en uno de los fenómenos más representativos de una época con una fe desmedida por la ciencia: el positivismo.

4. Negro sobre blanco, blanco sobre negro

“Lo que yo conseguí aprehender entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesariamente un toro precisamente, en todo caso un problema *nuevo*: hoy yo diría que fue el *problema de la ciencia* misma –la ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible”

(Nietzsche)

Vista las cosas de esta manera, “la época presente”, la Era del vapor, se revela como la edad de la negación. De ahí que sea conveniente ahora hablar desde otra perspectiva. Por ello, en este apartado se concederá la palabra a Comte, quien fuera el autor de un reconocido libro que lleva por título el *Discurso sobre el espíritu positivo*, con el fin de ver si el instinto de negación se constituye realmente en un signo de “la época presente” o si este se erige tan solo en una excepción. No está demás decir que la obra de Comte, tan influyente sobre todo a finales del siglo XIX, tuvo su acta de nacimiento en 1844, año en el que Marx redactó sus *Manuscritos*, y Kierkegaard, que acababa de publicar *Temor y temblor*, se hallaba a la espera del efecto producido por el mencionado ensayo, no solo en el mundo académico, sino en el corazón de Regina. Y, finalmente, para nadie es un misterio, fue justo en este año que Nietzsche vino al mundo. Pero ¿qué es lo que hace pertinente, además del título, una obra que Julián Marías, al hablar de la crítica de comienzos del siglo XX al positivismo en la breve presentación al ensayo de Comte, ya calificaba en 1934 de falta de “actualidad filosófica”? (2007, p. 7).

Tal vez sea el propio Julián Marías el encargado de dar una respuesta: “nos encontramos –dice– con que en el siglo pasado la Humanidad fue positivista, y que nosotros ya no lo somos, es decir, hemos dejado de serlo. A nadie puede ocultársele que nuestra situación no es igual que si hubiese habido positivismo en el mundo. Venimos de él; y no podemos acabar de entendernos si no lo entendemos” (Marías, 2007, p. 7). Más adelante anota: “no nos importa demasiado conocer el contenido minucioso de la ciencia positivista, caduca en buena parte, lo que interesa es saber, propiamente, qué es ser positivista. Esto nos puede dar gran claridad sobre la época inmediatamente anterior y, al mismo tiempo, sobre la nuestra” (Marías, 2007, p. 8).

Esta respuesta parece apropiada, en especial si se tiene en cuenta que “la época presente” y, en particular, la ciencia, son herederas del positivismo. Por ello, es conveniente atender a estos planteamientos para entender algunos de los problemas más álgidos de “la época presente” en especial la falsa creencia de que todos los problemas

solo tendrán solución recurriendo, única y exclusivamente, al desarrollo técnico-científico. Antes de abordar el texto de Comte, resulta útil hacer una breve presentación del programa sobre el cual se erige el *espíritu del positivismo*, a partir de lo planteado al respecto por Herbert Marcuse en su libro *Razón y revolución*.

Según reconoce Marcuse, Auguste Comte fue el encargado de liberar la teoría social de la filosofía negativa. Su labor consistió en instalar esta teoría en “la órbita del positivismo” (2003, p. 331). Para lograr dicho fin no bastaba tan solo con tomar distancia respecto de la filosofía negativa, además se debía poner en su sitio la todopoderosa economía política, considerada en ese momento la base sobre la que descansaba toda la teoría social. En otras palabras, se debía fundar una nueva ciencia que tuviera como fin de estudio a la sociedad: la sociología. Esto fue lo que llevó a cabo Comte.

Para este último autor, la sociología sería la encargada de examinar la sociedad, no desde la trascendencia de las filosofías negativas, sino desde el punto de vista de los hechos. Examinar la sociedad de la manera que explora los hechos la ciencia: a partir de leyes invariables. A su entender, todo concepto que tenga la pretensión de explicar la sociedad desde un horizonte científico, debe tener su raíz en los hechos que acreditan el carácter de esta sociedad y no en abstracciones vacías. Así que, el uso del término positivismo y, en concreto, el uso de la expresión ciencia positiva, resulta, según Comte, adecuado a la hora de señalar un estado de cosas propio de la época, en el que se ha pasado de una interpretación especulativa de la sociedad a una científica, esto es, “se refiere a la síntesis de todo conocimiento empírico ordenado dentro de un sistema de progreso armonioso, que sigue un curso inexorable” (Marcuse, 2003, p. 332).

Se hace manifiesto así por qué la filosofía positiva, en contraste con la filosofía negativa, debe centrar su atención en lo útil más que en la ociosa contemplación, en la certeza más que en la duda, en la organización más que en la destrucción. O por qué el positivismo se resiste a enfrentarse al orden establecido, al menos en su variante comteana. Sin embargo, anota Herbert Marcuse, el positivismo no siempre se inclinó hacia posturas reaccionarias. Un ejemplo de ello

son los “movimientos positivistas” del siglo XVIII, los cuales eran, sin lugar a dudas, revolucionarios.

No resulta insólito por ello que Comte se haya opuesto de forma decidida a estos movimientos, pues para este autor la “filosofía positiva” tiene como meta neutralizar cualquier tendencia negativa y, obviamente, a su entender, la revolución es una de ellas. Lo anterior explica por qué Auguste Comte llega “a la defensa ideológica de la sociedad de la clase media y encierra, además, la semilla de una justificación filosófica del autoritarismo” (Marcuse, 2003, p. 333). O por qué acaba en “un sistema religioso con un elaborado culto a los hombres, los símbolos y los signos” (Marcuse, 2003, p. 333)⁴⁵. No deja de ser una gran ironía esto último en una doctrina que tenía como objetivo liberar la ciencia positiva de cualquier vestigio de teología y de metafísica.

Así, resulta evidente que la filosofía positiva de Comte es visiblemente conservadora en el ámbito político, más exactamente, conduce a la resignación, puesto que “la acepción del principio de leyes invariables que rigen la sociedad daría al hombre una disciplina y una actitud de obediencia ante el orden existente y prepararía su 'resignación' con respecto a él” (Marcuse, 2003, p. 335) y a su futuro. De este modo, la filosofía positiva se sintoniza con una época en la que se busca mantener el estado de cosas vigente contra cualquier amenaza revolucionaria. Por eso subraya Marcuse, para Comte, “el orden en la ciencia y el orden en la sociedad se mezclan en un todo indivisible. El objetivo último es justificar y fortalecer este orden social” (2003, p. 336), llevar a cabo una renovación incuestionable en el orden de lo moral.

De ahí que desde la óptica comteana la filosofía positiva deba indicar a los hombres que la sociedad está regida por leyes invariables que ningún ser humano debe quebrantar si no desea verse abocado a recibir justo castigo por ello (Marcuse, 2003, p. 337). Incluso, para Comte se debe dejar ver como un arma poderosa en manos de quie-

45 En este mismo sentido resulta interesante lo dicho por John W. Burrow en su libro *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914* (2001, pp. 30 y 116).

nes detentan el poder, al mostrarles la manera como se debe tratar a las masas. Más claramente, al anteponer la idea de progreso a la de revolución, el positivismo revela a los que detentan el poder que cualquier germen insurreccional se puede sofocar antes de que se inicie, con solo hacer algunos ajustes al sistema.

Como lo demuestra Marcuse, esto explica el que Comte acepte la idea de progreso en el marco de un proyecto reaccionario. En este sentido, “las leyes del progreso [forman] parte de la maquinaria del orden establecido” (Marcuse, 2003, p. 337). No resulta casual que las ideas de orden y progreso se inscriban en un proyecto, el del positivismo, de “contenido totalitario” (Marcuse, 2003, p. 339) tanto en el ámbito de lo metodológico como en el ámbito de lo social. Tampoco resulta insólito que “Comte [destaque] la necesidad de una autoridad fuerte” (Marcuse, 2003, p. 340). Teniendo en mente precisamente esto, Marcuse afirma de manera categórica:

la felicidad como refugio en unos brazos poderosos – actitud tan característica hoy en las sociedades fascistas- va aparejada con el ideal positivista de la certidumbre. La sumisión a una autoridad todopoderosa proporciona el grado más alto de seguridad. La certidumbre perfecta de la teoría y de la práctica, dice Comte, constituye una de las realizaciones básicas del método positivista. (2003, p. 341)

De suerte que, desde una postura reaccionaria como la de Comte, la evolución humana se mide en términos de la relación existente entre la certidumbre y la incertidumbre, entre el orden y el progreso. En otras palabras, por la relación expresada en la fórmula: *a más orden mayor progreso*. Por ello, dice Marcuse, para Comte:

la razón principal de que predomine aún los antagonismos sociales es que la idea de orden y la idea de progreso siguen estando separadas, condición que ha hecho posible que los revolucionarios anarquistas [hayan usurpado] la idea de progreso. La filosofía positiva tiende [así] a reconciliar el orden y el progreso, a alcanzar 'una satisfacción común de la necesidad de orden y de la necesidad de progreso'. Esto lo logra mostrando que el progreso en sí es orden; no revolución sino evolución. (2003, p. 342)

Se podría decir entonces que esta autocompresión del espíritu positivo es una conciencia fáustica que considera obsoleta la idea misma de revolución, pues cree haber arribado a un estado último o positivo de la evolución humana. En otras palabras, cree ciegamente que se encuentra en una época en la que se ha alcanzado un alto desarrollo técnico-científico y del orden institucional⁴⁶.

Lo anterior muestra, indica Marcuse, por qué Comte mantiene la creencia de que “las leyes necesarias del progreso [no relegan] los esfuerzos prácticos en pro de las reformas sociales capaces de eliminar los obstáculos en el camino de estas leyes” (2003, p. 347). Al tiempo que desenmascara las razones por las que “el programa positivista de reforma social anuncia la conversión del liberalismo en autoritarismo” (2003, p. 347). Por qué “el Estado de Comte se asemeja, en muchos aspectos, al Estado autoritario moderno” (2003, p. 347), cuya “moralidad ha de ser (...) una moralidad del 'deber' con respecto a la totalidad” (Marcuse, 2003, p. 348). Pero, y esto sería lo más importante, explica por qué “el individuo desempeña un papel reducido en la sociología de Comte, está enteramente absorbido por la sociedad, y el Estado [se muestra como] un mero producto marginal de las leyes que rigen el progreso de la sociedad” (Marcuse, 2003, p. 349). En pocas palabras, por qué el *espíritu del positivismo* enraíza también en la negación.

Una vez se ha señalado esto, se puede afirmar que, una época positivista está caracterizada, en primera instancia, por el vínculo indisoluble entre orden y progreso, lo que explicaría la asepsia que identifica a las sociedades del primer mundo⁴⁷. Más adelante, al examinar el texto de Sloterdijk *Temblores de aire en las fuentes de terror*, se pondrán en evidencia las nefastas consecuencias de tal asepsia. En segundo lugar, se debe subrayar que una época positivista está caracterizada además por haber logrado un grado altísimo de esterilización revolucionaria. Una tercera característica, que se halla en una

46 Esta confianza en el desarrollo técnico-científico en el siglo XIX está bien representada en la excelente pintura *La fundición* o *El taller de laminados* de Adolf von Menzel de 1872.

47 Es muy interesante comparar estas afirmaciones con lo planteado por Freud en su ensayo *El Malestar en la Cultura* (1988, p. 36, sigs.).

íntima relación con la asepsia revolucionaria de “la época presente”, está encarnada en la transformación del liberalismo en autoritarismo. No sobra decir que esta condición trae como consecuencia la disolución del individuo en la totalidad y, todo ello, gracias a que el ser humano ha alcanzado un grado superior de desarrollo técnico-científico e institucional, sostiene el positivismo.

Estas palabras de Marcuse son corroboradas por el propio Comte en el *Discurso del espíritu positivo* de 1844, cuando reconoce que el ser humano ha llegado a una indiscutida madurez científica, la cual, a su entender, hay que defender a toda costa. Para este autor, tal hazaña pudo ser factible gracias a que los hombres fueron capaces de llevar a cabo una verdadera “evolución intelectual” (2007, p. 13). O, si se quiere, fueron capaces de alcanzar un estadio superior tras franquear cada uno de los “estados teóricos” que debe transitar la humanidad en su largo recorrido: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, para finalmente arribar al estado positivo o real⁴⁸.

En lo que se refiere al primer estado, subraya Auguste Comte, “debe considerarse siempre, (...), provisional y preparatorio” (2007, p. 17), hay que señalar además que se caracteriza por la predilección del hombre hacia “las cuestiones más insondables” (2007, p. 18). Para nuestro autor, esta forma primitiva de pensamiento debe contrastar con el modo como los hombres abordan hoy los problemas. Por ello, desde su punto de vista, para comprender dicho estado se debe tener en cuenta su “marcha natural” por cada una de sus fases: 1. El fetichismo, 2. El politeísmo y 3. El monoteísmo. Esta explicación dada por Auguste Comte, acerca de las tres fases que definen el estado teológico, resultó ser muy influyente. Incluso a finales del siglo XIX

48 Confróntese lo dicho con lo expresado por Kant al final de la *Crítica de la razón pura*: “no pretendo distinguir ahora las épocas en que se produjo este o aquel cambio de la metafísica, sino ofrecer simplemente un breve bosquejo de las diferentes ideas que han dado lugar a las principales revoluciones. Tres aspectos encuentro en los que se han basado los cambios más notables ocurridos sobre este conflictivo escenario” (660, A 853/B881): 1. Con respecto al objeto. 2. Con respecto al origen. 3. Con respecto al método, que son las diferentes etapas que ha transitado el pensamiento desde la antigüedad al iluminismo, según Kant.

y comienzos del XX esta caracterización parecía absolutamente “natural” a la hora de explicar de manera razonable los orígenes del ser humano.

No obstante, cuando se presta atención a dicha caracterización se descubre que esta revela rasgos racistas, que ponen en evidencia el sentir de una época marcada por la xenofobia y el colonialismo. Para percatarse de ello basta pensar sobre la manera como Comte establece la relación entre estas fases y las razas: “negra”, “amarilla” o “blanca”. Por ejemplo, sostiene, el fetichismo, que atribuye a todas las cosas a partir del “instinto y el sentimiento” (2007, p. 19), “una vida análoga a la nuestra” y “que apenas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores” (2007, p. 18), domina la “menos numerosa de las tres grandes razas que componen nuestra especie” (2007, p. 19).

En tanto que el politeísmo, el cual moldea el mundo entero desde la imaginación, “persiste hoy en la más numerosa de las tres grandes razas humanas, sin contar lo más escogido de la raza negra y la parte menos adelantada de la raza blanca” (Comte, 2007, p. 19). Finalmente, el monoteísmo, con el cual comienza la decadencia del estado teológico y “en el que la razón viene a restringir cada vez el dominio de la imaginación (...), persiste aún, con una energía muy desigual, en la inmensa mayoría de la raza blanca” (Comte, 2007, p. 20). Así, habría que preguntar ahora si ¿podría resultar insólito que en una época en la que resuenan tales convicciones, las personas o incluso las comunidades acaben renegando de su propia “raza”?⁴⁹

Con respecto al estado metafísico o abstracto, el segundo estado en el proceso evolutivo de la humanidad, Auguste Comte, considera que este debe ser visto como una etapa transitoria, como un periodo

49 Sobre esto último resulta pertinente transcribir estas breves palabras de Charles Taylor: “la tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado o reducido” (2003, pp. 43, 44).

intermedio, que sería el encargado de ligar la “infancia de la Humanidad” con su “virilidad mental” (2007, p. 23). Así, esta etapa, que el autor del *Discurso positivo* hace coincidir con “una especie de enfermedad crónica inherente por naturaleza a nuestra evolución mental, individual o colectiva” (2007, p. 26), se define por una tendencia de los hombres hacia los “conocimientos absolutos”, lo que lleva a una explicación teológica, más que positiva, de la realidad. Dice Comte:

como la teología, en efecto, la metafísica intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; pero en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas *entidades* o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*. (2007, pp. 23, 24)

Este tipo de apreciación no es ni mucho menos una evaluación inofensiva de la metafísica. Para Comte, si algo explica “en nuestros días [es decir, en una época de agitación social], la eficacia histórica de tal aparato filosófico” (2007, p. 25), es de orden crítico o la naturaleza disolvente tanto a nivel mental como social del discurso metafísico. En pocas palabras, si algo incomoda a Comte de la metafísica es su confrontación con el orden existente, puesto que si bien es cierto que el “espíritu metafísico” jugó un papel importante en la disolución del sistema teológico, el prolongado influjo de este no admite el establecimiento del espíritu positivo.

Así, en la Era del posicionamiento del positivismo es de esperarse que, tomando prestadas aquí palabras de Friedrich Nietzsche, el Estado busque una educación que tenga como fundamento “formar lo antes posible a empleados útiles, y asegurarse de su docilidad incondicional” (2000a, p. 48), esto debido a que “la época presente” es “hostil a todo lo que es inútil” (2000a, p. 48), de ahí que este sea un tiempo en el que se imparte una educación donde todo discurso metafísico debe quedar excluido.

Desde luego, a diferencia de Nietzsche, Comte no ve esto como un problema. Para él, tal es la muestra indiscutible de que la humanidad ha alcanzado por fin un estado positivo en su evolución, el tercer y último estado en su proceso de desarrollo. En otras palabras, revela cómo la humanidad, luego de una larga carrera de emancipación, ha llegado finalmente “a su estado definitivo de posibilidad racional” (Comte, 2007, p. 27). A su entender, por ello, de lo que se trata es de asumir que esta es una época en la que los seres humanos, felizmente, ya no se interesan en dar “explicaciones vagas y arbitrarias” (2007, p. 27), tan propias de los estados anteriores, sino que prestan toda su atención a la observación directa de los hechos.

Su tiempo, dice categórico, es el tiempo del amor al *fatum*, caracterizado por llevar a cabo una “revolución fundamental” (2007, p. 28), haber sustituido las explicaciones abstractas, fruto de la imaginación humana, por explicaciones centradas en las “relaciones constantes” (2007, p. 28) entre los fenómenos sin perder de vista la “previsión racional” de los mismos. Así, dice Comte, “el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales” (2007, p. 32). De esta manera, no asombra que una época que ha heredado lo más puro del espíritu positivo esté obsesionada por las imágenes, la planificación y el cálculo.

Se puede señalar entonces que el principio *ver para prever* se erige en Comte como un principio básico de su comprensión de la época. No solo porque conviene al presente, al pasado y al porvenir, sino porque permite identificar la constancia en la variedad. Es decir, permite “una plena sistematización mental” (Comte, 2007, p. 41), la entera unidad de todos los elementos que componen la sociedad, tal como lo ansía el positivismo, en una época de agitación social y política. Por ello, escribe:

una apreciación directa y especial, que aquí estaría fuera de lugar, hace ver fácilmente, por otra parte, que solo la filosofía positiva puede realizar gradualmente aquel noble proyecto de asociación universal que el cristianismo había bosquejado prematuramente en la Edad Media, pero que

era, en el fondo, necesariamente incompatible, como ha demostrado plenamente la experiencia, con la índole teológica de su filosofía, que establecía una coherencia lógica demasiado débil para proporcionar una eficacia social semejante. (2007, p. 42)

En este orden de ideas, una época positiva es entonces una época temerosa de cualquier tipo de conmoción social y política, pues propende a la unidad global en todos los elementos de la sociedad. De ahí que, sea una época que busca realizar de manera efectiva el proyecto de unidad cristiano medieval.

Ahora bien, este proyecto de unidad no solo abarca la esfera de lo social, sino que además permea el ámbito de la naturaleza y de su sometimiento. De ahí que resulte tan significativo armonizar la vida especulativa con la vida activa, el arte con la ciencia. En este sentido dice Comte: “a propósito de esta íntima armonía entre la ciencia y el arte, importa finalmente observar en especial la feliz tendencia que de ella resulta para desarrollar y consolidar el ascendente social de la sana filosofía, por una consecuencia de la preponderancia creciente que obtiene, evidentemente, la vida industrial en nuestra civilización moderna” (2007, p. 47). Como es de esperarse, en un proyecto semejante no hay cabida para el misterio. De ahí que

la vida industrial [sea], en el fondo, directamente contraria a todo optimismo providencial, puesto que supone necesariamente que el orden natural [sea] lo bastante imperfecto para exigir sin cesar la intervención humana, mientras que la teología no admite lógicamente otro medio de modificarlo que solicitar un apoyo sobrenatural. (Comte, 2007, p. 47)

Lo anterior no deja de resultar curioso en un proyecto que ha exaltado de forma elogiosa, como se ha señalado, el programa de unidad cristiano medieval.

Para Comte, con el advenimiento de una Era positiva han quedado atrás los años infantiles que encadenaron durante siglos a la especie humana. Dicho de otra manera, es como si para este escritor el

hombre hubiera despertado por fin de una larga noche de Walpurgis. Como si se estuviera ante el nacimiento del hombre a lo más “real”. Y, aunque no lo manifiesta en estos términos, no es difícil imaginar a Auguste Comte entusiasmado con las palabras con que Fausto inicia el drama goethiano y con las cuales el “maestro” se atreve a renegar del estudio de las ciencias arcanas en un lenguaje que cala en lo más profundo del corazón: “y heme aquí ahora, pobre loco, tan sabio como antes” (1968, p. 43).

Y no resulta difícil imaginarlo, porque Comte, al igual que Fausto, reniega de todo conocimiento que le resulte inútil, impreciso y vago. En su lugar, él prefiere lo “útil”, “preciso”, pero sobre todo, que no esté privado de “certeza”. En pocas palabras, lo que esté acompañado de aquello que Auguste Comte llama la sana filosofía. La época positiva es así, no cabe duda, una Era fáustica en que el universo ha perdido su encanto. Un tiempo “científico y lógico” (Comte, 2007, p. 59) ocupado de lo “concreto” y cuya tarea consiste en poner las bases para llevar a cabo una “revolución mental” que ponga en marcha de modo decidido el proyecto iniciado por Bacon y Descartes (Comte, 2007, p. 65).

Resulta comprensible que Comte considere el positivismo como la única alternativa posible frente a “la gran crisis moderna” (2007, p. 74), pues, a su entender, una época positiva busca mantener la estabilidad en la agitación. O, sería más indicado decir, una Era positiva busca, como el espíritu absoluto, la permanencia en el cambio. Esto explicaría el que esta época, conservadora, dé un papel relevante a la moda. Que sea un tiempo deslumbrado con lo efímero y, simultáneamente, se aferre a la inmutabilidad de las instituciones.

De ahí que Auguste Comte afirme: hoy es una prioridad de “los gobiernos occidentales (...) mantener con grandes gastos el orden material en medio del desorden intelectual y moral” (2007, p. 74). En este contexto la palabra moral no es una simple casualidad, pues, desde una perspectiva comteana, la efervescencia social de “la época presente” no obedece tan solo a razones políticas, sino de índole moral. Como cabe inferir, para el positivismo, la solución a “la hon-

da anarquía intelectual y moral” (Comte, 2007, p. 74) debe venir de este ámbito y debe depender “de las opiniones y de las costumbres más que de las instituciones” (2007, p. 76). En suma, para el padre de la sociología es prioritario que a la hora de aplacar la conmoción social y política se desarrolle una profunda transformación mental. Si podemos utilizar aquí el término, resulta indispensable el uso de la ideología. Pero dejemos que sea el propio Comte el encargado de confirmar esto:

la reorganización total que, únicamente, puede terminar la gran crisis moderna consiste, en efecto, en el aspecto mental, que debe primero prevalecer, en constituir una teoría sociológica apta para explicar convenientemente la totalidad del pasado humano: tal es la manera más racional de apartar mejor de él toda pasión perturbadora. (2007, p. 79)

Así, no es raro que Comte busque arrebatar de las manos de la teología y de la metafísica el ámbito de la moralidad, para llevar a cabo una “conquista, práctica y teórica de la moral” (2007, p. 84), esto es, acometer una verdadera “sistematización de la moral humana” desde el horizonte del espíritu positivo. En otras palabras, “en nombre de la moral” (2007, p. 89) suplir el sistema caduco del antiguo régimen teológico-metafísico y, en su lugar, fundar un nuevo orden moral de carácter positivo. Es en tal sentido que puede decir Comte:

este nuevo régimen mental disipa espontáneamente la fatal oposición que, desde el fin de la Edad Media, existe cada vez más entre las necesidades intelectuales y las necesidades morales. Desde ahora, por el contrario, todas las especulaciones reales, convenientemente sistematizadas, contribuirán sin cesar a construir, en lo posible, la preponderancia universal de la moral, puesto que el punto de vista social llegará a ser necesariamente el vínculo científico y regulador lógico de todos los demás aspectos positivos. (2007, p. 91)

Se puede afirmar que la época de la moral positiva es una época en la que se ha terminado equiparando la ciencia con la moral. Es por ello que un tiempo permeado por el positivismo sea una etapa

en que las instituciones educativas se inclinan hacia una formación ética en áreas concretas del conocimiento. Tal es la razón por la que en una época heredera del positivismo sea normal referirse a la ética del abogado o la ética del ingeniero, por ejemplo.

Esto no significa que el positivismo promueva una moral individualista, todo lo contrario, la moral del positivismo es la moral de las grandes masas. Está de más volver aquí a hacer una exposición detallada de lo planteado por Nietzsche para advertir el carácter gregario de la moral del positivismo, basta transcribir aquí algunas palabras del propio Auguste Comte al respecto: “el espíritu positivo, –dice– por el contrario, es directamente social, en cuanto es posible, y sin ningún esfuerzo, como consecuencia de su misma realidad característica. Para él, el hombre propiamente dicho no existe, no puede existir más que la humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, desde cualquier punto de vista que se le mire” (2007, p. 94). Como se puede ver, desde una perspectiva positiva, para que el individuo sea plenamente feliz, debe hacerse uno con la sociedad, tener clara su pertenencia a una Era en la que la ciencia deviene moral y la moral ciencia.

Esta identificación, que a ojos desprevenidos parecería un poco extraña, no lo resulta tanto si se tiene en cuenta el fundamento de la ciencia y de la moral positivista. Y, mucho menos, si se percibe el rasgo sustancial de un tiempo que se ha alimentado del espíritu positivo: *mantener el orden en el progreso*. Es en este contexto que puede indicar Auguste Comte: “bajo estas condiciones naturales, la escuela positiva tiende, por un lado, a consolidar todos los poderes, cualesquiera que sean, y por otro, a imponerles obligaciones morales cada vez más conformes a las verdaderas necesidades de los pueblos” (2007, pp. 100, 101).

Se puede decir entonces que una época positivista está caracterizada por el desarrollo de la ciencia y el mantenimiento del *statu quo*. Y esto sucede así, considera Auguste Comte, con el beneplácito de un proletariado formado en el espíritu positivo. Por ello, subraya, “cuanto más se medite sobre esta relación natural, mejor se reconocerá que esta mutación decisiva, que solo podría emanar del espíritu positivo,

no puede hoy encontrar un apoyo sólido más que en el pueblo propiamente dicho, único dispuesto a comprenderla bien y a interesarse profundamente por ella” (2007, p. 115).

Así, la máxima “orden en el progreso” expresa el fin del espíritu positivo, o quizá sería mejor decir de la época positivista, realizar “una verdadera reorganización” (Comte, 2007, p. 118) mental, moral y política con el propósito de mantener del orden existente. En otras palabras, la transformación de liberalismo en autoritarismo, la disolución del individuo en la masa, trocar lo blanco en negro y negro en blanco. Otro signo indiscutible de una época herida de negación. Por el momento, se torna indispensable dejar de lado a Comte. Ha llegado la hora de cerrar el círculo volviendo la mirada sobre una obra de William Turner, con el objetivo de extraer algunas conclusiones a propósito de lo planteado en este capítulo.

5. Y la negación terminó haciéndose carne



William Turner

*Tormenta de nieve. El ejército de Aníbal cruzando los Alpes (1810-1812)*⁵⁰

50 Óleo sobre lienzo. 144, 7 x 236 cm. Londres. Tate.

“El convertir algo en nada por el juicio se-
cunda el convertir algo en nada por la mano”

(Nietzsche)

En el año 1810 o 1812, y teniendo como telón de fondo los agitados tiempos de las guerras napoleónicas, William Turner pintó, en un espíritu que bien se podría calificar de profético, una pintura asombrosa: *Tormenta de Nieve. El ejército de Aníbal cruzando los Alpes*. Como comenta quien hace la presentación de este cuadro para la conocida editorial Taschen:

en ella una formidable tempestad azota los Alpes. El cielo cargado de nubes negras, vierte masas de nieve, mágicamente iluminadas por un disco de sol turbio color naranja, que brilla desde un cielo gris y negro. En la parte inferior del lienzo se aprecian escenas de robo, asesinato y expoliación, entre las rocas de la cordillera. En el plano intermedio aparece, esquemático, el ejército del general cartaginés Aníbal. Este cabalga sentado sobre un elefante y observa los valles bañados de luz de Italia. (Walther, 2005, p. 468)

Quizá no existen mejores palabras para describir esta obra admirable. En ella, como en una especie de embriaguez cósmica, se tratan en una lucha feroz los elementos y los hombres. Bien se podría decir que esta obra no solo es capaz de representar de manera magnífica el drama de un episodio histórico que ya se ha hecho legendario, sino que es capaz también de captar la fatalidad misma de una época inquietante desgarrada por el conflicto entre todos los hombres. Así, en la pintura, los signos de los tiempos se muestran como espesas nubes negras surcando el firmamento. Incluso se podría manifestar, con Hölderlin que, aquí se ha revelado una época en la cual parece que los seres humanos, en un estado de lamentable indigencia, deambulan tristes por una fría rivera. Todo sucede aquí, como si hubiera salido a la luz, conforme a la expresión acuñada por el propio Hölderlin, una época de penuria.

Un duro calificativo para un tiempo tan orgulloso de sí mismo. Sin embargo, no existe uno mejor a la hora de caracterizar la Era del vapor. A lo mejor aquí no se ha hecho más que advertir, de la mano de algunos pensadores, los densos nubarrones que se iban acumulando en el horizonte a lo largo del siglo XIX⁵¹. Estos seres humanos fueron capaces de intuir la tormenta mucho antes de que se desatara. Ante sus ojos, la Era que les había correspondido vivir, se revelaba, en toda su crudeza, como un tiempo que vive de devorar sus entrañas, como si se tratara del legendario *Saturno* de Goya (1820-1823). Su ojo penetrante de águila observa desde la lejanía los acontecimientos de una época en la que, tal como ocurre con los personajes de la pintura de William Turner, los seres humanos extraños a sí mismos, en su absoluta insignificancia, se hallan a merced de las circunstancias, las cuales fatalmente los configuran.

No cabe duda, para pensadores como Marx, Kierkegaard y Nietzsche, la tempestad ya amenazaba en el lejano y oscuro éter. Para cada uno de ellos estaba claro que esta era la manifestación de una época herida de *la voluntad de nada*, esto es, la época del extrañamiento, del desarrollismo, de la quiebra del espíritu, del estado de nivelado, de la moralina, de la fe en el desarrollo técnico-científico, del

51 Heidegger constata este hecho de manera acertada cuando escribe en su conocido ensayo *Introducción a la metafísica* estas palabras que bien podría tener como punto de partida *Negro sobre blanco* de Malévich: “la situación de Europa es tanto más funesta por cuanto el debilitamiento del espíritu procede de ella misma y –aunque preparado por hechos anteriores– se determina definitivamente a partir de su situación espiritual en la primera mitad del siglo XIX. Lo que nos ocurrió alrededor de aquel tiempo es lo que se llama con preferencia el «derrumbe del idealismo alemán». Esta fórmula actúa casi como un escudo de protección, detrás del cual se esconden y encubren la ya iniciada ausencia del espíritu, la disolución de poderes espirituales, el rechazo de todo preguntar auténtico por los fundamentos y de compromiso con estos. Porque no fue el idealismo alemán lo que se derrumbó, sino que la época no tenía fuerzas suficientes para estar a la altura de la grandeza, amplitud y originalidad de aquel universo espiritual, es decir, para realizarlo verdaderamente, lo que siempre significa algo distinto de la mera aplicación de sentencias y conocimientos. La existencia comenzó a deslizarse hacia un universo carente de profundidad, desde el cual lo esencial se dirige y vuelve al hombre, obligándolo así a la superioridad y actuar desde una posición jerárquica. Todas las cosas acabaron por situarse en el mismo plano, en una superficie parecida a un espejo ciego, que no refleja, que no devuelve ninguna imagen” (2001, p. 49).

racismo, de la transformación del liberalismo en autoritarismo y de la disolución del individuo en la masa. En pocas palabras, una época en la que *todo lo sólido se desvanece en el aire*, se ha vuelto vaporoso⁵².

Nada raro que estos hombres intuyeran semejantes cosas. Les fue dado vivir en una época, pese a las apariencias, en la que un aterrador fantasma recorriera el mundo: *el espíritu que todo lo niega*. Resulta evidente que hasta aquí y, a pesar del positivismo, o mejor, también gracias a él, la Era, que de manera tan aguda fueron capaces de penetrar con el pensamiento los filósofos aquí considerados, se ha manifestado como una época en la que aún resuenan de manera poderosa las palabras de Mefistófeles:

soy el espíritu que siempre niega y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado, y, por lo mismo, mejor fuera que nada viniera a la existencia⁵³. Así pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra, el Mal, es mi propio elemento. (1968, p. 77)

Hay que repetirlo una y otra vez hasta el cansancio, nada de esto resulta asombroso en una Era disolvente caracterizada por el desarrollo desenfrenado y la liquidación total. Dicho en otras palabras, que esta sea la época de la falta de espíritu y desesperación espiritual en la que el individuo termina fundiéndose en lo público. Un tiempo de trivialidad e indiferencia en el que se oculta lo inocultable: el desasosiego, la angustia. Una Era indolente en la que todo está perfectamente planificado. La época del agotamiento de la realidad interior,

52 Sobre esto son muy interesantes las consideraciones hechas por Heidegger en *Introducción a la metafísica* (2001, p. 44).

53 Resulta inevitable aquí pensar en la sabiduría de Sileno a la cual se refiere Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: "una vieja leyenda cuenta -dice Nietzsche- que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dionisio, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: 'Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti - morir pronto' (2002, p. 52).

de la nivelación total, de las grandes masas, del puro instinto de rebaño, en la que no falta quien esté dispuesto a sacrificarse o a sacrificar al otro en nombre de los más altos ideales. Un tiempo de mártires por la verdad, en un mundo en el que, irónicamente, todo da lo mismo. Una época temerosa, amante de salidas autoritarias. Del desarrollo técnico-científico en un mundo en el que muchos viven en condiciones precarias. Un tiempo en el que conviven, sin contradicción, los derechos y la exhortación a la dignidad humana al lado del patriotismo, el racismo y la xenofobia.

¿Podría parecer extraño por ello que, en una época semejante, los seres humanos hubieran terminado inclinados hacia su autodestrucción, por el advenimiento de una especie de “oscurecimiento universal”⁵⁴ de la tierra como aquel que representa de forma magistral William Turner? o ¿que los hombres pensarán que, “la decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan solo como tal esa decadencia [entendida en relación con el destino del 'ser']”? (Heidegger, 2001, p. 43).

Nada de esto parece extraño. No obstante, resulta lícito preguntar: ¿no tienen estas preguntas su origen en una falta de sentido histórico? ¿No fue acaso la época que siguió al tiempo en que pensaron Karl Marx, Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche, una Era de esplendor científico y técnico, la *belle époque*? Por otra parte, ¿creer que se vive en una época decadente no ha sido una constante en todos los

54 Estas palabras de las que se vale Heidegger en su ya citada obra *Introducción a la metafísica* y que fueron escritas casi cien años después de la redacción de obras tan importantes como los *Manuscritos* o *Temor y temblor*, caracterizan muy bien el alma de toda una época; sin embargo, es pertinente no olvidar el momento histórico en el que se escribieron, es decir, se debe tener en cuenta que estas palabras fueron escritas en una época con un espíritu muy diferente al que entusiasmó a los buenos burgueses europeos a finales siglo XIX, la *Belle Époque*. Es importante reproducir aquí el pasaje completo en el que se encuentran estas significativas palabras: “pero no disponemos –dice Heidegger– de la comprensión esencial acerca de la razón por la que este preguntar en sí mismo histórico de la pregunta por el ser pertenece íntimamente incluso a la historia universal de la Tierra. Hemos dicho: en la Tierra, en torno a ella, se está produciendo un oscurecimiento universal. Sus acontecimientos característicos son: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad” (2001, pp. 48-49).

tiempos? ¿Qué hace de esta Era algo diferente? Cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas preguntas, lo cierto es que pocos años después de la muerte de Karl Marx, Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche, los pueblos de la tierra verían como un espíritu autodestructivo se apoderaba de todo el planeta. Una sombría y aterradora tempestad se cernía ahora sobre sus cabezas. El 28 de junio de 1914, a Gavrilo Princip, un estudiante nacionalista serbio, le sería otorgada la más terrible misión: abrir las puertas del infierno.

III

LA GRAN TEMPESTAD



Alberto Dürero
Los cuatro jinetes del Apocalipsis (1498)

“...Y oí al primero de los cuatro vivientes que decía con voz como de trueno: “Ven”. Miré y había un caballo blanco; y el que lo montaba tenía un arco; se le dio una corona, y salió como vencedor, y para seguir venciendo.

Cuando abrió el segundo sello, oí al segundo Viviente que decía: “Ven”. Entonces salió otro caballo, rojo; al que lo montaba se le concedió quitar de la tierra la paz para que se degollaran unos con otros; se le dio una espada grande.

Cuando abrió el tercer sello, oí al tercer Viviente que decía: “Ven”. Miré entonces había un caballo negro; el que lo montaba tenía en la mano una balanza, y oí como una voz en medio de los cuatro Vivientes que decía: Un litro de trigo por denario, tres litros de cebada por denario. Pero no causes daño al aceite y al vino.

Cuando abrió el cuarto sello, oí la voz del cuarto Viviente que decía: “Ven”. Miré entonces y había un caballo verdoso; el que lo montaba se llamaba Muerte, y el Hades le seguía.

Se les dio el poder sobre la cuarta parte de la tierra, *para matar con la espada, con el hambre, con la peste y con las fieras de la tierra.*

Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron. Se pusieron a gritar con fuerte voz: “¿Hasta cuándo, Dueño santo veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?”

(...). Y seguí viendo. Cuando abrió el sexto sello, se produjo un violento terremoto; y el sol se puso negro como un paño de crin, y la luna toda como sangre, y *las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como la higuera suelta sus higos verdes al ser sacudida por un viento fuerte; y el cielo fue retirado como un libro que se enrolla*, y todos los montes y las islas fueron removidos de sus asientos, y los reyes de la tierra, los magnates, los tribunos, los ricos, los poderosos, y todos, los esclavos o libres, se ocultaron en las cuevas y en las peñas de los montes. Y dicen a los montes y a las peñas: “Caed sobre nosotros y ocultadnos de la vista del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero. Porque ha llegado *el Gran Día de su cólera y ¿quién podrá sostenerse?*”

(Apocalipsis 6, 1 sigs.)

Examinando la serie de grabados de Alberto Durero acerca del Apocalipsis (1497-1499), y, en particular, aquel referido a los cuatro jinetes, no resulta difícil imaginar en qué estado de ánimo se hallaba el artista en el momento de crearlos. Imaginar al genio agobiado por las palabras del evangelista Juan, las cuales una y otra vez iban y venían con una intensidad cada vez mayor, haciendo que su corazón se estremeciera. Era como si de lo más profundo de sí emergiera una voz que le anunciaba que muy pronto el mundo, que lo había sostenido antes, se vendría al piso de un modo por demás estrepitoso. Con todo, en aquel momento, Durero, no era el único que se encontraba en semejante estado de ánimo, tal como lo hace notar John Berger en un ensayo acerca de este artista:

en el año 1500, miles de personas en el sur de Alemania creían firmemente que se acercaban al fin del mundo. A las hambrunas y a las pestes se sumaba el nuevo azote de la sífilis. Los conflictos sociales, que pronto conducirían a la Guerra de los Campesinos, se intensificaban. Masas de trabajadores y campesinos dejaban sus hogares para convertirse en nómadas a la búsqueda de alimentos y venganza –y también de salvación el día en que la cólera de Dios cayera en forma de lluvia de fuego sobre la tierra, el sol desapareciera y los cielos se abrieran, desplegándose como un pergamino. / Durero, a quien durante toda la vida había obsesionado la idea de la proximidad de la muerte, participaba del terror general (2004, p. 9) [que todo lo inundaba].

Tal era el estado de ánimo generalizado del que participaban Durero y sus coterráneos en los albores de la Edad Moderna. No obstante, este no parece ser solo una condición propia del mundo en que vivió el artista alemán. En los años que siguieron al estallido de la Primera Guerra Mundial, los europeos, tras una fase de místico entusiasmo nacionalista¹, se vieron sumidos en una condición semejante. Muchos estaban convencidos de que pronto serían testigos de lo que ningún ojo de ser humano había visto antes:

¹ A este respecto véase lo dicho por Doménico Losurdo en su libro *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"* (2003, pp. 7- 8- 9).

la realización real y efectiva del apocalipsis, o al menos de algo semejante. Lo anterior se puede corroborar con el enorme interés que despertó la publicación en 1918 del libro de Spengler. –En lo que al arte se refiere, dicho sea de paso, esta percepción es evidenciada de forma contundente por las vanguardias de comienzos del siglo XX y, en particular, por el expresionismo. ¿Acaso podría dársele un mote distinto al de apocalíptico a ese impresionante tríptico de Otto Dix *La Guerra* (1929-1932)?²–. Este interés se debió al incremento de un peculiar estado de ánimo en un buen número de personas que no dudaban en considerar que estaban viviendo el final de los tiempos. Como anota Rüdiger Safranski en su texto a propósito de Martin Heidegger:

fue el tiempo de la inflación de santos, que en las calles, en los bosques, en las plazas de mercado, en las tiendas de los circos y en las trastabernas ahumadas querían redimir Alemania o el mundo. La decadencia de Occidente de Oswald Spengler, obra de la que en aquellos años se vendieron seiscientos mil ejemplares, fue el gran esbozo teórico que, desde el espíritu del final de los tiempos y de un nuevo comienzo radical, hizo saltar al aire en mil pequeñas astillas las interpretaciones del mundo. (2000, p. 122)

Empero ¿qué había llevado a los seres humanos a este estado de ánimo? Mejor aún, ¿qué había llevado a que *La Gran Guerra* hubiera adquirido dimensiones apocalípticas? Nuestra respuesta

2 No en vano pudo escribir el ya citado Mario de Micheli precisamente a propósito de la obra de Otto Dix: “ante los cuerpos destrozados y las matanzas, Dix no volvía la cabeza ni buscaba la salvación en el ‘reino del espíritu’. Por el contrario, fijaba la vista en aquella realidad mísera y pavorosa, con los ojos abiertos de par en par. En esta actitud había una especie de ímpetu frío, de inderogable determinación que daba a su visión una particular dureza. / Lo que había visto no podía desaparecer tan pronto de su consciencia. Así, los campos de batalla, donde armas, alambradas y cadáveres en putrefacción se mezclaban en un paisaje maldito, siguieron llenando sus telas. Estos cuadros de Otto Dix eran el espejo fiel de una ‘civilización’ perdida o destinada a perecer. Por ello, el estilo que usaba estaba bien justificado. Su gélido expresionismo era tan solo en apariencia, porque nacía de un juicio cargado de condena moral y odio. El modo de deformar la imagen y de poner de relieve, casi con ferocidad clínica, los elementos más brutales de la visión, tenían ciertas analogías con las atormentadas figuraciones de Grünewald y con aquellos cristos lívidos, desgarrados y retorcidos, pintados en la época de las matanzas campesinas de mediados del siglo XVI [es decir, esa época que ya había profetizado Durero en sus grabados]: la misma mano despiadada, el mismo ojo que fija el horror, la misma tajante firmeza” (2018, p. 112).

es categórica: la propensión nihilista de Occidente, de la que nos ocupamos en el primer capítulo, y la cual, como se ha indicado, se evidenció en distintos fenómenos. Nada sorprendente en una época en la que todo sólido terminó por disolverse en el aire, tal como se mostró en el segundo capítulo de este libro.

Esta condición no hubiera sido posible además sin la perversión “natural” que aún habita en los hombres, la cual fue largamente reprimida por la sociedad moralista del siglo XIX y, que, con el estallido de *La Gran Guerra*, mostró su lado más cruento. A lo anterior hay que agregar que en la guerra de 1914 el alma de la guerra se unió con el espíritu del progreso. Finalmente, es importante subrayar que en esta contienda por primera vez juega un papel determinante el atomoterrorismo. Para profundizar sobre cada uno de estos aspectos se tomarán como punto de partida las reflexiones hechas al respecto por Heidegger, Freud, Jünger y Sloterdijk. No obstante, antes de darles la palabra, conviene primero escuchar la voz de un ser humano que no solo vivió en carne propia este aterrador conflicto, sino que supo captar poéticamente la esencia misma de una época en la que el hombre se pierde en medio de la noche y el desamparo.

1. La disolución de un hombre en noche y desamparo

*“¡Forastero! Tu sombra perdida /
en el arrebol de la tarde”*

(Trakl)

Con todo, ninguna de estas voces alcanzaría la profundidad abismal que logró la sombría voz del gran poeta Georg Trakl³. Quizá sea esta voz en la que mejor resonó un estado de ánimo semejante al experimentado por Alberto Durero en los aciagos orígenes del mundo

3 La vida de este poeta, muerto prematuramente, se desenvuelve en el decadente mundo de los Habsburgo entre 1887 y 1914. Nacido en Salzburgo su vida bien se podía comparar a un camino por un bosque otoñal que llega a su final poco tiempo después del inicio de la Primera Guerra Mundial, de la cual él mismo Trakl participa. Véase al respecto lo dicho por José Luis Reina Palazón en su presentación a las obras completas del poeta (1999).

moderno. Un grito desesperado, semejante a aquel *grito* de la pintura de Edvard Munch que anuncia sibilino la más terrible, misteriosa y oscura soledad, en una época en la cual los hombres parecen estar condenados a ella⁴. Una voz que clama desde las entrañas mismas del infierno. Y no solo por ser la voz de un hombre agobiado por las drogas y su inclinación al suicidio y a la depresión, sino porque fue capaz de intuir el advenimiento de una época propensa al *Crepúsculo y la ruina*, tal como lo anuncia ya el título de su primer libro de poemas, en un momento en el que muchos individuos, incluidos algunos de los más grandes intelectuales de su tiempo, estaban alucinados con la guerra. Georg Trakl supo ver directamente a los ojos de la Gorgona Medusa en una época desafortunada en la que se hizo carne el espíritu de la escisión y *la voluntad de nada* y que alcanzó su clímax, su *revelación y su ocaso*⁵, en los campos de batalla de Verdún e Yprés.

¿Cómo no iba a hacerlo? Para Georg Trakl era inminente la proximidad de una *tarde de tormenta* (2000, p. 70), en la que, según dice, los “fantasmas del miedo allí dentro anidan”. El mundo idílico de Georg Trakl, su “país de ensueño”⁶, el del Imperio austrohúngaro, se estaba haciendo añicos tal como ocurría en el drama de Goethe

4 Como complemento de lo dicho no quisiera dejar pasar por alto aquí un hermoso poema de Georg Trakl que lleva por título *Crepúsculo occidental*: “Un grito de fauno entre chispas asaltado,/ en el parque espumean en luz las cascadas,/ metálico vapor sobre acero de arcadas/ de la ciudad que hacia el sol va rodando./ Un dios corre brillante por tigres llevado/ pasando ante mujeres y claros basares/ llenos de mercancías y de oros licuares./ De vez en cuando grita el pueblo esclavizado./ Un barco ebrio se vuelve en el canal/ moroso en verdes gavillas de soles./ Un alegre concierto de colores/ se levanta suave ante el hospital./ Su lúgubre fausto un quirinal extiende./ En espejos circulan masas coloreadas/ sobre férreas vías y de puentes arcadas./ Ante los bancos vigila un pálido duende./ Mujeres preñadas contempla un soñador/ en un brillo viscoso a lo largo pasar,/ oye un moribundo las campanas sonar- /Deja un áureo tesoro en lo gris su fulgor” (2000, pp. 216-217).

5 Bajo este título es conocido uno de sus poemas en prosa publicado, al lado de otros poemas, de manera póstuma, por la revista *Der Brenner* en 1915.

6 Este es el título de un poema en prosa de Georg Trakl, que corrobora perfectamente lo que se ha dicho. Ver *Obras completas* (2000, p. 163).

con el pequeño mundo de la infausta Margarita⁷. Por ello, dice Trakl en el poema arriba mencionado:

*El espejo del estanque salta en trizas.
Gritan gaviotas en marcos de ventanas.
Un jinete de fuego galopa en la colina
hasta que en el bosque se destroza en llamas.*

*Vociferan enfermos en el hospital.
El plumaje de la noche vibra azulado.
Repentinamente bramando al brillar
la lluvia se derrama sobre los tejados.* (2000, p. 70)

No cabe duda, para Trakl la lluvia se derramaba sobre los tejados. Aquí el poeta percibe de manera profunda que ya se vive en una época abocada a encarnar lo que antes, con ojos proféticos, habían anticipado grandes pensadores como Marx, Kierkegaard o Nietzsche. A personificar el drama que cien años antes había representado vívidamente William Turner en su *Tormenta de nieve. El ejército de Aníbal cruza los Alpes*. Esto se puede ver en uno de los poemas de Trakl, *De camino*, donde escribe: “Dios ha dejado este cielo negro”. Sí, Dios ha dejado el cielo negro y desnudo, tal como lo confirma en la primera versión de su poema *Ensombrecimiento*, donde dice:

*sobre mi cabeza, en el atardecer, mudo,
Saturno guía de nuevo un mísero destino.
Un árbol, un perro retrocede en el camino
y el cielo de Dios tiembla negro y desnudo.* (2000, p. 84)

El poeta lo advierte, un cielo negro y desnudo se aproxima amenazante cubriendo todo el firmamento. El hombre ha sido arrojado en el más radical desamparo y él mismo es tan solo un

⁷ En una conocida obra de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, se caracteriza de manera acertada, en los siguientes términos, el estrepitoso derrumbe del Imperio de los Habsburgo: “según las pautas de finales del siglo XIX, Austria-Hungría, o la Monarquía Dual, o la Casa de los Habsburgo –para aludir a una misma cosa con solo tres de las muchas designaciones que se le daban-, era una de las reconocidas ‘superpotencias’, en posesión de un vasto territorio, con una bien establecida estructura de poderes, y con un largo haber de patente estabilidad constitucional. En 1918 la obra política de siglos se desmoronó como un castillo de naipes” (1974, p. 17 sigs.).

ejemplo de ello⁸. Comprende que está condenado irremediamente, como muchos hombres de su tiempo, a ser tan solo un “extraño en su tierra” (Reina, 2000, p. 30), en un mundo de “banalidad fantasmal”, partido en dos (2000, p. 30): el *eros* y el *tánatos*⁹. Un mundo en el que “la llamada de la vida es hacia el placer dionisiaco, que significa un salto en la corriente, una llamada a la muerte” (2000, p. 33) y en el que, como en los yermos campos de batalla, el interior de los hombres se ha convertido en tierra de nadie, en una trinchera.

De ahí que los hombres, para darse sentido, se aferren cada vez más a vanos sueños que no hacen más que acentuar su inmensa soledad. Esto lo entendió muy bien Kokoschka, el célebre pintor amigo de Georg Trakl, cuando reconoce que la soledad “obliga al hombre a que, totalmente solo, como un salvaje, se invente su idea de sociedad en la conciencia de que la soledad devora cada ilusión en su vacío” (Reina, 2000, p. 34). Es decir, se intensifica aquello que José Luis Reina ha denominado el “síndrome de despersonalización” y Karl Kraus las “individualidades sin yo”. Dicho de otro modo, la época está caracterizada por “la pérdida [irremediable] del objeto, del mundo exterior, [lo que] lleva consigo la consecuente pérdida del sujeto” (2000, p. 35), como lo había visto, en su momento, Friedrich Jacobi¹⁰.

8 Este radical desamparo al que se ve sometido el hombre, y por ende el poeta, se evidencia muy bien en el poema *Sonámbulo* donde Trakl escribe: “¿dónde estás tú, que ibas a mi lado, / dónde estás tú, cara de cielo?/ Un áspero viento se burla a mi oído: ¡Oh, loco!/ ¡Un sueño! ¡Un sueño! ¡Oh, insensato!/ ¡Y sin embargo, y sin embargo! ¿Cómo era entonces, / antes de que yo entrara en noche y desamparo? / ¿Recuerdas aún, oh loco, oh insensato?/ El eco de mi alma, el áspero viento: / ¡Oh loco, oh insensato!/ ¿¡No estabas allí con manos suplicantes?/ una triste sonrisa en los labios/ y gritó en noche y desamparo!/? ¿Y qué decía? ¿Ya no recuerdas?/ ¡Tal amor sonaba! Ningún eco llevó/ de vuelta a ella esta palabra. / ¿Era amor? ¡Ay de mí que lo olvidé!/ Solo noche en mi redor y desamparo, / y el eco de mi alma –¡el viento!/ ¡Que se burla y se burla: oh loco, oh insensato! (2000, p. 156).

9 Es bien conocida esta formulación de Freud, en particular, a partir de la publicación en de su ensayo *Más allá del principio del placer* (1920). Sobre este particular *El malestar en la cultura* (1988, p. 60) y la carta de respuesta de Freud a Einstein en *¿Por qué la guerra?* (p. 83 y sigs.).

10 Sobre este aspecto, ver la introducción y el capítulo primero de este libro *Meditaciones desde un columpio*.

Este es precisamente el drama que se hace canto en la obra poética de Georg Trakl. Él lo sabe; su época es una época de *crepúsculo espiritual* (Trakl, 2000, p. 120) y de “árboles crepusculares” (2000, p. 124), en la que “baten los tambores. / Los hombres ejecutan danzas guerreras. / Las mujeres contonean sus caderas entre enredaderas y flores de fuego, cuando la mar canta” (2000, p. 85). De ahí su gran queja: “oh nuestro paraíso perdido” (2000, p. 85). Trakl lo sabe, ha tenido que vivir en el país de la tarde (*Abendland*), donde “Argénteo llora un algo enfermo en el estanque” (2000, p. 131). Un país en el que “alguien extraño es el alma en la tierra” (2000, p. 133). La patria en la que habita una “estirpe horrorizada” (2000, p. 137), los “hijos de una oscura estirpe” (2000, p. 133). Por esta razón, y estas son palabras terriblemente duras de Georg Trakl escritas en el poema en prosa antes citado, *Sueño y entenebrecimiento*, le resulta claro que su destino es habitar en una tierra en la que “la noche devoró la estirpe maldita” (2000, p. 138). Un estremecimiento recorre todo el cuerpo al escuchar estas luctuosas palabras; sin embargo, ¿qué más podría escribir un hombre que vio directo a los terroríficos ojos del dios de la guerra? De nuevo su *Queja*:

*sueño y muerte, las lúgubres águilas
baten toda la noche su rumor en torno a esta cabeza:
a la imagen áurea del hombre
devoraría la honda helada
de la eternidad. En arrecifes tenebrosos
se destroza el cuerpo purpúreo
y la oscura voz se queja
sobre el mar.
Hermana de tempestuosa tristeza,
mira: una barca angustiosa se hunde
bajo las estrellas,
bajo la faz silenciosa de la noche. (2000, p. 148)*

Trakl no pudo ser más contundente. Su voz es la voz de una Era en la que inevitablemente, tal como ocurre en la dramática pintura de William Turner *Naufragio*, el angustiado barco de los hombres se hunde en la profunda noche. Por eso dice el poeta en la segunda versión de su poema *Grodeck*:

*en la tarde resuenan los bosques otoñales
de armas mortales, las áureas llanuras
y lagos azules, sobre ellos el sol
rueda más lóbrego; abraza la noche
murientes guerreros; la queja salvaje
de sus bocas destrozadas.*

*Pero silente se reúne en los prados del valle
roja nube, allí habita un Dios airado
la sangre derramada, frescura lunar;
todos los caminos desembocan en negra
putrefacción.*

*Bajo el áureo ramaje de la noche y las estrellas
oscila la sombra de la hermana por la arboleda
silenciosa
al saludar los fantasmas de los héroes, las cabezas
sangrantes;
y suenan suave el cañar las oscuras flautas del
otoño.*

*¡Oh duelo tan orgulloso! Oh altares de bronce,
a la ardiente llama del espíritu nutre hoy un
inmenso dolor,
los nietos no nacidos. (2000, pp. 148-149)*

Una y otra vez se escucha este lamento en la poesía de Trakl. Para él hay un algo oscuro en el corazón de los hombres que se manifiesta en horas aciagas. En medio de esas horas que “con cejas rotas, brazos de plata, / moribundos soldados saluda la noche” (Trakl, 2000, p. 147). Momentos definitivos en que se evidencia de forma contundente que “extraños son los senderos nocturnos de los hombres” (2000, p. 149). Instantes en los que pareciese que “una lluvia de fuego” (2000, p. 150) cayera sobre los mortales.

En medio de tan terrible desolación se podría continuar transcribiendo indefinidamente estas estampas apocalípticas propias de la poesía de Trakl. No obstante, no se debe olvidar que estas no son más que extrañas imágenes oníricas en la que se revela el drama de una época de “ángeles condenados” (Trakl, 2000, p. 149), que lloran sus “nietos no nacidos”. La razón parece evidente. Ya se ha manifestado, “Georg Trakl pertenecía a la juventud europea que

fue movilizada en el verano de 1914” (Falk, 1963, p. 261). Nuestro trágico poeta pertenecía a una generación que se había convencido, a sí misma, de que la única manera de limpiar su propia culpa pasaba irremediabilmente por la ofrenda de su preciosa sangre en los altares del dios de la guerra (Losurdo, 2003, p. 27).

Para esta joven generación la suerte estaba ya echada. El verano de 1914 había traído consigo el estrepitoso ruido de los fríos aceros: “de repente se apagó el sol, la tierra tembló en sus fundamentos y un horrible espanto recorrió el mundo” (Trakl, 2000, p. 168). Había llegado para muchos la hora de perderse en el sufrimiento, mientras las madres de estos niños-soldados permanecían desconsoladas en casa¹¹. Pero ¿qué era lo que había conducido a los seres humanos a un estado tan lamentable?, ¿cómo interpretar los signos de una época en la que un horrible espanto recorre el mundo: *la voluntad de nada?*

2. Los hijos del país de la tarde

*“Oh, la amarga hora del ocaso / cuando un
pétreo rostro en las negras aguas miramos”*

(Trakl)

Múltiples son las maneras de dar respuesta a estos interrogantes. Sin embargo, tal vez la más sugestiva de ellas se deba a la pluma de Heidegger, que publicó en 1953 en la revista *Mercur* un conmovedor ensayo titulado precisamente *Georg Trakl. Una dilucidación de su Poema*. Este estudio se convirtió muy rápido en un verdadero hito en las interpretaciones sobre el poeta. Años más tarde, en 1959, Heidegger consideró pertinente volver a publicar este ensayo en su libro *De camino al habla*, esta vez bajo el nombre *El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl*. Pero ¿qué es eso

11 Es bien significativo que el capítulo dedicado a Georg Trakl en el ya citado trabajo de Walter Falk (1963) tenga justamente por título *Georg Trakl y la desconsolación*. Por otra parte, no resulta difícil aquí recordar ese conmovedor cuadro en el cual Otto Dix representa a sus ancianos padres en 1921.

tan sugestivo señalado por Heidegger acerca de una época en *noche y desamparo*, vista a través de los ojos del famoso poeta de Salzburgo?, ¿qué vieron esos ojos?, ¿qué se hizo presente, de manera tan nítida, en la voz de Georg Trakl?, ¿qué habla en sus poemas?

Quizá el mejor modo de dar respuesta a estas preguntas sea indicando en primera instancia el lugar mismo del poema, pues, tal como lo reconoce Heidegger, “dilucidar significa (...), ante todo, indicar y situar el lugar” (1990, p. 35). De ahí que juzgue que todo “caminar pensante” debe conducir a la pregunta acerca del lugar. Por ello, el objetivo no puede ser otro que hablar de Trakl indicando aquel lugar desde el cual se levanta su obra poética. Empero, dice Heidegger, esto parece a todas luces un camino del todo inadecuado en una época preocupada por lo histórico o lo psicológico. Y, no obstante, el asunto aquí es dilucidar *el lugar*. Mas ¿cómo entender el lugar? En su sentido originario, indica, la palabra lugar *Ort* alude a la punta de la lanza, hace referencia al sitio hacia el cual todo converge. Manifestado de otra manera, “el lugar reúne hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia. El lugar, lo reunidor, recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una envoltura encerradora, sino de modo que transluce y translumina lo reunido, liberándolo así de su ser propio” (Heidegger, 1990, p. 35).

¡Qué extrañas palabras las de Heidegger! Con todo, su apuesta es clara, puesto que se trata de asir el lugar visto en estas condiciones, señalar hacia donde confluye inevitablemente lo supremo y lo extremo, atravesando y penetrando todo con su pura esencia, liberando de esta manera lo reunido en su ser más propio. ¡Qué extrañas palabras! Así, sostiene, su tarea no puede ser otra más que “dilucidar aquel lugar que recoge el Decir poético de Trakl” (1990, p. 35). Y esto solo se alcanza una vez se ha comprendido que: “todo gran poeta poetiza solo desde un único Poema” (Heidegger, 1990, p. 35). Una vez se identifica que “el Decir de un poeta permanece en lo no dicho” (Heidegger, 1990, p. 35).

Sí, un único poema, lo no dicho, ahí está la clave, pues solo a partir del “Poema único”, desde su lugar más propio, se puede manifestar lo velado mismo en su movimiento. Así, manifiesta Heidegger, “solo podemos dilucidar su lugar procurando indicarlo a partir de lo hablado en poemas particulares. Pero para hacerlo, cada poema particular precisa de una clarificación. Ella conduce a un primer esplendor lo claro en todo lo poéticamente dicho” (1990, p. 36). Y, sigue diciendo, “todo diálogo pensante con el Poema de un poeta reside en esta reciprocidad entre clarificación y dilucidación” (Heidegger, 1990, p. 36). Esto quiere decir sencillamente que para Heidegger se debe emprender un diálogo fructífero entre el pensamiento y la poesía, tal como se ha hecho aquí entre el pensamiento y el arte.

¿Qué es eso velado que se manifiesta en el Poema, lo no dicho que irrumpe casi de repente? Por el momento es necesario dejar estas preguntas sin respuesta. De lo que se trata ahora es de atender al decir que se ha hecho manifiesto. Pero, ¿qué es lo manifiesto? Desde luego, lo enunciado en los poemas. Más exactamente, lo enunciado en un único Poema de múltiples formas. De ahí que dé lo mismo apuntar en uno o en otro sentido. Esto es precisamente lo que hace decir a Heidegger:

el hecho de que cada uno de los poemas de [Georg] Trakl indique, certera pero no uniformemente, hacia el lugar único del Poema, evidencia el extraordinario unísono de sus poemas desde el único tono fundamental de su Poema. /Pero el intento ahora de indicar hacia su lugar debe, sin embargo, satisfacerse con pocas estrofas, versos y frases. Nuestra selección puede inevitablemente parecer arbitraria. Sin embargo, viene guiada por la intención de llevar nuestra atención, a modo de un salto, al lugar del Poema único. (1990, p. 37)

Como se puede ver, para Heidegger, resulta evidente. Cualquier selección que se haga de lo dicho en los poemas resulta arbitraria. A pesar de esto, es necesario oír atentamente lo que resuena en los poemas, pues allí, “a modo de salto, [se hace patente el] lugar del Poema único”. Así, al poema único, como a Tebas, se puede entrar

por cualquiera de sus puertas. Con todo, la entrada elegida por Heidegger no puede ser más enigmática: “algo extraño es el alma sobre la tierra”¹². ¿Acaso quiere evidenciar, al escoger estas palabras, lo que Platón desveló? Para un lector desprevenido la respuesta parece indudable y Heidegger lo sabe, de ahí que diga:

[en] esta representación corriente para nosotros. Se nos representa la tierra como lo terrenal, en el sentido de lo perecedero. Por el contrario, el alma es considerada como lo imperecedero, lo sobrenatural. Desde la doctrina de Platón el alma pertenece a lo suprasensible. Si, en cambio, aparece en lo sensible, está meramente desviada de su rumbo. Aquí abajo 'sobre la tierra', no se halla en su elemento. No pertenece a la tierra. El alma es aquí 'algo extraño'. El cuerpo es una cárcel para ella, quizás incluso algo peor. Al alma no le queda, aparentemente, más recurso que abandonar cuanto antes el ámbito de lo sensible que, desde la perspectiva platónica, es lo no verdaderamente existente, lo meramente perecedero. (1990, p. 37)

Sin embargo, una consideración semejante no basta. Y no basta, porque la sentencia “algo extraño es el alma sobre la tierra” hace parte de un poema que lleva por título “Primavera del alma”. Por otra parte, Martin Heidegger hace notar que en este poema no existe nada que recuerde la pertenencia del alma a “una patria suprasensible” (1990, p. 38). Ahora bien, si no hay una indicación semejante, ¿cómo interpretar entonces las palabras de Trakl? No hay alternativa. Es necesario escuchar de nuevo la voz del poeta: “algo extraño, señala, es el alma sobre la tierra”. Sí, “algo extraño”. ¿No recuerdan estas palabras al joven Marx? Desde luego. A pesar de ello, aquí no se dice el hombre, cuya esencia es el trabajo, es algo extraño, o mejor, algo que ha devenido extraño, tal como lo anuncia este filósofo, sino que se señala que el alma es algo extraño.

¿Quizá se alude aquí al “egregio extranjero, al que se refiere Novalis, de ojos pensativos y andar flotante, de labios dulcemente

12 Aquí respetamos la traducción hecha del fragmento del poema de Georg Trakl llevada a cabo por Yves Zimmermann, que difiere ligeramente de la traducción de José Luis Reina.

cerrados y llenos de Música”, el poeta? (1999, p. 7). Es probable. No obstante, aquí no se dice un alma se siente extraña sobre la tierra, sino que el alma misma es algo extraño sobre la tierra. Pero, si no se trata del hombre cuya esencia es el trabajo, ni tampoco del poeta, ¿entonces quién es este extraño?, ¿tal vez un pueblo, como aquel al que se refiere Martin Heidegger en *Serenidad* al hablar de los alemanes, a saber, un pueblo desarraigado?¹³ Quizá. Sin embargo, el poeta Trakl no afirma que sea el alma de un pueblo la que permanece como un algo extraño sobre la tierra. Si tal es la situación, ¿qué nos resta? Tan solo un interrogante: “¿qué significa 'extraño'? (Heidegger, 1990, p. 38).

El autor de *Ser y tiempo* responde a esta pregunta de manera categórica: “por 'extraño' se entiende habitualmente lo no familiar, lo que no agrada, algo que más bien pesa e inquieta” (1990, p. 38). ¿Se refiere acaso Heidegger a los extranjeros o, tal vez, a los inmigrantes?¹⁴ Una respuesta adecuada a estas preguntas se torna ahora imposible. Martin Heidegger no hace mayor claridad al respecto, tan solo recurre, como es frecuente en su discurrir, al sentido “originario” de las palabras en alemán. De ahí que escriba:

extraño (*fremd*) en alemán antiguo '*fram*', significa en verdad: hacia adelante a otra parte, de camino a... hacia delante al encuentro de lo previamente reservado. Lo que es extraño camina hacia adelante. Pero no va errabundo, carente de toda determinación. Lo extraño anda buscando el lugar en el que podrá permanecer en tanto que caminante. 'Lo extraño' sigue la llamada que apenas le es desvelada y que lo encamina a su ser propio. (1990, p. 38)

¿Lo extraño significa aquello que se orienta hacia su propio lugar, hacia su ser más propio? ¿Cómo descifrar estas palabras? Para responder a tales preguntas, hay que echar un vistazo de nuevo a la sentencia del poeta. Al hacerlo, podemos establecer que justo ese lugar

13 Sobre este particular, *Serenidad* (1994, pp. 20-21).

14 Acerca del miedo que representa todo lo foráneo propio de “la época presente”, ver George Duby *Año 1000 año 2000 la huella de nuestros miedos* (1995, pp. 62-63). Resulta muy interesante contrastar estas palabras de Duby acerca del hombre medieval, con el espíritu de nuestro propio tiempo.

que todavía no ha alcanzado el alma es precisamente la tierra. Por esta razón, el alma busca esta como su lugar más propio. De manera que, subraya Heidegger, “la esencia del alma se ve colmada al buscar a la tierra en su caminar para poder construir y habitar poéticamente sobre ella y solo así poder salvarla *en tanto* que tierra” (1990, pp. 38-39). Por ello, el alma es, de suyo, algo extraño sobre la tierra. ¿Hacia dónde se encamina entonces el alma?, ¿qué la llama?, “¿a dónde ha sido llamado 'algo extraño' a dirigir sus pasos?” (Heidegger, 1990, p. 39). Para dar respuesta a este interrogante, el filósofo de Messkirch retoma el sentido manifiesto en la tercera estrofa del poema de Trakl *Sebastián en sueño*:

*Oh qué quieto el paseo a lo largo del río Azul
meditando lo olvidado, cuando en el verde follaje
el tordo llamaba al declive a algo extraño*¹⁵.

A partir de lo dicho en esta estrofa, la respuesta parece del todo evidente: “algo extraño” es llamado al declive, al ocaso (*Untergang*)¹⁶;

15 Según la versión de Reina, el fragmento del poema dice: “Oh que silente río azul abajo/meditando olvidos, cuando en las ramas verdes/el tordo a un algo extraño llamaba al ocaso”.

16 En este momento resultan significativas las palabras escritas por Martin Heidegger en 1954 a propósito del ocaso en el texto *Superación de la metafísica*, donde se manifiesta: “el ocaso se complementa al mismo tiempo en el derrumbamiento del mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra que procede de la Metafísica./ Derrumbamiento y devastación encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo./Este asentamiento confirma la extrema ceguera sobre el olvido del ser. Pero el hombre quiere él mismo ser el voluntario de la voluntad de voluntad, para el cual toda verdad se convierte en aquel error que él necesita para poder asegurar ante sí el engaño de que la voluntad no puede querer otra cosa que la nula Nada, frente a la cual él se afirma, sin que pueda saber de la nulidad completa de sí mismo./ Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Solo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica. /El ocaso ya ha acaecido. Las consecuencias de este acaecimiento son los sucesos de la historia del mundo de este siglo. Ellos solo dan el decurso final de lo que ya ha finalizado. Su curso es ordenado por la técnica de la Historia en el sentido del último estadio de la Metafísica. Este ordenamiento es la última organización por la cual lo que ha finalizado pasa a la apariencia de una realidad cuyo tejido actúa de un modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la *esencia del Ser*, y ello de un modo tan decidido, que no necesita presentir nada del tal desocultamiento. /Al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada” (2001, pp. 52, 53).

sin embargo, insiste Heidegger, tal declive no debe ser entendido solo en un sentido catastrófico, sino en el sentido propuesto en el poema *Otoño transfigurado*: como hundimiento en la paz y en el silencio, “en la paz de lo muerto” (1990, p. 39). Simplemente, como un andar silente hacia el crepúsculo. Puesto que, “... espiritual azulea/ El crepúsculo sobre el talado bosque” (Heidegger, 1990, p. 40).

Hay que confesarlo, resulta difícil no dejarse llevar por el discurso de Martin Heidegger. No obstante, sus palabras resultan un tanto sibilinas. Así y todo, es menester, tal como lo hace Dante con Virgilio, caminar de la mano con él, a través de sus diversas anotaciones sobre los círculos del Poema, si queremos comprender las palabras de Trakl. Escuchemos de nuevo su voz, sin olvidar que sus palabras, como las del poeta, “solo resplandece[n] en su velamiento” (Heidegger, 1990, p. 42). ¿Qué es eso que resplandece en el velamiento? No es el momento de dar respuesta. Sencillamente, como se ha dicho, es necesario escuchar de nuevo al filósofo en su pertinaz búsqueda por descifrar lo dicho en la misteriosa voz del poeta y que aún permanece impensado en él.

¿Qué dice el poeta? Es comprensible: “los pasos del extraño se dirigen hacia el crepúsculo” (Heidegger, 1990, p. 40); “Espiritual' es como azulea el crepúsculo” sobre el talado bosque. Una y otra vez, ¿qué expresan estas palabras? ¿Qué difícil resulta dar una respuesta simple! Tal como en la sentencia pronunciada por una hermosa Pitia, lo oculto se enuncia en un lenguaje cifrado. De ahí que el filósofo tenga de nuevo que escuchar de manera atenta la voz del poeta. Esta vez en la última estrofa de su poema *Declive del verano*:

*tan quieto se ha tornado el verano verde
y resuena el paso del extraño
en la plateada noche.
Si una fiera azul recordara su sendero.
¡La eufonía de sus espirituales años!*

Todo esfuerzo por comprender se torna insufrible, se pierden los matices. ¿Cómo descifrar lo indescifrado? Martin Heidegger, luego de buscar aquí y allá en el único Poema, arriesga una respuesta: el poema habla del hombre, de ese animal que, como lo anunciara Nietzsche, todavía “no está de-terminado” (Heidegger, 1990, p. 42). Del mismo que “no ha alcanzado aún el fundamento sólido, esto es, 'morada'; ese que no ha alcanzado aún la familiaridad de su ser velado” (Heidegger, 1990, p. 43), su lugar más propio. Pero, ¿quién es el animal aún no determinado? Heidegger no titubea en la respuesta: “el animal aún no determinado en su ser propio es el hombre contemporáneo” (1990, p. 43). Esa “fiera azul”, “que ha dejado tras de sí la forma previa de la naturaleza humana. [Por ello, afirma] el hombre hasta ahora habitual decae en cuanto pierde su esencia, es decir, se descompone” (1990, p. 43).

¡Qué inquietantes palabras las de Martín Heidegger! Al hombre contemporáneo, al hombre de “la época presente”, aún no le ha sido dado encontrar su propia morada. Ha perdido su esencia; sin embargo, esta no se limita al trabajo como para Karl Marx, sino que, esta está referida a su fundamento. Por eso, para él, todo se evapora en el aire de forma irremediable, todo le resulta extraño, nada sólido se halla bajo sus pies. En pocas palabras, nada le pertenece, tan solo su propio desarraigo. No resulta fortuito por ello que Heidegger manifieste en un texto anteriormente citado:

el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside solo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer. (1994, p. 21)

Parece inevitable, al hombre contemporáneo le resulta extraño su ser más propio. Es, sin más, un desarraigado. Algo extraño que se descompone. Con todo, la descomposición de la que aquí se habla no está referida tan solo a la “muerte (...) entendida aquí de forma vaga y

genérica, como conclusión de la vida terrestre. 'La muerte', reconoce Heidegger, significa poéticamente el 'declive' el cual es llamado 'algo extraño'" (1990, p. 43). No hay duda, el hombre contemporáneo se encamina al declive, se descompone. De ahí que pueda afirmar Trakl en su poema *Sietecanto de la muerte*:

*Oh descompuesta figura del hombre: trabado en fríos
metales
de noche y espantos de bosque sumergidos
y del selvático ardor del animal;
llama calma del alma.*

Pero, ¿qué es lo que hace que el hombre contemporáneo se encamine irremediamente al declive, se descomponga? Tal vez ya se ha dicho. El hombre ha perdido su fundamento. Por ello, insiste Heidegger en un lenguaje que bien podríamos denominar misterico, en la época en la que a todos nos ha tocado nacer,

la forma descompuesta del hombre es abandonada a la abrasadora tortura y a la espina hiriente. Su selvacidad no la irradia el azul. El alma de esta forma humana no se halla en el viento de lo sagrado. No tiene pues rumbo. Mas, el propio viento de Dios, permanece así solitario. (1990, p. 44)

¡Qué paisaje tan desolado el que aquí se presenta! Ante estas palabras no deja de sentirse uno como en un yermo *Océano Glacial*, como aquel que pintó Caspar David Friedrich en 1823. ¿Y acaso podría ser de otra manera?, ¿no escribe Georg Trakl en una época en la que el hombre está trabado en fríos metales?, ¿un tiempo gélido en el cual resuena el paso de un extraño en medio de la noche?, ¿una época de *Crepúsculo espiritual* en la que se ha hecho carne la más radical voluntad de nada?, ¿un tiempo en el que "la estirpe desplazada de su modo de ser esencial [ha devenido] por ello la estirpe 'aterrada'"? (Heidegger, 1990, p. 46), ¿una Era sobre la cual ha caído la maldición de la discordia? (Heidegger, 1990, p. 47). ¿No es acaso la época en la que escribió el poeta Trakl, una época convencida de que "todo lo que es vivo es doloroso"? (Heidegger, 1990, p. 58), ¿la época

de la *transfiguración del mal*, en la que “el alma cantó la muerte”? (Heidegger, 1990, p. 63). No cabe la menor duda, de ahí su horrible lamento “¡qué enfermo parece todo lo que deviene!” (Heidegger, 1990, p. 59).

Justamente por ello, el canto luctuoso de Georg Trakl debe ser visto como algo más que simple poesía de guerra. “El habla del Poema [de Trakl] habla, dice Heidegger, desde la travesía por el estanque nocturno de la noche espiritual” (1990, p. 69). En otras palabras, el lugar desde el cual se levanta su obra poética, el sitio hacia el que todo converge, lo que habla en el Poema de Georg Trakl es la esencia oculta del país de la tarde (*Abendland*), de Occidente. Pero ¿en qué consiste esta esencia oculta? Heidegger no lo revela; sin embargo, no deja de advertir: “todas las fórmulas son peligrosas. Obligan lo dicho a la superficialidad de la opinión precipitada y corrompen fácilmente la reflexión” (1990, p. 75).

Nos urge poder dar una respuesta, de ahí que surja de nuevo la pregunta: ¿cuál es la esencia oculta de Occidente?, ¿lo no dicho, lo velado? Para dar una respuesta, ¿habrá que recordar acaso las palabras del Fausto de Goethe: “soy el espíritu que todo lo niega”? Tal vez. Pero ¿no es la guerra, tal como la había tenido que padecer Georg Trakl, la encarnación más contundente de este espíritu, de la más radical *voluntad de nada*? ¿Alguien lo pondría en duda? Por ello, en lo que sigue, se mostrará de diversas maneras este espíritu que todo lo niega en su manifestación más cruenta: la guerra, pues en esta se pone en evidencia un hecho estructural del hombre que llega incluso hasta la actualidad, en especial en guerras como la *Gran Guerra*, de la que se derivan todas las posteriores. No solo porque en la guerra, como resulta obvio, el ser humano se juega el todo por el todo, sino porque en una guerra como esta confluyen, por primera vez, cada una de las expresiones propias de la época moderna a las que se hizo referencia en el capítulo anterior, sino asimismo los cinco fenómenos esenciales a la misma, tal como los concibe Heidegger en su texto *La época de la imagen del mundo* (1996, pp. 75-76).

No está de más recordar que para Heidegger estos fenómenos están representados en la ciencia, la técnica mecanizada, la estética, la partida de los dioses y “el hecho que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura” (1996, p. 76)¹⁷. De ahí que sea necesario de nuevo prestar atención a ese espantoso fenómeno que terminó devorando al poeta Trakl y, en él, a toda la humanidad. Para, a través de este acontecimiento, ver cómo se encarna de manera decidida el espíritu de la negación, la más férrea *voluntad de nada*, pues, retomando las palabras de Nietzsche “el convertir algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano”. Esta vez se tomarán como referente las consideraciones de Sigmund Freud, para luego tomar atenta nota de lo planteado por Jünger y Sloterdijk a este respecto.

3. Los hijos del abismo

*“Oscura y cerrada, aparece a veces
la interioridad del mundo”*

(Hölderlin)

En 1915, el mismo año en que fueron publicados de manera póstuma los últimos poemas de Georg Trakl en la revista *Der Brenner*, Sigmund Freud publica arrastrado “por el torbellino de [una] época de guerra” (1988, p. 96), sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. Estas resultan ahora pertinentes, después de habernos detenido en las observaciones de Martin Heidegger sobre el sentido de la obra poética de Georg Trakl. Las mencionadas *Consideraciones* piensan un acontecimiento de consecuencias impredecibles en una época “sin atisbo alguno del futuro” (Freud, 1988, p. 96). Por otra parte, buscan en los insondables y oscuros

17 Hay que anotar que se opone habitualmente la guerra a la civilización y la cultura; sin embargo, no se debe pasar por alto que cada vez más se ha ido consolidando entre los seres humanos una cultura de la guerra.

ámbitos de la psique humana en un tiempo moldeado por el alma de la escisión y la voluntad de nada, es decir, herido de nihilismo.

En otras palabras, quieren escudriñar lo más profundo del alma humana en esas duras horas de noche espiritual en la que los seres humanos se traban irremediabilmente en una lucha fratricida. En instantes en los cuales, hasta las voces más desapasionadas, tal como ocurrió, por ejemplo, con el círculo de los servidores de la ciencia en tiempos de guerra, han perdido incluso su imparcialidad, puesto que, en nombre de la tan mentada objetividad se amparan en la ciencia para “extraer de ella armas con qué contribuir a combatir el enemigo. [Como cuando] el antropólogo declara inferior y degenerado al adversario, y el psiquiatra proclama el diagnóstico de su perturbación psíquica o mental” (Freud, 1988, p. 96). Así, las reflexiones de Freud quieren ser esa voz que clama en el desierto en una época indigente en la que se hacen patentes los instintos más primarios y destructivos de los hombres.

Por ello, y a pesar de la contundencia de los hechos, Sigmund Freud ve claramente que sus observaciones no pueden ser más que las preocupaciones de un individuo “desorientado y confuso” (1988, p. 97), que observa desde la distancia los acontecimientos, sin hacer parte de la “gigantesca maquinaria guerrera” (1988, p. 97). Las suyas son las reflexiones de un hombre “unilateralmente informado” (Freud, 1988, p. 96) que padece, como sus demás coterráneos no combatientes, de una “miseria anímica” (Freud, 1988, p. 97), causada, en primer lugar, por la decepción ante la guerra y, en segundo lugar, debida al “cambio de actitud espiritual ante la muerte” (Freud, 1988, p. 97) y que tienen su origen, precisamente, en esta guerra. No resulta accidental, por ello, que sean efectivamente estos dos asuntos el motivo principal sobre el que va a centrar toda su atención Freud en sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*.

En lo que se refiere al primero de ellos, la decepción ante la guerra, Freud hace notar cómo los europeos entraron en una especie de *shock* al comprobar, tras décadas de ausencia de conflictos en suelo europeo, que aquello que consideraban más propio de “pueblos

menos evolucionados o involucionados” (1988, p. 97), se convertía ahora en una realidad para ellos. ¿Cómo era posible que los europeos, vinculados a “grandes naciones de raza blanca, señoras del mundo, a las que ha correspondido la dirección de la Humanidad, a las que se sabía al cuidado de los intereses mundiales y a las cuales se deben los progresos técnicos realizados en el dominio de la Naturaleza, tanto como los más altos valores culturales, artísticos y científicos” se vieran sumergidos en una verdadera carnicería?, ¿cómo habían llegado a esta situación pueblos enteros que “habían prescrito al individuo elevadas normas morales, a las cuales debía ajustar su conducta si quería participar en la comunidad cultural”? (Freud, 1988, p. 97).

En otros términos, ¿qué había llevado a estas comunidades, que hacían a cada uno de sus miembros rigurosas “exigencias, una amplia autolimitación y una renuncia a la satisfacción de los instintos” (Freud, 1988, p. 98), a una condición, desde su perspectiva, más propia de “pueblos salvajes” que de naciones civilizadas?, ¿no resultaba incomprensible tal situación en un “Estado civilizado [que percibía] estas normas morales como el fundamento de la existencia, [y] salía abiertamente en su defensa apenas alguien intentaba infringirlas e incluso declaraba ilícito someterlas (...) al examen de la razón crítica”? (Freud, 1988, p. 98). ¿Acaso no habían llegado los europeos a un estado de madurez supremo, a la manera de Comte, en el que ya no era dado confundir, “tal como ocurría en la antigüedad clásica, los conceptos de 'extranjero' y 'enemigo’”? (Freud, 1988, p. 98). En suma, ¿alguien pondría en duda que la civilización había arribado a una especie de “patria mundial” (Freud, 1988, p. 98) de la que todos los seres humanos hacían parte sin ningún reparo?

Cualquiera sea la respuesta, lo cierto es que los “pueblos civilizados” de la tierra estaban enfrascados en 1914 en una dolorosa campaña de exterminio nunca antes vista. Esto llevó a muchos a caer en una “terrible decepción” (Freud, 1988, p. 100). Parecía confirmarse de esta manera, el diagnóstico de aquellos que habían insistido en que “las guerras no podrían terminar mientras los pueblos vivieran en tan distintas condiciones de existencia, en tanto que la valoración

de la vida individual difiera tanto de unos a otros y los odios que los separan representaran fuerzas instintivas anímicas tan poderosas” (1988, p. 97).

Todo indicaba que las voces que habían profetizado acerca del *Crepúsculo espiritual* de los hombres, tal como lo había hecho el poeta Georg Trakl o, en el mejor de los casos, habían augurado un posible conflicto de escala universal entre los hombres debido a sus profundas diferencias, parecían estar en lo cierto. La realidad se encargaba de refutar los argumentos que veían a la humanidad habitando en un estado de cosas en el que estaba asegurado el respeto por “las instituciones internacionales” (Freud, 1988, p. 100) y los más vulnerables, en caso de estallar cualquier contienda prolongada. La guerra de 1914, escribe Freud,

no es tan solo más sangrienta y más mortífera que ninguna de las pasadas, a causa del perfeccionamiento de las armas de ataque y defensa, sino también tan cruel, tan enconada y tan sin cuartel, por lo menos, como cualquiera de ellas. Infringe todas las limitaciones a las que los pueblos se obligaron en tiempos de paz –el llamado derecho internacional- y no reconoce ni los privilegios del herido y del médico, ni la diferencia entre los núcleos combatientes y pacíficos de la población, ni la propiedad privada. Derriba, con ciega cólera, cuanto le sale al paso, como si después de ella no hubiera ya de existir futuro alguno ni paz entre los hombres. Desgarra todos los lazos de solidaridad entre los pueblos combatientes y amenaza dejar tras de sí un encono que hará imposible, durante mucho tiempo, su reanudación. (1988, p. 100)

El escenario no podía revelársele más dramático a Freud. Incluso, manifiesta, en una guerra de grandes proporciones como esta, “el Estado combatiente se permite todas las injusticias y todas las violencias, que deshonrarían al individuo” (1988, p. 101). En una guerra “todo vale”. Su objetivo es la destrucción del enemigo y, para ello, el Estado exige de cada uno de sus ciudadanos no solo una férrea sumisión, sino un abnegado sacrificio. Por otra parte, en

tales condiciones, el Estado oculta la verdad, censura los medios, restringe las opiniones de sus ciudadanos y suprime, de un solo tajo, “las garantías y todos los convenios que había concertado con otros Estados y confiesa abiertamente su codicia y su ansia de poderío, a las que el individuo tiene que dar, por patriotismo, su visto bueno” (Freud, 1988, p. 101). Por lo visto, en tal estado de cosas, valiéndonos de una expresión de Hegel: “el Estado no existe para los fines de los individuos. Podría decirse que el Estado es el fin y los individuos sus instrumentos” (1985, p. 101). Esto explica por qué, insiste Freud,

el relajamiento de las relaciones morales entre los pueblos haya repercutido en la moralidad del individuo, pues nuestra conciencia no es el juez incorruptible que los moralistas suponen; es tan solo, en su origen, 'miedo social', y no otra cosa. Allí donde la comunidad se abstiene de todo reproche, cesa también la yugulación de los malos impulsos, y los hombres cometen actos de crueldad, malicia, traición y brutalidad, cuya posibilidad se hubiera creído incompatible con su nivel cultural. (1988, pp. 101-102)¹⁸

Por ello, no resulta raro que en tal contexto muchos hayan caído en un estado de absoluta decepción o, como se ha dicho desde el comienzo de este capítulo, en un estado de ánimo que podríamos denominar apocalíptico. O, si se prefiere, en aquel instante los hombres se hubieran sumergido en una situación de perplejidad tal que el mundo acabó convirtiéndose en algo hostil y extraño. Piénsese, por ejemplo, en el trágico final del poeta Georg Trakl¹⁹. Era de esperarse, los individuos veían cómo su patria natal estaba arruinada, destruidos los referentes comunes, divididos y humillados sus conciudadanos. Con todo, esta desilusión, común a muchos, se debe entender no solo como un producto de las circunstancias, sino como el estruendoso fracaso de una ilusión a la que se habían

18 Nadie pudo captar esta condición de una manera más elocuente que el genial Francisco de Goya en su famosa serie de grabados los *Desastres de la Guerra* elaborados entre de 1810 y 1815. Por ejemplo, en ese por demás impresionante grabado n° 37, que lleva por título *Esto es peor*.

19 Sobre este particular, José Luis Reina (1999, p. 29).

aferrado vanamente los seres humanos²⁰. Una ilusión que de repente se hizo trizas ante un buen número de ojos atónitos. Pero ¿qué era lo que generaba tal desengaño? Freud lo percibe de manera clara:

dos cosas han provocado nuestra decepción en esta guerra; la escasa moralidad exterior de los Estados, que interiormente adoptan el continente de guardianes de las normas morales y la brutalidad en la conducta de los individuos, de los que no se había esperado tal cosa como copartícipes de la más elevada civilización humana. (1988, p. 102)

Pese a ello, estas dos erigen sus cimientos en ostentosos principios condenados al fracaso. ¿Cómo no decepcionarse ante los horrores de la guerra, en una época fundada en la vacía creencia de que toda la humanidad ha logrado alcanzar un grado máximo de moralidad o en el supuesto de que “el hombre es bueno y noble desde la cuna”? (1988, p. 102). ¿Sería posible no decepcionarse en un tiempo que ha confiado en que “la necesidad de un proceso evolutivo (...) [parte del falso presupuesto de] que tal evolución consiste en que las malas inclinaciones del hombre son desarraigadas en él y sustituidas, bajo el influjo de la educación y de la cultura circundante, por inclinaciones al bien”?²¹ (1988, p. 102).

Los que así piensan, considera Sigmund Freud, han desconocido esencialmente algo en lo que enfatiza el psicoanálisis: “que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todos y tendientes a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas” (1988, p. 103). En pocas palabras, que son los “impulsos egoístas y crueles”, tal como lo habían visto antes Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche (1988, p. 103) los que rigen de manera subrepticia los comportamientos de los seres humanos. Y lo hacen así porque, aunque estos “impulsos primitivos

20 En este sentido ver lo dicho por Janik y Toulmin (1974, p. 39 sigs.).

21 En esta dirección resulta muy interesante la discusión entre Protágoras y Sócrates a propósito de si es o no enseñable la virtud en el famoso diálogo de Platón (*Protágoras* 309a y sig.). O lo dicho por Immanuel Kant en su famoso opúsculo de 1784 *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1994, p. 9).

recorren un largo camino evolutivo hasta mostrarse eficientes en el adulto. Son inhibidos, dirigidos hacia otros fines y sectores, se amalgaman entre sí, cambian de objeto y se vuelven en parte contra la propia persona” (Freud, 1988, p. 103).

De ahí que haya manifestado el psicoanálisis que todos los humanos poseemos, pese a haber logrado un alto nivel de educación, una soterrada predisposición a la destrucción y el exterminio o, en su ausencia, al no hacerse visibles estas exteriormente, hacia el propio aniquilamiento²². Así, el hombre es una especie de encarnación de doctor Jekyll y Mr. Hyde, con una abismal “*ambivalencia de sentimientos*” (Freud, 1988, p. 103), en la que cohabitan, a un mismo tiempo, “un inmenso amor y un odio intenso en la misma persona” (Freud, 1988, p. 103)²³. Bien se podría señalar que el hombre guarda dentro de sí un abismo o, mejor, es hijo del abismo.

¿Y esto debe sorprendernos? ¿No había dicho ya el poeta Goethe en el Fausto “dos almas residen, ¡ay!, en mi pecho”? (1968, p. 69). Por ello, para Sigmund Freud, el ser humano no es ni bueno ni malo en sí mismo, tan solo “es *bueno* en unas circunstancias y malo en otras” (1988, p. 104). Pero ¿no fue el sometimiento de las inclinaciones perversas del hombre lo que permitió el advenimiento de la civilización? No cabe la menor duda. “La civilización –dice

22 Con relación a esta última inclinación, piénsese en el relato de Herman Melville *Bartleby, el escribiente*. Para más detalles ver la traducción a cargo de Jorge Luis Borges (1985) o más recientemente la versión a cargo de José Luis Pardo *Preferiría no hacerlo* (2000).

23 No está de más recordar el ensayo de Kant *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, donde se dice, a propósito de esta ambivalencia: “entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*” (1994, pp. 8-9).

Freud– ha sido conquistada por obra de la renuncia a la satisfacción de los instintos y exige de todo nuevo individuo la repetición de tal renuncia” (1988, p. 104). No obstante, una sociedad que subyuga de manera desproporcionada los instintos de los individuos está condenada a ser protagonista de las más cruentas perversiones. Al respecto, resulta apropiado el ejemplo del decadente mundo de los Habsburgo²⁴. Es en este contexto que Freud puede afirmar:

la sociedad civilizada, que exige el buen obrar, sin preocuparse del fundamento instintivo del mismo, ha ganado, pues, para la obediencia o la civilización a un gran número de hombres que no siguen en ello a su naturaleza. Animada por el éxito, se ha dejado inducir a intensificar en grado máximo las exigencias morales, obligando así a sus participantes a distanciarse aún más de su disposición instintiva. Estos hombres se ven impuesta una yugulación continuada de los instintos, cuya tensión se manifiesta en singularísimos fenómenos de reacción y de compensación. En el terreno de la sexualidad, que es donde menos puede llevarse a cabo tal yugulación, se llega así a los fenómenos de reacción de las enfermedades neuróticas. (1988, p. 106)

No es inconcebible que en una sociedad semejante abunde la tartufería, ese tipo de almas taimadas, capaces de grandes perversiones una vez se les da la oportunidad, tal como ocurre en un conflicto bélico. Tampoco resulta raro que en caso de una contienda sean justo los buenos burgueses, enarbolando las banderas del patrioterismo y de las buenas costumbres, los protagonistas de los más aberrantes episodios. O que sean los encargados en tiempos de paz de ser los apologistas de la guerra. Un excelente ejemplo en este sentido lo constituye ese tétrico pasaje del manifiesto de Marinetti, citado por Walter Benjamin en su bello texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*:

24 Con relación a esto, Allan Janik y Stephen Toulmin (1973, p. 56 y sigs.). No está de más recordar aquí, por otra parte, la relación incestuosa de Georg Trakl con su hermana Grete, que terminaría atormentando al poeta toda su vida (Reina, p. 13).

desde hace veintisiete años –dice Marinetti teniendo en mente la guerra colonial en Etiopía- nos estamos alzando los futuristas en contra de que se considere a la guerra antiestética... Por ello mismo afirmamos: la guerra es bella porque, gracias a las máscaras de gas, al terrorífico megáfono, a los lanzallamas y a las tanquetas, funda la soberanía del hombre sobre la máquina subyugada. La guerra es bella, porque inaugura el sueño de la metalización del cuerpo humano. La guerra es bella, ya que enriquece las praderas florecidas con las orquídeas de fuego de las ametralladoras. La guerra es bella, ya que reúne en una sinfonía los tiroteos, los cañonazos, los altos el fuego, los perfumes y los olores de la descomposición. La guerra es bella, ya que crea arquitecturas nuevas como la de los tanques, la de las escuadrillas formadas geométricamente, la de las espirales de humo en las aldeas incendiadas y muchas otras... ¡Poetas y artistas futuristas... acordaos de estos principios fundamentales de una estética de la guerra para que iluminen vuestro combate por una nueva poesía, por unas artes plásticas nuevas! (1973, p. 56)

No resulta sorprendente que quien así habla pertenezca a una sociedad caracterizada por la perversión y la represión²⁵. ¿Cómo no iba a caer en una profunda decepción una sociedad como esta ante la cruenta realidad de la guerra?, ¿es acaso la perversión y la represión la esencia misma de Occidente?²⁶ Por el momento contengamos el aliento. Es necesario dejar esta pregunta sin respuesta. En su lugar, sea la ocasión de prestar atención a lo planteado por Freud acerca del “cambio de actitud espiritual ante la muerte” motivado por la guerra.

25 No deja de ser curioso que sea efectivamente una sociedad fundada en la perversión y en la represión la menos tolerante a la burla. Basta como ejemplo de esto pensar en el escalofrío que aún produce en los buenos burgueses la lectura de aquella genial broma de Jonathan Swift, que lleva por título *Una modesta proposición* (1991, p. 9).

26 A este respecto resulta muy interesante lo planteado por Herbert Marcuse en *Eros y civilización*.

Para este pensador resulta claro que la actitud ante la muerte en un país de ensueño nunca es realmente sincera. Pues, en un mundo, “antes tan bello y familiar” (Freud, 1988, p. 111), se suele mostrar “una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida. [A] silenciarla” (1988, p. 111). No está de más recordar que en un país de ensueño, y Freud no repara en esto, una forma efectiva de ocultar la contundencia de la muerte, de silenciarla, es hacerla objeto del amarillismo folletinesco de los medios. Por otra parte, hay que decir además que todo ser humano en lo más profundo de su inconsciente está convencido, como ha manifestado el mismo psicoanálisis, de su inmortalidad. ¿No es esto, justo, lo que se le revela a Iván Ilich ante su propia muerte?²⁷

En lo que se refiere a la muerte de los otros (Heidegger, 2003, § 47), el “hombre civilizado” evita hacer comentarios que puedan herir susceptibilidades. No resulta difícil imaginar, por ello, la mirada inquisitiva que recayó sobre aquel “imprudente” que hizo el comentario en presencia del ya moribundo Iván Ilich. Tan solo, afirma Freud, a los niños les es permitido romper con el silencio respecto a la muerte. No es insólito escuchar en los niños decir cosas como estas, desde luego el ejemplo es del propio Freud: “querida mamá, cuando te mueras, yo haré esto y lo otro” (1988, p. 112). Dicho en breves palabras, en un país de ensueño llega a tal punto la trivialización de la muerte que el otrora carácter del *difunto*, ese “algo más’ que un mero útil a la mano” (Heidegger, 2003 § 47, p. 259) es reemplazado por “una cosa material *sin vida*” (Heidegger, 2003, § 47, p. 259).

Y, sin embargo, señala Freud, “la tendencia a excluir la muerte de la vida trae consigo otras muchas renunciaciones y exclusiones” (1988, p. 113) que nos ocultan el carácter problemático de la vida e instiga a

27 El pasaje en cuestión es el final del famoso relato de León Tolstói *La muerte de Iván Ilich* donde, en una escena cargada de dramatismo, se dice: “para él todo esto ocurrió en un instante y el significado de dicho instante ya no cambió. Para los presentes, su agonía se prolongó aún dos horas más. En su pecho borbollaba algo; su cuerpo extenuado se estremeció. Después, los estertores fueron haciéndose más espaciados. /- ¡Se ha terminado! -exclamó alguien. / El oyó estas palabras y las repitió en su alma. “se ha terminado la muerte -se dijo- Ya no existe”. / Aspiró el aire, se detuvo a media aspiración y falleció” (1982, p. 90).

buscar en mundos ilusorios los paliativos a tales renunciaciones. Mundos en los cuales los seres humanos asesinan y mueren, al decir de Hegel, de la forma “más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua” (1994, p. 347). Mundos en los cuales los seres humanos son capaces de morir y renacer como lo hace el actor principal de una *película*. Por “desgracia”, para quien cree en tales ilusiones, la realidad de la guerra desborda todas estas fantasías y más. De ahí que diga Freud:

es evidente que la guerra tiene que aventar esta consideración convencional de la muerte. La muerte no se deja ya negar; tenemos que creer en ella. Los hombres mueren de verdad, y no ya aisladamente, sino muchos, decenas de millares, y a veces, en un día. Y no es ya tampoco una casualidad. Desde luego, parece todavía casual que una bala hiera al uno o al otro; pero la acumulación pone un término a la impresión de casualidad. La vida se ha hecho de nuevo interesante; ha recibido su pleno contenido. (1988, p. 114)

Y, no es para menos. En la guerra, la muerte deja escuchar su voz más potente, se revela en toda su crudeza. Algo captado únicamente por el dramatismo de un poema como *Grodeck* de Georg Trakl o las pinturas de Otto Dix, pues, la muerte en tales circunstancias se “nutre (...) [efectivamente de] un inmenso dolor, [el de] los nietos no nacidos”. Con todo, es claro que: “*nadie puede tomarle al otro su morir*” (Heidegger, 2003, p. 261). El combatiente en el campo de batalla, por ejemplo, ofrenda su vida, la pierde; y, no obstante, él y solamente él “vive” su propia muerte. Nadie puede morir *por* otro. Morir siempre es morir uno mismo. Dice Heidegger: “el morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo” (2003, § 47, p. 261). Esta es, justamente, la razón por la que se puede decir que la guerra implica al menos dos maneras diferentes de “vivir” la muerte: esa a la que se enfrenta el combatiente y aquella que sufre quien se queda desorientado y temeroso en la retaguardia.

Empero, ¿cómo asumir en tiempos aciagos una nueva actitud ante la muerte? Para Freud, no hay más alternativa, o se centra

nuestro pensamiento en esa actitud propia del “hombre primordial, [el] hombre de la prehistoria” (1988, p. 114) o, se concentran nuestras pesquisas en esa “otra actitud que se ha conservado en todos nosotros, pero escondida e invisible para nuestra conciencia, en estratos de nuestra vida anímica” (Freud, 1988, p. 114). De lo contrario, no se estará asumiendo realmente la muerte. En lo que corresponde a la primera actitud, la del “hombre primordial”, la noción que se posee de su actitud ante la muerte obedece, dice Freud, a hipótesis, por demás, bastante inseguras. Pese a esto, pues existen buenos indicios para creer en ello, resulta claro que “el hombre primitivo tomó en serio la muerte” (Freud, 1988, p. 115). No tenía alternativa. En un mundo que le era absolutamente hostil, o vive o perece, o destruye o es destruido.

Esta situación genera en los seres humanos sentimientos encontrados. En primera instancia, el hombre prehistórico descubre que la destrucción del otro le resulta supremamente grata. No es una casualidad, escribe Freud, que aún hoy los escolares se complazcan de estudiar la historia universal como una serie de asesinatos de unos pueblos contra otros. Por otra parte, en el hombre subsiste además un “oscuro sentimiento de culpabilidad” (Freud, 1988, p. 115) que lo abruma desde tiempos remotos. Una especie de “pecado original”, que tiene sus orígenes en el sentimiento que produjo entre los seres humanos el asesinato y la expoliación de sus congéneres, el primero de ellos, su propio padre.

Es en esta dirección que puede manifestar Freud: “el crimen más antiguo de la Humanidad tuvo que ser el parricidio, la muerte del padre primordial de la horda humana, cuya imagen mnémica fue transfigurada en divinidad” (1988, p. 115). Así, no resulta descabellado especular que quien ofrenda su vida en el campo de batalla o incluso quien se inmola en nombre de un pueblo, una raza o en el de la humanidad, anhela en el fondo redimir con su sangre a todos los seres humanos de esa “mancha” indeleble que ha aquejado por siglos a la especie humana: el parricidio. Así, del mismo modo que a Hamlet lo persigue el espectro de su padre, también este nos persigue a cada

uno de nosotros²⁸. Es por esta razón que el ser humano, en lo más profundo de su psique, teme la venganza despiadada del espíritu de sus propios muertos, de ahí que los conjure con su propia sangre²⁹.

Antes de dar por terminado lo referente a la condición que adopta el hombre primitivo ante la muerte, es necesario anotar que, desde la óptica Freud, esta actitud permite comprender además otros aspectos esenciales de la psique humana. Así, por ejemplo, todo lo relativo al origen de la teoría del alma, la creencia en su inmortalidad, así como la génesis de algunos mandamientos éticos, *v. gr.*, ¡No matar! Puesto que todos ellos tendrían su comienzo en el “sentimiento de culpabilidad de los hombres” (1988, p. 118). Aunque todo esto resulta muy interesante, en esta investigación no es conveniente detenerse en esta cuestión tan compleja. Ahora solo resta acompañar la argumentación de Freud acerca de la actitud ante la muerte arraigada en lo más profundo del “inconsciente de nuestra propia vida anímica” (1988, p. 119) que es el ámbito propio de la “investigación psicoanalítica” (1988, p. 119).

Sigmund Freud parte de una pregunta evidente: “¿cómo se conduce nuestro inconsciente ante el problema de la muerte?” (1988, p. 119). La respuesta resulta obvia. De la misma manera que lo hace el del hombre primigenio, debido a que, dice este autor, “el hombre prehistórico pervive inmutable en nuestro inconsciente” (1988, p. 119), es decir, de modo ambiguo. No solo por las razones expuestas más arriba, sino porque el ser humano se concibe a sí mismo siempre como un ser inmortal. Esto explicaría por qué el combatiente va

28 Cómo no recordar aquí las profundas palabras de Anaximandro; pues es como si quien pierde la vida de esta manera, quisiera cumplir con la misteriosa sentencia del antiguo filósofo griego: “el nacimiento de los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al perecer, 'según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo'” (Frag. 110) (Kirk & Raven, 1987, p. 177) Sobre esto ver la interpretación hecha por Nietzsche (*La filosofía en la época trágica de los griegos* 2003: 51) y por Heidegger, *Caminos de Bosque* (1996, p. 290). Es importante no olvidar tampoco los hermanos Karamasov de Dostoievski. Como complemento, Ávila (2011).

29 Sobre esto resulta reveladora la lectura de la bella trilogía de Esquilo la *Orestíada* en la cual Orestes es perseguido por las funestas Coéforas por el asesinato de su madre Clitemnestra en venganza por la muerte de su padre Agamenón.

al campo de batalla llevando en lo más profundo de su corazón la firme convicción de que, tal como le ocurre a Odiseo, pronto volverá a casa. “Quizá –señala Freud– sea éste el secreto [más íntimo] del heroísmo” (1988, p. 119). Por otra parte, el ser humano ve siempre en el otro el semblante de la muerte, se la desea, máxime si se trata de un “enemigo”. Lo anterior, señala Freud, se hace evidente cuando se piensa que:

nuestros impulsos instintivos suprimen constantemente a todos aquellos que estorban nuestro camino, nos han ofendido o nos han perjudicado. La exclamación '¡Así se lo lleve el diablo!', que tantas veces acude a nuestros labios como una broma con la que encubrimos nuestro mal humor, y que, en realidad, quiere decir '¡Así se lo lleve la muerte!', es, en nuestro inconsciente, un serio y violento deseo de muerte. Nuestro inconsciente asesina, en efecto, incluso por pequeñeces. (1988, p. 120)

En este orden de ideas, habría que decir que, respecto a nuestros impulsos instintivos, somos una especie de horda soterrada de asesinos que hace patente, por fortuna, sus instintos más crueles de forma menos frecuente que el hombre primitivo. Así, en ciertas circunstancias, estos instintos destructivos se revelan de manera potente. Es como si de lo más profundo del corazón de los seres humanos emergiera la más terrible de las criaturas, la expresión más brutal del instinto de negación: la temida guerra, puesto que ella

nos despoja de las superposiciones posteriores de la civilización y deja de nuevo al descubierto al hombre primitivo que en nosotros alienta. Nos obliga de nuevo a ser héroes que no pueden creer en su propia muerte; nos presenta a los extraños como enemigos a los que debemos dar o desear la muerte, y nos aconseja sobreponernos a la muerte de las personas queridas. (Freud, 1988, p. 123)

Por ello, manifiesta Freud, y dado que “acabar con la guerra es imposible” (1988, p. 123), en tiempos turbulentos es necesario hacer soportable la vida, ya que, en efecto, este es el primer deber de todo viviente. De ahí que, subraya nuestro autor, parafraseando una

antigua y sabia sentencia, es forzoso adoptar de manera categórica en tales épocas, cada una de estas palabras:

Si vis vitam, para mortem. Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte. (1988, p. 123)

Terribles palabras las de Freud. Con ellas, no obstante, se acepta una condición esencial en el hombre, su más radical levedad, en un tiempo en el que arrecia la cruel tempestad. Estas hacen soportable la vida en una época signada por el espíritu de la guerra. Dicho en otras palabras, en cuanto resulta absolutamente imposible “acabar con la guerra” y, con ella, las inclinaciones más perversas de ese hombre primitivo que habita en nosotros, tales palabras nos permiten asumir la vida en forma decidida en una época en que la voluntad de nada se revela de forma virulenta. En este apartado no se ha hecho más que buscar en lo profundo de una de las manifestaciones más contundentes del espíritu que todo lo niega: la guerra, en los instintos más primarios de los hombres. Ahora de lo que se trata es de advertir cómo se valen estos instintos de la técnica en la Era del triunfo de las máquinas.

4. De la guerra y la técnica

“Peligros engendran las fuerzas de los hombres”

(Hölderlin)

Así reflexionaba Sigmund Freud en 1915 acerca de dos de los acontecimientos que se arraigan de manera más profunda en el corazón mismo de la existencia humana: *la guerra y la muerte*. Esto ocurría, precisamente, en ese funesto año en que los seres humanos vieron florecer de los campos yermos de la tierra de nadie “un cadáver niño” (2001, p. 151), tal como se le había hecho patente en esa terrible imagen onírica al poeta Trakl. En las *Consideraciones* de aquel año, Freud había revelado el enorme desconcierto al que fueron arrojados en aquel momento los seres humanos ante la inevitable contundencia de la guerra. Es decir, Freud estaba ante el drama de una época, a la

vez perversa y reprimida, capaz de abrir las puertas del averno y, al mismo tiempo, espantarse con las atrocidades de un conflicto nunca antes visto. Se evidenciaba así la paradoja de una cultura que hacía de los hombres auténticas bombas de tiempo dispuestas a engendrar efectos devastadores una vez se haya rasgado el delgado velo que las cubre.

El drama de una sociedad de ensueño conformada por individuos capaces de complacerse con la destrucción y, al mismo tiempo, guardar en lo profundo de su corazón el más terrible sentimiento de culpa. Una sociedad que, en nombre del honor, no tiene reparo en mandar a sus jóvenes a morir de forma ignominiosa, ataviados al modo que cien años antes lo habían hecho las huestes de Napoleón. Por ello, no resulta raro que Freud en sus *Consideraciones sobre la guerra y la muerte* haga patente algo mucho más abismal. En palabras de Eligio Resta, “la Primera Guerra Mundial no constituía solo el acta notarial del *fnis Austriae*, sino la realización de una escena en la que se llevaba a cabo esa tragedia de la autodestrucción que Occidente conoce desde las guerras del Peloponeso” (2001, p. 14).

Empero, no nos llevan estas palabras a una pregunta fundamental que ya se ha formulado aquí, a saber, ¿cuál es la esencia de Occidente?, incluso, ¿a una posible respuesta? Quizá. Sea cual sea el camino que se tome y, ante tan aterrador panorama, no está de más recordar la pregunta que formuló Einstein a Freud en una famosa carta de 1932 si queremos salir por fin del laberinto: “¿cómo es posible que las masas se dejen enardecer hasta llegar al delirio y la autodestrucción por medio de los recursos mencionados”?³⁰ (2001, p. 67). No puede ser más contundente la respuesta a esta pregunta:

en los seres humanos anida la necesidad de odiar y de destruir. Esta predisposición permanece latente en las épocas en las que impera la normalidad y se manifiesta solo en circunstancias excepcionales; puede, sin embargo, ser fácilmente despertada e intensificada hasta alcanzar la psicosis colectiva. (Einstein, 2001, p. 67)

30 Einstein se refiere a la escuela, la prensa y las organizaciones religiosas.

Así, para Albert Einstein, y en esto está de acuerdo Freud, la inclinación a la destrucción y su contraparte la autodestrucción, son esenciales a todos los hombres y no una exclusividad de Occidente. Pese a esto, resulta claro que este instinto destructivo ha alcanzado su clímax en el instante en el que los seres humanos han logrado apropiarse de los medios para llevar a cabo la destrucción total de su entorno. Esto es, cuando los seres humanos son capaces de conquistar un grado de desarrollo técnico-científico, el cual termina trocando las prácticas bélicas “en más crueles e insoportables” (2001, p. 11) para el mismo ser humano, tal como ha ocurrido en Occidente. Esto no quiere decir que desde tiempos remotos el hombre no se haya valido de la técnica para destruir a sus semejantes. Dicho proceso de tecnificación lo sintetiza Freud cuando dice en su carta de respuesta a la ya citada misiva de Einstein:

al principio, en la pequeña horda humana, la mayor fuerza muscular era la que decidía a quién debía pertenecer alguna cosa o la voluntad de quién debía imponerse. Al poco tiempo la fuerza muscular se vio reforzada y sustituida por el empleo de herramientas: triunfó aquel que poseía las mejores armas o sabía emplearlas con mayor habilidad. Con la adopción de las armas, la superioridad intelectual comienza ya a desplazar a la fuerza muscular bruta, pero el objetivo final de la lucha sigue siendo el mismo: por el daño que se le inflija o por la aniquilación de sus fuerzas, una de las partes contendientes ha de ser obligada a abandonar sus pretensiones o su oposición. Este objetivo se alcanza de forma más completa cuando la violencia elimina definitivamente al enemigo, es decir, cuando se lo mata. (2001, p. 73)

Como se ve, el desarrollo técnico-científico se erige en un medio eficaz de destrucción, en especial cuando ha alcanzado alturas de vértigo como ha acontecido en Occidente. Por eso, no es una simple coincidencia que el problema de la relación entre la guerra y el desarrollo técnico-científico se torne inapelable en cualquier consideración de “la época presente” que busque comprender la

naturaleza de la guerra y, esta última, como la expresión suprema del instinto de negación. Un buen ejemplo de ello lo constituyen las reflexiones de uno de los pensadores más sugerentes y controvertidos del siglo XX: Ernst Jünger³¹.

Conviene por eso en este momento tomar en consideración a este escritor³² y, en particular, tres de sus ensayos más significativos: *Fuego y movimiento* y *Movilización total*, ambos de 1930 y *Sobre el dolor* de 1934. Estos textos resultan significativos, porque son capaces de hacer objeto de análisis el suceso más relevante de comienzos del siglo XX: *la Gran Guerra*, en la cual se hizo carne, de manera por demás cruenta, el espíritu que todo lo niega gracias al uso de la técnica.

Del primero de ellos podemos decir que es un ensayo escrito en una época deudora de la crisis financiera de 1929 y en el que aún resuenan los ecos de la Primera Guerra Mundial, no por eso carente hoy en día de cierta vigencia. Para Jünger es claro que el desarrollo técnico-científico ha terminado por alterar de forma sustancial el modo como los hombres han conducido la guerra. Por ello, señala, no sorprende que estas “modificaciones” (2008, p. 127) hayan tenido lugar de manera vertiginosa y radical. Incluso, que hayan superado las “modificaciones” acaecidas en épocas anteriores respecto al uso de instrumentos técnicos con el fin de matar. Desde su punto de vista, esto explica por qué las naciones de la tierra no hayan dudado en considerar que su éxito radica en la sofisticación de su

31 Sobre este autor resulta muy interesante el trabajo de Enrique Ocaña *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger* (1993), así como el ensayo monográfico de José Luis Molinuevo *La estética de lo originario en Jünger* (1994).

32 Como es bien conocido, la larga vida de Ernst Jünger (1895-1998) está estrechamente relacionada con algunos de los momentos más álgidos del siglo XX. Piénsese, por ejemplo, en su participación desde muy joven en la legión extranjera o su heroísmo denodado en la contienda bélica de 1914. Y, por otro lado, su adhesión al régimen nacionalsocialista que terminó, sin embargo, prohibiendo su obra en 1942; precisamente en el momento más álgido de la solución definitiva. Por otra parte, no hay que olvidar su entusiasmo por la cultura sicodélica en la década de 1970 o su apología de una figura anarca en su novela de 1977 *Eumeswil*. O, finalmente, su inclinación europeísta con la caída del muro de Berlín.

armamento frente al de su enemigo. A pesar de esto, a su entender, resulta indudable que “no exist[a] ningún otro espacio en el que la experimentación resulte tan peligrosa como en el espacio de la guerra” (2008, p. 128), puesto que en ella, la vida misma se pone en juego.

Y, sin embargo, insiste Jünger, no se puede desconocer que la guerra es inherente a la vida. Es, por decirlo de alguna manera, ese “lado [oscuro de la existencia] que raras veces sale a la superficie, pero que se halla estrechamente ligado a ella” (2008, p. 129). Por eso, “no es la guerra una parte de la vida, sino que otorga expresión a la vida en toda su violencia, así esta vida misma es de naturaleza enteramente bélica en el fondo” (Jünger, 2008, p. 129) tal como lo había reconocido el antiguo filósofo griego³³.

Esto explica, dice Jünger, por qué la paz se encarga de nutrir las posibilidades más altas de la guerra. Como si la paz mantuviera retenido, tan solo en un instante, el enorme coloso representado de manera tan elocuente por Goya, en el preciso momento de romper sus cadenas. Así las cosas, la paz no haría más que alimentar la guerra³⁴. Esta es justamente la razón por la que “ningún esfuerzo [a favor de la paz] ha conducido a otra cosa que a hacer que la humanidad trocara

33 Es bien conocida la sentencia de Heráclito: “la guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres” (Fr. 53) (Kirk, 1987, p. 282).

34 Esto lo evidencia muy bien Heidegger cuando afirma en su ya citado texto *Superación de la metafísica* lo siguiente: “las 'guerras mundiales' y su 'totalidad' son ya consecuencia del estado de abandono del Ser. Se abren paso para poner a seguro, como existencias, una forma permanente de usura. En este proceso está implicado también el hombre, que no oculta por más tiempo su carácter de ser la materia prima más importante. El hombre es la 'materia prima más importante' porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se vuelva en este proceso y con ello se convierte en 'objeto' del estado de abandono del Ser. Las guerras mundiales constituyen la forma preliminar de la supresión de la diferencia entre guerra y paz, una supresión que es necesaria porque el mundo se ha convertido en in-mundo como consecuencia del estado de abandono del ente por una verdad del ser. (...). La pregunta sobre cuándo va a ver paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz. La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz” (2001, pp. 67-68).

las numerosas y continuas guerras pequeñas por conflagraciones menos frecuentes, pero más devastadoras” (2001, pp. 79-80), tal como ocurrió al final de la *belle époque*.

Un ejemplo del grado al que puede llegar tal devastación, gracias a “los grandes avances técnicos” (2008, p. 130) en tiempos de paz, es, declara Jünger, el “aumento extraordinario del efecto de fuego y, en consecuencia, de los medios de que dispone el defensor” (2008, p. 130). En breves palabras, la aparición del campo de batalla como una “tierra de nadie”, el lugar del vacío de lo humano. Y, curiosa aporía, en lo que corresponde a la guerra de 1914, la más insufrible inmovilidad en la Era de la “movilización total”, de la velocidad.

Como es de suponerse, en tales circunstancias el vencedor es aquel capaz de superar al enemigo en el efectivo desarrollo técnico de sus armas. Por ello, toda “estrategia parece haberse vuelto fútil; dado que ya no es posible batir en campo abierto al adversario, lo que se quiere es aplastarlo” (Jünger, 2008, p. 134). El fuego se apodera así de todo. O de casi todo, pues allí, donde no llega este, son los sutiles gases mortíferos los que terminan inundándolo todo. La tierra entera ha devenido así el lugar de la desolación. –Considérese, en este mismo sentido, el famoso tríptico de Otto Dix–. No resulta fortuito por ello que, en la Era del *Fuego y El movimiento*, “el trabajo de la industria [tenga] como objetivo producir fuego cada vez más intenso. [Así, señala Ernst Jünger] en esta fase la cantidad de movimiento parece depender ciertamente de la cantidad de fuego” (2008, p. 135).

¡Qué cruenta ironía! La fragua de Vulcano se ha puesto al servicio de Marte y su único propósito es la devastación de la tierra que pisa el enemigo³⁵. Es decir, arrancar de un solo tajo el suelo nutricio de todo lo viviente, puesto ante sí como la más radical alteridad. De esta manera, en la época de la posibilidad de la devastación total del planeta, “se pasa a hacer de la extensión de la guerra un sistema: es preciso 'resistir', hacer que el adversario se desangre, debilitarlo en las

35 Con razón Goethe aconsejaba a su hijo con cierta ironía: “no hay que hablar con el vulcanista”. Citado por Hans Blumenberg *Trabajo sobre el mito* (2003, p. 459).

zonas de su voluntad, para lo cual se intenta hacerlo morir de hambre o acelerar el desgaste de sus reservas morales” (Jünger, 2008, p. 137). Con el fin de lograrlo, qué mejor que utilizar los medios técnicos. La máquina, *fuego y movimiento*, pasa a ser, de esta suerte, un actor de primer orden capaz de originar de manera efectiva la más cruel destrucción. Tan real y efectiva, como la muerte que ella engendra. En pocas palabras, la “máquina es [de este modo] la expresión de una época nueva del espíritu” (Jünger, 2008, p. 140): la Era de la destrucción tecnificada, calculada y precisa.

Esta es la razón por la que la Primera Guerra Mundial, con sus millares de muertos y su escalofriante “tierra de nadie”, haya dejado en todos aquellos que la habían “vivido” la impresión de estar viendo la cabalgata de los cuatro jinetes del apocalipsis, tal como la representó Durero. La Primera Guerra Mundial había dejado en lo más profundo del alma de los seres humanos una inmensa herida. Tan grande, como aquella que se guarda en la memoria tras una descomunal erupción. Curiosa metáfora la que se ha utilizado aquí, empero, tal vez no exista una mejor para caracterizar los sentimientos de quienes tuvieron que vivir una guerra tan mortífera en la Era de la sistematización de la muerte.

Esto lo comprendió bien Ernst Jünger, puesto que precisamente fue esta metáfora la que le permitió en su ensayo *La movilización total* dar inicio a una de las reflexiones más lúcidas en torno a aquella experiencia que le había correspondido sufrir en carne propia, porque “haber participado en una guerra –dice– significa algo parecido a haber estado en el ámbito de influencia de una de esas montañas que escupen fuego” (2008, p. 89). Estar a los pies de un coloso cuyo rostro se va desdibujando en la medida en que nos aproximamos al “nudo” en que se “combate” a “vida o muerte” (Jünger, 2008, p. 90). La guerra había dejado en él su huella. ¿Qué había ocurrido? ¿No había partido, como muchos jóvenes de su generación, lleno de entusiasmo hacia la guerra? ¿No se había adherido en su propia carne, ya desde el inicio de la contienda, aquel himno de Rilke?

*Por primera vez te veo alzar,
eras de oídas el increíble dios lejano de la guerra
por fin un dios. Cerrado el pecho al dios de paz,
súbitamente entra en nosotros el dios de la guerra.
Salvación para mí, que las cuerdas del alma veo vibrar* (citado
por Safranski, 2000, p. 85)

Y ahora..., en las planicies de Verdún, Somme e Yprés yacían millares. Pero, ¿qué era lo que había producido tal mortandad?, ¿cuál era el fundamento último de la guerra en la Era de la destrucción tecnificada, calculada y precisa? Tal es la pregunta. Y, no obstante, es de suponer que múltiples son los caminos para llegar a una respuesta. De ahí que Jünger, en 1930, considere pertinente dar respuesta estableciendo la diferencia esencial entre la *Gran Guerra*, tal como se le denominaba en aquel momento a la Primera Guerra Mundial, y las demás guerras del pasado.

Pero ¿en qué consiste tal diferencia? Para Jünger es claro, “quizá, subraya, la mejor manera de señalar la peculiaridad específica de esa gran catástrofe sea decir que en ella el genio de la guerra se compenetró con el espíritu del progreso” (2008, p. 90), esto es, con el desarrollo técnico-científico. La diferencia esencial entonces entre las guerras tradicionales y la *Gran Guerra* radica, fundamentalmente, en que esta última está atravesada por la técnica, “vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia” (2001, p. 70); tal como dice Martin Heidegger en una dramática expresión a propósito del “vacío total en que está suspendido el ente” (2001, p. 70) en una época de penuria.

La pregunta es ¿qué se oculta detrás de la idea de progreso? No es fácil dar una respuesta, debido a que nuestras ideas acerca del progreso están casi siempre viciadas. Así y todo, manifiesta Ernst Jünger, nadie puede poner en duda que “en una guerra que estalló en el seno de semejante atmósfera [la de la fe incondicional en el desarrollo técnico-científico] la relación de los diversos contendientes con el progreso tenía que desempeñar por fuerza un papel decisivo”

(2008, p. 93). De ahí que haya que buscar aquí “el auténtico valor moral de este tiempo” (Jünger, 2008, p. 93). Buscar la moral propia “de la edad de las máquinas” (Jünger, 2008, p. 93) y de las armas de la aniquilación total.

No obstante, una guerra signada por la técnica no es algo que se dé sin más. Para que esto llegue a ser posible, además de la fe incondicional en el progreso y la técnica, es necesario poner en marcha todos los estamentos de la sociedad. Esto es justo lo que Jünger denomina *la movilización total*. Así, la guerra de 1914 es no solo la primera guerra de la edad de las máquinas, sino la guerra de *la movilización total*. Una guerra donde, “junto a los ejércitos que se enfrentan en los campos de batalla surgen los nuevos ejércitos del tráfico, del abastecimiento, de la industria del armamento- el ejército del trabajo en general” (2008, p. 97), dice Jünger³⁶. En otros términos, una guerra donde se toma distancia respecto a las guerras del pasado, a esas guerras de la movilización parcial que, para nosotros, hombres pertenecientes a una época de armas inteligentes, se reducen a exóticos enfrentamientos de ejércitos en los cuales eran los reyes quienes perdían las batallas³⁷. Dicho de manera breve, guerras donde

incluso [nos] topamos, dice Jünger, a menudo con algo que los hombres de hoy nos resulta casi incomprensible: la renuncia al progreso y al perfeccionamiento de los

36 Resulta lícito preguntarse si hoy no asistimos a la Era de la movilización global, a una Era en la que no se da tan solo una movilización al interior de los países, sino la movilización de todo el planeta. En este sentido llama la atención que actualmente se haya vuelto moneda corriente la movilización inmediata de un enorme despliegue militar incluso en nombre de la reconstrucción de un país y la ayuda humanitaria.

37 El traductor del texto que estamos referenciando, Andrés Sánchez Pascual, anota al respecto en un pie de página: “alusión al famoso cartel que el gobernador militar de Berlín, conde Von der Schulenburg, mandó pegar en las calles de la ciudad tres días después de la derrota de las tropas prusianas a manos de las napoleónicas en las batallas de Jena y Auerstedt, libradas el 14 de octubre de 1806. El texto del cartel era el siguiente: Der König hat eine Bataille verloren. Jetzt ist Ruhe die erste Bürgerpflicht. Ich fordere die Einwohner Berlins dazu auf. Der König und seine Brüder leben! Berlin, den 17, Oktober 1806. Graf. V. d. Schulenburg. [El rey ha perdido la batalla. Ahora es la calma el primer deber de los ciudadanos. Invito a los ciudadanos de Berlín a mantenerla. ¡El rey y sus hermanos están vivos! Berlín, 17 de octubre de 1806. Conde Von der Schulenburg” (Jünger, 2008, p. 94).

equipamientos bélicos. Mas también estos reparos tiene sus razones ocultas. Pues en cada mejora de armas de tiro, especialmente en el incremento de su alcance, se esconde una agresión indirecta a las formas de la monarquía absoluta. Cada una de esas mejoras favorece el tiro a un blanco individualizado, mientras que la salva simboliza el mando compacto (...). La movilización parcial corresponde, por tanto, a la esencia de la monarquía. (2008, pp. 95-96)

En este orden de ideas, se puede decir que una diferencia esencial entre los conflictos del pasado y una guerra en la cual la técnica juega un papel determinante es que esta última solo es factible con el advenimiento de la sociedad de masas. O si se prefiere, con la puesta en marcha de una Era donde se ha dejado “a nuestras espaldas la edad de tiro de precisión, del tiro disparado a un blanco individual” (Jünger, 2008, p. 100), por una época en la que los hombres mueren por millares.

No sorprende, por ello que esta sea una época definida por el genocidio de pueblos enteros a una escala insospechada, pues, como observa Jünger no con cierta ironía, “de igual manera que toda vida alumbrada y también, al nacer, el germen de la muerte, así la salida a escena de las grandes masas implica una democracia de la muerte” (2008, p. 100)³⁸. Y no podría ser menos, “el jefe de una escuadrilla aérea que desde las alturas da la orden de efectuar un ataque con bombas no conoce ya ninguna distinción entre combatientes y no combatientes, y la mortífera nube de gas es algo que se propaga cual un elemento sobre todos los seres vivos” (2008, p. 100).

La Primera Guerra Mundial es así no solo la primera guerra de “la edad de las masas y las máquinas” (Jünger, 2008, p. 101), sino, además, la primera gran guerra de la democracia de la muerte, “la cual se extiende hasta el niño que yace en la cuna” (Jünger, 2008, p. 101). Una guerra, en palabras de Sören Kierkegaard, en la cual

38 En este sentido habría que decir entonces que la muerte diluye todos los contornos. Dicho en palabras de Jacques Derrida, “la muerte *no tiene* frontera’ Todo el mundo muere” (1998, p. 21).

todos los distingos han caducado. La *Gran Guerra*, la de la caída de las águilas³⁹, fue de esta manera (encarnada en la técnica y en la democracia de la muerte), la guerra del triunfo de la Edad Moderna que interpretaba su toque de rebato en las estridencias de 1914.

No resulta una eventualidad por ello que la Primera Guerra Mundial haya hecho posible que los “países se transformaran en fábricas gigantescas que producía ejércitos en cadena para enviarlos día y noche a los campos de batalla, donde el papel del consumidor era asumido por un desgaste cruento que asimismo se había vuelto muy mecánico” (Jünger, 2008, p. 102). Dicho en otras palabras, la *Gran Guerra* hizo factible la consolidación de los Estados como verdaderas empresas al servicio de la destrucción. De ahí por qué tal vez en “la época presente” la noción más acertada de Estado fuerte deba ser la de un organismo capaz de una gran movilización, incluso global.

Esto no habría pasado de ser una simple bufonada, si no se hubiera dado otro elemento adicional igualmente determinante, el cual acompaña la técnica y la movilización total. Jünger lo denomina sin más la “*disponibilidad* a la movilización” (2008, p. 102). Sin este otro factor resulta imposible pensar en una conflagración como la *Gran Guerra*. A la hora de comprobar este hecho, basta pensar en el entusiasmo que despertó la guerra en una generación marcada por ella. Incluso se puede llegar a afirmar que tal *disponibilidad* se erige en el verdadero motor que impulsa esa terrorífica “turbina alimentada con sangre” (Jünger, 2008, p. 102) que es la guerra. En este orden de ideas, cualquier explicación que se reduzca a lo estrictamente económico resulta precaria, tal como ocurre, según Jünger, con el materialismo histórico. Esto quiere decir que un conflicto de grandes proporciones como el de 1914 no es posible explicarlo sin atender a una dimensión cultural o incluso religiosa. Por eso dice Jünger:

39 La Primera Guerra Mundial se suele llamar así porque los poderes imperiales que sucumbieron tras la debacle de la guerra, se caracterizaban por estar simbolizados por sendas águilas. Piénsese en los escudos de armas del Imperio alemán, del Imperio austrohúngaro, y la famosa águila bicéfala del Imperio ruso.

al hacer antes la observación de que nosotros tenemos al progreso por la gran Iglesia popular del siglo XIX estábamos señalando ya el estrato en el que sospechábamos reside la llamada eficaz, la llamada cuya ayuda es la única con la que cabe ejecutar la parte principal, es decir, la parte de fe, de la movilización total de las masas gigantescas que había que ganar para que participasen en la última guerra. A las masas les resultaba tanto más imposible sustraerse a la llamada cuanto más se apelase a sus convicciones, esto es, cuanto más puramente expresasen un contenido progresista las tendencias de las grandes consignas mediante las que ellas fueron movilizadas. (2008, p. 104)

¡Qué ironía! El gran vencedor de la contienda de 1914, subraya Jünger citando a Goethe, fue “el país 'sin castillos en ruinas, sin basaltos, sin historias de caballeros, bandidos y fantasmas’” (2008, p. 106): los Estados Unidos. El país que llevó a cabo, como ningún otro, una genuina movilización total. El país que fue capaz de poner en marcha grandes telares dispuestos a hacer un fino tejido entre movilidad, técnica y progreso. Algo tan raro como insólito para quienes llevaban las riendas del poder en las agotadas potencias imperiales centroeuropeas de inicios de siglo XX. De esos imperios cuyos gobiernos no eran más que “una mezcla de falso romanticismo y liberalismo deficiente” (Jünger, 2008, p. 108) y cuyos súbditos estaban convencidos de morir en nombre de sus enmohecidos ideales. Por ello, reconoce Jünger refiriéndose a sus compatriotas:

si uno de esos jóvenes alemanes se le hubiera preguntado qué era aquello para luchar a favor de lo cual marchaba él al frente, desde luego habría podido contarse con una respuesta poco clara. Difícilmente se le había oído decir que se trataba de la lucha contra la barbarie y la reacción o de la lucha por la civilización, por la liberación de Bélgica o por la libertad de los mares –pero acaso se habría escuchado esta respuesta: 'Por Alemania' que era

la frase con que se lanzaban al ataque los regimientos de voluntarios. (2008, p. 112)⁴⁰

No está demás decir que Jünger termina su ensayo *La movilización total* con un examen “[d]el mundo que ha surgido de la catástrofe” (2008, p. 119). Si bien es cierto que algunas de sus conclusiones están ligadas a la época en que fueron escritas, otras, sin embargo, parecen resonar aún en nuestros días de forma directa. Así, habla del impacto que tuvo en toda Europa el fortalecimiento de la Unión Soviética, la laicización del Estado turco, el advenimiento del fascismo italiano, el fortalecimiento del americanismo y del sionismo, etc., etc. Pero sobre todo, habla del enorme impacto que ha tenido entre los hombres no solo la aparición de ese “fetichismo medio grotesco medio bárbaro de la máquina, [de ese] ingenuo culto de la técnica” (Jünger, 2008, p. 120) que, sin duda, continúa jugando un rol definitivo en cualquier conflicto bélico hasta en los lugares más remotos de la tierra, sino de ese creciente “aprecio de las masas; (...), de lo 'público', [que] está convirtiéndose en el factor decisivo de la política” (Jünger, 2008, p. 121).

A tal punto ha llegado esta situación, insiste Ernst Jünger, que el hombre es capaz de asumir hoy coacciones aún más fuertes que la tortura. He aquí por qué es un tiempo en el que “el Dolor y la Muerte están al acecho detrás de cada salida marcada con los símbolos de la felicidad” (Jünger, 2008, p. 121). Dicho de otra manera, una Era que ha terminado negando al hombre con los métodos más sofisticados y eficientes en nombre de la felicidad.

Como se puede advertir, el anhelo de felicidad ha tenido un enorme costo para los seres humanos en este tiempo⁴¹. No obstante,

40 No deja de ser significativo recordar en este momento la forma como los jóvenes soldados argentinos se daban ánimo a sí mismos, simulando hallarse en un partido de fútbol de la selección Argentina, en esos largos días de invierno austral en los cuales tuvieron que resistir, indefensos, el embate de la armada británica en la guerra de las Malvinas en 1982.

41 Con razón el filósofo alemán Odo Marquard en su ensayo *Felicidad en la infelicidad* ha dicho: “la pregunta por la felicidad se torna abstracta si se la separa de la pregunta por la infelicidad, porque para los hombres no existe la felicidad sin sombras” (2006, p. 11).

tanto el dolor como la muerte son los únicos que dan un sentido real al hombre. Esto fue, justamente, lo que advirtió Jünger. De ahí que otro de sus ensayos lleve por título *Sobre el dolor* (1934). Esto no parece resultar extraño para un mundo que se estaba preparando para la guerra, puesto que el dolor es un componente ineludible de este aterrador fenómeno.

Por eso ahora es útil, antes de cerrar el presente apartado, que ha tenido como motivo reflexionar acerca de la relación estructural entre la guerra y el desarrollo técnico-científico en un mundo moldeado por *la voluntad de nada*, limitar la atención a esta condición del ser humano. Y no solo por el carácter mismo del dolor, sino porque los impulsores de la guerra, en la Era del desarrollo técnico-científico, sustentan sus actuaciones en discursos que, como se verá en el apartado siguiente, terminan justificando el exterminio masivo de los hombres apelando a “razones humanitarias” o a métodos “indolores”. Así las cosas, habría que decir entonces que este es un tiempo en el que el dolor ha acabado justificando el mismo dolor.

¿Podría esperarse algo diferente en una época que ha terminado trivializando todo, hasta la muerte?, ¿no sucede esto acaso en una época en la que el dolor se ha vuelto tan impopular? No obstante, hay que convenir con Ernst Jünger en que “el dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo. [Por ello] ¿Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!” (2008, p. 13). Pese a esto, parece ser que en la Era moderna ya no existen oídos atentos a escuchar eso que se nos abre en el dolor. Con todo, es menester escucharlo. Y no solo el propio dolor, sino también el de los otros. Máxime cuando se vive en una Era que le ha terminado dando la espalda, a pesar de ser consciente de que sus raíces se anclan en el más profundo sufrimiento. ¿Cuál es el papel del dolor en las dinámicas de un tiempo que ha generado un conflicto como el de 1914? En términos de Ernst Jünger, ¿cuál es la “mecánica peculiar del dolor” en una época que ha proscrito éste al ámbito médico o de los espectáculos? (2008, p. 15). ¿Ocurre con el dolor lo mismo que le ocurría a Simbad el marino y sus compañeros,

que deambulaban por el dorso de un enorme pez sin percatarse del peligro? (Jünger, 2008, p. 16).

La respuesta parece evidente, en particular cuando se piensa que “en tiempos tranquilos resulta fácil encubrir el hecho que el dolor no reconoce nuestros valores” (Jünger, 2008, p. 18); sin embargo, en un periodo azaroso la óptica cambia dramáticamente, como ocurre, por ejemplo, en épocas en las que soplan vientos de guerra. En estos tiempos los hombres no solo suelen transitar sobre el lomo de un monstruo, sino que el dolor hace más visible la precariedad de su existencia. Una muestra de ello se puede encontrar en el simple hecho de que en tales circunstancias los humanos, aquejados por un intenso dolor, suelen tender a visiones apocalípticas, como le ocurrió a la generación de Trakl. No es extraño por ello que generaciones parecidas a la del poeta hayan tendido hacia el catastrofismo. O sea, subraya Jünger, hayan acariciado la idea, antes de iniciar un conflicto, de “la catástrofe completa, la cual se produciría, o bien desde dentro, o bien desde fuera, por la agregación de fuerzas lo más ajenas e inmisericordes posible, como, por ejemplo, las razas 'de color'” (2008, p. 20).

Para nuestro autor, esta inclinación está sostenida por todo tipo de literatura catastrofista⁴², la cual familiariza a los hombres con una cierta “visión de futuros campos de ruinas en los que celebra sus triunfos una muerte mecánica cuyo dominio no conoce límites” (2008, p. 23). Lo anterior trae aparejado un efecto importante: los individuos se ven obligados, en tiempos de paz, en cuanto la retórica catastrofista les muestra su medio vital amenazado, a evitar el nefasto dominio del dolor, lo cual resulta improbable en una época marcada por la guerra. Ahora bien, como es de suponerse, evitar

42 No está demás decir, que, en nuestros días esta literatura es reemplazada por cierto tipo de producciones hechas para el cine o la televisión. Sobre este punto, resulta muy curioso cómo para Ernst Jünger este asunto es ya motivo de reflexión. Al respecto, ver el apartado 14 de *Sobre el dolor*. En lo que se refiere a la retórica catastrofista resulta muy interesante lo planteado por Jaques Derrida en su conferencia *No apocalipse, not now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas)*, pronunciada en la universidad de Cornell en abril de 1984 (1989, p. 79). Además de lo anterior, adviértase lo dicho al respecto por Peter Sloterdijk en *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política* (2001, p. 70).

el dolor conduce a los seres humanos a un estado de cosas a todas luces peligroso, porque, al sentirse estos amenazados, terminan trocándose en una amenaza para los demás. Esta es, justamente, la dinámica del vínculo guerra-dolor que encontrará más tarde un gran detonante en tiempos de terror.

Así que, las épocas que evitan el dolor suelen ser épocas en las que los seres humanos, tal como lo evidencia la bella imagen de Ernst Jünger, marchan sobre la delgada superficie de un enorme lago congelado, mientras este comienza a resquebrajarse debido al cambio de temperatura. Estos son tiempos en los que los individuos deambulan por una especie de aporía, pues, por un lado se propende a la consolidación de los derechos humanos y, por otro, se vulneran estos de manera descarada y brutal⁴³. Esta situación, de por sí incierta, se hace patente de modo ejemplar en la aplicación de métodos “humanitarios” con el fin de llevar a cabo la ejecución de condenados a muerte en las cámaras de gas, tal como ocurrió en los Estados Unidos en la década de 1920, lo cual pretendía dar cumplimiento estricto a sentencias judiciales extremas⁴⁴. Es en este lamentable escenario que Ernst Jünger puede afirmar a propósito de la primera posguerra:

la negación del dolor componente necesario del mundo ha tenido un tardío florecimiento en la posguerra. Son esos unos años que se señalan por una extraña mezcla de barbarie y humanitarismo; se parecen a un archipiélago

43 Sobre el problema del desconocimiento de la época moderna del dolor quisiera transcribir aquí lo dicho por László F. Földényi en su ensayo *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, a propósito de la exclusión que hace este último de África, de Siberia, de América, etc., del proceso de la historia universal, y en el cual pueden leerse estas palabras supremamente significativas en este sentido: “resulta revelador que Hegel se sintiera dispuesto a ver la proyección infernal de la existencia precisamente cuando trataba del continente africano excluido de la historia. En África solo ve cosas que aspiran a ser descritas por la pluma de Dante. Por eso mismo expulsó ese continente de la historia. Obedeció a una de las leyes fundamentales de la civilización moderna: marginar el sufrimiento de la vida, aunque solo pueda llevarse a cabo al precio de los mayores sufrimientos. (Los grandes crímenes del siglo XX fueron cometidos en nombre de la ideología de la salvación, invocando el bienestar de la mayoría)” (2006, pp. 38-39).

44 El sentido de esto será examinado con mayor detenimiento en el próximo apartado del presente capítulo.

en el que los islotes de los vegetarianos estuvieran situados al lado mismo de las islas de los antropófagos. Un pacifismo extremo al lado de un incremento monstruoso de los equipamientos bélicos; cárceles de lujo al lado de los barrios de los parados; la abolición de la pena de muerte mientras en las noches se cortan el cuello los blancos y los rojos. (2008, p. 26)

Así las cosas, en una época de tanta ambigüedad no es inconcebible que, al lado del dolor, se emitan “grandes cantidades de bonos de felicidad como quien emite acciones bancarias” (Jünger, 2008, p. 27). Por esto, no hay que olvidar aquí las palabras de Kierkegaard, esta es una época en donde todo está en venta, este es el mundo de la liquidación total. No es de extrañar entonces que el goce por el goce se convierta en la constante o que abunde por doquier todo tipo de entretenimientos que sirven de narcótico en un mundo cuya raíz se sumerge en lo más profundo del dolor. Un mundo en donde “raras veces se ofrece al desnudo y sin disimulos la visión de la pobreza” (Jünger, 2008, p. 29)⁴⁵ y, lo que es aún peor, cuando se hace, esta se convierte en un grotesco espectáculo. Pero ¿pueden los seres humanos evitar el dolor? ¿Este no está siempre dispuesto a asaltarnos? El dolor, como el astuto Odiseo, es fecundo en ardidés. Tan solo basta que se le abra un pequeño resquicio, como sucede en un conflicto, para que este se revele de la manera más cruel y descarnada.

Y, si bien es cierto, en una guerra el ser humano se manifiesta en su puro dolor, este, mucho antes de que el hombre abra las puertas del infierno, en una vasta contienda es capaz de llenar la vasija de la existencia de cada uno de los seres humanos gota a gota. El dolor, en una Era que ha terminado enmascarándolo, se ha vuelto capaz de desgastar, al margen de cualquier contienda y por adelantado, la fuerza del corazón de los hombres. En síntesis, lo ha hecho indiferente al incremento del dolor. Valgan como ejemplo de lo anterior todas las sociedades moldeadas por el temible aburrimiento, esa inevitable

45 En lo que se refiere al fenómeno de la pobreza resulta muy interesante la inusual interpretación de Heidegger a este respecto en su texto *Die Armut: La pobreza* (2008).

“disolución del dolor en el tiempo” (Jünger, 2008, p. 30), con la cual se va minando a los hombres con una especie de enfermedad de ánimo que los lleva a buscar una vida “llena de emociones”, incluso a costa del dolor no solo de sí mismo, sino de los otros.

¿Puede resultar fortuito por eso que en tiempos de paz los seres humanos preparen sus cuerpos en gimnasios anticipándose así a una contienda de dimensiones catastróficas, que se consolide una cultura de la “aceración” de los cuerpos?, ¿o que en medio de una cruenta confrontación se ejecuten macabros juegos de guerra, en donde acaban confundiendo estos con un tosco asesinato, por ejemplo, llegar a jugar con la cabeza de una víctima en una contienda justificada aparentemente?⁴⁶

Si queremos comprender lo que aquí está en juego, no hay que olvidar que la “aceración” del cuerpo ha llevado a un estado de cosas en que este último “es considerado como un puesto avanzado que el ser humano es capaz de lanzar al combate y sacrificar desde gran distancia” (Jünger, 2008, p. 34). De ahí que, mientras por una parte se excluye tajantemente de la vida el dolor, por otra, se hace todo lo posible para crear las condiciones que preparen el cuerpo para resistirlo. Es decir, se prepara el cuerpo para ser capaz de soportar el más indescriptible dolor en nombre de una guerra justa. De manera que se instaura un vínculo fundamental entre conflicto y dolor, al tiempo que se comprende esta relación como una decisión plenamente justificada.

Sirva como ejemplo de ello, en tiempos de relativa calma, la práctica de deportes de alto rendimiento y la creación de armas en las cuales los hombres terminan confundiendo con ellas. Armas que, a la postre, tal como aconteció en los años posteriores a la publicación del ensayo de Jünger *Sobre el dolor*, serían el origen de los temibles kamikazes. Pese a que esta práctica parece haberse vuelto un método de lucha corriente en los movimientos de resistencia una

46 Este sombrío episodio tuvo lugar el 27 de febrero de 1997 en Colombia, en la apartada localidad del Bijao del Cacarica. Para más detalles ver www.angelfire.com/inb/17m/colombia/señordelasmoscas.html.

vez ha llegado a su fin la Segunda Guerra, como escribe Ernst Jünger, “nuestro *ethos* no está preparado para tales modos de conducta que hacen aparición a lo sumo en situaciones límite nihilistas” (2008, p. 39)⁴⁷.

Y no está preparado, porque no ha sido capaz de comprender esta transformación a la que están sometidos los seres humanos. Desde luego, con estas palabras no se quiere hacer una burda apología del homicidio, cuyo fundamento se encuentra, como reconoce el propio Jünger, en conductas que arrastran a situaciones límite de carácter nihilista. Sencillamente, se busca entender lo propio de una época que arrojó un manto de duda sobre el dolor y que, sin embargo, sabe en lo más profundo de su corazón que su presencia ha sido capaz de alterar la autocomprensión del hombre y de su relación con el entorno.

Hasta tal punto ha llegado esta mutación, que parece como si al hombre se le hubiera hecho una “operación quirúrgica mediante la cual se le extirpa a la vida la zona de la sentimentalidad” (Jünger, 2008, p. 40); sin embargo, esta transformación no se produce en los seres humanos tan solo ejerciendo sobre cada uno de ellos sendas cuotas de un intenso dolor, pues también este se puede aplicar en pequeñas dosis muy poderosas. Por ello, desde el punto de vista de Jünger, si se quiere pensar en una herramienta eficaz para llevar a cabo esta inversión, no se debe olvidar la existencia de comunidades en las que la educación está fundamentada en una disciplina militar, pues, dice, la disciplina es “la forma mediante la cual mantiene el ser humano el contacto con el dolor” (2008, p. 44)⁴⁸.

47 Esto explica por qué los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York produjeron tanto estupor. Para quien observaba, no era solo el hecho en sí mismo el que horrorizaba, sino tener conciencia de la existencia de hombres dispuestos a todo, capaces de sacrificarse y sacrificar a otros en nombre de un ideal; sin embargo, no está de más decir que esta “conciencia” no es algo que se dé sin más, esta es, desde luego, también el producto de cierta manera de mostrar los acontecimientos. Sobre este último punto, Susan Sontag *Ante el dolor de los demás* (2004, p. 18).

48 Como complemento de esto véase lo dicho por Nietzsche respecto a la educación prusiana. Por ejemplo, en sus ensayos *Schopenhauer como educador y sobre El porvenir de nuestras escuelas*.

Esta forma de educación, tan propia de modelos totalitarios, pero no exclusiva de ellos, parece ausente en las actuales sociedades del hiperconsumo. No obstante, quizá haya que expresar también que en estas sociedades la relación con el dolor ha alcanzado un grado de sofisticación antes insospechado, a tal punto que la disciplina se ha vuelto casi imperceptible. En este orden de ideas, quizá haya que decir, permítasenos el oxímoron, que en las sociedades del hiperconsumo el dolor se ha vuelto indoloro. Y, no solo por la falta de sensibilidad hacia este, sino porque se ha arribado a una condición en la cual es frecuente el uso de sofisticados medios para producir dolor corporal o psíquico de forma imperceptible. O, incluso, con la pretensión de alcanzar con este una sensación placentera como ocurre en los deportes extremos. Ahora bien, en lo que se refiere al dolor corporal, por ejemplo, basta pensar en los métodos de exterminio en los cuales las personas son vulneradas sin siquiera percatarse de ello. En tales casos, lo que se pretende no es vulnerar a la persona de manera individual, sino su medio vital. Precisamente, este será el tema del próximo apartado.

Antes de concluir, es importante subrayar que el refinamiento de los medios para infligir dolor obedece a una lógica arraigada en una sofisticada voluntad de negación que se ancla, a su vez, en una radical voluntad de poder, la cual está esencialmente caracterizada por el “*Pathos* de la distancia” (Jünger, 2008, p. 60). Allí, quien ejecuta, siempre “mira las cosas sin que las irradiaciones del dolor y la pasión los afecten” (Jünger, 2008, p. 60)⁴⁹. Por ello, tal como lo hacían las antiguas legiones romanas, su alma lleva el dolor con la frialdad de una máquina. Lo hace de una manera tal, en la que ni siquiera es posible expresión alguna. Lo único que queda son los vestigios humeantes de sus sombríos actos.

49 Como es bien conocido, los soldados norteamericanos, desde la guerra en Vietnam hasta las guerras en Afganistán e Irak, se valen del uso de música estridente a la cual van “conectados” con el fin de hacerlos invulnerables a cualquier manifestación de compasión que puedan experimentar, pues, para los intereses que están encarnando, resulta más lucrativo que estos soldados tomen distancia del horror que están provocando.

No resulta eventual por tal razón que los mencionados actos sean dirigidos desde gabinetes, de ahí el nombre de guerra de gabinete, instalados en lugares alejados del sitio en el que se lleva a cabo un determinado conflicto. O que sus líneas de avance estén creadas por “un tipo más duro e implacable de soldado” (Jünger, 2008, p. 65) “acerado”, que usa una tecnología sofisticada que lo hace más destructivo y eficaz, es decir, una especie de *Terminator* incólume ante el dolor y el sufrimiento tanto de sí mismo como de los demás. Quizá haya sido este espíritu lo que quiso exaltar de forma tan sugestiva en 1913, el artista futurista Umberto Boccioni con su obra *Formas únicas de continuidad en el espacio*.

Resulta ahora claro que en una época capaz de engendrar un conflicto como el de 1914 y una obra como la de Umberto Boccioni, haya sido modificada esencialmente nuestra relación con el dolor. Así que, tal como subraya Jünger, ningún hombre que tenga en mente un conflicto como este, puede negar que “el espíritu que (...) viene dando forma a nuestro paisaje es, de ello no cabe duda, un espíritu cruel” (2008, p. 81). Tan cruento que ha acabado por dejar una enorme cicatriz en los seres humanos, que llega, en las desgarradoras palabras Georg Trakl, hasta “los nietos no nacidos”. Nada de esto resulta sorprendente, si se tiene en cuenta que, primero, “es el dolor donde se encuentra la auténtica piedra de toque de la realidad” (Jünger, 2008, p. 82) y segundo,

los Estados son más amenazadores y se hallan más pertrechados de armas que nunca; que en cada uno de sus detalles esos Estados se orientan al despliegue del poder; y que disponen de tropas y arsenales sobre cuyo destino no es posible albergar duda ninguna. Estamos viendo cada vez más claramente también que la persona singular va a parar a una situación en la que puede ser sacrificada sin reparos. A la vista de todas esas cosas surge esta pregunta: ¿estamos asistiendo aquí a la inauguración de aquel espectáculo en el que la vida sale a escena como voluntad de poder y nada más? (Jünger, 2008, p. 82)

No hay duda, esta es una pregunta fundamental. Y lo es, porque ella pone de manifiesto el carácter de un tiempo en el que los seres humanos han terminado haciéndose extraños a sí mismos y absolutamente vulnerables. Una época, ya se ha afirmado, caracterizada por “la nivelación de los viejos cultos, la esterilidad de las culturas, la mezquina mediocridad” (Jünger, 2008, p. 84). En pocas palabras, por el espíritu del nihilismo cuyo instrumento más eficaz lo constituye el desarrollo técnico-científico. Si esto es así, resulta conveniente ahora reflexionar en lo que bien podría denominarse *la voluntad de terror*, como otra de las variantes de *la voluntad de nihilidad*. Todo ello vinculado al nombre de Peter Sloterdijk.

5. Niebla naranja al atardecer

“Me quitáis la casa al quitarme lo que la sostiene, y me quitáis la vida quitándome lo que me hace vivir”

(Shakespeare)

Un mensaje premonitorio el de Jünger en una época infausta, la década de 1930, en la que germinó la semilla del dolor y de la muerte en los extensos campos de las ideologías y el exterminio. A pesar del carácter indudable de estas palabras, nos es permitido ahora dar un salto en el tiempo. Esta vez, con el ánimo de entender de manera más profunda algunos problemas cardinales en torno a una época que fue capaz de llevar al mundo a la catástrofe y que las reflexiones de Ernst Jünger han dejado pendientes. Un salto en el tiempo, mas no una renuncia al problema que aquí se está considerando, pues, en este momento, el motivo de nuestras reflexiones se hará en compañía de un libro altamente sugerente. Nos referimos al ensayo de Peter Sloterdijk *Temblores de Aire. En las fuentes del terror* del año 2002.

Como resulta obvio, este es un ensayo escrito en unas condiciones muy diferentes a las que dieron lugar a la reflexión de Ernst Jünger. No por ello se trata de un escenario menos rico, pues la reflexión que

aquí inicia Sloterdijk tiene como telón de fondo los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York, la toma de rehenes en Moscú y Beslan, la ofensiva militar en contra del pueblo palestino y la invasión de Estados Unidos a Afganistán. Pese a su reciente elaboración, este texto permite escudriñar en lo profundo de una Era que ha sido calificada, sea por motivos editoriales o no, como una época de terror. Igualmente, permite también adentrarse en la lógica de la relación entre nihilismo y terror, como un factor estructural a *la voluntad de nada*. Por ello no resulta raro que el texto de Sloterdijk, como lo advierte Nicolás Sánchez Durá en su prólogo a este libro, pretenda hacer una “genealogía de la forma que ha adquirido el terror moderno a lo largo del siglo pasado” (2003, p. 11). No podía ser de otra manera para Sloterdijk, cuando se pregunta:

qué inconfundibles señas de identidad ha aportado el siglo XX a la historia de la civilización junto a sus incomparables producciones artísticas, seguramente bastaría con responder haciendo referencia a tres criterios. Quien quiera comprender qué es lo que reviste de originalidad a esta época, no puede menos de tomar en consideración la práctica del terrorismo, el concepto de diseño productivo y la reflexión en torno al medio ambiente. (Sloterdijk, 2003, p. 39)

Como cabe sospechar, el siglo XX está determinado por cada uno de estos elementos, los cuales han traído considerables repercusiones en las dinámicas humanas. Así, por ejemplo, reconoce Peter Sloterdijk, en lo tocante a la práctica del terrorismo, este ha traído consigo aparejadas “nuevas bases posmilitares” (2003, p. 39) en los conflictos. Por otra parte, con el concepto de diseño productivo, “el funcionalismo ha vuelto a conseguir conectar con el mundo visible” (2003, p. 39). Finalmente, gracias a la reflexión en torno al medioambiente, “los fenómenos vitales y cognitivos se han entreverado con una hondura hasta la fecha desconocida” (2003, p. 39). Así que, dice este autor, la confluencia de estos tres elementos determina una nueva óptica para los seres humanos. Una nueva perspectiva que mostró por primera vez su rostro más amargo en los sombríos parajes de la Primera Guerra Mundial. Anota Sloterdijk:

el siglo XX quedó inaugurado de modo espectacular el 22 de abril de 1915 con el primer uso masivo de gas clórico como recurso bélico en manos de un 'Regimiento de Gas' de la armada alemana del Frente-Oeste equipado para tal fin que, apostado en el saliente norte de Yprés, luchaba contra las posiciones de la infantería franco-canadiense. (2003, p. 40)

Este año vuelve a estas consideraciones como una fatídica sombra. No obstante, es preciso encarar su temible figura, buscando dilucidar aquello que hoy aún nos corresponde. No hay duda, el 22 de abril de 1915 se configura como una fecha clave. Ese día se introduce por vez primera el “medio ambiente en la lucha entre fracciones adversas” (Sloterdijk, 2003, p. 43). Aquí radica lo novedoso. En ningún tiempo el medioambiente había jugado un papel tan definitivo en un conflicto. Por eso, “el siglo XX pasará a la memoria histórica como la época cuya idea de la guerra ya no es apuntar al cuerpo del enemigo sino a su medio ambiente. He aquí el pensamiento del terror en un sentido explícito” (Sloterdijk, 2003, p. 45). De este modo, lo que se busca es eliminar “las condiciones vitales” (2003, p. 45) del oponente vulnerando su medio vital. De manera que el ataque bélico adquiere ahora, en palabras de Kant, un carácter trascendental, pues se trata de un ataque a las condiciones de posibilidad de la existencia.

Se pone así en marcha una nueva definición del concepto hegeliano de terror, en cuanto se apunta hacia un concepto de terror que rompe con la idea, puesta en movimiento por la modernidad, de “me-es-lícito-porque-yo-quiero, con que la conciencia jacobina pasaba por encima de los cadáveres que obstaculizaban su marcha en pos de la libertad” (Sloterdijk, 2003, p. 45)⁵⁰. En otras palabras, con el espíritu con el que se llevaron a cabo “los atentados perpetuados por

50 No se debe olvidar aquí lo dicho en el segundo capítulo de esta investigación al respecto, en particular las consideraciones a propósito de Maximiliano Robespierre. Además, es muy importante no perder de vista el apartado de la *Fenomenología del Espíritu* dedicado a la libertad absoluta y el terror en el marco de las reflexiones que este autor consagra al espíritu (1976, p. 343). Véase también, Ávila, (2007, p. 181).

los anarquistas y nihilistas en el último tercio del siglo XIX, quienes tenían en mente una desestabilización pre-revolucionaria del orden social burgués y aristocrático tardío” (Sloterdijk, 2003, p. 45)⁵¹. Y, en último lugar, con esa noción que confunde el uso del terror “con la técnica fobocrática de dictaduras existentes o emergentes caracterizadas por doblar a sus poblaciones utilizando una calculada mezcla de 'ceremonia y terror” (Sloterdijk, 2003, p. 46).

Para Peter Sloterdijk, resulta claro que este nuevo concepto de terror obedece a otro tipo de dinámica. El terror que define esta nueva Era está, expuesto en palabras de un inédito “saber exterminador” (2006, p. 46), ligado al conocimiento del medioambiente. Por ello, señala, quien ejerce este tipo de terror es capaz de penetrar en los lugares más recónditos de sus víctimas. Lugares desconocidos incluso para ellas mismas. Y esto lo puede hacer, porque dirige su ataque a las entrañas de su oponente. A aquello sin lo cual no podría vivir, por ejemplo, el aire. Como ocurrió en esa sombría tarde del 22 de abril de 1915 en el desolado campo de Yprés o en aquel teatro de Moscú tomado por un comando checheno.

De esta manera, lo que ocurre por primera vez en la pequeña localidad de Yprés es “el paso de la guerra clásica al terrorismo” (2006,

51 Debido a la importancia del anarquismo, y en particular el anarquismo ruso, en la historia del nihilismo europeo, resulta necesario sugerir algunas lecturas. Así, por ejemplo, pueden consultarse los ensayos ya referidos de Paul Avrich *El anarquismo ruso* (1974), George Woodcock *El anarquismo* (1979), la compilación de Juan Avilés y Ángel Herrerin, *El nacimiento del terrorismo en occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria* (2008), la novela *Los demonios* de Fedor Dostoievski y la novela *El maestro de Petersburgo* del premio Nobel de Literatura del año 2003 J. M. Coetzee.

p. 46)⁵². El tránsito de un tipo de ataque focalizado dirigido al cuerpo concreto del oponente, a uno en donde la destrucción se instaura en el ámbito de lo global. La transformación del asesinato en exterminio. A nuestro modo de ver, este paso se ve representado en dos hitos en de la historia del arte. El primero de ellos, *Los fusilamientos del 3 de mayo* pintado por Francisco de Goya en 1814 y, la segunda de ellas, *Guernica* de Pablo Picasso de 1937. Sobre esta última, se volverá más adelante. Como complemento de lo escrito en este párrafo valga citar a Walzer, para quien “la característica esencial del terrorismo estriba en que extiende la violencia o la amenaza de violencia y la hace pasar de los individuos a los grupos” (2008, p. 25).

Sin embargo, Yprés solo sería el comienzo. Esta cruenta realidad llegaría a constituirse en la condición misma de una época que luego sería testigo de excepción de los más brutales episodios en este sentido: de los campos de concentración de Auschwitz y Treblinka, a los bombardeos con napalm en las selvas vietnamitas, pasando por Hiroshima y Nagasaki. Solo por dar algunos ejemplos. Lo nuevo en la acción terrorista es que quien consume el ataque se vale de las costumbres de sus propias víctimas, de su propia necesidad de supervivencia.

52 Ha hecho aparición aquí un término problemático. Y, decimos problemático, pues tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en la ciudad de Nueva York, esta palabra es utilizada en un hondo sentido moralista o, incluso, con un carácter marcadamente ideológico. Cuando se toma en consideración una simple definición de diccionario vemos que con esta palabra se alude, en una primera acepción, a la “dominación por el terror” y, por otro lado, se hace referencia también con ella a la “sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror” (DRAE, 2002, p. 1471). Empero, estas no son más que dos definiciones de las múltiples posibles acerca de esta expresión tan nebulosa. Vale la pena por ello atender a otras definiciones. Por ejemplo, Bruce Hoffman en su libro *A mano armada. Historia del terrorismo*, establece una diferencia clara entre terror y terrorismo. El primero de ellos lo define como “actos de violencia política interna ratificados o explícitamente ordenados por el Estado y dirigidos sobre todo contra la población del país –es decir, la dominación de los ciudadanos mediante la violencia y el terror impuestos por aquellos en el poder” (1999, p. 34). Y, el segundo de ellos, es definido por este autor, “como la violencia ejercida por entidades no estatales” (1999, p. 34). O, por ejemplo, la definición dada por Michael Walzer en su ensayo *Terrorismo y guerra justa*, donde éste define el terrorismo en los siguientes términos: “el terrorismo es el asesinato aleatorio de personas inocentes impulsado por la esperanza de producir un temor generalizado” (2008, p. 9). Nótese la diferencia entre estas definiciones y lo propuesto por Sloterdijk.

Así, “la ineludible costumbre de respirar se vuelve contra aquellos que respiran, por cuanto estos, a fuerza de seguir la práctica de este elemental hábito, se convierten en involuntarios cómplices de su propia destrucción” (Sloterdijk, 2003, p. 53). En este sentido, se podría decir entonces que se disuelve de esta manera la distinción entre víctima y victimario. Con el advenimiento del terrorismo, todo ser humano se convierte en el vehículo mismo de su autodestrucción, en el arma más eficiente contra sí mismo. De esta manera, se concluye con Sloterdijk, “el terrorismo es la explicación maximalista del otro desde el punto de vista de su posible condición de exterminable” (2003, p. 58)⁵³.

En consecuencia, se podría decir que se carece de una acertada comprensión del terrorismo, mientras no se asuma que éste está ligado con la vulnerabilidad misma del medio ambiente de la víctima. Resulta por ello indispensable comprender que, lo que busca el terrorismo es violentar los puntos débiles del oponente y tomar partido de ello, esto es, que la víctima sea la causa de su propio exterminio. Expresado de forma categórica, para el terrorismo, el que cumple con sus funciones vitales, se muere. Lo cual resulta, a todas luces, un absurdo. Y, no obstante, de lo que se beneficia el terrorismo es justamente del punto más débil de cualquier ser humano, su medio vital. Lo que ambiciona quien lleva a cabo un ataque de este tipo es, simplemente, hacer que lo más propio a un individuo se le convierta el algo hostil.

53 En este momento se torna muy importante recordar el libro de Giorgio Agamben *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, donde se afirma en la nota I: “se nos ofrece aquí esta caracterización de nuda vida que ‘como protagonista de este libro’ recurre en muchísimas ocasiones junto a sus dos notas esenciales: la de ser una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos; es decir, la vida ‘*uccidibile e insacrificabile*’ del *Homo sacer* y las figuras análogas a él. (...). No obstante, parece importante señalar que, como me ha indicado amablemente el profesor colombiano, mi amigo Alfonso Monsalve, ‘matable’ se ha hecho relativamente frecuente en su país, en una utilización claramente biopolítica, para referirse a los marginados extremos, los llamados ‘desechables’ [y no solo ellos] cuya muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna. (...). El *Homo Sacer* es precisamente aquel a quien cualquiera puede matar, ‘sin cometer homicidio’”. (1998, pp. 243-244).

El terrorismo busca así sacar el pez del agua. De ahí porqué, como hace notar Sloterdijk, se debe considerar terrorista todo aquel que “se procura una ventaja explícita con respecto a los requisitos vitales implícitos y la aprovecha para llevar a cabo la posible acción” (2003, p. 59). Tal es la razón por la que el terrorismo deba ser entendido a la luz de lo que Peter Sloterdijk llama, sin más, atmoterrorismo, a saber, “el empleo de la violencia contra las condiciones medioambientales de la existencia humana” (2003, p. 60).

Un ejemplo de ello lo constituye el envenenamiento del agua, los incendios en las ciudades, fortalezas o refugios adoptados por el que ha sido declarado enemigo. No hay que dejar en el tintero que, en ciertas ocasiones, “el inminente peligro” es un producto simulado de quienes quieren generar desasosiego en una población determinada. Reflexiónese, *v. gr.*, en el pánico de la sociedad norteamericana luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, cuando se generalizó la noticia de un inminente ataque a la población civil con ántrax.

Sin embargo, el atmoterrorismo no es una categoría que se maneje solo en el terreno de lo bélico, pues, como dice Sloterdijk, los más destacados defensores del atmoterrorismo, en la guerra de 1914, se erigieron como los mayores apologistas de la tecnología medioambiental en tiempos de paz. Basta pensar, al respecto, en el afamado profesor de química Fritz Haber que sería galardonado, después de la Primera Guerra Mundial, con el Nobel de Química. No resulta una simple casualidad que el lenguaje utilizado por estos teóricos sea el mismo en la guerra y en la paz.

Así, por ejemplo, se habla de campaña de exterminio en contra de las polillas y los piojos o de “la lucha antiparasitaria” (Sloterdijk, 2003, p. 61)⁵⁴. Como cabe de esperarse, del uso de esta terminología a una donde se habla de “limpieza” étnica o de erradicación del “parásito social”, hay tan solo un paso. No es casual por ello que en el ámbito civil aparezcan desde 1924 en Estados Unidos, las tristemente

54 Es bien significativo, por otra parte, observar cómo se utilizan también las categorías en sentido contrario. Esto es, terminología de uso común en tiempo de paz es utilizada en el ámbito de la guerra. De esta forma, en el lenguaje militar se habla de operaciones rastrillo, limpieza de zona o se lleva a cabo una invasión militar a una nación cualquiera, dando a la campaña el paradójico nombre de libertad duradera, etc.

célebres cámaras de gas, “con vistas a la aplicación más eficiente de las ejecuciones humanas” (Sloterdijk, 2003, p. 68). Es decir, allí se puso de moda, “por razones humanitarias”, la ejecución de presos con estos métodos⁵⁵. Es en este contexto que puede escribir Sloterdijk:

esta idea de la ejecución con gas letal no solo deja entrever la importancia de la guerra como factor tendente a explicitar fenómenos; el mismo efecto se desprende igualmente con bastante frecuencia de ese humanismo, tan transitado desde la mitad del siglo XIX, que conforma la filosofía espontánea norteamericana, y cuya versión académica ha llegado a ser el pragmatismo. En su voluntad de aunar lo más efectivo y lo más indoloro, este modo de pensar no se ha querido dejar embaucar por aquellos protocolos de ejecuciones que hablan de los tormentos inenarrables de algunos delincuentes en cámaras de gas. Descripciones tan gráficas que uno puede casi abrazar la tesis de que en los Estados Unidos durante el siglo XX, bajo una coartada humanitaria, ha tenido lugar un regreso a las ejecuciones mediante tortura propias de la Edad Media. A decir verdad, la idea de que la muerte por gas letal constituye un procedimiento práctico a la vez que humano seguirá todavía teniendo visos de legitimidad desde el punto de vista oficial durante algún tiempo más; en este sentido, la cámara de gas de Nevada no fue sino el lugar de culto del humanismo pragmático. Su instalación fue dictada por una ley sentimental de la Modernidad, la que prescribe preservar el espacio público de los actos manifiestos de auténtica crueldad. Nadie mejor que Elías Canetti ha expresado de manera tan acertada ese imperativo obedecido por los modernos de ocultar los rasgos crueles de su propio modo de actuación: 'la suma total de sensibilidad ha aumentado de modo considerable en el mundo de la cultura (...) en el mundo actual sería más difícil condenar públicamente a la hoguera a un único hombre que desencadenar una guerra mundial'. (2003, pp. 71-72)⁵⁶

55 No está de más recordar que durante el régimen del terror en la Francia revolucionaria después de 1789, se usa sistemáticamente la guillotina aduciendo también razones humanitarias.

56 No hay que olvidar aquí el enorme estupor que causó entre la población, incluidos artistas de la talla de Fernando Botero, la utilización de métodos de tortura en Abu Ghraib, comparado con la reacción suscitada, en las mismas personas, la invasión a Afganistán e Irak.

El atmoterrorismo adquiere de esta forma, permítasenos la ironía, “un rostro humano”. Su uso acaba siendo justificado como “un procedimiento práctico a la vez que humano”, que tiene como fin eliminar a los “desadaptados”, preservando “el espacio público de los actos de auténtica crueldad”⁵⁷. Así, se puede decir que el atmoterrorismo, contrario a lo que suele imaginarse, se arraiga de manera estructural, al menos esto es lo que demuestra su práctica civil en la variante norteamericana, en el pragmatismo y el humanismo. Si se quiere, se revela como una forma racional de exterminio (Sloterdijk, 2003, p. 73).

Forma que a la postre iba a revelar su faceta más funesta en la “solución final de la cuestión judía” [*Endlösung der Judenfrage*]” (Sloterdijk, 2003, p. 73), propiciada por Hitler y su camarilla desde 1941. No es raro que sean justo los dirigentes del partido nacionalsocialista quienes tuvieron a bien utilizar en sus discursos, para justificar el exterminio del pueblo judío y de otros pueblos, el lenguaje de los teóricos del atmoterrorismo en las décadas de 1920 y 1930. De esta manera, manifiesta Sloterdijk, “esa imaginaria metafórica de parásitos e insectos que desde los primeros años veinte habían constituido el núcleo fundamental de la retórica del partido nacionalsocialista dictada por Hitler” (2003, p. 74) se vuelve de uso común, a ambos lados del Atlántico, por aquellos mismos años.

No obstante, el atmoterrorismo no habría producido una fractura tan radical en el modo de eliminar a los hombres, si no hubiera sido capaz de quebrantar la “disposición ontológica” esencial de cada uno de estos. Una “disposición ontológica” más primordial incluso que la de ser-en-el-mundo, con la que Heidegger calificaba ya en 1927 en *Ser y tiempo*, el modo de ser de la existencia humana. Sloterdijk se refiere al “ser-en-el-aire” o, dicho con mayor exactitud, [el] ser-en-lo-respirable” (2003, p. 80) tan propia de los seres humanos.

57 Como complemento de lo anterior se recomienda la lectura del libro de Jean Starobinski *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces* (2000, p. 193).

Por ello, sin un juicio adecuado de esta condición de voluntad de nada, es imposible comprender “las prácticas de exterminio atmoterrorista” (Sloterdijk, 2003, p. 82) en el convulso siglo XX y las que vendrán en el siglo XXI. Esto es, tener claridad a propósito de ese tipo de prácticas de exterminio que van del aleve ataque a la ciudad vasca de Guernica en abril de 1937 a los ataques de guerras virtuales como los utilizados en Yugoslavia, Afganistán o Irak, pasando por el bombardeo a la ciudad alemana de Dresde y las dos bombas atómicas sobre Japón en el ocaso de la Segunda Guerra Mundial. O, incluso, el ataque a posiciones guerrilleras en la frontera de países del tercer mundo. Teniendo precisamente en mente estos acontecimientos es comprensible que Sloterdijk afirme:

cuando Martin Heidegger en sus artículos a partir de 1945 empieza a utilizar con frecuencia la expresión 'destierro' [*Heimatlosigkeit*]⁵⁸ como lema existencial en la época del 'engranaje técnico' [Ge-stell], no trataba simplemente de reflexionar sobre la ingenuidad perdida de la morada en casas de campo y el paso a la existencia en viviendas mecanizadas urbanas. La expresión 'desterrado' [*heimatlos*] buscaba también hacer referencia, en un ámbito más hondo de sentido, a la desnaturalización de los hombres, privados ya de la envoltura natural del aire, y a su traslado a espacios climatizados. El discurso del 'destierro' simboliza, a la luz de una interpretación más radical, el éxodo epocal de todos los posibles nichos de recogimiento en la latencia. (2003, pp. 92-93)

Como se advierte, el atmoterrorismo es capaz de poner a los seres humanos, por iniciativa de otros seres humanos, en una real condición de desarraigo, puesto que su ser más propio, su ser-en-el-aire, le puede ser arrebatado de forma contundente en cualquier momento. Con razón ha señalado el filósofo español Reyes Mate, teniendo presente lo expresado por Elie Wiesel, “en Auschwitz, (...), no murió solo el judío sino también el hombre. La humanidad del

58 Aquí preferíamos el uso la palabra *desarraigo*.

hombre, esos triunfos parciales logrados por el ser humano sobre la barbarie a lo largo de los siglos, quedó pulverizada, en algunas de sus zonas vitales, en las cámaras de gas” (2003, p. 9). Y, si esto resulta una verdad para Auschwitz, no lo es menos para Hiroshima y Nagasaki. En estas ciudades japonesas se dio, por primera vez, la realización efectiva de la tierra de nadie. Para sus habitantes su tierra natal se les había vuelto extraña, pues esta se había vuelto ahora inhabitable.

Hoy nos asalta, por ello, una pregunta fundamental: ¿con todos los medios tecnológicos al alcance de poderes hegemónicos, es posible hoy el desarraigo global de los seres humanos con una práctica atmoterrorista mundial? (Sloterdijk, 2003, p. 95). ¿Estamos asistiendo hoy a un atmoterrorismo planetario, a la posibilidad de una negación integral del propio ser humano?⁵⁹ Una solución adecuada a esta pregunta parece más propia de libros de ciencia ficción que de la filosofía y no solo porque el filósofo siempre parece llegar tarde, como lo constató Hegel con su célebre sentencia “el búho de Minerva extiende sus alas al caer la tarde”, sino porque la filosofía se ha resistido a entablar un diálogo fructífero con su propio tiempo.

59 No quisiera dejar de recordar aquí las significativas palabras escritas por Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Multitud. Guerra y democracia en la era de del Imperio*, donde se afirma: “la guerra adquiere su carácter absoluto con el desarrollo técnico de unas armas que, por primera vez, hacen posible la destrucción masiva, o incluso planetaria. Las armas de destrucción global quiebran la dialéctica de la guerra moderna. El conflicto bélico implica siempre la destrucción de la vida, pero en el siglo XX este poder destructivo alcanzó los límites de la estricta producción de la muerte, representada simbólicamente por Auschwitz e Hiroshima. La eventualidad del genocidio y la destrucción nuclear afecta directamente a la propia estructura de la vida, la corrompe, la pervierte. El poder soberano que controla tales medios de destrucción es una forma de biopoder en el sentido más negativo y más horrible de la palabra, un poder que dispone directamente de la muerte: no solo la del individuo o la del grupo, sino de la propia humanidad y quizá la de todos los seres vivos. Cuando el genocidio y las armas atómicas colocan la propia vida en primer plano, entonces la guerra *se vuelve propiamente ontológica*” (2006: 40). E incluso vale la pena transcribir también lo planteado por Ulrich Beck en una conferencia pronunciada en la Duma estatal de Moscú en noviembre del año 2001 la cual lleva por título: *Sobre el terrorismo y la guerra*, donde, a propósito de la categoría ‘sociedad en riesgo’, manifiesta: “con las decisiones pretéritas sobre energía nuclear y nuestras decisiones presentes sobre la utilización de la técnica genética humana, las nanotecnologías, la ciencia informática, etc., estamos desencadenando unas consecuencias imprevisibles, incontrolables, incluso *incomunicables*, que amenaza la vida sobre la tierra” (2003, p. 16).

Sin embargo, es claro que a todos seres humanos, incluidos los más encumbrados filósofos, como lo constató Sloterdijk, nos pertenece de suyo ser-en-el-aire. Ahí radica nuestro mayor peligro. “Ya lo sabía Herder, el hombre es, como todos los demás seres, un discípulo del aire” (citado por Sloterdijk, 2003, p. 80)⁶⁰. Empero, si esta es la condición del hombre ¿qué es lo que ha puesto el atomoterrorismo en juego? Parece no haber otra respuesta posible: el propio hombre. De ahí que la cuestión ahora sea la pregunta por “el ser humano y sobre lo que puede y debe ser de él” (Sloterdijk, 2000, p. 15)⁶¹.

Para entender la dimensión efectiva de este problema es conveniente ahora tener en cuenta la respuesta que da Sloterdijk a una inolvidable carta enviada por Martin Heidegger a su amigo Jean Beaufret en 1946. Carta que aborda precisamente el problema del humanismo. Nos referimos a la conferencia leída por Peter Sloterdijk en el castillo Bávaro de Elmau a finales de la década de 1990 y que lleva por título *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. No está demás manifestar que esta conferencia causó ampolla en el círculo de la intelectualidad alemana cercana a Habermas. Así y todo, este pequeño ensayo bien vale la pena la controversia que desató. No solo por ser capaz de polemizar con una de las figuras más descollantes del siglo XX, el autor de *Ser y tiempo*, sino por sus perturbadoras propuestas.

60 Esta idea es representada con la expresión *Luftung* (aireación) desarrollada, como lo hace notar Sloterdijk, por Luce Irigarai en su libro *Loublie de l'air chez Martin Heidegger* (Sloterdijk, p. 124). Resulta evidente que con este término la mencionada escritora busca trascender la locución heideggeriana *Lichtung* (claro).

61 Cómo no recordar aquí las palabras escritas por Martin Heidegger en 1946: “lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. (...). Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo orden o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser” (1996, p. 265).

La obra se inicia con una encantadora imagen de Jean Paul: “los libros son voluminosas cartas para los amigos” (Sloterdijk, 2000, p. 19); sin embargo, el uso de esta imagen no obedece a un simple recurso literario. En ella está concentrada la esencia del humanismo, pues, anota Sloterdijk, este no es más que la “telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito” (2000, p. 19). De ahí por qué, sostiene, todo humanismo implica una especie de complicidad entre sus miembros. Algo así como una especie de solidaridad implícita entre un grupo selecto de personas que pueden comprender los mensajes enviados de unos a otros y que ha terminado moldeando de manera decisiva las relaciones entre los seres humanos y de estos con su entorno.

Esta implícita solidaridad entre los miembros de una comunidad de lectores tiene algunos matices de acuerdo con las épocas. Así, en una sociedad donde grupos selectos de personas son los únicos que saben leer, estos terminan otorgándose, a sí mismos, el derecho a develar incluso “los secretos de la escritura del autor del mundo” (Sloterdijk, 2000, p. 24). Algo poco probable, afirma nuestro autor, en los modernos estados burgueses caracterizados por haber llevado a cabo la ampliación de la “sociedad literaria (...) hasta convertirse en la norma de la sociedad política” (2000, p. 25). Del mismo modo que llegó a su término la sociedad de élites lectoras con la democratización de la escritura, es de especular que a la “época del humanismo burgués” (Sloterdijk, 2000, p. 27) también le ha correspondido ser testigo de su desaparición con el surgimiento, a nivel planetario, de una cultura mediática de masas. Lo anterior queda evidenciado por Sloterdijk cuando expresa:

con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún con las últimas revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Éstos son –como se puede demostrar sin dificultad–

decididamente post-literarios, post-epistográficos, y en consecuencia post-humanísticos. (2000, p. 28)⁶²

Esto no quiere decir, considera Peter Sloterdijk, que en una Era postliteraria, postepistográfica y posthumanista no existan obstinadas voces dispuestas a avivar la llama del humanismo. Máxime si se trata de una época sacudida por una terrible confrontación bélica. Por eso, en tales casos es frecuente escuchar de sus labios: hoy es preciso “rescatar a los hombres de la barbarie” (2000, p. 31) y la mejor vía para lograrlo es el humanismo, pues “el tema latente del humanismo es (...), la domesticación del hombre; (...) una lectura adecuada amansa” (2000, p. 32). En último término, afirma Peter Sloterdijk, “la etiqueta 'humanismo' nos recuerda –en su falsa candidez– la perpetua batalla por el hombre que se viene librando en forma de una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras” (2000, p. 33), que se revelan de la manera más grotesca desde la época de los romanos, en cada uno de esos estrambóticos espectáculos “de la jauría vociferante del teatro” (Sloterdijk, 2000, p. 35).

Si bien es cierto que este tipo de humanismo, en la época del posthumanismo, parece un tanto ingenuo, eso no significa que este no permita reconocer que el problema del hombre no se reduce a “la bucólica suposición de que leer educa” (Sloterdijk, 2000, p. 35). Es decir, este tipo de humanismo permite identificar que actualmente

62 Esta coexistencia humana erigida sobre nuevos fundamentos, gracias al advenimiento de una cultura mediática de masas, tal vez ha mostrado su lado más desafortunado en el terrorismo tal como se ha entendido aquí, puesto que este, solo adquiere proporciones planetarias, con el mencionado advenimiento. A este respecto es pertinente volver a citar el texto de Susan Sontag *Ante el dolor de los demás* donde se dice: “ser espectador de calamidades que tienen lugar en otro país es una experiencia intrínseca de la modernidad, la ofrenda acumulativa de más de siglo y medio de actividad de esos turistas especializados y profesionales llamados periodistas. Las guerras son ahora también las vistas y sonidos de las salas de estar. La información de lo que está sucediendo en otra parte, llamada «noticias», destaca los conflictos y la violencia –'si hay sangre, va en cabeza', reza la vetusta directriz de la prensa sensacionalista y de los programas de noticias que emiten titulares las veinticuatro horas- a los que se responde con indignación, compasión, excitación o aprobación, mientras cada miseria se exhibe ante la vista” (2004, p. 27).

la problemática humana pasa por un examen cuidadoso de una antropodicea⁶³. Simple y llanamente, por

una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. Pero, sobre todo, se trata de la pregunta por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real, ineludiblemente planteada desde aquí como una cuestión mediática, si entendemos como medios aquellos instrumentos de comunicación a través de cuyo uso los propios hombres se conforman con eso que pueden ser y que serán. (2000, p. 36)

Justamente, un examen cuidadoso de cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero y real en una época en la que este ha sido arrojado en lo seco, dice Sloterdijk, la lleva a cabo Heidegger en su célebre *Carta sobre el humanismo* redactada en el otoño de 1946. En el momento en que los hombres se encuentran “en la hondonada más miserable de la crisis postbélica europea” (2000, p. 36). Por ello, subraya, “Heidegger sabía que tendría que hablar con voz quebrada o escribir con pulso tembloroso” (2000, p. 36).

63 No está de más recordar en este momento el texto de Juan Antonio Estrada *La posible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, en especial el apartado Entre el absurdo y la antropodicea pragmática donde se afirma: “la antropodicea es el nuevo campo de los intentos modernos de afrontar el mal. O. Marquard ha mostrado de manera conclusiva cómo la moderna filosofía de la historia, que plantea el sentido del progreso, parte del fracaso de las teodiceas. Se elimina el problema de Dios, 'la mejor excusa que tiene es que no existe' y el hombre asume toda responsabilidad ante el mal, incluida la función soteriológica, de la que surgen las diversas filosofías de la emancipación” (1997, p. 293). Y, más adelante insiste: “las filosofías del progreso tienen dificultades para responder a las cuestiones que deja pendiente la teodicea, a pesar de proclamar el ateísmo a mayor gloria del hombre. El peso negativo de la historia recae sobre el sujeto humano, ya que se ha eliminado la referencia a Dios, y se busca constantemente chivos expiatorios para los males, generando una concepción maniquea de la historia. (...) Hay que asumir la suerte de las generaciones que no han conocido el progreso, responder a las preguntas existentes del individuo (solo evitables desde la perspectiva idealista hegelianizante, apelando a la suerte de la colectividad) y enfrentarse a las atrocidades históricas que hacen cada vez más ambiguo el progreso y arrojan una sombra nihilista sobre el esfuerzo humano./Después de Auschwitz, el símbolo más determinante del mal en el siglo, no es posible hablar de una historia con sentido, ni mantener inalterado el mito del progreso y de una modernidad capaz de acabar, o al menos de reducir sensiblemente el mal” (1997, p. 294).

No podía ser de otra manera, en esta carta, “el hombrecito de Messkirch” revela “las condiciones de posibilidad del humanismo europeo” (Sloterdijk, 2000, pp. 38-39) en una Era que ha puesto de manifiesto, también mediáticamente, la más radical indigencia del ser humano: su pura y simple negación. Abre la posibilidad de pensar más allá del humanismo, en el momento en el que este parece haberse fracturado ante el peso de los acontecimientos históricos. ¿Tiene razón Jean Beaufret de preguntarse “*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’*”? (Sloterdijk, 2000, p. 39).

La respuesta dada por Martín Heidegger aquí no puede ser más desconcertante, señala Sloterdijk. Ha llegado la hora de renunciar, de una vez y para siempre, a la palabra “humanismo” si se quiere volver al sentido originario del pensar en torno al humano, pues, “¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?” (Sloterdijk, 2000, p. 40). En palabras de Nietzsche, “actualmente la visión del hombre cansa – ¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso?*...Estamos cansados de *el hombre*...” (2002, p. 51).

¡Sí! del hombre, por eso el pensar esencial pasa actualmente por “la pregunta por la esencia del hombre” (Sloterdijk, 2000, p. 41), puesto que la esencia de este parece haberse hecho añicos. Pero ¿qué es lo que ha terminado haciéndose trizas? No parece haber alternativa. La interpretación dada por la metafísica occidental acerca de lo humano. Ahora bien ¿cuál es esta interpretación? Para Peter Sloterdijk la respuesta a esta pregunta ya fue esbozada de manera magistral por el propio Heidegger. Para este último autor es claro que hasta el día de hoy el ser humano ha sido entendido, primordialmente, como un *animal rationale*.

No hay que darle muchas vueltas a este asunto para comprobar por qué para Martín Heidegger esta interpretación resulta del todo problemática. Tiene que ver con el hecho claro de que esta explicación termina reduciendo la esencia del ser humano a “una perspectiva zoológica y biológica” (Sloterdijk, 2000, p. 42), lo que es a todas luces controvertible, si se piensa que la diferencia entre el hombre y las demás especies radica en una diferencia ontológica. Esto básicamente significa que el ser humano, a diferencia del animal es-en-el-mundo, mientras que el animal está “puesto en la tensión de su entorno respectivo” (Sloterdijk, 2000, p. 44).

La interpretación del ser humano como *animal rationale* no solo ve a este desde una óptica biologicista, sino que además lo interpreta como una existencia carente de mundo, es decir, le arrebató su ser-en-el-mundo. Y, lo que es peor aún, coloca al ser humano en una relación de sufrimiento con la naturaleza, mediada esta por una exacerbada voluntad de poder que ha terminado por hacer al ser humano el amo y señor de todas las cosas⁶⁴. Es justo en este horizonte, que puede expresar Sloterdijk:

de hecho Heidegger interpreta el mundo histórico de Europa como el teatro de los humanismos militantes; como el terreno en que la subjetividad humana lleva poco a poco hasta el final, siguiendo con consecuencia su destino, la toma del poder sobre todo lo existente. Desde este

64 Para comprobar este hecho basta pensar en las palabras del padre de la modernidad, cuando dice en su memorable *Discurso del método*: “pues tales nociones me ha hecho ver que pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podamos emplearlos de igual forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos por este medio en dueños y señores de la naturaleza” (A-T, VI, 61, p. 44-45). O, pensar, por ejemplo, en las famosas palabras de Immanuel Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales solo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula” (B XIII, p. 18).

punto de vista, el humanismo tiene necesariamente que ofrecerse como cómplice natural de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar del hombre. Así también en la trágica titanomaquia de mediados del siglo XX entre el bolchevismo, el fascismo y el americanismo, donde en realidad se estarían enfrentando – según Heidegger– simplemente tres variantes de una misma violencia antropocéntrica y tres candidaturas a ostentar un dominio del mundo orlado de humanitarismo; si bien el fascismo desentonó del conjunto, porque osó manifestar más abiertamente que la competencia su desprecio por los valores inhibidores de la paz y la educación. Ciertamente, el fascismo es la metafísica de la desinhibición; quizá también una forma de desinhibición de la metafísica. Para Heidegger, el fascismo es la síntesis de humanismo y bestialidad, es decir, la paradójica coincidencia entre inhibición y desinhibición. (Sloterdijk, 2000, pp. 50-51)⁶⁵

Pero ¿cómo pensar la dimensión de lo humano en una Era posthumanista signada por una cultura mediática de masas?, ¿cómo concebir la dimensión de lo humano en un tiempo en que se ha impuesto, incluso de manera violenta, un proyecto en el que la metafísica de la subjetividad ha tomado el poder sobre todo lo existente? Dicho en otros términos, ¿cómo vislumbrar al hombre en una época indigente en la que se han consumado las más terribles perversidades en contra del ser humano en nombre del hombre; en una Era que establece un vínculo indisoluble entre el humanismo y la bestialidad?, ¿cómo asumir la dimensión de lo humano en una época en la que todo parece arraigarse sobre nuevos fundamentos, los de la desinhibición de la metafísica?

Atender a estas preguntas no es tarea nada fácil, en especial si se tiene en cuenta que los seres humanos, desde hace un buen tiempo, están sometidos a una implacable voluntad de autodomesticación.

65 Desde luego estas últimas palabras están en contravía con aquellos que identifican el pensamiento de Heidegger con el nazismo. Este es un asunto que está lejos de resolverse. A este respecto ver lo planteado por Victor Farias en *Heidegger y el Nazismo* (1998) y por Emmanuel Faye *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía en torno a los seminarios inéditos de 1933-1935* (2009).

Quizá esto fue lo que quiso decir Friedrich Nietzsche cuando escribió: “la virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico para el hombre” (2003, p. 240). Esto es, si se tiene en cuenta que: “(...) hasta ahora [los] esfuerzos para auto domesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado [al ser humano] es a la conquista del poder sobre todo lo existente” (Sloterdijk, 2000 p. 52) y, esto último, por caminos tortuosos. En tal sentido, se puede manifestar que “la humanidad no consiste solo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también –y con exactitud creciente– que el hombre representa para el hombre la máxima violencia” (Sloterdijk, 2000, p. 71). En sintonía con lo dicho, el hombre representa, para él mismo, la posibilidad máxima de su propia negación.

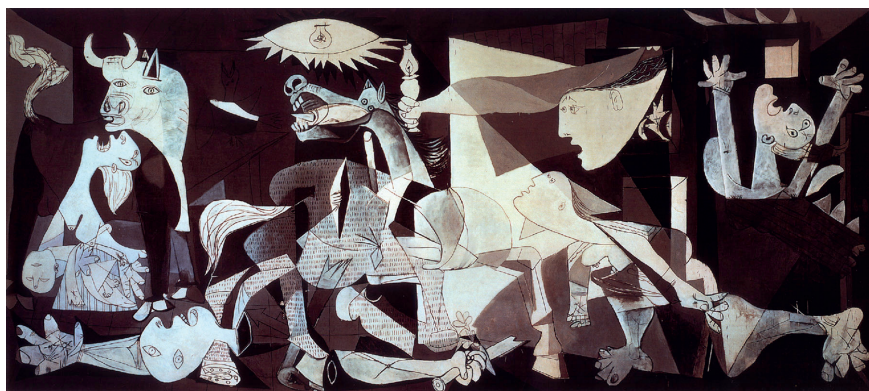
No parece haber otra alternativa. Hoy resulta prioritario atender la condición del hombre en tiempos de penuria. Posiblemente en este escrito aún no ha llegado el momento de encarar de manera directa este problema. Solo resta aquí –después de haber señalado cómo en esta época, la época de la *Gran tempestad*, terminó haciendo carne *la voluntad de nada*, las inclinaciones más perversas de los seres humanos, en *la Gran Guerra*– adentrarse en el corazón mismo de un acontecimiento tempestuoso, a través de los ojos de un artista, en el cual el hombre representa para el mismo hombre su máxima violencia, el grado supremo de nihilidad. Adentrarse en un acontecimiento, como aquel que se ha señalado a lo largo del presente capítulo y en el que consumó la desgarradura del individuo y con él, la del hombre contemporáneo, en esa “noche y desamparo” a la que se refería Trakl. Y, todo ello, gracias a la ciencia y la técnica en la Era del atmoterrorismo.

Un acontecimiento en el que se represente cómo el hombre puede erigirse en el generador de la máxima violencia para el propio ser humano, en el promotor de su mayor nihilidad. Un evento en el cual se arranque a los hombres de manera decidida su ser más propio: su ser-en-el-mundo, su ser-en-lo-respirable. Es decir, hacer

visible la expresión misma de lo inhumano. Encarar el máximo al que puede llegar un mensaje terrorífico capaz de disponer de los odios más viscerales que se puedan sospechar por los métodos más violentos. O, si se quiere, apocalípticas misivas dirigidas a quienes han sido considerados “enemigos” y las cuales terminan desdibujando la relación esencial de los seres humanos entre sí y de estos con su entorno.

De lo que se trata entonces ahora es de evocar un acontecimiento en el que se realiza, del modo más cruento y descarnado, la perpetua batalla del hombre en contra del hombre. Una cruel contienda que en nuestros días ha terminado convertida en un grotesco espectáculo visto a través de los ojos de los medios que todo lo trivializan. Para, desde allí, a lo mejor, poder vislumbrar un posible espacio de resistencia. Incluso, si se puede usar en este lugar un tono mesiánico, advertir un nuevo día... Este acontecimiento no puede ser otro que *Guernica* de Pablo Picasso.

6. Oración fúnebre por Guernica⁶⁶



Pablo Picasso
Guernica (1937)⁶⁷

⁶⁶ Como complemento a lo expuesto aquí, véase Ávila (2014).

⁶⁷ Óleo sobre lienzo, 349, 3 x 776, 6 cm., Madrid, Centro de Arte Reina Sofía.

“¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros
mi palabra sobre la muerte de los pueblos”

(Nietzsche)

Si existe una obra pictórica capaz de sintetizar una época en la que una recia tempestad se apoderó del planeta, esto es, dicho de manera menos poética, una época de atmoterrorismo galopante, es, no hay que ponerlo en duda, *Guernica* de Pablo Picasso. Y lo hace, porque es capaz de transformar un marginal comentario en las páginas de la historia, en el verdadero “acontecimiento del siglo” (Walther, 1999, p. 67). Como comenta el crítico de arte Ingo Walther, “no es la actualidad histórica, ni tampoco la narración del suceso concreto lo que le da validez al cuadro sino la eternidad del sufrimiento” (1999, p. 67).

Digámoslo a la manera de Georg Trakl, aquí cabalga en imágenes el crepúsculo y la ruina. En ella, el país de ensueño se ha hecho trizas. Un cruento temporal arrecia sobre los tejados. Es como si en este lugar de repente Dios hubiera dejado el cielo negro y desnudo. O, lo que es peor, como si en ella los hombres hubieran sido arrojados en el más radical desamparo y se hubiera hecho posible la inversión monstruosa en el abandono mismo del ser. Y, si esto no bastara, habría que decir que en *Guernica* el hombre se ha vuelto un extraño en su propia tierra. Por ello, en esta obra de arte sus actores son individualidades sin yo, cuyo único mundo es ese donde “algo extraño es el alma en la tierra”. *Guernica* es ese “grito en noche y desamparo”, en el que el barco de los hombres se hunde irremediamente. En el que un “Dios airado” se ensaña con los hombres en horas de sufrimiento en una época en que el espanto de la guerra recorre el mundo.

Dicho a la manera de Martin Heidegger, es el lugar que reúne lo supremo y lo extremo. Allí, no solo un pueblo determinado, sino

todos los pueblos han perdido su polo a tierra⁶⁸. En *Guernica* los seres humanos ya no tienen un fundamento sólido, han perdido su propia morada, su más pura determinación. En otros términos, a los seres humanos allí les ha sido arrebatada su propia esencia: se descomponen. Todo es ahora un solo grito. Picasso ha puesto de manifiesto esta condición de modo ejemplar en uno de sus poemas, cuando dice:

gritos de niños, gritos de mujeres, gritos de pájaros,
gritos de flores, gritos de árboles y de piedras, gritos de
ladrillos, de muebles, de camas, de sillas, de cortinas,
de cazuelas, de gatos y de papeles, gritos de olores que
se arañan, gritos de humo, de los gritos que cuecen en el
caldero y de la lluvia de pájaros que inunda el mar que
roe el hueso y se rompe los dientes mordiendo el algodón.
(Citado por Walter, p. 67)

En *Guernica* se hace patente, quizá como nunca, que el hombre contemporáneo vive en una época de “crepúsculo espiritual” en la que ha extraviado su rumbo. En ella el hombre gime desde lo más profundo de su noche interior. Parece como si allí los seres humanos hubieran perdido su esperanza en el futuro. De ahí que el gran artífice de esta pintura sea el espíritu de la renuncia a la vida. *Guernica* revela la indignancia de una época que ha hecho patentes los instintos más primarios y destructivos de los hombres⁶⁹. Borra, de un solo plumazo, cualquier idea romántica que se tenga acerca de la guerra. Cambia nuestra forma habitual de ponerle la cara a la muerte.

Allí se aniquila, sin más, todo aquel que ha sido considerado el enemigo. Muestra, de modo categórico, nuestra pertenencia a una Era

68 Es bien conocido que algunos intérpretes, tomando como referente declaraciones del propio Picasso, han visto en el caballo atravesado por una lanza en *Guernica*, el símbolo de la tragedia de un pueblo. Sobre estas diversas interpretaciones simbólicas de *Guernica* ver los trabajos, entre otros muchos, de Rudolf Arnheim, *El 'Guernica' de Picasso. Génesis de una pintura* (1976), de Juan Larrea, *Guernica* (1977) y de Josep Palau i Fabre, *El Guernica de Picasso* (1979).

69 De la misma manera que el caballo de *Guernica* ha sido interpretado como el drama de un pueblo, los intérpretes han visto en el toro de *Guernica* la encarnación de la brutalidad (Palau i Fabre, p. 20).

en la que cualquier ser humano está en condición de ser exterminable. Y todo esto con el beneplácito o, lo que es peor, a manos de Estados que se abrogan, a sí mismos, el derecho de ser los guardianes de los principios morales que gobiernan toda la civilización. Desvela esa soterrada inclinación de los seres humanos a la destrucción y el exterminio. La hipocresía de una sociedad fundada en la perversión y en la represión. Descubre la contundencia de la muerte en un mundo que ha terminado trivializándola. Deja escuchar su voz más descarnada. Y, sin embargo, solo sus protagonistas son los únicos capaces de “vivir” su propia muerte. En ella se hace patente la crueldad del hombre primitivo que habita en nosotros. Muestra hasta dónde puede llegar la propensión autodestructiva de los hombres.

Quien aniquila aquí, como un fantasma en medio de la noche, lleva la devastación a todos los hombres de la manera más cruel e insoportable. Y lo hace desde la fría distancia, con sus temibles máquinas. Este voraz destructor conoce una verdad simple: el desarrollo técnico-científico es el medio más eficaz para la destrucción. Esta es la manera más segura de poner en marcha de forma general su poderoso instinto de negación⁷⁰. En este contexto, es evidente entonces que, el desarrollo técnico-científico da al traste con todas las armas utilizadas hasta ahora, con el fin de hacer daño y matar. La espada se ha hecho inútil en el brazo roto⁷¹. En *Guernica* la vida está en juego. Hace visible el vacío de lo humano. Aquí no se quiere vencer al enemigo, lo que se pretende es arrasarlo. El fuego se

70 La paradoja que encierra la seguridad negadora queda evidenciada por Heidegger en su ensayo *Superación de la metafísica* cuando reconoce: “la voluntad de poder, al adquirir su seguridad extrema, incondicionada, como aquello que todo lo asegura, es lo único que rige y por tanto lo recto. La rectitud de la voluntad de voluntad es el aseguramiento incondicionado y completo de sí misma. Lo que obedece es correcto y está en orden, porque la voluntad de voluntad misma es el orden único. En este autoaseguramiento de la voluntad de voluntad se ha perdido la esencia inicial de la verdad. Lo rector de la voluntad de voluntad es lo no verdadero por excelencia. El carácter rector de lo no verdadero tiene en el círculo de la voluntad de voluntad una irresistibilidad propia. Pero lo rector de lo no verdadero, que él mismo, como tal, permanece oculto, es al mismo tiempo lo más inquietante que puede acaecer propiamente en la inversión de la esencia de la verdad. Lo rector se hace dueño de lo verdadero y deja de lado la verdad. La voluntad de aseguramiento incondicionado es lo que primero pone de manifiesto la inseguridad general” (2001, p. 64).

71 Desde luego se alude aquí al guerrero fragmentado que yace empuñado una espada rota dentro de la obra.

ha apoderado de todo. Todo ha devenido irrespirable. *Guernica* es el lugar mismo de la desolación.

Dicho de forma escueta, en *Guernica* se quita, de un solo tajo, el suelo nutricio de todo lo viviente. Lo que se persigue allí es desangrar al adversario, debilitarlo, desgastar hasta sus hondas reservas morales. Por eso en *Guernica* se aniquila de manera tecnificada, calculada y precisa. Allí, el espíritu de la guerra se compenetra con el alma del progreso. De ahí que ésta solo sea posible en la época de las armas de la aniquilación total y en la sociedad de masas, época que está definida por el genocidio sistemático de pueblos enteros a una escala insospechada. En la Era de la “democracia de la muerte”, la cual se extiende hasta el niño que yace en brazos de su madre⁷² y en la que todos los distingos han caducado. Nada raro en una época en que, “el jefe de una escuadrilla aérea que desde las alturas da la orden de efectuar un ataque con bombas no conoce ya ninguna distinción entre combatientes y no combatientes, y la mortífera nube de gas es algo que se propaga cual un elemento sobre todos los seres vivos” (Jünger, 2008, p. 100). En un tiempo en que “el dolor y la muerte están detrás de cada salida marcada con los símbolos de la felicidad” (Jünger, 2008, p. 121).

En *Guernica* se hace patente la transfiguración del ser humano por el dolor. En ella se han abierto estruendosamente las puertas de lo más íntimo del mundo. Con todo, parece como si hoy faltaran oídos atentos a escuchar lo que allí se abre de manera incuestionable: el dolor. Aquí se deja ver el peligro sobre el cual transita hoy el hombre. Una Era azarosa en la que soplan potentes vientos de guerra. Tiempos en los que los hombres no solo suelen ir sobre el lomo de un terrorífico monstruo, sino en los que el dolor hace más visible la precariedad de la existencia y en el que los humanos, aquejados por un intenso dolor, suelen tender incluso a visiones cada vez más apocalípticas.

72 También aquí se hace referencia a uno de los personajes más relevantes de la pintura y, en el que algunos han querido ver, la representación de Madrid (Palau i Fabre, p. 19).

Esta obra evidencia la marcha solitaria del hombre por la delgada superficie de un lago apenas congelado. Aquí el ser humano se revela en su puro dolor. Por ello, sintetiza el más burdo de los asesinatos en contra de los seres humanos. Es, sin más, una situación límite nihilista capaz de transmutar al propio hombre. La puesta en marcha de la voluntad de poder ejercida desde una oculta, fría y maquinal distancia, donde su único vestigio son las huellas de sus sombríos actos. En *Guernica* se ha hecho visible el espíritu que todo lo niega, de la voluntad de nihilidad. La más escalofriante voluntad de terror en la que el ser humano deviene una nada-en-la-nada, puesto que allí el hombre está sometido al poder desnudo de la destrucción. Es la objetivación pura y simple de la antropodicea. El juego macabro de lo inhumano en la Era del posthumanismo.

Allí está petrificado el terror en una época caracterizada por la práctica del terrorismo, el concepto de diseño productivo y la reflexión acerca del medioambiente. En pocas palabras, por el atmoterrorismo. Sin embargo, *Guernica* no constituye el acontecimiento que instaura el siglo XX. Tan solo es la consumación artística de una época que, fundada en la negación, tuvo su redención y su ocaso en los estériles campos de Verdún, Auschwitz e Hiroshima. Y, todo ello, en una Era que ha convertido el asesinato en exterminio. Por eso, en *Guernica*, los seres humanos son vistos desde su condición de eliminables, se hace visible la violencia contra las condiciones del entorno vital de los seres humanos.

Allí se hace patente la pertenencia del hombre contemporáneo a una Era que ha terminado por violentar, de forma definitiva, la “disposición ontológica” esencial de los hombres: su ser-en-lo-respirable. El ya citado Walther lo asevera adecuadamente: “el gesto de dolor y el miedo triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida humana” (1999, p. 68). En síntesis, en *Guernica* se ha hecho carne, con un dramatismo incomparable, lo que se ha pretendido evidenciar en cada una de las palabras escritas aquí: los

diversos síntomas del espíritu que todo lo niega. El más inquietante de todos los huéspedes, nuestro mayor peligro. Pero, ¿cuál es ese peligro?, ¿quizá la esencia oculta del país de la tarde?, ¿el nihilismo?⁷³ No queda otra alternativa, ha llegado la hora a conjurar a Shibboleth.

*Entonces oí un viviente que decía con voz como de trueno:
“Ven” y escucha.*

73 Podemos sintetizar lo expresado hasta aquí echando mano a las palabras de Mario de Micheli: “dicho de otro modo, podemos decir que [*Guernica*] es un testimonio de nuestro tiempo, un testimonio incluso de lo que en él hay de antihumano; podemos decir que es un 'testigo de cargo', pero siempre es un testigo, a su vez, implicado en el proceso. Éste es el origen de sus 'monstruos', fruto de un tiempo trágico, ensangrentado y devastado por el furor de las guerras; el tiempo de la destrucción del hombre” (2018, p. 201).

IV

DE LAS CENIZAS DEL GRAN CANSANCIO...¹



Paul Klee
Angelus Novus (1920)²

- 1 Al respecto, ver la nota 87, página 152 del presente libro.
- 2 Tinta china, tiza y acuarela 31, 8 x 24, 2 cm. Jerusalem, Museo de Israel.

*“Pero donde hay peligro,
crece también lo que salva”*

(Hölderlin)

1. Conjurar a Shibboleth

“Pero hoy en día, literalmente cumpliendo con el destino de Heine, el desarraigo se ha convertido ya en el de todos; todos están dañados en su esencia y en su lenguaje tanto como lo estuvo el excluido. La palabra de éste representa la de ellos; ya no hay más patria que un mundo en el que ya no habría excluidos, el de la humanidad realmente liberada. La herida de Heine solo se cerrará en una sociedad que haya consumado la reconciliación”

(Adorno. *La herida de Heine*)

Los años en que escribía Celan su poema *Shibboleth* y Doris Salcedo estaba viendo la luz por primera vez en la periferia del mundo, fueron años en los que, tras la cruenta contienda bélica que había sacudido a Europa entre 1939 y 1945, se hizo evidente que había quedado grabada para siempre la Nada en el corazón de todos los hombres³. Estos fueron años en los que se abrió una cicatriz tan profunda en el alma de los hombres, que se sentía, en aquel instante, como si se hubiera encarnado el ángel de la historia al que se refería

3 No está de más recordar que esta década, la década de 1950, fue una de las más siniestras en la historia colombiana, el periodo conocido como “la violencia”, el cual fue magistralmente sintetizado por Alejandro Obregón en su obra de 1962 de homónimo nombre.

Benjamin⁴. No es difícil imaginar cómo los más sensibles de aquellos hombres repararon temerosos en su futuro, al tiempo que sus ojos se fijaban en el inmediato pasado. Un pasado en el que no solo veían la catástrofe, sino una tormenta que descendía amenazante en forma de hongo sobre la tierra, dejando una espesa y densa estela nihilista en su camino⁵.

Menos aún, resulta difícil conjeturar cómo cada uno de estos individuos “quería detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1973, p. 183). Pese a esto, como indica Walter Benjamin a reglón seguido en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*: “esta terrible tempestad los arrastra irremediamente hacia el futuro, al que vuelven sus espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hasta el cielo” (1973, p. 183)⁶. ¿Cómo aliviar las heridas? Tal vez uno de los hombres que así se preguntaba y que había sido un protagonista de esta trágica historia fue, además de Martin Heidegger, Ernst Jünger. Esta es la razón por la que resulta conveniente pensar

4 Por la importancia del fragmento de Benjamin volvemos a transcribir la cita del pie de página donde se ha aludido ángel de la historia al que se refiere el autor judío en sus *Tesis de filosofía de la historia* a partir de la obra de Paul Klee. “hay un cuadro de Klee –dice- que se titula *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (1973, p. 183).

5 Sobre la relación entre nihilismo y la literatura en la segunda postguerra resulta interesante la lectura del texto de Blumenberg (2016, p. 25).

6 Es pertinente no dejar de complementar lo expresado en este párrafo con las palabras pronunciadas por Heidegger en sus lecciones *¿qué significa pensar?*, pronunciadas en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1951-52 y el semestre de verano de 1952 donde se dice, en el preámbulo pronunciado antes de la clase del 20 de junio de este último año, lo siguiente: “Señoras y señores: Hoy se ha inaugurado en Friburgo la exposición: ‘Hablan los prisioneros de guerra’. Los invito a visitarla a fin de escuchar esta voz silenciosa y no perderla nunca del oído interior. Pensar es recordar. Pero recordar es algo distinto de un fugaz hacerse-presente de algo pasado. El recuerdo medita sobre lo que nos atañe. No hemos llegado aún al ámbito adecuado para meditar sobre la libertad o siquiera hablar de ella, mientras cerremos los ojos *también* frente a este aniquilamiento de la libertad (192, p. 151).

aquí justo con este hombre que fue capaz de reflexionar *Sobre la línea*, acerca de cómo sería posible sanar la herida, traspasar el umbral, conjurar a *Shibboleth*, al tiempo que se planteaba “la pregunta sobre cómo puede sostenerse el hombre frente a la aniquilación en la resaca nihilista” (Jünger, 1994, p. 34).

Sobre la línea de Ernst Jünger es un texto-homenaje a Heidegger que fue originalmente publicado en 1956. Este escrito se inicia con una alusión a Nietzsche que, como recuerda Jünger, se consideraba a sí mismo “el primer nihilista pleno de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo mismo hasta el fin –que le tiene detrás de sí, bajo sí, fuera de sí” (1994, p. 15). En otras palabras, con la creencia de que en Friedrich Nietzsche “se anuncia ya un contramovimiento, que 'en algún futuro' reemplazará a aquel nihilismo pleno, aun cuando lo presuponga como necesario” (Jünger, 1994, p. 15). Es decir, el texto comienza declarando que aún es posible aliviar la herida abierta por *el nihilismo*. Comprender el real sentido de las palabras pronunciadas por Nietzsche, las cuales “tienen que ver con nuestro [propio] destino” (Jünger, 1994, p. 15).

Pero ¿cómo sería factible esto?, ¿no ha mostrado acaso el nihilismo, desde la misma época en que Nietzsche escribiera, su rostro más amargo?, ¿no hay un exceso de optimismo en las palabras pronunciadas por Nietzsche, que se consideraba a sí mismo *más allá del bien y del mal*? Todo parece indicarlo, pues aquí,

el nihilismo no es considerado como un final sino, más bien, como fase de un proceso espiritual que lo abarca, de un modo como no solo no fue capaz la cultura en su trascurso histórico de superar y sobrellevar en sí o quizá de recubrir como una cicatriz, sino tampoco la persona singular (*Einzelne*) en su existencia personal. (Jünger, 1994, pp. 15-16)

No resulta raro por ello que haya habido múltiples voces que se hubieran resistido a aceptar que es probable exorcizar un fenómeno

tan complejo como el nihilismo. No podía ser de otro modo, la evidencia histórica parece demostrar que resulta cínico “dejar todavía espacio a consideraciones que lleven más allá del mundo del horror. [Pues] el fuego, el terror, las pasiones, [aún] dominan aunque solo [sea] durante un rato” (Jünger, 1994, p. 16). Además, sugiere Ernst Jünger, resulta casi una ofensa mostrarse tan optimista en un mundo que teme una confrontación atómica de dimensiones apocalípticas. Por eso señala que es como si “en el instante en que se derrumbaban los palacios de Troya, [se les hubiera profetizado] a los troyanos que Eneas fundaría un nuevo reino” (1994, p. 16).

Pero, cuando se escuchan voces eminentes como la de Dostoievski, resulta casi imposible no concederle la razón a Nietzsche. Como observa Jünger, la postura frente al nihilismo “es también optimista en Dostoievski; [este] no ve el nihilismo como la fase última, mortal. Más bien, lo tiene por curable y como curable precisamente por el dolor” (1994, pp. 17-18). Incluso, este autor considera el nihilismo como una fase imprescindible “de un movimiento dirigido a metas determinadas” (Jünger, 1994, p. 18). ¿Cuál es la postura más acertada: esa que considera imposible conjurar el nihilismo o esa otra que intuye la cura de este a partir del propio nihilismo? Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que la problemática planteada por Friedrich Nietzsche acerca de la posibilidad de la superación del nihilismo resulta ser, en “la época presente”, un actor básico de “todos los diálogos y monólogos que se [ocupan] del futuro” (Jünger, 1994, p. 18).

Optimismo o pesimismo: he ahí el problema. No obstante, no se trata de cualquier tipo de optimismo o de pesimismo, pues, en lo que se refiere al primero, se trata de un saber que permite mantenerse “firme en el cambio de la historia y sus peligros” (Jünger, 1994, p. 19). Respecto al segundo, no se debe caer en esa falsa percepción de que este es tan solo una antípoda del optimismo. Prueba de ello lo constituyen aquellos pesimismos culturales que caen tan fácilmente en “conversiones repentinas al optimismo” (Jünger, 1994, p. 19), tal como sucede, por ejemplo, en Burckhardt, Bernanos o Spengler.

Es así que, señala Jünger, el verdadero antagonista del optimismo, en este momento de la historia –desde luego el autor se refiere a la segunda postguerra– está encarnado en el derrotismo. “En ese temple de ánimo [en el que] el pánico no encuentra ninguna resistencia; [y que] se extiende como un torbellino” (1994, p. 19).

Así las cosas, se puede decir entonces que se asiste a una época en la que se considera que la perversidad del enemigo, así como de sus medios de destrucción, crece de manera tan desmedida que el hombre termina convirtiéndose en algo absolutamente insignificante. De suerte que, manifiesta Jünger, este es un tiempo en el que al ser humano “le rodea el terror como [su] elemento. En esa situación, le desmoraliza el rumor nihilista, le prepara para la caída. El miedo le agarra con avidez, engrosándolo de manera desmesurada, lo horroroso va constantemente de cacería tras él” (1994, p. 20). Dicho de forma más llana: “para todos los poderes que quieren propagar el horror, el rumor nihilista representa el medio más fuerte de propaganda. Esto no es menos válido para el terror, tanto hacia dentro, como también para el que está dirigido hacia fuera” (Jünger, 1994, p. 20)⁷.

Desde esta óptica, el terror resulta siendo un arma tan efectiva que siempre está presente. Se podría llegar a decir que, en tales circunstancias, el miedo termina siendo más efectivo incluso que la violencia. O, lo que es lo mismo, el rumor es tan contundente, o más, que los mismos hechos⁸. Así que, “lo indeterminado resulta más amenazante. Por esa razón se prefiere esconder el aparato del horror, y sus moradas se trasladan a los yermos” (Jünger, 1994, p. 21), tal como ocurre en un buen número de países en relación con su política interna. No está de más recordar que hoy “el aparato del horror”,

7 Como ya se había señalado, a este respecto basta considerar en el miedo generado por el propio Gobierno norteamericano, en y fuera de los Estados Unidos, tras los atentados del 11 de septiembre en Nueva York.

8 Piénsese aquí, en los rumores difundidos a través de las redes sociales con el ánimo de desestabilizar los países del Medio y el Cercano Oriente, así como los del norte de África en la llamada Primavera Árabe.

como lo denomina Jünger, ha adquirido un refinamiento que bien podríamos tacharlo de monstruoso.

Por eso conviene reflexionar sobre las perversas prácticas utilizadas por diversos actores armados al margen de la ley o, incluso, sobre las prácticas utilizadas por los miembros de los organismos del Estado en ciertos países. Sirvan como evidencia los métodos empleados por dichos organismos con los sobrevivientes de la retoma del Palacio de Justicia en Bogotá o los mal llamados “falsos positivos” también en Colombia. No quisiera dejar pasar por alto, por ello, la oportunidad para recordar la obra de Doris Salcedo *Atrabiliarios* (1993), obra en la que la artista hace patente la problemática de la desaparición forzada valiéndose de los zapatos de las víctimas para su creación. Y tampoco dejar de lado que la propia Doris Salcedo reconoció en su momento que el referente teórico de esta obra se encuentra en el conocido texto de Heidegger *El origen de la obra de arte* (1935) y, más exactamente, en las consideraciones de este filósofo a propósito de las botas de labriega pintadas por Vincent van Gogh.

No está de más recordar, además, que para Heidegger la obra de Van Gogh no hace más que evidenciar la contienda entre mundo y tierra, abriendo así un mundo en el que los mortales y los inmortales se encuentran justo en la fractura. Por otra parte, también hay que decir que en lo que se refiere al terror exterior, Jünger hace notar como este alude a ese tipo de amenaza propia de la guerra fría, donde lo que importa fundamentalmente es “el efecto de la Gorgona, aquel centelleo funesto que irradian las armas, cuando se las muestra de lejos, incluso cuando solo se las deja entrever. [En razón a que] también aquí se cuenta con el miedo, que debe alcanzar visiones apocalípticas” (1994, p. 21).

Pero, ante esta situación, ¿cuál es el “diagnóstico”? (Jünger, 1994, p. 22), ¿es este posible?, ¿tenía acaso razón el joven Nietzsche cuando aseveraba: “que la existencia es [simple y llanamente] una 'herida eterna'”? (citado por Safranski, 2010, p. 77). Para dar una salida acertada a estas preguntas quizá haya que aceptar, como lo hace Ernst Jünger, que no solo el concepto de nihilismo resulta difuso o

incluso problemático por su íntima relación con la categoría de la nada, sino que si se quiere “una buena definición del nihilismo [esta] sería comparable al descubrimiento del agente cancerígeno” (1994, p. 23). Habría que admitir que se está en condiciones de conseguir una verdadera cura, pero aún con ciertas reservas.

Así, en cuanto el nihilismo se constituye hoy, según la expresión de Nietzsche, en el estado “normal” de las cosas, se debe estar dispuesto a darle la cara a este. Mejor aún, a ponerse en una situación límite en la que nos sería dado dar el paso que nos llevaría de ser-en-el-ser-de-la-nada a ser-en-el-ser-de-su-possible-tratamiento. De este modo, “el nihilismo puede ser tanto una señal de debilidad como de fuerza. [Puesto que] es una expresión de la inutilidad del otro mundo, pero no del mundo y de la existencia en general” (Jünger, 1994, p. 24).

Palabras lapidarias, sin duda. Con todo, es conveniente no tomarlas a la ligera, porque el nihilismo está ligado, más que con la fuerza, con la debilidad. Basta pensar en fenómenos tales como “lo enfermo, lo malo o lo caótico” (1994, p. 26). De ahí por qué sea oportuno, a la manera como lo hace Jünger, diferenciar el nihilismo de cada uno de estos fenómenos, lo cual permitirá tener claridad acerca de lo que se debe interpretar como nihilismo afirmativo.

Como advierte atinadamente Ernst Jünger, en lo que se refiere, por ejemplo, a la relación del nihilismo con lo caótico, es evidente que “el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de poder” (1994, p. 27), tal como lo manifestó Nietzsche con sus reflexiones en torno a la voluntad de poder. Expresado al modo de Ernst Jünger, esta es una época en la que, “muy estrechamente unido con este término, en que el Estado se convierte en un objeto nihilista, está la aparición de partidos de masas de las grandes ciudades, que proceden tan racional como apasionadamente” (Jünger, 1994, p. 27), a tal punto que este tipo de partidos terminan identificándose con el Estado⁹. “Del mismo modo –manifiesta– se puede observar en los

⁹ Sobre este punto resulta curiosa la anotación que hace Heidegger en lecciones del 1934-1935 sobre *Los himnos “Germania” y “El Rin” de Hölderlin* donde se dice: “el burdo enrolamiento de la masa en una así llamada organización es solo una medida provisional de orden, pero no la esencia” (2010, p. 21).

ejércitos que son tanto más idóneos para las acciones nihilistas cuanto más desaparecen de ellos el viejo *nomos*, entendido como tradición” (Jünger, 1994, p. 28). Es importante señalar que esto se evidencia de forma contundente en “federaciones, consorcios, seguros sociales, sindicatos y otros” (Jünger, 1994, p. 28).

Lo anterior revela como el nihilismo se siente en su verdadero elemento allí donde reina el orden. Esta es la razón, sostiene Ernst Jünger, por la que el nihilismo persigue, de modo despiadado, todo lo que le suene a anarquía, pues esta “estorbaría el riguroso trayecto en el que se mueve”¹⁰. Esto vale también para la borrachera. [De ahí por qué, subraya,] incluso en los sitios en los que el nihilismo muestra sus rasgos más inhóspitos, como en los grandes parajes físicos de aniquilación, domina la sobriedad, higiene y orden riguroso hasta el final” (1994, pp. 30-31)¹¹.

Otro tanto ocurre con la lógica que acompaña esa opinión que ha querido ver el nihilismo como una enfermedad. Por el contrario, escribe Jünger, si se presta atención, se hará notorio que, contrario a lo que se piensa, el nihilismo en nuestra época está íntimamente ligado a la salud física, a la fuerza. Esto se pone de evidencia, por ejemplo, en el profundo desprecio que tiene actualmente el nihilista activo por la piedad, el dolor y su obsesiva adoración al cuerpo. De esta manera, “se ve aflorar [por todas partes] a tipos cuya piel se ha curtido en cuero y cuyo esqueleto parece vaciado en hierro” (Jünger, 1994, p. 32).

No resulta insólito por ello, que, esta sea una Era en la que pululan gimnasios en todas las ciudades del mundo y en la que se da una

10 No resulta casual, por eso, que en este contexto Jünger recuerde que “en la guerra civil española hubo también un grupo anarquista, que fue perseguido por igual por rojos y blancos” (1994, p. 30).

11 A este respecto, vale la pena remitirse a lo expuesto en el apartado anterior, a propósito de lo planteado por Peter Sloterdijk (p. 276).

importancia desmedida al deporte¹². Y, menos sorprendente resulta aún que por doquier surjan “hombres que marcan el paso semejantes a máquinas de hierro, sin sentimientos, incluso allí donde la catástrofe les hace pedazos” (Jünger, 1994, p. 33). En esta dirección, ténganse en cuenta las acciones de los miembros de las fuerzas armadas de los actuales países hegemónicos. Con todo, se caería en una omisión si se pensara que tales movilizaciones solo le competen a una determinada organización dentro de las sociedades humanas, pues parece como si actualmente, en la vida diaria, los seres humanos hubieran adoptado la misma postura. Así las cosas, manifiesta Jünger:

si se tiene oportunidad de observar de cerca un gremio nihilista –no se necesita en absoluto pensar en un grupo de *dinamiteros* o una 'unidad de la calavera'¹³, sino quizá en una asamblea de médicos, técnicos o economistas, que se ocupan de cuestiones pertinentes-, entonces se podrán ciertamente hacer algunas observaciones, pero no la de un especial estado enfermizo. [Pues efectivamente] hay una medicina nihilista, cuya característica consiste en que no quiere curar, sino que persigue otros fines, y esa escuela se extiende. (1994, p. 36)

En lo que toca a la relación entre el nihilismo y el mal, Ernst Jünger considera que esta resulta también problemática. Pues, el nihilismo en el mundo contemporáneo acostumbra a manifestarse en

12 A este respecto conviene cavilar sobre la importancia otorgada a los campamentos juveniles en Alemania bajo el régimen nazi, así como atender a lo dicho por Jünger en *Sobre el dolor* acerca de la “aceración del cuerpo” y el deporte. Por otra parte, tampoco está demás tener en mente estas reveladoras palabras de Martin Heidegger en su libro *Introducción a la Metafísica*: “cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda 'asistir' simultáneamente a un atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo en tanto [*sic*] historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todo los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?” (2001, p. 43).

13 Esta es la forma castellana para denominar la *Schutzstaffel*, es decir, las temidas SS, las cuales jugaron un papel relevante como cuerpo élite bajo el régimen nazi en Alemania.

“proyectos y programas de acciones nihilistas por la buena intención y la filantropía” (Jünger, 1994, p. 37). Es decir, se esconde detrás de las “ayudas humanitarias” tan comunes en nuestros días y las cuales son promovidas por políticos que suelen dar consejos como lo haría una reina de belleza o pretenden simular esas estrellas de música que viven inventando fundaciones con el fin de ayudar a los niños necesitados de sus países de origen en los cuales ni siquiera permanecen, pues deben atender su ajetreada agenda y su negocio fructífero. Por esta razón, sostiene Ernst Jünger, en “la época presente” son más preocupantes esos seres humanos que encarnan “el automatismo moral” que “hombres con historial criminal” (Jünger, 1994, p. 38). Según nuestro autor, el efecto corrosivo de los últimos acaba siendo un elemental juego de niños al lado de las acciones inicuas que se llevan a cabo en nombre de la humanidad.

Una vez se ha arribado a este punto, Ernst Jünger juzga que es el momento indicado para traspasar la línea, de dar cara al nihilismo, puesto que “si la palabra de Hölderlin es verdad, entonces tiene que surgir poderosamente lo que salva” (Jünger, 1994, p. 39). Así que, en palabras del poeta suabo, ha llegado la hora de aspirar “a los verdes campos de la vida” (Hölderlin, 2005, p. 51). Pese a esto, señala Jünger, aún “nos atenazan aquí los efectos del giro” (1994, p. 39). Lo anterior en razón a que el nihilismo aprisiona tan férreamente con sus tenazas que parece inverosímil soslayar la grieta, el *Shibboleth* que se ha puesto ante nosotros. Como si no se pudiera más que describir los síntomas y no las verdaderas causas del problema.

De ahí que el nihilismo no solo no se deba identificar con la enfermedad, el caos y el mal, sino que una de las características de este y de sus síntomas, es lo que podría “denominarse la reducción. [Debido a que] por su esencia el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más, como corresponde necesariamente al movimiento hacia el punto cero” (Jünger, 1994, p. 39). El nihilismo se inclina básicamente a subyugar la multiplicidad de la existencia a

un único “denominador”, lo que se constituye a ciencia cierta en una señal inequívoca de esta reducción: el estado de nivelado.

Sin embargo, esta no es la única señal a través de la cual se revela el nihilismo. A su lado podrían ponerse otras señales que también harían evidente la reducción tan propia de este fenómeno. Piénsese, escribe nuestro autor, en “la desaparición de lo maravilloso, [o en la volatilización del] asombro como fuente de la ciencia. [Que queda reducida] al puro arte de medir. [De ahí por qué, en la época aeroespacial] el vértigo ante el abismo cósmico [se descubra irremediamente como] un aspecto nihilista” (1994, p. 40). O reflexionar, si se quiere, en la importancia que ocupa el incremento de la velocidad en “la época presente”, la cual no ha hecho más que reducir de una forma pasmosa las distancias¹⁴. Incluso, pensar en el papel que juegan hoy en día la especialización y los “apóstoles sin misión” propios de este tiempo¹⁵.

Pero, será posible afirmar que ¿“nosotros hemos pasado el punto cero entretanto”? (Jünger, 1994, p. 44). La respuesta a esta pregunta, dice Jünger, se halla aún distante, actualmente, “el mundo de las máquinas, del tráfico y de la guerra con sus destrucciones. (...) las imágenes de horror como en la del incendio de ciudades la demolición alcanza su máxima intensidad. (...) Convivimos con la espantosa acumulación de proyectiles que están calculados para la aniquilación, sin distinción, de gran parte de la humanidad” (1994, 45- 46). Parece como si en “la época presente” se viviera sumergido en una especie de “guerra civil mundial” en la que “está en juego la totalidad” (Jünger, 1994, p. 47) del planeta y, no solo por las armas, sino también por los argumentos. El nihilismo, como lo

14 Sobre esto valga recordar aquí las palabras finales de Heidegger a propósito de lo gigantesco en *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 93).

15 El contexto en el que se encuentra este último argumento en el ensayo de Jünger es el siguiente: “puede decirse que por el destronamiento de los supremos valores, todos y cada uno ganan la posibilidad de la iluminación y dación de sentido cúlcticas. No solo las ciencias de la naturaleza se introducen en ese papel. Las concepciones del mundo y las sectas prosperan; es un tiempo de apóstoles sin misión. Finalmente, la apoteosis también les cae a los partidos políticos, y se vuelve divino lo que sirve a sus doctrinas y a sus metas cambiantes” (1994, p. 42).

pronosticaron Nietzsche y Heidegger, se ha vuelto planetario. Esta es la causa de que tenga una voz tan fuerte, pues se ha convertido en una especie de Leviatán de cuya boca salen estas palabras dichas en el más auténtico sentido fáustico: “¡Adelante, a la victoria, y todo está permitido” (Goethe, 1968, p. 463).

Ante estas palabras ¿cuál sería sin embargo el posible diagnóstico? Todo parece indicar que pueden existir múltiples respuestas a esta pregunta. Como denuncia Jünger, la proliferación de dictámenes no trae consigo, necesariamente, una prescripción acertada. Por más que se quiera, “la salud no viene porque todos se conviertan en doctores” (Jünger, 1994, p. 48). Si tal fuera el caso, el auténtico origen de nuestro malestar nos sería aún desconocido, debido a que lo propio del ser humano es su profundo desconocimiento¹⁶.

Sin embargo, el hombre se ve “obligado por motivos de autoconservación a preocuparse por cómo comportarse en un mundo en el que el nihilismo no solo se ha vuelto dominante, sino, lo que todavía es peor; también se ha convertido en un estado normal” (Jünger, 1994, p. 49) de las cosas. Así, tomando prestada la imagen de la que se vale Friedrich Nietzsche, es como si hoy se fuera consciente, tal vez como nunca, de que la especie humana transita por una delgada cuerda en la que resulta “peligroso pasar al otro lado, peligroso mirar atrás, peligroso estremecerse y pararse” (1984, p. 36). En pocas palabras, se ha vuelto habitual habitar en *Shibboleth*, aunque no lo advirtamos.

¿Cuál es el diagnóstico entonces? Si se quiere tener una respuesta adecuada, lo primero que se debe tener, manifiesta Jünger, es “ante todo vista aguda” (1994, p. 51). Tan aguda, como aquella mirada de águila a la que se refiere Marx en su famosa carta al padre. Una mirada que permita escudriñar allí donde el nihilismo acentúa cada

16 Esto ya lo sabía, como recuerda Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, el poeta Friedrich Hölderlin, de ahí que afirme en el borrador a su himno *Mnemosine* [la memoria]: “Ein Zeichen sind wir, deutungslos (Un signo somos, indescifrado). / Schmerzlos sind wir und haben fast/ die Sprache in der Fremde verloren. (Sin dolor somos y en tierra extraña / casi perdemos el habla” (1992, p. 15).

vez más con mayor ímpetu la herida. Una mirada capaz de petrificar a Leviatán, porque

la disputa con el Leviatán, que tan pronto se impone como tirano exterior como interior, es la más amplia y general de nuestro mundo. [Nada extraño si se tiene en cuenta que] dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto del vacío interior, y le obliga a manifestarse hacia afuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder, dominio espacial y velocidad acelerada. El otro opera de fuera hacia dentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado. (Jünger, 1994, p. 57)

En suma, una mirada que permita reconocer el dolor en su verdadera dimensión, advertir el drama mismo de la muerte. En palabras de la película de Susanne Bier *En un mundo mejor* (2010), “descorrer por un momento el velo que nos separa de la muerte”, pues, solo de este modo, y esto lo sabe bien Jünger, seremos capaces de buscar los caminos que nos permitan traspasar, tal vez algún día, la línea, la fractura, lo cual traería consigo “una nueva donación del Ser” (1994, p. 53). Nada menos se podría esperar como respuesta en un tiempo en el que “el miedo domina a todos” (Jünger, 1994, p. 60). Resulta una prioridad por eso, en “la época presente”, conjurar este miedo, exorcizar a *Shibboleth*, buscar aquellos “jardines a los que el Leviatán no tiene acceso y que [este inevitablemente] anda rondando con rabia” (Jünger, 1994, p. 62)¹⁷.

¿Cómo sería posible esto? Para responder a esta pregunta tal vez debamos tener en cuenta primero, tal como lo hace Marquard, que aquí de lo que se trata es de “lo humanamente posible. [Esto es, si se puede utilizar en este lugar la expresión de la que se vale también Marquard,] no es [encontrar] la perfecta felicidad, sino –y en medio de grandes infortunios– [hallar] la felicidad imperfecta, la ‘felicidad

17 Esto lo sabe bien Voltaire, por eso dice Cándido al final de su historia: “ahora tenemos que ir a cultivar nuestro huerto” (1999, p. 99).

en la infelicidad” (2006, p. 9). En términos no menos problemáticos, de lo que se trata aquí es de efectuar “una antropología escéptica que, como afirmó H. Plessner, se ocupe del hombre de este lado de la utopía, o sea, del hombre finito” (Marquard, 2006, p. 10). En otras palabras, advertir “la fragilidad de la vida, del ser humano y el hecho de que somos finitos”.

Dicho más claramente, y esto lo comprendió ya Marx, que los seres humanos requerimos, para hacer historia, *estar* para hacer esa historia. Es decir, suplir las necesidades básicas de todos: comer, vestirse y reproducirse. Mientras esto no se supla, se acrecentará la grieta que nos separa como humanos. En palabras ya utilizadas cuando hablamos de Doris Salcedo, continuará marcándose “la división profunda que existe entre la humanidad y los que no somos considerados exactamente ciudadanos o humanos, [esto es, acentuándose el hecho de] que existe una diferencia profunda, literalmente sin fondo, entre dos mundos que jamás se encuentran” (Toledo, 2011).

Y, lo que es peor aún, un buen número de seres humanos estarán: “expuest[os] al desplazamiento, a ver imágenes de horror como algo cotidiano, a estar en medio de fuerzas políticas polarizadas; [a vivir] en un [mundo] particularmente violento, desmembrado, semidestruido, [y] desarticulado” (González, 2010). Formulado en otras palabras, los seres humanos seguirán siendo vistos como mercancías sujetas a la oferta y la demanda del insaciable mercado. Simples cosas, extrañas a sí mismas, inmersas en un mundo en el que se le da la vida al producto del propio trabajo y, en el que este, ni siquiera les pertenece, así como tampoco les pertenece el acto mismo de su producción. Y, lo que es peor aún, en el que se ha terminado, incluso, renunciando a la propia “vida genérica”.

Un mundo que, parafraseando a Karl Marx, continuará viviendo de devorar sus propias entrañas, de la negación, como se ha hecho evidente a lo largo y ancho de la presente investigación. Estrictamente hablando, un mundo que “vive” eternamente de su autodestrucción y en el que se continuará sacrificando a los sujetos en el sagrado

nombre del desarrollo. Aunque, paradójicamente, se consolidará ese pequeño dios sobre la tierra al que se refería Goethe, que se sirve de la razón “para ser más bestial que la propia bestia” (1968, p. 36). En suma, un mundo en el que *todo lo sólido se desvanece en el aire, todo se vuelve vaporoso*.

El ser humano estará condenado así a habitar un mundo fáustico en el que, en palabras de Kierkegaard, se “ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* [una verdadera liquidación] no solo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas” (2005, p. 51). El mundo de la quiebra del espíritu, la indiferencia y la banalidad en la que los individuos acaban por fundirse en el estado de nivelado. Una tierra de desarraigados en la que se renuncia a darle la cara a la “miseria y la angustia” (Kierkegaard, 2005, p. 189), donde lo significativo se trivializa, lo trivial se torna importante y en la que se ha terminado por agotar “la realidad interior”.

Un universo en el que se comenten las más grandes perversidades en nombre de elevados ideales morales. De santos y mártires dispuestos no solo al autosacrificio, sino, tal como lo hace Kiriloff el inquietante personaje de Dostoievski, dispuestos a “la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (1969, p. 142). Más claramente, un mundo en el que se hace manifiesto que detrás de los ideales que rigen a los individuos, a las comunidades e incluso a las épocas, detrás de toda su moral, detrás de toda su virtud, se oculta la más pura voluntad de dominio.

Una tierra en la que los individuos creen vivir en el crepúsculo de los tiempos y en la que se ha hecho de la autodestrucción, el progreso, el orden, el fanatismo, el racismo, el patriotismo, la xenofobia y el totalitarismo una forma de religión. Una forma de religión que termina transformando el liberalismo en autoritarismo, el cual propende a la nivelación de todos los elementos que componen la comunidad planetaria. Dicho en otras palabras, aunque parezca extraño, propende a la realización, real y efectiva, del proyecto cristiano-medieval, sin contar con la idea de Dios, pero sí con aquella

que busca someter a la humanidad a una omnipresente moral de rebaño.

Así, el ser humano se verá forzado a vivir en una tierra en la que los individuos están condenados a la soledad, al *crepúsculo y la ruina*, tal como lo expresa el poeta Georg Trakl. Esto es, a un mundo en que el ser humano es arrojado en el más radical desamparo: *a una tierra de nadie*. A un mundo de “individualidades sin yo”, condenadas a habitar en el país de la tarde (*Abendland*), en el que “alguien extraño es el alma sobre la tierra”. En un planeta en el que el hombre ha perdido su fundamento y en el que, está en condición de ser exterminable. No resulta casual por ello que este sea un mundo condenado a repetir, una y otra vez, Auschwitz y Treblinka, Hiroshima y Nagasaki.

Por esta razón, para Ernst Jünger, ante la gran fisura, solo queda buscar jardines en los que no haga presencia Leviatán o, por lo menos, se mantenga a la distancia. Establecer espacios de resistencia del mismo modo que lo hacen los centenarios Filemón y Baucis en el Fausto de Goethe. ¿Cuáles pueden ser estos espacios de resistencia, estos nuevos jardines?, ¿serán realizables estos en un mundo en el que “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho”? (Goethe, 1968, p. 492). Ernst Jünger no lo pone en duda, desde su óptica, estos espacios se pueden encontrar, por ejemplo, allí donde triunfa Eros, pues, “donde dos personas se aman, se sustraen al ámbito del Leviatán, [en la medida en que] crean un espacio no controlado por él” (1994, p. 63).

Como hace notar Jünger, teniendo en mente a Henry Miller, el sexo, por ejemplo, “libera de la férrea coacción del tiempo; [allí] se aniquila el mundo de las máquinas dedicándose a él. [En tal sentido,] está tan próximo a lo titánico como al insensato derramamiento de sangre, pues los impulsos solo son contradictorios allí donde desbordan ya sea hacia el amor, ya sea hacia el sacrificio. Esto nos hace libres” (1994, p. 63). Otro tanto ocurre, a su entender, con la amistad, pues el diálogo con un amigo “no solo puede consolar

infinitamente, sino también devolver y confirmar el mundo en sus libres y justas medidas” (1994, p. 64).

Dicho sea entre paréntesis, antes de Jünger, ya pensadores como Jacobi le habían dado al amor, visto este desde una perspectiva cristiana, un lugar preponderante frente al nihilismo. De ahí por qué, en este último, tal sentimiento juega un rol preciso a la hora de alcanzar lo que él denomina una vida superior. Por eso escribe José Luis Villacañas, para este autor, “la vida superior a la que nos conduce el instinto es, desde luego, la vida en el amor. [Lo anterior debido a que, desde óptica de Jacobi,] el amor es *religatio*, vínculo universal. En él nos representamos la primacía del todo sobre las partes, en tanto que, sin él, no llegaríamos a reconocernos como Yo, como individuos” (1989, p. 56). En esta dirección es que sostiene el escritor de *Woldemar*, “a pesar de toda la nada, por el amor, la tierra se torna habitable” (Jacobi, citado por Villacañas, 1989, p. 124).

No está de más recordar que para el poeta Jean Paul Richter, quien proclamó mucho antes de Nietzsche la muerte de Dios, frente a este vacío solo queda el amor transmutado en compasión. Una tan insondable, como aquella que se hace evidente en el abrazo de “dos excelentes amigos” y, que, al hacerlo, se dicen uno al otro con el fin de conjurar el ángel de la muerte, de suturar la herida generada, justo, por la ausencia dejada por Dios: “¡apoya tu herida en la mía, querido amigo! –Ahora podemos reconciliarnos; tú me has sacrificado a tu patria, y yo a ti a la mía. –Restitúyeme tu corazón antes de que se desangre. – ¡Ay, lo único que podemos hacer es morir juntos!” (2005, p. 71)¹⁸.

Pero volvamos de nuevo a Jünger. Para este escritor, además de Eros, si existe un ámbito capaz de conjurar a Leviatán, este no puede ser otro más que el ámbito del arte, porque está vinculado a la libertad. “En toda creación de las musas –señala–, en cualquier campo en que tenga lugar, se esconde hoy un añadido crítico” (1994,

18 Sobre la compasión como un “antídoto” frente al nihilismo, ver la obra de Remedios Ávila *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar* (2005).

p. 64). Así, Jünger supone que actualmente “no puede estar el sentido del arte en ignorar el mundo en que vivimos –y esto trae consigo el que es menos alegre–.

[Por ello, indica,] la superación espiritual del tiempo no se reflejará en que máquinas perfectas coronen el progreso, sino en que la época gane forma en la obra de arte” (1994, p. 65), tal como ocurre, a nuestro entender, con *Shibboleth* de Doris Salcedo. Por este motivo, no nos parece extraordinario que, como apunta Jünger, esta sea una época en la que el verdadero artista es visto con recelo por Leviatán o, mejor, por “los ámbitos leviatánicos [en los que] solo domina el mal estilo” (1994, p. 65). Así, “el arte es algo así como tensar un arco, para no caer en la distensión nihilista” (Safranski, 2010, p. 22).

Habrá que decir entonces que ante un mundo moldeado por el nihilismo, se debe tener la “osadía [de instalarse en] los límites de la Nada. [De enfrentar] el miedo, que es percibido por los hombres pánicamente y como en ciegos golpes del destino” (Jünger, 1994, p. 66). En palabras de este último autor, ser conscientes de “que aquí no basta pensar tal como lo heredamos” (1994, p. 68), pues, hasta ahora, con esta forma de pensar no hemos hecho más que acentuar la herida, a *Shibboleth*, el ámbito del nihilismo. Sobre esto, de forma atinada, señala Ernst Jünger al concluir su ensayo: “quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada” (1994, p. 69).

No resulta difícil imaginar lo profundo que calaron estas palabras de Jünger en el corazón de quien fuera el objeto de su homenaje: Heidegger. Es aún menos difícil conjeturar cómo, el autor de *Ser y tiempo*, después de leer atentamente cada una de las palabras escritas por su colega de Heidelberg, decide tomar una vez más la pluma con el objetivo de darle una respuesta, a su vez, para celebrar el natalicio de su amigo. Como era de esperarse, surgió de aquí un ensayo formidable que no podía menos que llamarse: *En torno a la cuestión del ser* y del cual nos ocuparemos en lo que sigue. Lo anterior con el ánimo de intentar conjurar la herida abierta por el nihilismo, esta vez tomando como punto de partida una perspectiva mucho

más fundamental, aquella que hace posible que algo germine de las cenizas del gran cansancio. Dicho de manera breve, a partir de la consternación misma del Ser.

2. Conjurar a Shibboleth a la luz de la consternación del ser

Ahí estaban, sobre la mesa de trabajo de Martin Heidegger, las decisivas palabras de Jünger *Sobre la línea*. Ni más ni menos, estas tenían que ver con lo pensado por el autor de *Ser y tiempo*: “la esencia del nihilismo” (2000, p. 313). Era menester ahora dar una respuesta o, por lo menos, indicar un camino que lleve a admitir la consternación a la que nos arroja el nihilismo. Para llevar a cabo esta tarea, Martin Heidegger escribe inicialmente un esbozo preliminar cuyo título es idéntico al que Jünger había utilizado para denominar su texto, a saber, *Über 'Die Linie'*. Como señalan Helena Cortés y Arturo Leyte en una nota al pie de página de su traducción, la utilización de esta expresión por parte del autor de *Ser y tiempo* no obedece a un simple capricho, puesto que el *Über* “con el que juega Martin Heidegger, (...) lo usará aquí como 'acerca de' o el 'de' latino” (2000, p. 313) y no como lo había hecho Jünger “en el sentido de 'más allá' [del] 'ultra' latino” (2000, p. 313), de ahí que este último escritor hable de “traspasar la línea”. El esbozo mencionado, con muy pocas ampliaciones, fue publicado en 1955 en un volumen homenaje a Ernst Jünger, bajo el título *En torno a la cuestión del ser*. Con este nuevo título, manifiesta Martin Heidegger, se “quiere indicar que la reflexión sobre la esencia del nihilismo parte de una explicación del ser como ~~ser~~” (2000, p. 313)¹⁹.

Esta última afirmación de Martin Heidegger no resulta para nada trivial. Como él mismo indica en el ensayo que venimos comentando, “según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del ser la

¹⁹ En el texto original esta última palabra está tachada con una X, tal como se indica aquí. En lo que sigue se echará mano de la misma fórmula cuando el texto así lo requiera, esto en razón a que dentro de la reflexión hecha por Heidegger, esta figura va ocupar un papel relevante.

pregunta por lo ente en cuanto ente. [Es decir] esa es *la* pregunta y la cuestión de la metafísica” (2000, p. 313). En este sentido “(...) la respuesta a esta pregunta apela a una interpretación del ser que no es cuestionada y prepara el suelo y el fundamento para la metafísica” (2000, p. 313). Sin lugar a dudas palabras significativas, pues en ellas se encuentra la clave que tal vez permita hallar una respuesta al nihilismo, suturar la herida abierta por este. Lo anterior no significa que esto se lleve a cabo por el hecho de pretender sobrepasar la línea. Pero, veamos a que se refiere Heidegger.

Luego de dar un caluroso saludo a su amigo, Heidegger inicia el ensayo recordando que, según lo planteado por el propio Ernst Jünger, de lo que “se trata [en *Sobre la línea*, es de hacer] una 'valoración de la situación' a propósito de 'atravesar' la línea” (2000, p. 314), de franquear el 'meridiano cero'. Ahora bien, como aclara Martin Heidegger, siempre que se alude al cero se hace referencia necesariamente a la nada y con esta al nihilismo, pues, ahí, “donde todo se precipita hacia la nada, reina el nihilismo” (Heidegger, 2000, p. 314). Así, allí donde todo confluye hacia el meridiano cero se pone en marcha, indefectiblemente, la consumación del nihilismo. En otros términos, se establece una línea de “frontera entre dos edades del mundo” (Heidegger, 2000, p. 314), como aquella que se evidencia en el uso de la expresión *Shibboleth*. Una afirmación para nada prosaica si se tiene en cuenta que “en ella se decide si el movimiento acaba en una nada negadora o si es el tránsito al ámbito de una 'nueva dedicación del ser’” (Heidegger, 2000, p. 314)²⁰.

Esta valoración de la situación por parte de Jünger, asevera Heidegger, permite fijarse en algunos signos claves que nos llevan a una situación en la que resulta del todo pertinente preguntarse si en “la época presente” –desde luego nuestro autor se refiere a la década

20 Resulta significativo transcribir aquí la traducción hecha por José Luis Molinuevo de este pasaje del texto de Heidegger: “en ella se decide si el movimiento del nihilismo sucumbe en la Nada aniquiladora o si es el tránsito al dominio de una 'nueva donación del ser’” (1994, p. 74).

de 1950– se ha traspasado de una vez por todas la línea, si “estamos saliendo de la zona del nihilismo consumado” (Heidegger, 2000, p. 314) tal como manifiesta Ernst Jünger o si, por el contrario, nos hallamos *Sobre la línea*, en “la zona del nihilismo consumado” (2000, p. 314) como presupone Martin Heidegger²¹.

Así que, para este último autor, la línea no debe ser entendida tan solo como algo para superar, sino como el ámbito en el que todo confluye y en el que se hace patente “el origen del nihilismo y su consumación” (2000, p. 314). La línea no debe ser entendida así como el espacio donde hay que buscar solo un comienzo, sino como el ámbito por excelencia en el que se pone de manifiesto el inicio de la fisura esencial de todo lo que existe, el lugar en el que se revela y consume el origen mismo del nihilismo o, lo que es igual, el ámbito de la consternación por el ser²².

Esto es, justamente, dice Martín Heidegger, lo que lo ha llevado a proponer una reflexión centrada en el lugar abierto por la misma línea. Por eso, su pensar es un pensar *interlínea*, lo cual no quiere decir que rechace de modo categórico la valoración de la situación propuesta por Jünger. Incluso, reconoce, las consideraciones llevadas a cabo por su colega y cuyo nombre más adecuado es el de *trans líneam*, “forman una unidad” (2000, p. 314) esencial con su propia explicación. Nada menos se podía esperar de unas reflexiones que se centran en la

valoración de la situación del hombre en relación con el movimiento del nihilismo y [el cual] exige una determinación esencial. Un saber [que hace] falta en muchos lugares. [Y sin el que] se nubla la mirada a la hora

21 Es conveniente recordar aquí que en el argot militar la línea se constituye en una especie de zona borrosa disputada por los bandos en contienda que, en sentido estricto, no le pertenece a nadie. Sobre este particular ver nuestras consideraciones respecto a la “tierra de nadie” a propósito de la Gran Guerra. Por otra parte, no está de más recomendar la lectura del libro de Ernst Jünger *Tempestades de acero* publicado en castellano en una traducción de Andrés Sánchez Pascual para la Editorial Tusquets (2013).

22 Sobre la diferencia entre comienzo e inicio, ver lo planteado por Heidegger en *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010, p. 17).

de enjuiciar nuestra situación. [Así como] hace que el juicio sobre el nihilismo sea superficial y que el ojo esté ciego a la presencia del 'más inquietante de todos los huéspedes'. (Heidegger, 2000, p. 314)

En resumidas palabras, está ciego ante ese que anhela, en cuanto voluntad de la voluntad, el “desterramiento [*Heimatlosigkeit*] como tal” (Heidegger, 2000, p. 315). O, si se quiere, ante ese que, desde hace tiempo, se pasea como un fantasma por nuestra casa y que resulta inútil pretender echarlo. Por eso, “de lo que se trata es de descubrir a tal huésped y de examinarlo a fondo” (Heidegger, 2000, p. 315), como se hace con una “enfermedad” cuyo pronóstico es reservado. Por este motivo mantiene Heidegger, valiéndose de terminología médica, lo “más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, la esencia del nihilismo” (2000, p. 315), pues, tal vez ahí es donde podamos evidenciar lo que salva o, al menos, encontrarnos en un estado provisional en procura de lo salvo.

Es importante no perder de vista que, pese a que Heidegger se refiere en términos médicos a la urgencia del conocimiento del agente patógeno, el cual identifica aquí con el nihilismo, como posible camino para hallar lo salvo, esto no significa que él considere la esencia del nihilismo como curable o incurable. Es decir, que considere que la esencia del nihilismo se pueda tratar de la misma manera que se trata el sarampión o el cáncer²³. Como lo habían señalado Jünger y Nietzsche, el nihilismo se debe comprender aquí como un asunto en el que: “todo está en juego” (Heidegger, 2000, p. 315), como una especie de elemento que ha alcanzado en esta época dimensiones planetarias.

¿Cómo, sin embargo, encaminarse a lo salvo en un mundo impregnado hasta la médula por el nihilismo?, ¿cuál deberá ser entonces nuestra guía? Sea cual sea la respuesta que se dé, lo cierto es que, para Martin Heidegger, si se quiere captar plenamente el nihilismo

23 A este respecto ver también las lecciones sobre *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (2010, p. 46).

en su consumación, resulta inevitable describir “el movimiento [de este] en plena acción” (2000, p. 316). Así, toda representación, todo “modo de ver (...) le vienen dados al representar humano a partir de experiencias fundamentales de lo ente en su totalidad. [Pues, señala Heidegger,] estas experiencias ya están precedidas de una apertura, que nunca podría ser llevada a cabo por el hombre, que aclara²⁴ como 'es' el ente” (2000, p. 317).

Parece evidente que la experiencia fundamental que atraviesa la representación de Ernst Jünger acerca del nihilismo, nace en medio de los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial. Empero, nos quedaríamos cortos si no se tiene en cuenta que esta experiencia se origina, más bien, en medio de la aperturidad de un mundo en el que se ha consumado una interpretación de lo ente arraigada en la “metafísica de la *Voluntad de poder*, que Nietzsche explica bajo la forma de una teoría de los valores” (Heidegger, 2000, p. 317). En pocas palabras, si antes no se advierte que “la Guerra Mundial se inició hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente” (Heidegger, 2010, p. 17). Que esta es la consumación de “una experiencia de lo ente y de cómo es lo ente, a la luz del proyecto de Nietzsche de lo ente como voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 317).

¿Acaso podría ser de otra manera? Hoy, dice Heidegger, la experiencia misma de lo ente está signada por una forma de nihilismo que, al alcanzar dimensiones planetarias, tiene la inevitable propensión a devorarlo todo. Como se ha dicho tantas veces en este libro, el nihilismo ha llegado a constituirse en el “estado normal” de las cosas. Así, todo parece indicar que “el nihilismo se aproxima a su consumación. [Algo significativo, si se tiene en cuenta que] la totalidad de la 'substancia humana' solo podrá traspasar la línea cuando dicha substancia asome fuera de la zona del nihilismo consumado” (Heidegger, 2000, p. 319). La pregunta consiste en comprender lo que se está señalando cuando se habla a propósito

24 Como hacen notar Helena Cortés y Arturo Leyte en una nota al pie de página: “la apertura que aclara es una traducción para 'Lichtung', 'el claro donde se abre el ser’” (Heidegger, 2000, p. 317).

de la consumación del nihilismo. La respuesta parece evidente –y aquí conviene recordar lo planteado acerca de Fausto y su anhelo incontrolado de querer abarcarlo todo–:

el nihilismo estará consumado cuando haya acaparado todo y haya aparecido en todas partes, cuando ya nada pueda afirmarse como excepción porque él se [ha] convertido en el estado normal [puesto que, manifiesta Martin Heidegger,] es solo en el estado normal donde se realiza la consumación. Aquél es la consecuencia de ésta. Consumación significa el recogimiento de todas las posibilidades esenciales del nihilismo, difícilmente visibles en su conjunto o en singular. (2000, p. 319)

De esta manera, es claro por qué el nihilismo no solo ha terminado convirtiéndose en algo habitual para nosotros, sino por qué su consumación no es forzosamente su final. Tal como advierte el propio Martin Heidegger, por qué “con la consumación del nihilismo no hace más que *empezar* la fase final del [mismo]” (2000, p. 320). Habitar la grieta se ha vuelto tan habitual, que esta ha terminado por tornarse invisible, al punto que hoy ni siquiera somos capaces de identificar sus peligros, pretender hallar una posible salida. Es, para decirlo en palabras del ensayo *la Superación de la metafísica* (1954), “como si bajo el dominio de la voluntad, al hombre le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría. ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía el cambio?” (2001, p. 73).

Así, se pregunta Martin Heidegger, esta vez en el texto que venimos reseñando, “¿qué pasa entonces con las perspectivas de traspasar la línea? ¿La sustancia humana está ya inmersa en el tránsito *trans línea* o acaba de hollar el amplio campo que se extiende ante la línea [como si se tratara de una trinchera]?” (2000, p. 320). ¿No será que nos hemos dejado llevar por un espejismo que nos hace ver una catástrofe planetaria ante nosotros y el cual nos lleva a buscar desgraciadamente un refugio, una protección, sin darnos cuenta siquiera que esta es nuestra condición? Y, si tal fuera el caso, como observa en aquel mismo lugar Martin Heidegger, si estuviéramos

ante la catástrofe, “¿qué pueden lograr las catástrofes?” (2000, p. 320). ¿No resulta cierto que las dos guerras mundiales no pudieron detener este movimiento y ni siquiera lo desviaron de su dirección? (Heidegger, 2000, p. 320).

Dar respuesta a estas preguntas no parece tarea fácil, máxime cuando se continúa envuelto en las redes del lenguaje tradicional, como ocurre, afirma Heidegger, en la obra del propio Jünger. Así, hay que decir entonces que esta “obra tiene su patria en la metafísica” (2000, p. 321). Sirvan como ejemplo de ello las consideraciones de Jünger en *El trabajador*, cuyo subtítulo es el muy significativo de “dominio y forma” (Heidegger, 2000, p. 320)²⁵; puesto que cada una de estas reflexiones lleva implícito, se quiera o no, la primacía de una “nueva metafísica de la *Voluntad de poder* que emerge en su totalidad, en la medida en que dicha voluntad se presenta ahora en todas partes y de modo completo como trabajo” (Heidegger, 2000, p. 324).

En el libro de Ernst Jünger, “se anuncia el rasgo fundamental de lo que se le desveló al pensamiento occidental como ser. [Es decir, que] la '*Voluntad de poder*' es un modo de manifestación del 'ser' de lo ente. [Dicho en otras palabras, que] el 'trabajo', aquello de donde la forma del trabajador recibe a su vez su sentido, es idéntico al 'ser'” (Heidegger, 2000, p. 325). Si este es el caso, se debe admitir entonces que el advenimiento a la presencia del ser está determinado, en la obra de Jünger, por una interpretación moderna del mismo. En breves palabras, por una interpretación de lo ente en la que este “no pasaría de ser un producto del representar humano” (Heidegger, 2000, p. 325).

Para Martin Heidegger no resulta difícil comprender por qué, cuando se lee en el texto de Ernst Jünger acerca de la posibilidad de traspasar la línea, se tiene la impresión de que este autor cae con demasiada facilidad en la convicción de que con este gesto ya se ha “abandonado en cierto modo la posición del nihilismo, [sin notar que] nos ha quedado su lenguaje” (2000, p. 320). Tal es la razón,

25 Andrés Sánchez Pascual traduce este subtítulo como “Dominio y figura”.

sostiene Heidegger, por la que en la época del nihilismo consumado sea urgente refundar nuestro lenguaje, el cual está caracterizado por su anhelo de escisión, –piénsese en lo dicho acerca de *Shibboleth*–. Por eso es que hoy se requiere de una nueva interpretación del ser de lo ente, una nueva manera de ser en el ser o, lo que es exactamente lo mismo, “nueva dedicación [donación] del ser”.

¿Cómo sería posible esto? A lo mejor la repuesta se pueda encontrar en la íntima relación que existe entre el trabajo y el dolor, pues “dicha conexión pone de manifiesto referencias metafísicas” (Heidegger, 2000, p. 328). ¿A qué se refiere con esta formulación nuestro autor? Su respuesta resulta significativa:

para poder redibujar más claramente las referencias que sostienen la conexión entre 'trabajo' y 'dolor', -manifiesta-haría falta nada menos que pensar a fondo el rasgo fundamental de la metafísica de Hegel, esto es, la unidad que unifica la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. El rasgo fundamental es la 'absoluta negatividad' en cuanto 'fuerza infinita' de la realidad, es decir, del 'concepto de existente'. En esa misma (que no igual) pertenencia a la negación de la negación, el trabajo y el dolor revelan su parentesco metafísico más íntimo. [Así] si nos atreviéramos a pensar a fondo las relaciones entre el 'trabajo', como rasgo fundamental de lo ente, y el 'dolor', pasando más allá de la Lógica de Hegel, la palabra griega para dolor, [älgos*] nos hablaría y nos diría algo por vez primera. Presumiblemente [älgos*] está emparentada con [alégo] que significa, en cuanto el intensivo [légo] de un íntimo recoger. Entonces el dolor sería lo que recoge en lo más íntimo [lo congregante íntimo]²⁶. La noción hegeliana de 'concepto' y su 'esfuerzo', bien entendido, dicen lo mismo sobre el suelo transformado de la metafísica absoluta de la subjetividad. (Heidegger, 2000, p. 328)

¿Qué significan estas palabras? Parece claro, si se quiere pensar la relación entre el trabajo y el dolor, es menester profundizar sobre

26 Esta es la expresión utilizada por José Luis Molinuevo (1994, p. 99).

el rasgo esencial de la metafísica de Hegel: la “absoluta negatividad” como la fuerza misma de lo existente. Empero, si se quiere pensar radicalmente sobre la relación del trabajo, entendido este último como rasgo fundamental de lo ente y el dolor “más allá de la *Lógica* de Hegel” (Heidegger, 2000, p. 328), a la manera griega, se hace necesario reconocer el dolor como aquello “que recoge en lo más íntimo” (Heidegger, 2000, p. 328), como lo congregante. Así, habría que consentir que una nueva manera de ser en el ser, una “nueva dedicación [donación] del ser” trae consigo la confirmación de que el dolor es realmente lo vinculante, en cuanto es aquello que hace reconocernos como lo que realmente somos: *absolutamente vulnerables*. Pese a esto, y en la medida en que somos nosotros mismos los encargados de generar este dolor, *v. gr.*, en los otros – piénsese en lo dicho en la introducción de este texto con relación a la herida–, este se constituye, al mismo tiempo, en lo que nos separa.

Solo si se entiende esto, nos será dado “oír la voz” que habla acerca del rasgo esencial que subyace a todas nuestras relaciones. De ahí las preguntas que se hace Heidegger:

¿en qué lengua habla el rasgo fundamental del pensar, que prediseña un traspasar la línea? ¿Es que el lenguaje de la metafísica de la *Voluntad de poder*, de la forma y de los valores tiene que ser puesto a salvo más allá de la línea crítica? ¿Y, cómo, si el lenguaje de la metafísica y la propia metafísica ya sea la de dios vivo o la de dios muerto, construyeron, *como* metafísica, esa barrera que impide el tránsito al otro lado de la línea, es decir, la superación del nihilismo? Si así fuera, ¿el traspasar la línea no tendría que convertirse necesariamente en una transformación de decir y el exigir una relación transformada con la esencia del lenguaje? ¿Y su referencia con el lenguaje no es de una clase tal que también le exige a [cada cual] otra caracterización de las ciencias? (2000, p. 328)

Para Heidegger, hoy resulta urgente responder a estas preguntas, puesto que, tal vez así, el fundamento mismo del nihilismo se revele bajo un brillo más intenso. Además, ya se habrá hecho bastante, si

“podemos meditar sobre la esencia del nihilismo [empezando] por adentrarnos por el camino que conduce a una explicación del ser” (Heidegger, 2000, p. 339). Como sabemos, todo interrogar por la esencia de lo ente y, por ende, toda respuesta que se dé al mismo fenecer si no se deja atrás el lenguaje de la metafísica tradicional, el cual ha impedido no solo hacer la estructural pregunta por el ser, sino la pregunta fundamental por la nada.

De suerte que resulta evidente que en “la época presente” no solo la pregunta por el ser ha caído en el olvido, debido, entre otras cosas, a que [actualmente] “estamos más atentos que nunca [a] infravalorar la prudencia reflexiva del pensar, midiéndola por el rasero del tiempo del calcular y planificar, ya que éstos justifican inmediatamente y ante todo el mundo sus invenciones técnicas por medio de los éxitos económicos” (Heidegger, 2000, p. 339), sino, además, ha caído en el olvido la pregunta por el sufrimiento, por la nada, y con esta, la pregunta por el nihilismo. No está de más indicar que para Heidegger solo apropiándonos decididamente de estas preguntas nos será dado estar en condiciones de “abrir y preparar” el lugar en el que se hará patente eso que Jünger ha denominado “una nueva dedicación [donación] del ser”. Recapitulando, estar en condiciones de sortear la línea, de conjurar a *Shibboleth*, en cuanto, como el mismo Jünger afirma, todo indica que “el instante en que se haya pasado la línea traerá una nueva dedicación [donación] del ser y con ello empezará a brillar lo que realmente es” (Heidegger, 2000, p. 329)²⁷.

Palabras sorprendentes, sin duda, con todo, advierte Heidegger, lo más conveniente tal vez sea leer esta fórmula en sentido inverso, es decir, pensando si “no sería más bien la nueva dedicación [donación] del ser la que trajera el instante para pasar la línea” (2000, p. 329)²⁸. Esto que parece una simple inversión termina erigiéndose en una

27 Según la traducción de Molinuevo, este pasaje reza así: “el instante en el que se pasa la línea trae una nueva donación del Ser y con ello comienza a relampaguear lo que es real” (1994, p. 102).

28 En lo que se refiere a este enunciado, Molinuevo traduce este pasaje en los siguientes términos: “no es más bien a la inversa, que solo la nueva donación del Ser trae el instante para el paso de la línea” (1994, p. 102).

condición sustancial. Y no es para menos, aquí lo que está en juego es, ni más ni menos, una nueva dedicación-donación del ser. De ahí la pregunta: “¿acaso esa dedicación [donación] no ocurre todavía y de modo extraño bajo el dominio del nihilismo, concretamente en un modo en que 'el ser' vuelve sus espaldas y se sustrae en la ausencia?” (Heidegger, 2000, p. 330). Y continúa diciendo:

volverse y sustraerse no son lo mismo que nada. [Estos] casi reinan de manera más apremiante para el hombre de tal modo que lo echan fuera, le chupan su hacer y aspirar y finalmente lo absorben en el flujo que se retira, de tal modo que el hombre podría creer que ya solo se encuentra consigo mismo. Pero en realidad su yo ya no es otra cosa que el desgaste de su ex-sistencia en el dominio de eso que usted [Jünger] caracteriza como carácter total del trabajo. (2000, p. 330)²⁹

¿Qué cabe esperar? Lo primero que se debe tener en cuenta a la hora de responder a esta pregunta es que los mencionados volverse y sustraerse [la donación y la retirada] del ser no deben ser entendidos como simples representaciones que solo tocan al ser humano de vez en cuando y por algunos instantes. Por el contrario, se debe entender que “el ser del hombre reside más bien en el hecho de que siempre, de una manera u otra, perdura y habita en la dedicación y en el volverse” del ser (Heidegger, 2000, p. 330).

Así, se habrá ganado mucho si se reconoce que el ser del hombre se “mantiene y vive” en la donación y retirada del ser. Si se comprende la problematicidad que subyace a la relación entre el sujeto y el objeto que ha imperado desde hace tiempo. Esto es, si se reconoce que la “subjetividad y objetividad se funda ya por su parte en un particular carácter manifiesto del 'ser' y del 'ser humano' [imperantes hasta el día de hoy]. Este carácter manifiesto fija el representar en la distinción entre ambos como objeto y sujeto” (Heidegger, 2000, p.

29 José Luis Molinuevo (1994, pp. 102-103).

330)³⁰. Visiblemente, se habrá ganado mucho si se comprende que se irá por buen camino para sortear esta escisión, para conjurar a *Shibboleth*, si se está en disposición de estar atentos a escuchar el crujido producido por la fractura existente entre el sujeto y el objeto.

Incluso, señala Heidegger, se habrá alcanzado un logro formidable cuando se entienda que hoy resulta indispensable, incluso, “hacer desaparecer la palabra 'ser', [pues, esta] aísla y separa, con la misma determinación que [lo hace] el término 'hombre'” (2000, p. 331). No obstante, lo anterior implica una ruptura radical con lo que hasta ahora nos ha “sustentado”. Supone caminar por terrenos peligrosos, en cuanto “esta andadura se mueve en el ámbito de la nada” (Heidegger, 2000, p. 332). Pero, ¿no se diluye la nada, justo, con la consumación con la superación del nihilismo? La respuesta parece simple, de ahí que señale Heidegger:

solo se llega a dicha superación cuando en lugar de la apariencia de la nada negadora, puede llegar a venir y ser recibida junto a nosotros, mortales, esa esencia de la nada que antaño y desde siempre estuvo emparentada con el 'ser'.
(2000, p. 332)

Pero, “¿de dónde viene esa esencia? ¿Dónde tenemos que buscarla? ¿Cuál es el lugar de la nada?” (Heidegger, 2000, p. 332). Tal vez estas preguntas de Heidegger se puedan resolver cuando se haya buscado, explicado y localizado el fundamento de la línea, de *Shibboleth*. ¿No es esto lo mismo que definir el nihilismo? ¿No es acaso la línea, *Shibboleth*, el lugar por excelencia del nihilismo, de nuestra herida, de esa misma herida que no cesa de supurar y a la cual no queremos ni siquiera prestar atención? Así, ¿no es hoy la herida, la grieta, el ámbito por antonomasia de la nada?

Todo parece indicarlo; sin embargo, ¿no lleva este reconocimiento, en la medida que alude a la nada, a una especie de espiral que no

30 También resulta pertinente copiar en este lugar la traducción llevada a cabo por José Luis Molinuevo de este pasaje: “subjetividad y objetividad se fundan ya por su parte en una peculiar apertura del 'Ser' y de la 'esencia humana'. Ella estabiliza el representar en la distinción de los dos como objeto y sujeto” (1994, p. 104).

permite siquiera aproximarse a la esencia del nihilismo? Y, ¿cómo podría hallarse la esencia, si cuando se remite a esta el pensamiento se debe fijar “en afirmaciones en las que el pensar muere”? (Heidegger, 2000, p. 332). Así, si se quiere dar una adecuada definición de la esencia del nihilismo, si se quiere captar el sentido de la fractura, es necesario, ya se ha dicho, “otro decir”, una nueva donación del ser, en razón a que

si la dedicación pertenece al 'ser' de tal manera que este reside en aquella, entonces el 'ser' se disuelve en esta dedicación. Ésta se torna ahora eso que debe ser cuestionado, y es bajo esa forma como a partir de ahora debe ser pensado el ser, que regresa de nuevo a su esencia y se asume en ella. Por consiguiente, la mirada pensante dirigida anticipadamente a este ámbito solo puede escribir ya 'ser' del siguiente modo: ~~ser~~. Esa tachadura en forma de aspa en principio solo trata de impedir la costumbre –casi imposible de erradicar– de representarnos al 'ser' como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviera excluido fuera del 'ser'. Pero no solo no está fuera, es decir, no solo está comprendido dentro del 'ser', sino que, usando al ser humano, el 'ser' se ve abocado a renunciar a la apariencia del para-sí, motivo por el que tiene otra esencia distinta de la que le gustaría a la representación de un tipo de compendio que abarca la relación sujeto-objeto. (Heidegger, 2000, pp. 332-333)³¹

Extrañas palabras las de Martin Heidegger, y no obstante, resultan definitivas. Como indica él mismo, el uso de la tachadura en forma de X encima de la palabra ser no obedece a un simple capricho, sino que esta indicación no hace más que “señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, pp. 145-204)”

31 José Luis Molinuevo (1994, pp. 107-108).



(Heidegger, 2000, p. 333)³². Formulado de forma menos enigmática, la tachadura es el lugar donde la pre-sencia se vuelve, o lo que es lo mismo, el venir a la presencia se dirige hacia el ser de lo humano. Se trata del lugar en donde lo abierto del ser en la existencia recuerda que es en este cruce de caminos donde se consume, acontece, la donación del ~~ser~~. Nada raro si se tiene en cuenta que

el hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~. Esto quiere decir que el ser humano forma parte de aquello que en la tachadura en aspa del ser reclama al pensar en un mandato conminatorio más inicial. El venir a la presencia se funda [así] en esa dedicación que, como tal, utiliza dentro de sí misma al ser humano a fin de que éste se prodigue y desgaste en ella. (Heidegger, 2000, p. 333)³³

Si, la tachadura es el ámbito donde se consume el ~~ser~~ resulta evidente por qué “la nada [de igual manera] debe ser escrita y pensada como el ~~ser~~, porque a la nada le corresponde el ser humano que recuerda y no precisamente de modo marginal” (Heidegger, 2000, p. 333). De tal suerte que si la tachadura es el ámbito de la donación de la nada, y esta domina de manera fundamental el ámbito del nihilismo: “el hombre no se limita a estar afectado por el nihilismo, sino que [este] forma parte esencial de él. [Así que] todo lo que constituye la 'sustancia' humana no está en ningún lugar de este lado de la línea para luego atravesarla y aposentarla del otro lado junto al ser. El propio ser humano forma parte de la esencia del nihilismo y, por ende, de la fase de su consumación” (Heidegger, 2000, p. 333). En síntesis, el ser humano “no se limita a estar *en* la zona crítica de la línea” (Heidegger, 2000, p. 333), él es la fractura, la herida, *Shibboleth*.

32 José Luis Molinuevo (1994, p. 108). Resulta inevitable aquí no pensar en la famosa *Cuaternidad* a la que se refiere Heidegger en su conocido texto *Construir, habitar, pensar* (2001a, p. 110 y sigs.).

33 José Luis Molinuevo (1994, p. 108).

Significativas palabras, sin duda, mas con ellas se está cerrando la posibilidad de pensar en traspasar la línea. ¿Qué queda entonces? Tan solo llevar a cabo una topología en la que se haga un examen cuidadoso de “la localización de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y a la nada, [y en la] que [se] determina la esencia del nihilismo [para], de este modo, (...) reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de una posible superación del nihilismo” (Heidegger, 2000, p. 334). En otras palabras, hacer una topología de la herida, del nihilismo, solo así será posible conjurar este último de manera estructural.

Pero ¿cuál es este lugar? La respuesta no puede ser otra, el ámbito de la metafísica. “Pues –reconoce Heidegger–, si en el nihilismo reina la nada, si la esencia de la nada forma parte del ser, pero por su parte el ser es el destino del traspasamiento, entonces la esencia de la metafísica se muestra como el lugar esencial del nihilismo” (2000, p. 335). De este modo, si se pretende la “superación del nihilismo”, sortear la fractura, no hay más alternativa que “la superación de la metafísica”. Para ello, se torna indispensable, primero, “buscar la zona de la línea crítica, es decir, el lugar de la esencia del nihilismo consumado, en ese lugar en el que la esencia de la metafísica despliega sus posibilidades extremas y se recoge en ellas” (Heidegger, 2000, p. 335). En otras palabras, se debe escudriñar allí donde la voluntad de la voluntad exige que lo que viene a la presencia esté en disposición, única y exclusivamente, de su sustancia, allí, donde el ser se ha tornado ausente, donde este ha caído en el olvido.

Con este olvido no se alude al simple “despiste de un olvidadizo profesor de filosofía [que] ha dejado en algún sitio [, por ejemplo, el paraguas]” (Heidegger, 2000, p. 336), sino que tal olvido hace parte de la cuestión del ser, de su destino. De ahí por qué, el mencionado olvido, pensado adecuadamente, esconde tesoros inapreciables los cuales están aún por descubrir. Lo anterior lleva a manifestar a Heidegger que conjurar el olvido es tanto como ponerse en disposición de “superar la metafísica [que no es otra cosa que] la superación del olvido del

ser” (2000, p. 337), en otros términos, des-olvido (A-letheia)³⁴. Toda superación de la metafísica va dirigida, imperiosamente, a la esencia misma de la metafísica. Por eso, cualquier intento por superar la metafísica debe partir aclarando primero en qué consiste su esencia.

¿Cuál es empero la esencia de la metafísica? O, más exactamente: “¿qué es metafísica?” (Heidegger, 2000, p. 337). Si la respuesta se da, simplemente, desde el “traspasamiento del ser más allá de lo ente, en este caso, como tal 'ser' que pasa más allá” (Heidegger, 2000, p. 338), como lo ha hecho hasta ahora toda la tradición, habrá que señalar que el fundamento de la metafísica está en “la distinción [entre] esencia y existencia” (Heidegger, 2000, p. 338), en la escisión. Sí, por el contrario, este interrogante se responde desde la perspectiva de la lección inaugural de 1929, habrá que responder a esta pregunta desde un ámbito en el que la nada juega un papel determinante, a saber, desde un horizonte en el que el ser humano es “el lugarteniente de la nada” (Heidegger, 2000, p. 339). Mejor aún, si nos es permitido hacer aquí este extraño giro, es *Da-sein*.

Esta afirmación tan extraña, no debe ser motivo de malentendidos. La nada a la que aquí se hace referencia, subraya Heidegger, “no es nada negador [sino algo que] forma parte del presentarse” (2000, p. 339). De modo más claro, aquí la nada y el ser, a diferencia de lo que ha dicho la tradición, no son entendidos como dos entidades enfrentadas una al lado de la otra, como los dos extremos de un abismo, o, tal como lo hacen las ciencias, como si la nada fuera algo ajeno a las dinámicas mismas de lo ente y a lo que hay que excluir de tajo, sino que se les debe considerar “en un parentesco cuya plenitud esencial apenas si [se ha] pensado” (Heidegger, 2000, p. 339). Dicho en otras palabras, se les debe examinar a la luz de la pregunta de Leibniz: “¿por qué hay en general ente y no, más bien, Nada?”. Esta vez, entendida desde una pregunta que remite a lo mismo, pero en un sentido distinto, esto es, a la pregunta: “¿cómo se explica que en todas

34 Como se sabe, la expresión griega Aletheia (verdad), no solo significa des-ocultar, traer a la luz, sino des-olvido.

partes sea lo ente lo único que tiene la primacía y no se piense más bien la negación de ese ente, 'esta nada', es decir, el ser en relación con su esencia?" (Heidegger, 2000, p. 340).

Así, solo a quien se tome en serio esta pregunta le será dado entender el sentido profundo que tienen las fórmulas "presentarse" y "venir a la presencia". Y, no solo estas ligadas, única y exclusivamente, como las ha pensado la tradición desde la *Physis* y el *Logos* hasta la *Voluntad de poder*, al ser de lo ente, sino vinculadas a "esa nada que con el mismo grado de originalidad es también lo mismo que el ser" (Heidegger, 2000, p. 340). Quien no se ha tomado en serio esto, dice Heidegger, siempre terminará considerando que aquí no se hace más que presentar una filosofía negativa, el más radical nihilismo negativo. Aquí, contrario a lo que suele pensarse, lo que se hace es arrojar "luz sobre la marcha de nuestra historia: [en razón a que] todavía nos movemos, junto con todo lo que constituye la sustancia, dentro de la zona del nihilismo, al menos mientras supongamos que la esencia del nihilismo reside en el olvido del ser" (Heidegger, 2000, p. 341).

Pero, "¿entonces qué ocurre con el traspasamiento de la línea?" (Heidegger, 2000, p. 340). Para Heidegger, la respuesta es evidente, en la medida en que "la esencia del nihilismo, que se termina de consumir en el dominio de la voluntad de la voluntad, reside en el olvido del ser. [Y se considera que] cuando mejor parecemos corresponder a este olvido es cuando lo olvidamos, es decir, cuando lo echamos al viento. [Se dejará de prestar] atención a lo que quiere decir el olvido en cuanto ocultamiento del ser" (2000, p. 341). Al contrario, cuando se le presta atención a tal olvido, se termina experimentando "una sorprendente necesidad: en lugar de querer superar el nihilismo, tenemos que empezar por intentar hospedarnos en su *esencia*" (Heidegger, 2000, p. 341).

¿No resulta contradictorio esto con lo que aquí se ha planteado? En manera alguna, puesto que en tanto "la metafísica nunca permite

al morar humano que se asiente y establezca en el lugar, o esencia, del olvido del ser. (...) el pensar y el poetizar tienen que retornar a ese sitio en el que de algún modo siempre han estado, aunque nunca hayan edificado. Solo si construimos podemos preparar el morar en ese lugar” (Heidegger, 2000, p. 342). Se habrá dado así el primer paso para dejar atrás el nihilismo cuando se participe “en la construcción del *camino* que reconduce al lugar de la superación de la metafísica y permite que pase por él y recorra lo destinal de una superación del nihilismo” (Heidegger, 2000, p. 342).

En síntesis, se estaría en disposición de asumir de modo más originario el pensar del decir que rememora (*Andenken*). Estar en disposición de hacer patente este, “el mayor regalo y el peligro más grande” (Heidegger, 2000, p. 342)³⁵. Comprender que la memoria,

35 Sobre el pensar que rememora, el texto de Martin Heidegger de 1943 *Andenken*. Del mencionado ensayo existen al menos dos versiones en castellano. La primera de ellas estuvo a cargo de José María Valverde que publicó el referido texto bajo el nombre *Recuerdo* en el libro *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (1983, p. 97). Por otra parte, la segunda versión estuvo a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte, esta vez bajo el título de *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (2005, p. 87). No quisiera dejar pasar la oportunidad de transcribir aquí el Poema de Hölderlin que inspira el texto de Heidegger arriba mencionado. Memoria/ Sopla el Nordeste,/para mí el más amado de los vientos,/pues promete espíritu de fuego/y viaje propicio a los navegantes./Ve pues ahora y saluda/al hermoso Garona/y los jardines de Burdeos./Allá, donde por la escarpada vega/desciende el sendero y la corriente/cae profundo el arrollo, pero desde arriba/todo lo contempla una noble pareja/de roble y álamo plateado./Todavía lo recuerdo bien y cómo/sus anchas copas inclina/el bosque de olmos sobre el molino,/mientras en el patio se alza una higuera./Los días de fiesta allá mismo/se encaminan las morenas mujeres/sobre suelo de seda/en el tiempo de marzo/cuando son iguales la noche y el día/y sobre lentos senderos,/preñados de sueños dorados,/pasan aires arrulladores./Pero, ahora, que alguien/me alcance, rebosante de luz oscura/la copa aromática,/para que al fin yo pueda descansar, pues dulce/sería el sueño bajo las sombras./No es bueno/ estar sin alma,/privado de pensamientos mortales. En cambio, bueno es/el diálogo y decir/lo que opina el corazón y oír muchas cosas/de los días del amor/y las hazañas ya acontecidas./Pero, ¿dónde están los amigos? ¿Dónde Belarmino/y el compañero? Algunos/sienten temor de ir a la fuente;/pues después de todo la riqueza comienza/en el mar. Ellos/como pintores, reúnen toda/la belleza de la tierra y no desdeñan/la guerra alada ni/vivir solitarios, año tras año, bajo/el desnudo mástil, donde no atraviesan la noche/ni el brillo de los festejos de la ciudad, ni el tañir de cuerdas o las danzas locales./Más, ahora, a las Indias/han partido los hombres,/desde allá, desde la cumbre batida de aire/en las colinas de viñas, desde donde/baja el Dordoña y al juntarse/con el magnífico Garona con anchura de mar/quita y da memoria,/y el amor también fija los aplicados ojos./Pero lo que permanece lo fundan los poetas. (2005, p. 89-90).

“el pensar-en (*Andenken*) algo, el recordar algo, es un modo de fijar que piensa en algo fijo y firme a lo que se atienen los que piensan con el fin de poder permanecer firmes en su propio ser. La memoria reafirma [así] a los que piensan en el fundamento de su ser” (Heidegger, 2005, p. 159). Que “el poetizar es hacer memoria. [Y que] la memoria es fundación” (Heidegger, 2005, p. 167).

De esta manera, llevar a cabo una valoración *Sobre* la línea, desde el pensar que recuerda (*Andenken*), tiene como destino el pensar planetario. Nada extraño si se tiene en cuenta que, como reconoce Heidegger, ya “Nietzsche escuchó ese mandato que conminaba a meditar sobre la esencia de un dominio planetario” (2000, p. 343). Nietzsche había escuchado de manera nítida “un mandato conminatorio que exigía una representación del hombre para asumir el dominio de la tierra. [En el que él pudo vislumbrar] la lucha que se extendía por ese dominio” (Heidegger, 2000, p. 343). Una verdadera lucha de titanes por la “disputa del ser” (Heidegger, 2000, p. 343) y, frente a la cual, las guerras mundiales resultan ser simples juegos de niños, aunque mortales. Una auténtica gigantomaquia que sumerge sus raíces en el fundamento del nihilismo. No está de más recordar en este lugar que ya en el comienzo de la historia del ser, entre los antiguos griegos ocurrió una lucha semejante en torno a la experiencia de la revelación del ser, la cual llevó a esculpir la tradición occidental en su conjunto, la metafísica, a partir de una herida, de una fractura: la separación radical entre dos mundos, uno verdadero y otro falso.

Ante la contundencia de estas palabras no cabe más que preguntarse con Martin Heidegger, si “¿existe alguna salvación de lo que nos ha sido destinado y transmitido en el destino más esforzada que la de semejante pensar recordante?” (2000, p. 344). En un primer vistazo, no parece avistarse ninguna. De ahí que no haya quedado más camino aquí que adentrarse en el intrincado laberinto de una época signada por el espíritu que siempre niega.

Ahora solo resta buscar, en medio de la noche, el hilo de Ariadna, atender a la herida, “oír” el ruido de la fractura abierta por el nihilismo desde el pensar que rememora, desde la consternación del ser, teniendo presente esa dura confrontación con el mundo de la que ha sido prisionera la metafísica occidental desde su origen. ¿No fue esa nefasta confrontación con el mundo lo que advirtió, ya en los albores mismos de la filosofía, esa pícara muchacha tracia cuando, desternillada de la risa, llamaba la atención del insigne Tales de Mileto, que había caído en un pozo por estar contemplando las estrellas, con estas palabras?: “¿acaso quiere mi amo conocer los secretos del cielo si no es capaz de ver lo que hay en la tierra?”³⁶.

Habría que preguntar si esta escisión no es justo lo que pusieron de manifiesto, cada uno a su manera, la escultora Doris Salcedo y el poeta Paul Celan, en su obra *Shibboleth*, pero, sobre todo uno de los artistas más controvertidos y representativos del siglo XX: Joseph Beuys. ¿Fue acaso él, el que dejó “hablar” la herida abierta por el nihilismo? ¿El portador del hilo de Ariadna que tal vez nos indique cómo salir del laberinto? ¿Es él, como todo ser humano, la fractura, la herida abierta, *Shibboleth*, *Da-sein*? En lo que sigue se intenta dar respuesta a estas preguntas.

36 Es bien conocida esta anécdota transmitida por Platón en Teeteto (174a) a propósito de Tales. Para más información al respecto conviene ver, además del referido texto de Platón, el libro de G. S. Kirk, J. E. Raven y Schofield *Los filósofos presocráticos* (1987, p. 126).

3. La rivoluzione siamo Noi



Joseph Beuys
La rivoluzione siamo Noi (1972)³⁷

Las enfermedades son casi siempre crisis espirituales de la vida, en las que se expulsan viejas experiencias y viejos procesos mentales, o bien se transforman, como fundidos en un crisol, de un modo totalmente positivo

(Joseph Beuys)

1943, el mismo año en el que Martin Heidegger escribiera sus consideraciones en torno al poema *Memoria (Andenken)* del poeta Friedrich Hölderlin, fue un año decisivo también en la vida de Joseph Beuys. Justo en el invierno de aquel año, el avión de combate en el que se encontraba el artista alemán fue alcanzado por la artillería antiaérea rusa en tierras de Crimea. Como él mismo recordará,

37 Sinksreen, ink and stamp on paper. Suport 1896 x 987 mm. Tate / National Galleries of Scotland.

Fotografía sobre poliéster, tinta, sello de tinta. Serigrafía de la fotografía de Beuys Giancarlo Pancaldi. 75-1 / 2 x 39-3 / 8 pulgadas. Derechos de autor de Joseph Beuys / Artists rights society.

años más tarde, su frágil vida se hubiera extinguido si no hubiera sido porque un grupo de tártaros nómadas curara sus heridas con grasa animal y fieltro (Stachelhaus, 1990, pp. 23-24). En palabras de Nietzsche, en aquel instante se había convertido así, él mismo, en una obra de arte (1984, p. 45). Pero ¿quién era este misterioso individuo?

La respuesta suena extraña: *una herida*. Esta indicación que parece estar mediada por lo poético es, sin embargo, el reconocimiento del propio estado de ánimo substancial experimentado por Joseph Beuys. Dicho sentimiento es corroborado, en primer lugar, *v. gr.*, por la escritora Carmen Bernárdez Sanchís que en su libro sobre Beuys escribe: “la historia nos la cuenta el propio Joseph Beuys: empieza en 1921 con la exposición de una herida con apósito de esparadrapo. Aunque no lo explica en su *Lebenslauf / Werklauf*, 'Curso de vida / curso de obra', *curriculum* alegórico elaborado en 1964, la herida es la de su nacimiento el 12 de mayo de aquel año en Krefeld” (2001, p. 7). Y, en segundo lugar, esta es confirmada por la obra que el artista denominara *La bañera*. En ella, como recuerda Stachelhaus en su excelente libro, a comienzos de la década de 1970, Beuys había tomado la bañera infantil:

en la que siendo bebé le había bañado su madre. De modo que resolvió escenificar una pieza de su propia biografía y lo hizo a su radical manera, aludiendo con vendas de gasa y esparadrapo el hecho de la separación del cuerpo materno mediante el corte del cordón umbilical y con vaselina los cuidados indispensables del lactante Joseph. (1990, pp. 168-169)³⁸

En este sentido, Beuys es la consumación viva de *Shibboleth*. La síntesis por excelencia de una época signada por el espíritu de la herida abierta. De una Era nihilista que ha acabado por aumentar la fractura que ha caracterizado el vínculo de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza. Una época en la que

38 Sobre el carácter dual de la herida, Platón (*Fedón* 60b).

el hombre debe vivirse a sí mismo extraño en el mundo, como ajeno a sí mismo y a la naturaleza, para poder volver a ser uno consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza, debe tener conciencia de la escisión que hay entre él como sujeto y el mundo como objeto, como condición para vencer esta misma escisión. (Fromm, 2004, pp. 113-114)

Es decir, teniendo en mente justo el nombre de una de las instalaciones de Joseph Beuys, *mostrar las heridas*³⁹, en razón a que estas no son más que la *Demonstration* de que el ser humano ha terminado haciéndose extraño a sí mismo⁴⁰. *Mostrar las heridas*, dejar “hablar” la herida abierta por el nihilismo, como lo hace, a través de sí mismo Beuys, es dejar hablar a ese ser sufriente que en cada caso somos nosotros mismos. Por ello, Beuys se constituye en la síntesis de un tiempo en el que es imperioso dejar hablar esa enorme herida que aún existe entre los que son considerados propiamente como humanos y aquellos que no son tenidos por tales.

Así que, este individuo, como cualquiera de nosotros, es la encarnación de una época en la que se ha acentuado, “la fragilidad de la vida, del ser humano y el hecho de que somos finitos”. De un instante crucial en la historia de la humanidad en la que las generaciones humanas están

expuestas al desplazamiento, a ver imágenes de horror como algo cotidiano, a estar en medio de fuerzas políticas polarizadas, [en un mundo] particularmente violento, [y para las cuales] es casi imposible no tener una mirada política del entorno. [En un mundo] desmembrado, semidestruido, desarticulado, [guiado por un instinto autodestructivo]

39 Sobre la instalación *Muestra tus heridas* llevada a cabo en Múnich el 22 y 23 de enero de 1980, ver lo planteado por Heiner Stachelhaus (1990, p. 175 sigs.) al respecto.

40 En lo que concierne al término *Demonstration*, es importante tener en cuenta que se trata de una categoría muy significativa en la obra de Joseph Beuys y en general en el arte contemporáneo. No se debe pasar por alto además que la palabra *Demonstration* significa en alemán tanto demostración como protesta, un buen ejemplo de ello es la instalación que Beuys denominó, de manera significativa, *Auschwitz Demonstration*.

pero el mismo con una capacidad para elaborar la realidad de lo que está pasando. (González, 2010)

De un mundo en el que, sin embargo, muchos estarían dispuestos a permitir que brote, una vez más, la vida de las cenizas del gran cansancio.

Por este motivo, Joseph Beuys, como Doris Salcedo, estaba convencido de que el papel del artista había cambiado sustancialmente a largo del siglo XX. De ahí su idea del concepto ampliado de arte que, a su modo de ver, “debe aplicarse sin más al trabajo⁴¹. [Pero mediado por] el principio de creatividad [el cual] es idéntico [piensa este artista] al principio de resurrección [de trasfiguración]” (Stachelhaus, 1990, p. 74). Este último, no comprendido a partir de “la vieja fórmula anquilosada [sino, a partir] una figura viviente, palpitante, que fomente vida, alma y espíritu” (Stachelhaus, 1990, p. 74)⁴².

De ahí que el referido concepto ampliado del arte no haya sido comprendido por Beuys como una simple teoría estética, sino como “una fórmula del ser que todo lo transforma” (Stachelhaus, p. 74). Es decir, como “la única terapia prometedora de éxito para curar a la larga las heridas individuales y sociales” (Stachelhaus, 1990, p. 176). Esta convicción es lo que lleva a lo que el artista denomina “la plástica social” y a la consideración de la historia como una escultura. Con razón escribió Friedrich Nietzsche, unos años antes de que naciera Beuys

41 Es muy importante contrastar esta idea de Beuys con lo dicho en esta investigación acerca de lo planteado por Marx respecto al trabajo, así como, con lo expresado por Heidegger, primero, respecto al *Trabajador* de Ernst Jünger en su texto *En torno a la cuestión del ser* (2000, p. 320 y sigs.) y, segundo, en relación al vínculo existente entre el trabajo y el dolor y sus referencias metafísicas, en particular, con la metafísica absoluta de la subjetividad hegeliana (Heidegger, 2000: 328).

42 Sobre la idea de resurrección en Joseph Beuys, Friedhelm Mennekes en su libro *Joseph Beuys: Pensar Cristo* (1997, p. 92). En lo que respecta a trasfiguración ver, primero, lo dicho a propósito de Dionisos en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche (1984, p. 57) Y, segundo, en Heidegger *¿Y para qué poetas?*, donde se puede ver la relación que éste último pensador establece entre las figuras de Hércules, Dionisos y Cristo (1996, p. 241).

¡el arte y nada como el arte! Es el gran posibilitador de la vida, el gran estimulante de la vida. El arte como la única fuerza superior y contraria a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, antibudista, antinihilista, por excelencia. El arte como la *liberación del que conoce*, del que ve –quiere ver- el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que conoce trágicamente. El arte como la *liberación del que actúa*, del que no solo ve, sino que vive –quiere vivir- el carácter terrible y enigmático de la existencia, del hombre trágico y guerrero, del héroe. El arte como la *liberación del que sufre*, como camino a estados donde el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, donde el sufrimiento es una forma de gran embeleso. (1998, p. 168)

Este artista es, de esta suerte, el gran posibilitador de la vida, el gran estimulante de la vida, el antinihilista por excelencia, el liberador del que conoce, del que no solo ve, sino vive lo terrible y trágico de la existencia, el liberador del que sufre, puesto que se ha constituido en ese camino a estados donde el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, donde el sufrimiento es una forma de gran embeleso. No sorprende por ello que escriba Beuys: “sin dolor no hay conciencia” (Stachelhaus, 1990, p. 181). Y, menos sorprende que Stachelhaus concluya: “Beuys puede así expresar en una comparación todo el dolor de la época” (1990, p. 181).

Por esta razón, él es, como *Shibboleth* de Doris Salcedo, un duelo permanente, una bandera a media asta a la que nunca se prestó juramento, un grito hacia lo extranjero de una patria rica en “duelos no elaborados” (González, 2010), porque le resulta artificioso recuperar las vidas perdidas, en cuanto que, como artista, se sabe impotente ante la muerte. No obstante, con sus *instalaciones*, es capaz, asimismo, de traer “al campo de lo humano la vida que ha sido desacralizada” (Toledo, 2007).

Es así, esa herida que solo se puede llevar a cabo *una sola vez*. El ámbito de la resistencia, de la clandestinidad, de las líneas de

demarcación, de la condena de cualquier tipo de discriminación. El lugar donde confluyen esas fechas en las que se conmemoran los “acontecimientos singulares, únicos e irrepetibles '*unwiederholbar*'” (Derrida, 2002, p. 13). “Algo de nuestro pasado que vuelve a la memoria” (Derrida, 2002, p. 13) y que habla, a través de sí mismo, para que éste no se disuelva en la bruma del tiempo. Para que el pasado continúe teniendo sentido “hoy, ahora para nosotros” (Derrida, 2002, p. 18). De modo que este individuo es ese diálogo desesperado que habla desde eso que se arraiga en lo más profundo de nosotros mismos: *el des-encuentro*. Ese ámbito en el que confluye lo diverso y, que, sin embargo, acaba aproximándose a lo extraño.

Así las cosas, es el testimonio vivo que conmemora lo que le resulta imposible de volver. El eco de eso que habiendo acontecido una sola vez no retornará jamás. El espacio donde se hace presente lo inexorablemente desaparecido. El lugar de la fractura en una Era en la que, cada vez más, se abre la grieta aún existente entre los pueblos, entre los individuos. Y que, no obstante, se establece, igualmente, como el ámbito en el que se vinculan todos los seres humanos en un solo y único drama: *sortear la inclinación hacia su autodestrucción*.

En este orden de ideas, habrá que decir entonces que en Beuys habla una voz en la que confluyen todas las voces, una herida en la que se manifiestan todas las heridas, una fisura abierta en el tiempo. En suma, es la zona de la desgarradura, de la frontera, del límite, pero también de la sutura. En las palabras de Jacques Derrida, lo que se pone de manifiesto en él es “tanto la diferencia, la línea de demarcación o de división de las aguas, la escisión, la cesura, como, por otra parte, la participación, lo que se comparte porque ahí se entra en relación o se tiene en común, a título de permanencia” (2002, p. 57).

Es un *sýmbolon*, “la memoria del olvido mismo, la verdad del olvido. [En otras palabras] *El Meridiano* [donde todo] vuelve a la memoria” (Derrida, 2002, p. 62). O, si se prefiere esta expresión de Doris Salcedo, esa *Acción de duelo* en la que “todos los seres que lloramos en ese duelo, todos los dolores [que] se recogen en [la

obra se resiste] a la borradura” (Derrida, 2002, p. 64). Formulada de otra manera, es el ámbito mismo de la resistencia a la borradura en la borradura, de “eso que está condenado a demarcarse para marcar, a enlutarse para permanecer” (Derrida, 2002, p. 68). Un acontecimiento (*Ereignis*) en el que converge lo extranjero y lo propio en su íntimo apropiamiento. Ese que es el más inquietante de todos los huéspedes. No resulta extraño que el propio Joseph Beuys se asuma a sí mismo como una obra-herida, en la que coinciden la vida y la muerte. Lo dicho es sintetizado por Heiner Stachelhaus en los siguientes términos:

con la muerte siempre ante los ojos, es evidente que Beuys en los últimos años de su vida reflexionó mucho y con intensidad sobre la vida y la muerte. De ello son testimonios impresionantes las 'instalaciones' y 'objetos'. Se originan 'objetos' completamente sencillos, secundarios, como la 'Scala libera', una pequeña escalera de madera a la que están sujetas unas pesadas piedras, la 'Capri-Batterie', una bombilla amarilla, con portalámpara y clavija, que está dentro de un limón de verdad (1990: 181-182). [Y más adelante escribe Stachelhaus]: Beuys, dice Eva Beuys, estuvo muerto toda su vida. Ella llamaba Beuys a su marido, y tampoco los hijos Wenzel y Jessyka le decían padre o papá, sino que siempre le llamaron Beuys. Estuvo muerto toda su vida, dice Eva Beuys, pero siempre estuvo muy vivo. Amaba tanto la vida, que la tomó como un camino que quería dominar. Dice que Beuys recorrió el camino de la vida y el camino de la muerte con absoluta seguridad... hasta 'Palazzo Regale'. (1990, p. 195)

Desde esta perspectiva, aunque suene extraño, es la conjuración misma de *Shibboleth*, esto es, de nosotros mismos, pues él, en una época en la que el desarraigo y la exclusión se constituyen en el estado “normal” de las cosas, busca por todos los medios, la libertad y la reconciliación entre todos los seres sin distinción. Es aquel ángel de la historia al que se refiere Benjamin, que mira hacia el futuro, al

tiempo que sus ojos se clavan en un pasado en el que solo advierte una tormenta descendiendo sobre la tierra mientras deja a su paso una densa estela nihilista. Ese que quiere “detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1973, p. 183). Ese que desea de corazón suturar la herida, sanar la desgarradura, traspasar el umbral, sortear la enorme grieta, mientras quizá se plantea con Jünger la “pregunta sobre cómo puede sostenerse el hombre frente a la aniquilación en la resaca nihilista” (1994, p. 34).

Es, al igual que Friedrich Nietzsche, el último “nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma, viviéndolo hasta el fin, dejándolo tras de sí, debajo de sí, fuera de sí” (Nietzsche, 1980, p. 22). Un “contramovimiento” que tal vez, en algún futuro, sea capaz de conjurar ese nihilismo, aunque este se siga mostrando como necesario.

Así, él tiene “que ver con nuestro propio destino” (Jünger, 1994, p. 15), pese a que la evidencia histórica, tal como lo reconoce Ernst Jünger, no quiere “dejar todavía espacio a consideraciones que lleven más allá del mundo de horror. [Pues] el fuego, el terror [y] las pasiones [aún] dominan aunque solo [sea] por un rato” (1994, p. 16). Este artista, al igual que Dostoievski, estaba convencido de que el nihilismo no se constituye en la fase final o, incluso, mortífera de la humanidad, sino que esta se muestra como el más potente de los antídotos, gracias al dolor que ella produce. En últimas, que “sin dolor no hay conciencia” (Stachelhaus, 1990, p. 181).

Él, en cuanto conciencia del dolor, en cuanto amaba la vida, justo por ello, es, según la anotación hecha por Jünger respecto del optimismo, el que permite mantenerse “firme en el cambio de la historia y sus peligros” (1994, p. 19). Mejor aún, mantenerse inalterable frente al derrotismo, de cara a “ese temple de ánimo [en el que] el pánico no encuentra ninguna resistencia, [y] se extiende como un torbellino” (Jünger, 1994, p. 19). Y, todo ello, en una Era en la que los medios de destrucción han crecido de manera tan desmesurada que el hombre ha terminado por convertirse en lo absolutamente vulnerable. He ahí la razón por la que esta sea una época en la que al

hombre “le rodea el terror como [su] elemento” (Jünger, 1994, p. 20). Así las cosas, este individuo es un pronóstico reservado en una época en la que el nihilismo envuelve todo el planeta. Ese que está dispuesto a darle la cara al sufrimiento poniéndose en una situación límite que le permita dar el paso que lo conduzca a un “estado superior”⁴³.

Por eso Beuys, que generó, en cuanto soldado, un considerable dolor en tierras extranjeras, es capaz de hacernos comprender que además del placer⁴⁴, es el dolor lo que nos vincula, “lo que recoge en lo más íntimo” (Heidegger, 2000, p. 328). Esto fue lo que le hicieron entender los tártaros nómadas con sus cuidados. En otros términos, es capaz de hacernos descifrar con sus *acciones* la célebre sentencia de Hölderlin: *pero donde hay peligro, crece también lo que salva*. A él le es dado así indicarnos lo maravilloso, lo asombroso, en un universo en el que estos se han volatilizado. A guardar la calma en la época de la lluvia, el vapor y la velocidad.

O mejor, a personificar *L'uomo universale*, de ahí su admiración por Leonardo da Vinci, en un mundo de extrema especialización. A permanecer despiertos en un tiempo inmerso en una especie de “guerra civil mundial [y en el que] está en juego la totalidad” (Jünger 1994, p. 47) del planeta. A inspeccionar con ojo atento una tierra en la que se ha vuelto frecuente habitar la fractura. A escudriñar en lo más profundo de la miseria y el dolor. En pocas palabras, a advertir el drama mismo de la muerte, por cuanto solo de este modo nos será dado “una nueva donación del Ser” (Jünger, 1994, p. 53). En síntesis, a cultivar esos jardines en los que no tiene acceso el temible Leviatán, a apostar por la calidez en un mundo en que, tal es la expresión de la que se vale el propio Joseph Beuys, “lo que falta es calor” (Stachelhaus, 1990, p. 181).

43 Al respecto, Heiner Stachelhaus (1990, pp. 201-202).

44 En lo que se refiere al placer basta pensar en la actitud de Joseph Beuys frente a Italia y en particular frente a Nápoles en donde, debido a la calidez de su gente, se sentía como en su propia casa, o la tranquilidad que caracterizaba su vida familiar (Stachelhaus, 1990, pp. 197-198).

Él encarna de este modo una utopía, pero una utopía vista a la luz de “lo humanamente posible. [Una utopía donde no se trata de hallar] la perfecta felicidad, sino –en medio de los infortunios– [hallar] la felicidad imperfecta, la ‘felicidad en la infelicidad’” (Marquard, 2006, p. 9). Una utopía que se ocupa del “hombre de este lado de la utopía, o sea, del hombre finito” (Marquard, 2006, p. 10). Un sueño que parte de seres humanos de carne y hueso que deben suplir diariamente, en primera instancia, sus necesidades básicas y en el que no se sacrifica a los seres humanos, en el sagrado nombre del desarrollo, al cruel capital y, mucho menos, en nombre de una ideología. La utopía, en la Era de la quiebra del espíritu y de la voluntad de dominio, en la que cada hombre es un artista, en la que *La rivoluzione siamo Noi*⁴⁵ (Stachelhaus, 1990, p. 186). La utopía del “heroísmo trágico”, a la manera de Nietzsche.

Un mundo en el que no se realizan las peores ignominias en nombre de los ideales morales, sin mártires y santos dispuestos a “la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (Dostoievski, 1969, p. 142). Un mundo en el que los seres humanos no creen vivir en el crepúsculo de los tiempos y en el que no se hace de la autodestrucción, el fanatismo, la patriotería, el racismo, la xenofobia y la idea de progreso una religión. Una utopía en la que los hombres ya no tienen de qué avergonzarse, de la resistencia, de “la ‘plástica social’ como obra de arte social que (...) hace posible una verdadera democracia en el sentido de obras creativas” (Stachelhaus, 1990, p. 89), la “tolerancia activa”, el “trabajo para todos”, el ama de casa remunerada. Un ideal en el “que todo ser humano es un rey sol, [en el] que todo ser humano es propiamente soberano” (Stachelhaus, 1990, p. 183).

Dicho a la manera de Ernst Jünger, la utopía del triunfo de Eros, pues, “donde dos personas se aman, se sustraen al ámbito del Leviatán, crean un espacio no controlado por él” (1994, p. 63). En términos de Jacobi, un sueño donde “la tierra se torna habitable” (Villacañas,

45 *La revolución somos nosotros.*

1989, p. 124). La utopía del triunfo de la amistad, en tanto que el diálogo con el amigo leal “no solo puede consolar infinitamente, sino también devolver y confirmar el mundo en sus libres y justas medidas” (Jünger, 1994, p. 64). El sueño de la apuesta por el arte, por cuanto, como subraya el propio Beuys, “la obra de arte es el mayor enigma, pero el ser humano es la solución” (Stachelhaus, 1990, p. 77). De suerte que, hoy, “no puede estar el sentido del arte en ignorar el mundo en que vivimos” (Jünger, 1994, p. 65).

Esto último lo comprendió muy bien este individuo, por eso tuvo la “osadía [de instalarse en] los límites de la Nada. [De afrontar] el miedo, que es percibido por los hombres pánicamente y como en ciegos golpes del destino” (Jünger, 1994, p. 66). De ser absolutamente consciente de que “no basta pensar tal como lo heredamos” (Jünger, 1994, p. 68), pues, de este modo, el hombre no ha hecho más que acrecentar la fractura que lo separa de otros seres humanos y del entorno natural en el que vive. De ahí su consigna “¡Unidad en la multiplicidad!” (Stachelhaus, 1990, p. 137). Él fue capaz de tener la firme determinación de descifrar el enigma de nuestro tiempo. A él le fue dado experimentar en sí mismo el enorme poder de la nada, de penetrar en lo más profundo de la esencia del nihilismo, de conjurarlo, desde la más profunda consternación de su ser.

Beuys-*Shibboleth*, es así la comprensión misma del ser como ~~ser~~. Mejor aún, *El Meridiano* donde todo confluye hacia la nada, el lugar en que reina el nihilismo en sus más diversas expresiones. La línea de “frontera entre dos edades del mundo, en tanto que en él] se decide si el movimiento acaba en una nada negadora o si es el tránsito al ámbito de una «nueva dedicación [donación] del ser»” (Heidegger, 2000, p. 314). El ámbito mismo del nihilismo consumado. La zona en la que se está *en* y *trans* la línea. De esta manera, no solo es el espacio donde hay que buscar un comienzo, sino también el lugar donde se hace patente el inicio de la fisura, el lugar donde se revela el nihilismo en su fase final y en el que “todo está en juego” (Heidegger, 2000, p. 315).

Una aperturidad en la época de la consumación de “una experiencia de lo ente y de cómo es lo ente, a la luz del proyecto de Nietzsche de lo ente como voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 317). Enunciado de otro modo, un trazo abriente, en una época en la que se ha vuelto tan “esencial” el nihilismo que han terminado por tornarse invisibles sus peligros y pliegues más íntimos. El sobrepotenciamiento del dolor y de la alegría, en un tiempo en el que la esencia de estos ha sido vedada. La renovación del lenguaje, y no solo el artístico, en una época en la que este está atravesado por el espíritu de la metafísica, de la escisión. Una nueva interpretación del ser de lo ente, un nuevo modo de ser en el ser en un tiempo en el que no solo la pregunta por el ser ha caído en el olvido, sino, además, ha caído en el olvido la pregunta por el dolor y, sobre todo, la pregunta por la nada⁴⁶.

Así, *Beuys-Shibboleth* es el lugar de la apropiación decidida de las cuestiones esenciales en un mundo en el que reina la superficialidad, el ámbito en el cual se abre y prepara, como se ha expresado echando mano a las palabras de Jünger y de Heidegger, una nueva dedicación, la donación del ~~ser~~. Más exactamente, en él se hace patente que el ser del ser humano se “mantiene y vive” en la donación y retirada del ~~ser~~ pues allí se disuelve la problemática separación que ha existido hasta el día de hoy entre el sujeto y el objeto. Él es ese cruce de caminos en el que se consume, acontece, “en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~” (Heidegger, 2000, p. 333).

Es “la localización de aquel lugar que reúne en su esencia al ser y a la nada, [y en el] que [se] determina la esencia del nihilismo y, de este modo, permite reconocer los caminos por los que se dibujan los modos de [su] posible superación” (Heidegger, 2000, p. 334). El lugar de la superación de la metafísica tradicional, por ser el ámbito en el que ella despliega sus posibilidades más extremas. La zona donde el

46 En lo relativo a la nueva interpretación de lo ente, sobre la nueva manera de ser en el ser en Joseph Beuys, basta pensar en el enorme compromiso de este artista con las casusas medio ambientales o, incluso, su rechazo decidido al armamentismo (Stachelhaus 1990, pp. 140-141).

ser se ha tornado ausente, de ahí porque este individuo se constituya en “el lugarteniente de la nada” (Heidegger, 2000, p. 339) y, al mismo tiempo, se instaura como el lugar en el que es posible superar tal olvido. En pocas palabras, él fue capaz de asumir, de manera originaria, el pensar del decir que rememora (*Andenken*), hacer manifiesto “el mayor regalo y el peligro más grande” (Heidegger, 2000, p. 342), nuestra propia existencia (Dasein)⁴⁷, en una Era marcada por el dominio planetario y su lucha por la “disputa del *sein*” (Heidegger, 2000, p. 343). Formulado de manera más clara, es *Da-sein*.

Es la conciencia de la memoria (*Andenken*) en una Era en la que, ya lo sabía Friedrich Hölderlin, como el “mar [se] quita y [se] da memoria”. El lugar en el que habla la herida abierta por el nihilismo. Una voz libertaria en un mundo signado por la voluntad de dominio. La palabra de ese peregrino que tras haber vagado por tierras extrañas vuelve de nuevo a la tierra natal. Ese pensar-en (*An-denken*) que no solo piensa hacia atrás sino en lo por-venir. Esa especie de nuevo aire que con sus sueños “le presta una generosa estabilidad al clima y hace que madure el tiempo del ambiente despejado y sin nubes”

47 Desde luego se está pensando aquí en la famosa expresión utilizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, donde se refiere a éste en los siguientes términos: “el Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar a ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse. (...), al Dasein le pertenece esencialmente el estar en el mundo” (2003, pp. 35-36). No sobra manifestar que este vocablo se traduce literalmente con: ahí, aquí (Da) ser (sein). Valga anotar que esta expresión ya había sido utilizada por Heidegger antes de hacerlo en *Ser y tiempo*. Así, por ejemplo, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* dice: “Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ‘ocasionalidad’; véase ‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar-en-ello’, ‘estar-aquí’) [remite Heidegger a una serie de términos que serían explicativos: Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei, Da-sein (N. del T.)] en tanto que en su carácter de ser existe está ‘aquí’ por lo que toca a su ser” (2000, p. 25).

(Heidegger, 2005, p. 94) en una época turbulenta⁴⁸. Ese, que le ha sido concedido llamar “a los pájaros migratorios para que abandonen las tierras extrañas y retornen a la tierra natal a fin de que allí, con los ojos abiertos, puedan posar su mirada sobre lo suyo propio y cuidarlo” (Heidegger, 2005, p. 94). En síntesis, ese ser-en-el-aire que con sus *instalaciones* trae a la presencia el ser de lo ente para que los hombres abran históricamente un mundo.

Dicho de otra manera, ese lugar desde el que se “llama' a los [mortales] a encontrarse en el destino de su esencia histórica” (Heidegger, 2005, p. 96), “la apertura del espacio en el que la voluntad esencial es la voluntad 'de' lo venidero” (Heidegger, 2005, p. 96). Hay que tener presente también que aquí se habla no de la voluntad cuyo único anhelo es el dominio, sino de esa voluntad comprometida con *la madre tierra*. Esta última, vista no con los ojos de un chovinista que ve el pequeño terruño en el cual se ha venido al mundo como el mejor de los posibles, sino como ese hogar que solo se puede reconocer habiendo sido un extraño y cuya fundación histórica le ha sido concedida al poeta, al artista: *la tierra en su conjunto*.

No está demás manifestar que solo con esta disposición hacia nuestro planeta nos será otorgado a los humanos “estar poéticamente en casa” (Heidegger, 2005, p. 97), morar poéticamente sobre la tierra, “fundar y construir la Polis” (Heidegger, 2005, p. 97), fijar el ámbito de lo político. De lo contrario se estará condenado a desconocer el origen, lo común, pues, tal y como van las cosas, según la expresión del poeta Friedrich Hölderlin, “en casa no está el espíritu, ni en el comienzo ni en la fuente” y, lo que es peor aún, “la tierra nos consume”.

48 Cómo no recordar aquí ese bello poema que Hölderlin dedicara a su amada Diótima: “Delicia de las musas del cielo, ven y aplaca / el caos de estos tiempos reconcilia como antes / todo lo que está en pugna y calma la furiosa discordia / con tu celestial música de paz. / ¡Que sea el corazón humano un lugar de armonía! / ¡Que la primitiva naturaleza del hombre, su alma / tranquila y grande, surja de nuevo poderosa / y calme la agitación de nuestro tiempo! / ¡Viva belleza! Vuelve al miserable corazón de este pueblo, / recupera tu lugar en torno a la mesa hospitalaria y en nuestros templos. / Pues Diótima vive como las frágiles flores en invierno. / Aunque tiene la riqueza de su alma, busca el sol. / Pero el sol del espíritu, el mundo más hermoso, ha muerto, y en la noche glacial rugen los huracanes” (2002, pp. 89-91).

Teniendo en cuenta lo indicado, no está de más recordar de nuevo el compromiso de Beuys con las causas en defensa del medioambiente. Es bien conocida la participación del artista en la fundación del Partido Verde en Alemania. Sobra decir que este compromiso del artista se vio reflejado en un sinnúmero de obras. Basta recordar la instalación *I like America and America likes me* o su propuesta para el **Documenta de Kassel** de 1984 *7000 Eichen*, la cual fue terminada por la familia del artista tras su muerte.

El mencionado compromiso por parte de este artista lo evidencia Stachelhaus en los siguientes términos:

en 1971 entra Beuys en el Zuider Zee, cerca de Ostende, más exactamente, en la orilla del lago. Allí hay una zona pantanosa cuyo desecamiento con fines de ganar tierra representaría una destrucción ecológica acuática. Con esta 'Aktion im Moor' [Acción en el pantano], una vez más en su manera drástica inculcó en la consciencia algo que luego cada vez fue reconocido como tarea social de primera: la protección del medio ambiente. Doce años más tarde introduce otra iniciativa de protección del medio ambiente: el proyecto piloto *Spülfeld Altenwerder* en el ámbito de Süderelbe, Hamburgo. Estos campos contaminados consisten en un barro sumamente tóxico del Elba y del mar del Norte, que desde hace algunos años se ha ido acumulando allí. Del pueblo de Altenwerder solo queda en pie la iglesia, todo lo demás, incluso las extensas plantaciones de árboles frutales, yacen sepultadas bajo el barro. Con su propuesta de plantar en la zona contaminada árboles y arbustos, respondió Beuys al programa 'Kunst im öffentlichen Raum' (Arte en el espacio público) convocado por las autoridades de la cultura y la comisión arte de Hamburgo. (1990, pp. 163-164)

De esta suerte, este hombre-herida es ese dador de alma que funda “la morada poética [esto es, artística], de los hijos de la tierra” (Heidegger, 2005, p. 100). Dicho sea entre paréntesis, a esta última

fue a la que llamaron los griegos *Physis* y los romanos *natura*. En este orden de ideas, hay que decir entonces que él señala el camino en dirección al auténtico ser de los griegos o, incluso más allá de Grecia, a lo que él denomina *Eurasia*⁴⁹. En palabras de Martin Heidegger, en dirección a la “aparición y surgimiento mismos y en su totalidad (...) [hacia] aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. [Y que] nosotros (...) llamamos *tierra*. [En síntesis, hacia] aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. (...) [Hacia] aquello que acoge” (1996, p. 35).

Así que, todo artista, tal como lo fue Beuys, comprometido con las causas a favor del medioambiente, sabe por ello, como Hebel, que “somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con sus raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto”⁵⁰. Nada sorprendente, si se tiene en cuenta que él encarna de una parte, ese espíritu para el que solo es posible sentirse en casa en la proximidad de la tierra natal (*Heimat*), en la proximidad de la madre tierra y, por otra parte, personifica ese espíritu que:

en su calidad de voluntad sabedora del origen, [esto es] vuelto hacia la tierra natal, (...) despierta en él la voluntad de ir a buscar él mismo, por amor a la tierra natal, ese extrañamiento, ese no estar en casa, al que la tierra natal que se cierra ya le estaba exponiendo. [Ese] espíritu que asume en su voluntad esencial aquello que produce esencialmente el extrañamiento. (...) lo forastero, lo extraño, pero lo extraño que al mismo tiempo es también lo que permite pensar en la tierra natal. (Heidegger, 2005, pp. 102-103)

Es, nos guste o no, una planta que le ha sido concedido “experimentar lo extraño por amor a la futura conquista de lo propio” (Heidegger, 2005, p. 104). El abrumado que, como dijo Friedrich Hölderlin, “le alegran las flores y sombras de los bosques” de la madre tierra, las cuales terminaron resguardándolo de aquello

49 Al respecto, Stachelhaus (1990, p. 155 y sigs).

50 Sobre este asunto en particular, Heidegger (1982, pp. 225-240).

que casi le quema y le consume: el fuego de lo extraño. Nada insólito por ello que a este tipo artista le haya sido dado “fundar el morar humano como un morar poético. (...) sentirse él mismo en casa en la ley de su esencia” (Heidegger, 2005, p. 105) a partir de lo extraño. Ese navegante que trayendo a la memoria “ha experimentado (la claridad y la llama del fuego celestial), para que, al exponerlo, [él mismo] aprenda el libre uso de lo propio” (Heidegger, 2005, p. 106).

Su obra es por ello, ese saludo en el que se reconoce lo propio de quien se saluda. El saludo que “permite que lo saludado resplandezca por algún tiempo en su propia luz esencial, al punto de que pierda su falso yo” (Heidegger, 2005, p. 107). Ese saludo que permite que eso que se trae a la memoria “acceda originariamente a la nobleza de su ser, a fin de que, en su calidad de saludado, tenga ya a partir de ese momento su morada esencial en el saludo. [Es decir, retorne] al interior de su propio ser” (Heidegger, 2005, p. 107), mejor, aparezca en su ser. Ese saludo que permite que lo saludado, aquello en (*an*) lo que se piensa (*denken*), lo que se guarda en la memoria (*Andenken*), lo olvidado, retorne. Eso que, como la memoria, “sale por encima y más allá de nuestro presente y viene a nosotros como algo futuro. (...) algo todavía no desplegado” (Heidegger, 2005, p. 111). Eso que trae a la memoria, en la Era de la partida de los dioses, los días de fiesta “sagrada” en los cuales todo se reconcilia. Esos días en los que, en palabras de Nietzsche:

bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil y subyugada celebra sus fiestas de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnaldas está recubierto el carro de Dionisio: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transformándose el himno *A la alegría* de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será

posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la 'moda insolente' han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal cada uno se siente no solo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora solo ondease de un lado para otro, en jirones, ante el misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente un dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte. (1984, pp. 44-45)

Así que, *Beuys-Shibboleth* es el lugar en el que, parafraseando a Hölderlin, “celebran su fiesta nupcial los hombres y los dioses ausentes, en la que festejan todos los vivos, y por un momento el destino está equilibrado”. Aquel ámbito en el que “el destino no encuentra su equilibrio más que cuando lo desigual se presenta como lo desigual. [En tanto] el equilibrio no es una manera de igualar [de nivelar] todo en la indiferencia, sino [en] dejar que reine de modo igual lo diferente en su diferencia” (Heidegger, 2005, p. 116). Una *Demonstration* en la que confluyen “el conjunto de destinos”. Dicho de otro modo, una obra-herida en la que se libera a los combatientes y se les otorga “un mismo derecho, es decir, el propio de cada uno: el de tener su propio ser” (Heidegger, 2005, p. 121).

En síntesis, es ese ámbito en el que se pone de manifiesto que el destino del ser humano es habitar poéticamente sobre la tierra. Ese por el cual lo posible deviene real y lo real posible, pues es capaz de

anticipar lo abierto, de saludarlo, en medio del fuego de la noche. Aquello en lo que ha madurado el fruto de las Hespérides, porque ha estado en peligro de quemarse. Por ello, a su escritor, ese soñador, chamán y casi profeta, le es otorgado indicarle a los hombres, “mediante un pensar que rememora” (Heidegger, 2005, p. 128) su presente y su porvenir⁵¹. Ese ser embriagado de arte que busca construirles a todos los ausentes una morada, “*en los días festivos de la primavera*” (Heidegger, 2005, p. 133), donde habitan los hijos de la tierra. Justo, por esto, este artista puede cantar con Hölderlin:

*por eso hasta albergo la esperanza de que si comenzamos
a cumplir lo deseado, si desatamos por fin nuestras lenguas
y hallamos la palabra, si abrimos nuestro corazón,
y nuestra mente embriagada surge un pensamiento más alto,
veremos comenzar la floración del cielo al tiempo que la nuestra,
y ante nuestra abierta mirada se abrirá el que otorga luz.* (Citado por
Heidegger, 2005, pp. 133-134).

Este tipo de artista es ese embriagado que “camina tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses”. Ese trashumante que vuelve al hogar ebrio de lo visto en tierras extranjeras con el firme propósito de instaurar un auténtico morar sobre la tierra en *diálogo originario* con lo extraño. Aquel ser humano fiel a su destino que “pensando mortalmente, convierte en [arte] lo supremo” (2005, p. 136). Aquel que, asumiendo su propia finitud, le ha sido dado establecer un *diálogo originario* con los ausentes antiguos y modernos, los cuales homenajeamos en los días de fiesta de la misma manera que lo hace el poeta cuando canta:

*Sin embargo, otórgame en las horas de fiesta,
y para que pueda reposar, que yo piense
en los muertos. Muchos han muerto,
capitanes de tiempos antiguos
y bellas mujeres y poetas,*

51 De la relación que Beuys establece entre el chamanismo y el futuro a través del pensar rememorante (Stachelhaus, 1990, p. 85).

*y en los nuevos
muchos hombres.*

Pero yo estoy solo. (Citado por Heidegger, 2005, p. 141)

Ese que representa, de esta forma, la esencia de la memoria (*Andenken*). Al que le ha sido dado la claridad y la noche, “la presencia del Ser”, hacer “aparecer lo bello en el proyecto de la naturaleza” (Heidegger, 2005, p. 150). En últimas, en palabras de Friedrich Hölderlin, “poner fin a esa eterna lucha entre nuestro Yo y el mundo, restaurar la paz de toda paz, que es más alta que toda razón, reconciliarnos con la naturaleza y unirnos con ella en un único Todo infinito. [Es decir, lograr ese estado de cosas] en el que la belleza reina” (Heidegger, 2005, pp. 148-149).

Este es el motivo por el que aquel está dispuesto a afrontar, de manera decidida, las inclemencias del tiempo que le correspondió en suerte. A emprender siempre una *alada guerra* en contra del Estado, puesto que, desde su punto de vista, “el Estado es un monstruo que debe ser combatido” (Stachelhaus, p. 114). Posiblemente, esta sea la única manera de realizar en el presente el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*, que hoy se nos antoja tan actual como venidero, en cuanto allí ya se instaba a todos los humanos a “¡ir más allá del Estado! [Con el firme propósito de instaurar una tierra en la que reine por fin la] libertad y la igualdad de todos los espíritus” (Hegel, 1978, pp. 219-220).

Sin embargo, esto lleva necesariamente a este artista a vivir como un forastero en un tiempo que le resulta extraño, puesto que su tiempo, aquel en el que reina el nihilismo, es “como un largo invierno en el que los árboles permanecen sin hojas y retiene las fuerzas y savias del crecimiento. (...) [Una época en la que] el mástil oscila bajo su entramado de maderas y jarcias como un árbol de invierno que ha perdido su follaje en la tormenta” (Heidegger, 2005, p. 151) y en la que a él le concierne estar en vela esperando cumplir con su destino, a saber, hallar el origen de su ser más propio: cuidar de la madre tierra y, de esta manera, emprender el viaje al país del porvenir.

Él es ese que se abre al porvenir porque supo entender que esto solo es posible cuando se emprenda el viaje de regreso a la madre tierra “con los ojos abiertos, [y] pueda posar su mirada sobre lo suyo propio y cuidarlo”. Es ese que vislumbró que “lo más alejado de la lejanía es lo *inicial* del origen de los *antepasados*” (Heidegger, 2005, p. 155). Ese que vio que esto solo es posible cuando se dé en el hombre la *transfiguración* de lo extraño a lo propio. Cuando el ser humano esté en espera de una tierra aún por lograr. Una tierra en la que el trabajo esté mediado por el principio de creatividad y no por el cruel estado de extrañamiento, como se percató Karl Marx que está ocurriendo en el seno del capitalismo. Un mundo en el que se entienda que el dolor es lo vinculante, que el “espíritu es también memoria”. Esto es, una tierra en la que se comprenda que la divisa política más radical es: ¡muestra tus heridas!

Este tipo de artista es ese que dirige sus pasos hacia la fuente en la que nace “todo posible morar de los hijos de la tierra”. Ese que difícilmente abandona su lugar, pues mora cerca del origen: la madre tierra, el que “*consagra el suelo*” (Heidegger, 2005, p. 164) y funda lo que permanece, *Shibboleth*, la herida abierta, *Da-sein*, la Memoria originaria (*Andenken*) a través de la que habla la “voz silenciosa” (Heidegger, 1972, p. 151) de todos los ausentes. El lugar de la resistencia en la que se insta a los mortales a encontrar su destino histórico. A saber, fundar de manera auténtica una tierra en la que reine este principio fundamental: “lo propio debe aprenderse tan afondo como lo ajeno”. Solo de esta manera nos será otorgado “fundar y construir la Polis” (Heidegger, 2005, p. 97), el hilo de Ariadna que indica el camino que quizá algún día nos permita salir del laberinto, del nihilismo. Cuánta razón tuvo Nietzsche cuando escribió: “solo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo” (1984, p. 31).

Así las cosas, es menester seguir el hilo de Ariadna, dejar hablar las heridas. Pero ¿cuáles son sus palabras? La respuesta la tiene el propio artista Joseph Beuys: “tenemos conciencia del dolor porque amamos la vida”. ¿Acaso podría ser de otro modo? Dejemos esta

pregunta sin respuesta, porque, como bien le señalaba el joven Marx a su padre en 1837:

hay en la vida momentos que son como hitos que señalan una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección. / En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada de águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real. (1982, p. 5)

Hoy parece que asistimos a uno de esos momentos, pues, ya lo advertía acertadamente en 1967 un contemporáneo de Joseph Beuys, Herbert Marcuse, “hoy en día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. [Y, al mismo tiempo] podemos transformarlo en todo lo contrario” (1986, p. 7). De nuestra especie depende la construcción del camino que queramos transitar. ¿Se han comprendido nuestras palabras? “¿Por qué la nada y no más bien el ser?” o, debemos preguntar ¿por qué la nada y no más bien el ser?⁵² Dejemos sin respuesta estas preguntas cardinales. Tan solo resta cerrar este círculo llevando en la mente esas formidables palabras del poeta Hölderlin:

“la vida es la tarea del hombre en este mundo”

52 Tal vez la pista para comprender este extraño giro nos la puede brindar la fórmula de Odo Marquard “la felicidad en la infelicidad” o el famoso poema de Lou Andreas-Salomé *Oración a la vida, al dolor*, el cual dice así: “¡sin duda un amigo ama a su amigo, / como yo te amo a ti, vida llena de / enigmas! / Lo mismo si me has hecho gritar de gozo que llorar, / lo mismo si me has dado / sufrimiento que placer, / yo te amo con tu felicidad y tu / aflicción: / y si es necesario que me aniquiles, / me arrancaré de tus brazos con / dolor, / como se arranca el amigo del pecho / de su amigo. / Con todas mis fuerzas te abrazo: ¡deja que tu llama encienda mi / espíritu / y que, en el ardor de la lucha encuentre yo la solución al enigma / de tu ser! / ¡Pensar y vivir durante milenios, / arroja *plenamente* tu contenido! Si ya no te queda ninguna felicidad / que darme, / ¡bien! ¡Aún tienes –tu sufrimiento!” (Nietzsche, 1982, p. 147).

V. EPÍLOGO. A MANERA DE CONCLUSIÓN

También en la oscuridad hay claro

(Heidegger)

Sacar algunas conclusiones en este breve espacio no es una tarea nada sencilla, máxime si tenemos en cuenta que el asunto tratado en este lugar ha tomado matices diversos. Incluso las palabras finales del capítulo anterior nos han dejado una sorprendente pregunta: *¿por qué la nada y no más bien el ser?* ¿Cómo dar una respuesta a esta cuestión? Y, lo que es más importante, ¿dónde podremos ver realizada, de manera real, los posibles tratamientos a los que se llegue tras la respuesta?, ¿cómo guardarnos que tales tratamientos no se reduzcan a simple “humo coloreado” (Nietzsche [Zaratustra], 1984, p. 56) y nada más? No parece haber elección, resulta necesario buscar una cura. Empero, ¿es aún posible esta? Antes de dar respuesta a estas cuestiones es oportuno pronunciarse acerca de la radiografía que aquí se ha esbozado, pues, solo desde allí se podrá formular, como se ha dicho, un posible alivio.

Lo primero que se ha reconocido es el hecho indiscutible de que nuestro objeto por tratar es un fenómeno muy escurridizo: *el nihilismo*. Y no solo porque le atañe una dimensión que ni siquiera es pensable, la nada, sino porque este, como lo advertía Nietzsche, parece erigirse en el estado “normal” de “la época presente”, heredera, sin duda, de la del vapor. Por otra parte, en íntima relación con el nihilismo, también se ha señalado, esta vez con Hegel, que “la época presente”

está marcada por el espíritu de la escisión y del extrañamiento. Así se está ante una Era en la que debido al principio de subjetividad que reina en ella, todo está mediado por la discordia, como lo notó el filósofo de Stuttgart. En otras palabras, se asiste a un tiempo en el que se ha acentuado la grieta que ha caracterizado la relación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. En breves términos, “la época presente” es una en la que la subjetividad ha terminado siéndolo todo y el mundo nada. En últimas, se trata de una época en la cual todo se somete al poder de una razón que se mueve a sus anchas, como si fuera una máquina que produce todo y, con ello, incrementa la nada. Se hace referencia, de esta suerte, a una Era herida por el espíritu que todo lo niega.

También se ha dicho que “la época presente” ha terminado por acentuar el individualismo, el cual ha roto la idea misma de colectividad, aunque, paradójicamente, esta sea asimismo una época en la que el individuo ha sido arrojado en el más cruel estado de nivelado. Por ello, no resulta fortuito que se esté ante una época en la que la escisión ha terminado siendo un problema existencial, como indicó en su momento Friedrich Jacobi. La escisión no se reduce de este modo a un asunto formal que le compete solo a un determinado periodo o sistema filosófico, sino que también le concierne a la existencia. Que esta (la escisión) no se reduce solo a una simple separación, sino que es una herida. Nada nuevo en un tiempo en el que no solo es posible la nulidad de toda existencia, sino el hecho contundente de que el ser humano entra en contradicción consigo mismo, lo que lleva, desde el punto de vista de Jacobi, a la enfermedad, la desesperación y la angustia¹. En síntesis, a la conciencia “de que la existencia se ha tornado problemática y enferma y el dolor es la experiencia universal” (Villacañas, 1989, p. 40).

A esta última dimensión fue justo a la que emparentó Martin Heidegger, la herida. Esto es, con un ámbito que desborda la racionalidad. En palabras de Juan Manuel Garrido citadas en la

¹ Conviene comparar este planteamiento con lo expresado por Byung-Chul Han en su libro *La sociedad del cansancio*, donde dice, por ejemplo: “a la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados” (2015, p. 27)

introducción, el dolor es lo que permite instaurar una memoria y una historia auténticas, pues habla desde el silencio. Así, el dolor, la herida, como considera Martin Heidegger, es lo que separa y reúne. Dicho en palabras de Paul Celan, la herida es el ámbito mismo de la “comparecencia del dolor”, del reconocimiento de la propia levedad. Esta es, justo, la razón por la que, si se pretende curar la herida, se torne necesario tener en cuenta lo asumido por el filósofo y el poeta, incorporar la herida al sentido de la propia existencia, asumirse como *Da-sein* o, lo que es lo mismo, como lugarteniente de la nada. Esto fue lo que comprendió Beuys. De ahí que para él resulte imperioso *mostrar las heridas*, no solo para sanarse a sí mismo, sino ante todo a una época gravemente enferma.

En este orden de ideas, hicimos notar además que lo más propio de “la época presente” no es solo el hecho de que esta está signada por el espíritu de la escisión, sino por el hecho de ser ella misma una herida, el lugar de la comparecencia del dolor. Pero, ¿cómo se hace manifiesto ésta herida? De múltiples maneras, como se quiso demostrar en cada uno de los capítulos de este libro. Así, en “la época presente”, la herida se revela de forma contundente en el trabajo enajenado y en el desarrollismo, lo que se puede caracterizar con la frase de Marx-Engels en el *Manifiesto del partido comunista*: “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Además, la herida se muestra de manera tajante en el hecho de que el ser humano, paradójicamente, pese a volverse extraño a sí mismo, ha terminado sometiendo la tierra a su voluntad. Por este motivo, se ha convertido no solo en una divinidad capaz de despertar las descomunales potencias de la naturaleza, sino, al mismo tiempo, producir el mayor sufrimiento. Así, la herida es posible identificarla en la quiebra del mundo agrario y el ascenso de la industrialización, cuyo fin último es el dominio de la tierra. Igualmente, se puede advertir en el advenimiento de las grandes masas y la fractura del espíritu en la época de la “liquidación total”.

Y, si esto no bastara, hay que señalar que la herida se hace evidente, por otra parte, en el desarraigo de la época y el agotamiento

de la realidad interior en un mundo en el que todo se ha vuelto un triste espectáculo en manos de los medios. En la disolución de los valores supremos y de la moral del borrego, en una época en que el ser humano se sacrifica a sí mismo y a los demás en nombre de la moral o de los “ideales”: la clase social, la patria, el pueblo, la raza, etc. La Era de la fe incondicional en el desarrollo técnico-científico, con el que se justifica, como lo hace el positivismo del siglo XIX, el racismo, la xenofobia y el totalitarismo. Con todo, si hay un lugar en el que la herida muestra su lado más siniestro es en la *Gran Guerra*.

Y, no es para menos, esta crea una condición en la que los seres humanos pasan a ser meras individualidades sin yo en una tierra de nadie. De ahí que en la época de la *Gran Guerra* la herida se ponga de manifiesto en esa nefasta tendencia autodestructiva que se incuba en todos los seres humanos. En el crepúsculo espiritual que revela el abandono mismo del ser. No es casual por eso que en tales épocas la herida se haga patente de modo brutal en la devastación a la que llevan unos seres humanos a otros por medio de sofisticadas máquinas, y en la destrucción de su medioambiente. En palabras de Ernst Jünger, en la *Gran Guerra* la herida se hizo monstruosamente visible, porque en ella hasta la muerte se democratiza, pues no establece ninguna distinción. También la herida se hace palpable en la desolación que siente aquel que queda en la retaguardia en una época en la que se pasó del asesinato al genocidio y de este último a la indiferencia.

Dicho de manera categórica, la herida revela su lado más oscuro en una época en la que se da la metamorfosis del hombre por el dolor. En la que se hace efectiva la precariedad de la existencia por estar marcada por la voluntad de nihilidad, el terror, la desesperanza y en la que triunfan el dolor y el miedo. Como señaló Heidegger, en una época moldeada por “la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad” (2001, p. 49) y en la que, como lo advirtió también Friedrich Nietzsche, el desierto crece. En las sombrías palabras del poeta Jean Paul Richter, en un tiempo en el que “todo [puede ser] unificado y nivelado bajo la capa indistinta de la nada infinita” (2005, p. 43). Y, lo peor, tallado por la más inquietante de las preguntas: “si [esta es una época en la cual] cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser

su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53). En una Era en la que “si Dios no existe, todo está permitido”, como lo anotó de manera tan aguda Fedor Dostoievski; en la que “todo vale porque ya nada vale” y en la que ronda, por todas partes, ese, “el más inquietante de todos los huéspedes”. En fin, la herida se manifiesta en la Era del gran cansancio y de la voluntad de nada en la que se desvaloriza la propia vida, la naturaleza, el cuerpo, el aquí y el ahora. Expresado de otra manera, en la Era de la voluntad de poder en la que “quien tiene la fuerza tiene también el derecho”, como lo entrevió Goethe. En una época marcada por el dominio de la brutalidad calculadora del *ego volo* y el olvido del ser.

Y, todavía se pregunta, ¿por qué este es un tiempo que requiere con urgencia de cuidado? ¿Dónde hallar el hilo de Ariadna que permita salir del laberinto en el que nos ha sumido el nihilismo? En este libro, para dar respuesta a esto, nos hemos fijado en la salida propuesta por el artista Joseph Beuys, pues su actitud permite, tal como declara Eric Fromm, que “el hombre [se viva] a sí mismo [como un] extraño en el mundo, como ajeno a sí mismo y a la naturaleza, [Por ello] para poder volver a ser uno consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza, (...) [requiere] tener conciencia de la escisión que hay entre él como sujeto y el mundo como objeto, como condición para vencer esta misma escisión” (2004, pp. 113-114).

Él invita, como ya se ha subrayado insistentemente, a *mostrar las heridas*, a dejar “hablar” a *Shibboleth*, para así dejar que brote de nuevo la vida de las cenizas del gran cansancio. Él impele a hacer de nosotros mismos y de la colectividad humana una verdadera obra de arte mediante la plástica social. Impulsa a cambiar nuestro antiguo modo de relacionarnos entre sí y con la naturaleza. A cambiar el trabajo enajenado por el concepto ampliado de arte, mediado por el principio de creatividad y no por una relación destructora con el mundo que nos rodea. Así, ver el arte como “la única terapia prometedora de éxito para curar a la larga las heridas individuales y sociales” (Stachelhaus, 1990, p. 176). Por eso, lo sabía Friedrich Nietzsche, “solo como fenómeno estético está *justificada* la existencia

del mundo” (1984, p. 31). Admitir una nueva manera de ser en este mundo en la que ya no se le dé la espalda al sufrimiento. Un nuevo modo de ser en el aquí y en el ahora, en el que se construya “la memoria del olvido mismo, la verdad del olvido” (Derrida, 2002, p. 62), puesto que allí converge lo propio y lo ajeno, lo ausente y lo presente, la vida y la muerte.

Insta a tener conciencia de nuestro propio dolor, porque se ama la vida. Bellas palabras sin duda. Sin embargo, estas no son tan solo un sueño vano, sino que conminan a una búsqueda que permita construir un mundo en el que todos los humanos puedan suplir sus necesidades básicas, haya trabajo para todos, el ama de casa sea remunerada –por citar solo algunos ejemplos–. En última instancia, donde todo hombre sea soberano y en el que *La rivoluzione siamo Noi* (La revolución somos nosotros). A construir un mundo, en el que no solo se explote la naturaleza, sino se la *cuide*, y se entable un diálogo permanente *con lo extraño* para entender así lo más propio. En términos de Martin Heidegger, hacer “aparecer lo bello en el proyecto de la naturaleza” (2005, p. 150).

Todo esto no dejan de ser palabras vacías, si no van acompañadas de la respuesta a la pregunta: “¿Por qué la nada y no más bien el ser?”, pero, sobre todo, de ser una decisión política esencial: “fundar y construir una Polis” (Heidegger, 2005, p. 97), cuya base sea una nueva “donación del $\delta\epsilon\acute{\iota}\sigma$ ”. -De ahí el giro a esta pregunta ¿por qué la nada y no más bien el $\delta\epsilon\acute{\iota}\sigma$?-, En otras palabras, instaurar una Polis en la que haya sido expulsado el más inquietante de todos los huéspedes, aunque no su sombra. Asumir, de manera radical, compartir la custodia del $\delta\epsilon\acute{\iota}\sigma$. ¿Acaso no se refería Nietzsche con esto al heroísmo trágico? Dejemos por el momento estas especulaciones, resulta necesario dejar hablar la herida, pues solo allí nos será dado encontrar la cura. Lo anterior ya lo sabía Télefos: lo que hiere es lo mismo que salva. Con razón dijo el autor del *Zaratustra*: “incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa” (1998, p. 27).

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos.
- Ávila, M. (2006). Del desarraigo del arte o el arte del desarraigo. Algunas consideraciones en torno a lo contemporáneo. *Cuestiones de Filosofía*, (8).
- Ávila, M. (2007). Hegel y el terror. A doscientos años de la publicación de la Fenomenología de Espiritu. Una contribución a la reflexión en torno al terrorismo contemporáneo. *Cuestiones de Filosofía*, (9).
- Ávila, M. (2011, ene-jun). En torno a la sentencia de Anaximandro. Dos interpretaciones o sobre la justicia y la reparación. *Universitas Philóphica*, (2856).
- Ávila, M. (2014, ene-jun). Guernica o del dolor, la guerra y el nihilismo. *Discusiones Filosóficas*, 15 (24), 243-255.
- Ávila, R. (2005). *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta.
- Avilés, J. & Herrerín, A. (2008). *El nacimiento del terrorismo en Occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*. Siglo XXI.
- Avrich, P. (1974). *Los anarquistas rusos*. (Traducción Leopoldo Lovelace). Alianza.

- Beck, U. (2003). *Sobre el terrorismo y la guerra*. (Traducción R.S. Carbó). Paidós Ibérica.
- Béguin, A. (1994). *El alma romántica y el sueño*. (Traducción Mario Monteforte Toledo). FCE.
- Benjamin, W. (1973). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En *Discursos Interrumpidos I*. (Traducción Jesús Aguirre). Taurus.
- Benjamin, W. (1973). *Tesis de filosofía de la historia 9*. En *Discursos interrumpidos I*. (Traducción Jesús Aguirre). Taurus.
- Berger, J. (2004). *Durero: retrato de un artista*. En *Alberto Durero. Acuarelas y dibujos*. (Traducción Sara Mercader). Taschen.
- Berman, M. (1991) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (Traducción Andrea Morales Vidal). Siglo XXI.
- Bernárdez, C. (2001). *Joseph Beuys*. Nerea.
- Blanning, T. C. W. (2002). Introducción: El final del Antiguo Régimen. En *Historia de Europa Oxford. El siglo XIX*. (Traducción Mercedes García Garmilla). Crítica.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. (Traducción Pedro Madrigal). Paidós.
- Blumenberg, H. (2016). El problema de nihilismo en la literatura alemana contemporánea. En *Literatura, estética y nihilismo*. Trotta.
- Bouloiseau, M. (1980). *Nueva historia de la Revolución francesa. La República Jacobina. 10 de agosto 1792-9 termidor año II*. (Traducción María Eugenia Alberti). Ariel.
- Borradori, G. (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. (Traducción Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos). Taurus.

- Botul, J. B. (2004). *La vida sexual de Immanuel Kant*. (Traducción Dulce María Granja). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burrow, J. (2001). *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*. (Traducción Jordi Beltrán). Crítica.
- Calvino, I. (1999). *El barón rampante*. (Traducción Esther Benítez). Siruela.
- Celan, P. (1997). *De umbral en umbral*. (Traducción Jesús Munárriz). Hiperión.
- Celan, P. (1999). *Obra completa*. (Traducción José Luis Reina Palazón). Trotta.
- Coetzee, J. (2003). *El maestro de Petersburgo*. (Traducción Miguel Martínez-Lage). Debolsillo.
- Cohn, N. (1993). *En pos del Milenio. Revolucionarios y anarquistas místicos de la Edad media*. (Traducción Ramón Alaix Busquets). Alianza.
- Comte, A. (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo*. (Traducción Julián Marías). Alianza.
- Cruz, J. (1993). *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Cuartango, R. (2005). *Hegel. Filosofía y modernidad*. Montesinos.
- Cubera, A. (2010). *Doris Salcedo: "El arte debe abrir la memoria reprimida de las víctimas"*.
- http://www.diariovasco.com/agencias/20100506/mas-actualidad/cultura/doris-salcedo-el-arte-debe_201005060251.html /
- De Micheli, M. (2015) *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (Traducción Ángel Sánchez Gijón). Alianza

- Derrida, J. (1989). *No apocalipse, not now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas)*. En “¿Cómo no hablar?” Y otros textos. (Traducción Cristina de Peretti). Revista Anthropos.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir-esperarse (en) los “límites de la verdad”*. (Traducción Cristina de Peretti). Paidós.
- Derrida, J. (2002). *Shibboleth. Para Paul Celan*. (Traducción Jorge Pérez de Tudela). Arena Libros.
- Derrida, J. (2008). *Séminaire. La Bête et le souverain. Volume I (2001-2002)* Galilée.
- Derrida, J. (2010). *Seminario. La bestia y el soberano*. Manantial.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. (Traducción Guillermo Quintás Alonso). Alfaguara.
- Dostoievski, F. (1968). *Los endemoniados*. (Traducción Carlos de Arce). Bruguera.
- Dostoievski, F. (1969). *Obras completas*, Tomo III. (Traducción Rafael Cansinos Assens). Aguilar.
- Duby, G. (1995). *Año 1000 año 2000 la huella de nuestros miedos*. (Traducción Óscar Luis Molina S.). Editorial Andrés Bello.
- Einstein, A. & Freud, S. (2001) *¿Por qué la guerra?* (Traducción Valeria Bergalli). Minúscula.
- Fabris, A. (2005). Introducción. En *Alba del nihilismo*. (Traducción Jorge Pérez de Tudela). Istmo.
- Falk, W. (1963). *Impresionismo y expresionismo. Dolor y transformación en Rilke, Kafka, Trakl*. (Traducción Mario Bueno Heimerle). Guadarrama.
- Farias, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. F. C. E.

- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935.* (Traducción Óscar Moro Abadía). Akal.
- Földényi, L. (2006). *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar.* (Traducción Adam Kovacsics). Galaxia Gutemberg.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en Collège de France (1977-1978)* (Traducción Horacio Pons). FCE.
- Frank, J. (1997). *Dostoievski.* (Traducción Mónica Utrilla). FCE.
- Freud, S. (1988). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte.* En *El malestar en la cultura.* (Traducción Luis López Ballesteros y De Torres). Alianza.
- Freud, S. (1988). *El malestar en la cultura.* (Traducción Ramón Rey Ardid). Alianza.
- Fromm, E. (2004). El concepto profético de paz. En *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea.* (Traducción Gerardo Steenks). Paidós Ibérica.
- Garrido, J. M. (2008). Una pizca de sentido. Acerca de Entre Celan y Heidegger de Pablo Oyarzún. *Revista de Filosofía*, 64.
- www.scielo.php?pid=50718-43602008000100006...sci..
- Goethe, J. W. (1991). *Obras Completas T. IV.* (Traducción Rafael Cansinos Assens). Aguilar.
- Goethe, J. W. (1968). *Fausto.* (Traducción J. Roviralta Borrell). *Revista de Occidente.*
- Goethe, J. W. (2000). *Werther.* (Traducción José Mor de Fuentes). Alianza.
- Golding, J. (2003). *Caminos a lo absoluto. Mondrian, Malévich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko y Still.* (Traducción Jorge Fondebrinder). Turner-F. C. E.

- González, G. (2010). *Una grieta en el corazón de Europa*.
[www.revistanumero.com/index.php?option=com...task...emhtml:file://E:doris salcedo y shibboleth.mht](http://www.revistanumero.com/index.php?option=com...task...emhtml:file://E:doris%20salcedo%20y%20shibboleth.mht).
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Traducción Manuel Jiménez Redondo). Katz.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002) *Imperio*. (Traducción Alcira Bixio). Paidós.
- Hardt, M. & Negri, A. (2006). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. (Traducción Juan Antonio Bravo). Debolsillo.
- Hauser, A. (2006). *Historia social de la literatura y el arte*. (Traducción A. Tovar y F. P. Varas-Reyes). Debate.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de Juventud*. (Traducción Zoltan Szankay y José María Ripalda). F. C. E.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. (Traducción Wenceslao Roces). F. C. E.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Introducción a la estética*. (Traducción Ricardo Mazo). Península.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (Traducción José Gaos). Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Creer y saber*. (Traducción Jorge Aurelio Díaz). Norma.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. (Traducción Wenceslao Roces). F. C. E.
- Heidegger, M. (1972). *¿Qué significa pensar?* (Traducción Haraldo Kahnemann). Nova.
- Heidegger, M. (1982, jul.). Hebel. El amigo de la casa. (Traducción Beate Jaecker con la colaboración de Gerda Schattenberg). *Eco*, 41(249), 225-240.

- Heidegger, M. (1983). *Recuerdo*. En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. (Traducción José María Valverde). Ariel.
- Heidegger, M. (1990). *El habla*. En *De camino al habla*. (Traducción Yves Zimmermann). Ediciones del Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (1992). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En *Arte y Poesía*. (Traducción Samuel Ramos). F. C. E.
- Heidegger, M. (1994). *Hacia la pregunta del ser*. En *Acerca del nihilismo*. (Traducción José Luis Molinuevo). Paidós.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. (Traducción Yves Zimmermann). Ediciones de Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*. En *Caminos de bosque*. (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (1996). *La época de la imagen del mundo*. En *Caminos de bosque*. (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (1996). *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*. En *Caminos de bosque*. (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (1996). *¿Y para qué poetas?* En *Caminos de bosque*. (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (2000a). *En torno a la cuestión del ser*. En *Hitos*. (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. (Traducción Juan Luis Vermal). Destino.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (Traducción Jaime Aspiunza). Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. (Traducción Ángela Ackermann Pilári). Gedisa.

- Heidegger, M. (2001a). *Construir, habitar, pensar*. En *Conferencias y artículos*. (Traducción Eustaquio Barjau). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001). *Superación de la metafísica*. En *Conferencias y artículos*. (Traducción Eustaquio Barjau). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. (Traducción Jorge Eduardo Rivera C.). Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (Traducción Dina Picotti). Biblos, Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad de 1929-1930*. (Traducción Alberto Ciria). Alianza.
- Heidegger, M. (2008). *La Pobreza*. (Traducción Irene Agoff). Amorrortu.
- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* (Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. (Traducción Ana Carolina Merino Riofrío). Biblos.
- Hoffman, B. (1999). *A mano armada. Historia del terrorismo*. (Traducción Clara Morán Calvo-Sotelo). Espasa-Calpe.
- Hölderlin, F. (1989). *Hiperión. Versiones previas*. (Traducción Anacleto Ferrer). Hiperión.
- Hölderlin, F. (1997). *Empédocles*. (Traducción Anacleto Ferrer). Hiperión.

- Hölderlin, F. (2005). *Hiperión o el Eremita en Grecia*. (Traducción Jesús Munárriz). Hiperión.
- Hölderlin, F. (2005). *Poesía completa. Edición bilingüe*. (Traducción Federico Gorbea). Libros Río Nuevo.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (Traducción Jacobo Muñoz y Salvador Mas). Crítica.
- Janik, A. & Toulmin, S. (1974). *La Viena de Wittgenstein*. (Traducción Ignacio Gómez de Liaño). Taurus.
- Jean Paul. (2005). *Alba del nihilismo*. (Traducción Jorge Pérez de Tudela). Istmo.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Tusquets.
- Jünger, E. (1994). *Sobre la línea*. En *Acerca del nihilismo*. (Traducción José Luis Molinuevo). Paidós-Ibérica.
- Jünger, E. (2008). *Sobre el dolor. Seguido de la movilización total y fuego y movimiento*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Tusquets.
- Jünger, E. (2013). *Tempestades de acero*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Tusquets.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (Traducción Felipe Martínez Marzoa). Alianza.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón pura*. (Traducción Pedro Ribas). Alfaguara.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. (Traducción Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo). Tecnos. Madrid.

- Kierkegaard, S. (1984). *Enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. (Traducción Demetrio G. Rivero). Sarpe.
- Kierkegaard, S. (2001). *La época presente*. (Traducción Manfred Svensson Hagvall). Editorial Universitaria.
- Kierkegaard, S. (2005). *Temor y temblor*. (Traducción Vicente Simón Merchán). Alianza.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. (Traducción Jesús García Fernández). Gredos.
- Larrea, J. (1977). *Guernica*. Cuadernos para un Diálogo.
- López-Morillas, J. (1984). Introducción. En *Los demonios*. (Traducción Juan López Morillas). Alianza.
- Los filósofos presocráticos. (1998). (Traducción Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá). Planeta-DeAgostini.
- Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. (Traducción Antonio Bonanno). Lozada.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. (Traducción Román Setton). FCE.
- Lukács, G. (1975). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. (Traducción Wenceslao Roces). Grijalbo.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. (Traducción Manuel Sacristán). Planeta-Agostini.
- Marcuse, H. (2003). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. (Traducción Julieta Fombona de Sucre). Alianza.
- Marías, J. (2007). Prólogo. En *Discurso del espíritu positivo*. (Traducción Julián Marías). Alianza.

- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. (Traducción Norberto Espinosa). Katz.
- Martinova, B. (2018). *Memorias del subsuelo*. Cátedra.
- Marx, C. & Engels, F. (1982). *Obras fundamentales 1. Marx Escritos de juventud*. (Traducción Wenceslao Roces). F. C. E.
- Marx, C. & Engels, F. (1988). *Obras fundamentales 4. Los grandes fundamentos II*. (Traducción Wenceslao Roces). F. C. E.
- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Trotta.
- Mayos, G. (1998). Presentación. En *El nihilismo: Escritos póstumos*. (Traducción Gonçal Mayos). Península.
- Melville, H. (2000). *Preferiría no hacerlo. Bartleby, el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo*. (Traducción Manuel Benítez Ariza y José Luis Pardo). Pre-textos.
- Melville, H. (1985). *Bartleby, el escribiente*. (Traducción Jorge Luis Borges). Bruguera.
- Mennekes, F. (1997). *Joseph Beuys: Pensar Cristo*. (Traducción Juan José Priego Borrego). Herder.
- Molinuevo, J. (1994). *La estética de lo originario en Jünger*. Tecnos.
- Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. A. Machado Libros.
- Nietzsche, F. (1981). *Voluntad de poderío*. (Traducción Aníbal Froufe). Edaf.
- Nietzsche, F. (1982). *Ecce Homo*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (1984). *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.

- Nietzsche, F. (1984). *La visión dionisiaca del mundo*. En *El nacimiento de la tragedia*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (1992). *La ciencia jovial*. “*La Gaya Scienza*”. (Traducción José Jara). Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *El nihilismo. Escritos póstumos*. (Traducción de Gonçal Mayos). Península.
- Nietzsche, F. (2000). *Consideración intempestiva I: David Federico Strauss, el confesor y el escritor*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*. Taurus.
- Nietzsche, F. (2000a). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. (Traducción Carlos Manzano). Tusquets.
- Nietzsche, F. (2001). *Consideración intempestiva III: Schopenhauer como educador*. (Traducción Jacobo Muñoz). Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. (Traducción Francesc Ballesteros Balbastre). Trotta.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. (Traducción Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Nietzsche, F. (2003). *Consideración intempestiva II: Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*. (Traducción Germán Cano). Biblioteca Nueva.

- Nietzsche, F. (2003b). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. (Traducción Luis Fernando Moreno Claros). Valdemar. Madrid. 2003.
- Nietzsche, F. (2006). *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*. (Traducción Elena Nájera). Biblioteca Nueva.
- Nolte, E. (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. (Traducción Teresa Rocha Barco). Alianza.
- Novalis. (1999). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. (Traducción Eustaquio Barjau). Folio.
- Palau i Fabre (1979). *El Guernica de Picasso*. (Traducción Miquel Desclot). Blume.
- Parménides-Heráclito. (1983). *Fragmentos*. (Traducción José Antonio Miguez y Luis Farré). Orbis.
- Píndaro. (1968). *Himnos triunfales. Con odas y fragmentos de Anacreonte, Safo y Erina*. (Traducción Agustín Esclasans). Iberia.
- Plant, R. (1998). *Hegel. Sobre religión y filosofía*. (Traducción Magdalena Holguín). Norma.
- Platón. (1993). *La República*. (Traducción José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano). Altaya, Alianza.
- Platón. (1995). *Fedón*. (Traducción Luis Gil Fernández). Alianza.
- Platón. (1997). *Banquete*. (Traducción M. Martínez Hernández). Planeta DeAgostini.
- Platón. (1998). *Protágoras*. (Traducción Carlos García Gual). Planeta DeAgostini.
- Platón. (2005). *Parménides*. (Traducción Guillermo R. De Echeverría). Alianza.
- Reina, J. L. (1999). La vida breve de George Trakl. En *Obras Completas*. Trotta.

- Resta, E. (2001). Introducción. La enemistad, la humanidad, las guerras. En *¿Por qué la guerra?* (Traducción Valeria Bergalli). Minúscula.
- Robespierre, M. (1987). *Acerca de los principios de la moral política que debe conducir a la Convención Nacional*. En Muniesa Bernat (comp.) *El discurso jacobino en la Revolución francesa*. (Traducción Joan Vinyoli). Ariel.
- Safranski, R. (2000). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. (Traducción Raúl Gabás). Tusquets.
- Safranski, R. (2006). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. (Traducción Raúl Gabás). Tusquets.
- Safranski, R. (2010). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. (Traducción Raúl Gabás). Tusquets.
- Safranski, R. (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. (Traducción José Planells Puchades). Tusquets.
- Sánchez, N. (2003). Black Weather Forecast for Sunny Days. En *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Pre-textos.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. (Traducción Pilar López de Santa María). Trotta.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. (Traducción Teresa Rocha Barco). Siruela.
- Sloterdijk, P. (2001). *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*. (Traducción Ana María de la Fuente). Seix Barral.
- Sloterdijk, P. (2003). *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. (Traducción Germán Cano). Pre-textos.
- Sontag, S. (2004). *Ante el dolor de los demás*. (Traducción Aurelio Major). Alfaguara.

- Spinoza, B. (1998). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. (Traducción Vidal Peña). Alianza.
- Stachelhaus, H. (1990). *Joseph Beuys*. (Traducción Joan Godo Costa). Parsifal.
- Starobinski, J. (2000). *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*. (Traducción J. L. Arántegui). Machado libros. La balsa de la Medusa.
- Swift, J. (1991). *Una modesta proposición en Escritos satíricos*. (Traducción Anita Gómez de Cárdenas). Norma.
- Taylor, C. (2003). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. (Traducción Mónica Utrilla de Neira). FCE.
- Toledo, M. (2007). *Doris Salcedo: canto al racismo*.
- www.newsbbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_7035000/7035694.stm
- Tolstoi, L. (1982). *La muerte de Iván Ilich*. (Traducción Augusto Vidal). Oveja Negra.
- Trakl, G. (2000). *Obras completas*. (Traducción José Luis Reina Palazón). Trotta.
- Turguéniev, I. (1987). *Padres e hijos*. (Traducción Rafael Cansinos Assens). Planeta.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos.
- Villacañas, J. L. (1990). *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Cincel.
- Virilio, P. (1996). *El arte del motor*. (Traducción Horacio Pons). Manantial.

- Volpi, F. (2007). *El nihilismo*. (Traducción Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo). Siruela.
- Voltaire. (1999). *Cándido y otros cuentos*. (Traducción Carlos Pujol). RBA Editores.
- Walther, I. (1999). *Pablo Picasso. El genio del siglo*. (Traducción Aurora Rodríguez Arreseigor). Taschen.
- Walther, I. (2005). *Los grandes maestros de la pintura*. (Traducción José García Pelegrín). Taschen.
- Walzer, M. (2008). *Terrorismo y guerra justa*. (Traducción Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar Barrena). Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona CCCB.
- Wilde, O. (2008). *Vera, o los nihilistas*. (Traducción Mauro Armiño). Valdemar.
- Woodcock, G. (1979). *El anarquismo*. (Traducción Juan Ramón Capella). Ariel.
- Néret, G. (2003). *Kazimir Malévich, 1878-1935 y el suprematismo*. (Traducción Bellingua Servicios Lingüísticos). Editorial Taschen.

Colección Investigación UPTC No. 172

El libro busca reflexionar a propósito del nihilismo en la época de su consumación. Hacer el diagnóstico de nuestro propio tiempo, de lo que somos. Así, el asunto que nos mueve es la pregunta por el sentido de nuestra época y su posible interpretación. Y esto, en una época en la que, gracias al nihilismo y sus innumerables expresiones, se ha terminado por intensificar la descomunal grieta que ha caracterizado la relación existente entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza. Una grieta tan enorme como aquella hecha arte en la obra de Doris Salcedo *Shibboleth*. De ahí que, la presente indagación tenga como objetivo pensar el nihilismo a partir de un “diálogo pensante” con el arte, hacer patente la *herida que somos*, a partir de un diálogo sensible con la filosofía. Hoy estos dos diálogos no solo se deben implicar mutuamente, sino constituirse en una urgencia si se quiere trascender el mero ejercicio académico del filosofar.

ISBN: 978-958-660-458-1



9 789586 604581



Uptc[®]

Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia

ACREDITACIÓN INSTITUCIONAL
DE ALTA CALIDAD
MULTICAMPUS

RESOLUCIÓN 3910 DE 2015 MEN / 6 AÑOS



Dirección de
Investigaciones