

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? ¿Aliviate 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 preludeo 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 *Zaratustra* 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 arrebatarse 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.