

REFLEXIÓN SOBRE LA ÉPOCA AHISTÓRICA

por el Académico de Número

EXCMO. SR. D. JESÚS FUEYO ÁLVAREZ *

La presente disertación quiere ser una recapitulación, a diez años vista, de la temática que sirvió de centro de interés a mi discurso de recepción en esta Ilustre Corporación, en la fecha, para mí inolvidable, del 6 de octubre de 1981. Puede parecer ello gravosa reincidencia, pero, aparte de que el eje de mi exposición de hoy se articula con intencionalidad crítica distinta, aunque convergente, hacia conclusiones no reiterativas de la tesis entonces enunciada de la *ahistoricidad* del hombre contemporáneo, he de aducir, a modo de introducción, dos observaciones previas, que entiendo justifican el que vuelva sobre el contexto esencial del tema. La una de orden personal. En aquella ocasión salía yo venturosamente indemne, gracias a Dios, de una seria enfermedad, que retrasó y dificultó la preparación de mi discurso; una relectura detenida que he llevado a cabo últimamente, me ha permitido apreciar deficiencias y, sobre todo, omisiones que, aunque no desvirtúan la tesis esencial, pueden ser ahora superadas, contando con la misma benevolencia por vuestra parte en esta circunstancia que la que, con tanta generosidad, disteis muestra en aquella solemne ocasión. La otra observación es de mayor alcance y trascendencia. A lo largo de estos diez años, y sobre todo en los dos últimos y hasta en el grávido ambiente de los acontecimientos bélicos de los últimos meses, el acaecer histórico se ha precipitado, como en catarata, con acontecimientos de onda mundial que, en lo que toca a mi personal reflexión sobre la angustia histórica del hombre finisecular y su pertinaz evasión ahistórica, me suscitan la necesidad intelectual de recabar vuestra atención y vuestro ilustrado criterio, sobre la grave conjunción de la fenomenología del tiempo en que vivimos, en que parece precipitarse a su definitivo desenlace el mundo del siglo XX y apenas si despuntan las luces de posición sobre una nueva era que, para algunos de nosotros, quizá, no entre ya en el argumento de nuestras vidas.

* Sesión del día 23 de abril de 1991.

I. LA DISLOCACIÓN DEL SENTIDO HISTÓRICO

La cronología rigurosa de los calendarios que fija el tiempo mecánico, la procesión de los siglos, es sólo un instrumento referencial vagamente aproximado para articular la economía de las épocas. No tiene mayor interés el localizar en la teoría de los acontecimientos, aquellos que marcan con exactitud los hitos que separan a un siglo de otro. Se da siempre un vago espacio de tiempo fronterizo en que se entrecruzan, y hasta chocan llamativamente, las corrientes que vienen del pasado y las que se mueven raudas hacia el futuro. El mismo concepto de *época* es discutible en cuanto a significado y a contenido; no en vano trae su origen de la terminología de los antiguos escépticos griegos. La vaga infinitud de la idea de progreso y su desilusión, que ya apuntaba Sorel, hasta su banalización actual resuelta en pura *routine* al decir de Gehlen, y la más metafísica desilusión sobre la Historia, como procesión y trama de los momentos del espíritu en su realización, que era la línea esencial de despliegue de la filosofía hegeliana y que se desploma a mediados del siglo XIX, difuminaron hace mucho tiempo la fisonomía de los siglos y la arquitectura de las épocas. Ranke escribía ya en 1854, en su famosa conferencia sobre *Las épocas de la historia moderna*, y de modo manifiesto contra Hegel, que no podían reconocerse como ideas de una época más que «las tendencias dominantes en cada siglo» y que «estas tendencias pueden, en rigor, sólo describirse, pero no resumirse, en última instancia, en un concepto»¹.

Con ponderada relatividad, en un período difuso de décadas, que van desde los setenta del siglo XIX al estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, se puede delimitar un marco temporal en el que inscribir las corrientes del suceder y del pensamiento que llegan a su desenlace y las que apuntan lo «nuevo», la ruptura en que se va generando la fisonomía espiritual y material de nuestro siglo. Las décadas últimas del XIX revelan una agitación y una inquietud que ha encontrado su expresión sintética —en la cultura y en el arte, en la literatura y en el pensamiento filosófico, en concreto— en el tópico del *fin de siècle*, que hizo fortuna en la medida en que se cargó de significados. En 1885 Maurice Barrès generalizaba con melancolía casi tétrica al decir que *tous les dieux sont morts ou lointains*, lo que con arrebatado dionisiaco había proclamado Federico Nietzsche con su *Gott ist tot*, poniendo en boca de un loco la blasfemia deicida, pero grabando a fuego con ella, el lugar temático central de la especulación filosófica y teológica de nuestro tiempo. Era en 1882, en *La gaya ciencia*. Pero quizá la expresión más patética y honda del desplomarse de una época, en su mismo plexo espiritual, sea la elegía de la razón, que entona Romain Rolland en su libro sobre Péguy: «El océano aparecía surcado, en este alba de siglo, por millares de ardientes proas que, en su mayor parte, se congregaban en torno a algunos grandes navíos almirantes. Es que nunca las pasiones del espíritu estuvieron tan sobresaltadas. Jamás los fundamentos mismos de su existencia fueron puestos en

¹ Leopold VON RANKE, «Über die Epochen der neuen Geschichte» (1854), en *Völker und Staaten in der neuen Geschichte*, Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1945, pág. 496.

cuestión de forma más inesperada. Nunca el nuevo reto que se le ofrecía fue tan exaltado. El mundo del pensamiento quedó convulsionado. Se trataba, ni más ni menos, del derrumbamiento catastrófico de la fe grandiosa del espíritu humano, que gobernaba desde dos mil años atrás; del misticismo de la Razón, cuya primera ráfaga había lanzado Parménides de Elea. El esfuerzo de los siglos y su genio se habían aplicado tenazmente a hilar las mallas de la red de la razón y a lanzar su esperavel sobre las olas en movimiento de las cosas, sobre el devenir continuo de la humanidad. El espíritu se ufanaba en haber sometido a su imperio al mecanismo de la naturaleza. Y he aquí que en el apogeo de esta Razón imperial, a la hora misma en que su poder, que durante tanto tiempo había sido el privilegio de una élite, parecía extenderse a las multitudes y en la que *el derecho y la justicia*, como decía orgullosamente Parménides, que creía haberse reservado el secreto, colmaban *el sendero batido por los hombres*, en esta hora solemne, su élite percibió las primeras sacudidas que iban a amenazar su soberbia certeza. Los goznes del siglo no habían acabado de girar sobre el año 1900, cuando Max Plank echaba por tierra el primer principio de la física, el concepto de continuidad. Cinco años después, Einstein sentaba las bases de la teoría de la relatividad. La filosofía despertaba febrilmente de su pesado dogmatismo. Un mundo nuevo de pensamiento iba a salir a la luz. Era suscitado por un impulso místico y estalló en una atmósfera de entusiasmo y de lucha...².

Pero no fue sólo esta conmoción en la imagen física de la dinámica del universo, la que socavó en sus cimientos la poderosa arquitectura del saber que había iluminado desde Europa sobre el mundo, el siglo de las luces. La imagen divina del hombre, la antigua revelación de la *imago Dei*, parecía quedar al alcance de las manos, merced a la técnica como razón científica aplicada, que iba a permitir, en un progreso indefinido, el señorío sin límites sobre la Naturaleza y el autogobierno libre de la sociedad. El sentido de la Historia aparecía tan transparente que en 1838 un pensador polaco, Augusto von Cieszkowski, llevando a sus últimas consecuencias la dialéctica hegeliana, que parecía haber descifrado todas las claves del movimiento de la realidad, llegaba a afirmar de modo categórico que el enigma del futuro estaba también despejado; que el porvenir, en cuanto a su sentido, era el momento último de la lógica del saber y que, por lo mismo, el argumento esencial de los tiempos venideros no necesitaba ya de profecías, sino que quedaba estatuido rigurosamente por las ecuaciones de la razón. La Historia se constituía en *logos* del destino del hombre, como un saber intemporal, la *historiosofía*, que tenía a su alcance nada menos que descubrir la esencia del futuro. «La totalidad de la historia universal —escribía— debe, pues, ser integral y absolutamente comprendida en el cuadro de la tricotomía especulativa; sin embargo, si se quiere salvaguardar la entera libertad de la evolución, no es sólo una *parte* de la historia, por ejemplo, la historia del pasado, sino su *totalidad*, la que debe ser aprehendida de forma especulativa y orgánica. Porque la totalidad de la historia está necesariamente constituida por el pasado y el futuro, por el camino recorrido y por el camino a recorrer, y de ello resulta, para la especulación,

² Romain ROLLAND, *Péguy*, Albin Michel, París, t. I, págs. 16 y ss.

esta primera exigencia: conocer la esencia del *futuro* ³. La obra de Cieskowski es una rareza, si no una extravagancia intelectual; no parece que ejerciera influencia alguna, pero estaba empapada del *Zeitgeist*, del espíritu de los tiempos que despejaba ante los ojos del hombre de la época un horizonte de progreso hacia una felicidad terrenal ilimitada.

Sin embargo, la contracorriente pesimista y la desconfianza en la razón venían de atrás y debían imponerse progresivamente, pero contra el sueño mismo del Progreso, de lo que con sutil ironía llamara Becker «la Ciudad de Dios del siglo de la Razón», del siglo XVIII ⁴. La contracorriente pesimista venía desde atrás y se enroscaba en la misma espiral ascendente de la racionalización del mundo y de la Historia. El libro de Vyverberg sobre el pesimismo histórico en la Ilustración francesa muestra a las claras que los mismos pensadores que pasan por las luminarias de la razón progresista —Voltaire y Montesquieu, y hasta el mismo Diderot— descubren ya una veta de desencanto y desilusión, y hasta un pesimismo moderado. El propio Diderot, en efecto —viene a señalar— tenía esperanzas limitadas en el progreso de la humanidad; el progreso científico podría detenerse, pensaba, al alcanzar los límites de su aplicación rentable, y el progreso moral y social podría ser sólo temporal y provisional, para que el equilibrio entre el bien y el mal no fuera permanentemente trastocado. Y finalmente, sentenciaba, las masas eran incapaces intelectualmente de asimilar avances significativos y la difusión general del progreso científico, filosófico y artístico no podría ser alcanzada nunca ⁵.

La historia de la irrupción del irracionalismo europeo, que a la postre iba a desencadenar sus ondas más explosivas en la historia atormentada del siglo XX, está perturbada precisamente por el empeño de encajarla, modo procustiano, en el violento antagonismo de nuestra época. El libro temático a este respecto, el de Lukács sobre la «*destrucción de la razón*» —obra insufrible por su rigidez ideológica e inconcebible, a no ser por razones de disciplina de pensamiento, en una mente tan fina—, es la mejor prueba de ello. El esfuerzo denodado por explicar todo movimiento del espíritu sobre el eje polémico de la lucha de clases y concretamente sobre la tensión, históricamente decisiva, entre «burguesía» y «proletariado», no lleva a Lukács solamente hasta disparates menores como el de inscribir en la genealogía del fascismo a los padres fundadores del irracionalismo —pero no ya a Nietzsche, sino a Schopenhauer y hasta el segundo Schelling—; le empuja hasta poner de manifiesto de modo patente las limitaciones del materialismo histórico para comprender los procesos históricos, y ello precisamente por el rígido dogmatismo de su «*sentido de la historia*» ⁶.

³ August VON CIESKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie* (1848), trad. fr., Ed. Champ Libre, París, 1973, página 14.

⁴ Carl L. BECKER, *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, trad. esp., FCE, México, 1943.

⁵ Henry VYVERBERG, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958, págs. 198-199.

⁶ Vid. G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau V., Berlín, 1955, págs. 75 y siguientes.

El desencanto de la razón, que ya se hace patente en el último tercio del siglo XIX, es un proceso sumamente complejo, que encierra las claves de la «guerra civil permanente» de la Europa del siglo XX y de su beligerancia ideológica radical. Es imposible reconducirlo a un trasfondo estrictamente económico y menos al elemental dualismo polémico de la construcción marxista del materialismo histórico. En toda su compleja vastedad, me atrevería a enunciarlo como *la destrucción del sentido de la Historia por la exacerbación del historicismo*, y en ella la filosofía marxista de la Historia juega un papel esencial. Es un proceso en el que convergen muchos estímulos y muchas decepciones de la mentalidad moderna, de lo que llamamos la Modernidad, y que van desde la angustia metafísica provocada por el vacío de la trascendencia de la ciencia positivista, al descubrimiento de la técnica como vía de la dominación de la naturaleza y de la plenitud de lo humano; desde la radicalización de la individualidad al utopismo de lo colectivo, para la fraternidad y la igualdad en el género humano como verdadera realidad del hombre; de la exaltación mística de la nación a su superación en imágenes sacralizadas del Imperio o de la Cosmópolis universal y, en último término, del malestar y de los contrastes de riqueza y miseria del capitalismo industrial en su larga fase primaria de desarrollo industrial, pues Marx, como poderoso fenómeno intelectual y social, no ha surgido como por azar, sino que su pensamiento y su resuelto mesianismo revolucionario, son el desenlace cumulativo y como la resolución de una época desilusionada. ¿Desilusionada de qué? Pienso que Tocqueville, con su impresionante pálpito histórico, acertó una vez más con aquellas palabras que han sido citadas tantas veces: «Mil ochocientos treinta me parecía haber cerrado este primer período de nuestras revoluciones o más bien de nuestra revolución, porque no hay más que una sola, siempre la misma revolución a través de fortunas y de pasiones diversas, que nuestros padres han visto comenzar y que, según toda verosimilitud, nosotros no veremos terminar»⁷.

La frustración de la Revolución francesa, que el mismísimo Hegel había acogido con aquellas palabras que eran como la epifanía secular de la Razón —«Jamás desde que el Sol brilla en el firmamento y los planetas giran en torno a él se había visto que el hombre se colocara de cabeza, es decir, sobre el pensamiento, construyendo la realidad a tono con éste»—, produjo al mismo tiempo, desde mediados del siglo XIX y quizá en Alemania más que en Francia, una decepción amarga y, al propio tiempo, la mitificación definitiva de una imagen absoluta de la idea de revolución como desenlace último de la Historia.

Historicismo y Filosofía de la Historia emergen del fondo común de la historicidad del hombre y de lo humano, ya en el siglo XVIII, como ha mostrado Meinecke⁸, pero se despliegan pronto respondiendo a intencionalidades muy distintas. El historicismo, en todas sus variadas manifestaciones y en su aplicación, a lo largo del siglo XIX, a distintas esferas del conocimiento, busca la inteligencia concreta del acontecer humano, en sus objetivaciones específicas —pueblos, culturas, naciones,

⁷ A. DE TOCQUEVILLE, «Souvenirs», en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1964, t. XII, pág. 30.

⁸ Friedrich MEINECKE, *El historicismo y su génesis* (1936), trad. esp., FCE, México, 1914.

razas, etc.— y en sus determinaciones temporales —épocas, siglos—, intentando su *comprensión* profunda —para seguir la expresión acuñada al efecto de este singular entendimiento por Dilthey—, pero esta búsqueda de lo concreto en el tiempo humano no parece alcanzar otra dimensión filosófica que la reductiva del ser del hombre a su concreta encarnadura histórico-temporal, a existencia histórica. Así, precisamente Dilthey, que representa el más abierto horizonte filosófico del historicismo, llega a la conclusión de la historicidad radical del hombre, que es al tiempo su más radical negación metafísica: «Sería erróneo —escribe— querer limitar la historia a la colaboración de los hombres con vista a los fines comunes. El hombre individual, en su existencia individual que descansa sobre sí misma, es un ser histórico, esto es, está determinado por su posición en la línea del tiempo, por su lugar en el espacio, por su situación en el cooperar de los sistemas de cultura y de comunidad... Esta es la íntegra conexión que va de los individuos, en cuanto orientados al desarrollo de su propia existencia, a los sistemas de cultura y a la comunidad, a la humanidad en fin, y que constituye la naturaleza de la sociedad y de la historia»⁹. La conclusión metafísica de la historicidad diltheyana es antimetafísica: el hombre es un ser de naturaleza histórica y no tiene otra naturaleza que la que le viene como históricamente determinada. Esta historicidad radical priva a la Historia, en su conjunto, de todo sentido que trascienda las épocas; el sentido de la epocalidad, cerrado sobre sí mismo, no obstante la comunicación de las culturas, agota el sentido de la Historia. Dilthey lo dice expresamente al explicar cómo las épocas son diferentes entre sí por su estructura: «De este modo la entera conexión dinámica de la época resulta determinada en forma inmanente por el nexo de la vida, por la elaboración de los valores y de las ideas relativas de fin. Es histórico todo actuar que se inscribe en esta conexión: ella constituye el horizonte de la era, y por ella resulta determinado el significado de cada parte en este su sistema. Tal es la *autocentralidad* de las eras y de las épocas, *en la cual se resuelve el problema del significado y del sentido que pueden encontrarse en la historia*»¹⁰. De tal modo, Dilthey no propuso una filosofía de la historia, sino una comprensión filosófica de la existencia histórica.

La filosofía de la Historia, desde sus orígenes, buscó una comprensión racional del acaecer histórico y, al mismo tiempo, una orientación racional, un planteamiento, con vistas a fines, de la acción de la humanidad, dentro de una idea armónica del devenir cósmico. Esta actitud trasluce, de modo inequívoco, el utopismo latente en el racionalismo abstracto de la Ilustración, cuya expresión positiva encontramos en el prolongado ejercicio de la imaginación utópica. Pero en ella va envuelta la idea no sólo de que la acción histórica —la de las unidades político-sociales y hasta la de los individuos, los «grandes hombres»— responde a objetivos que se integran en finalidades progresivamente superiores, sino —y tras ello actúa como catalizador el impulso utópico— también la idea de que la humanidad se encamina, a través de un esfuerzo

⁹ W. DILTHEY, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften», en *Gesammelten Schriften*, vol. VII, pág. 135.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 186.

prometeico, hacia un estadio final de perfección. La secularización no es sólo una ruptura con el «más allá» como horizonte trascendental del hombre, sino que, como mostrara Karl Löwith, es también la asunción o proyección de la visión revelada del destino humano por la tradición trascendental al plano histórico humano, a la realización positiva en el mundo de un estadio final de perfección; la idea de *salvación*, como expresión de la liberación y del rescate de la condición irredenta del género humano y también como realización del ser del hombre en la plenitud de sus potencialidades metafísicas, se proyectó sobre el mundo humano como finalidad absoluta del acontecer histórico, como «fin de la Historia» y sentido último del destino del hombre en este mundo, a través del mito de la *revolución*. Por ello es Marx, como exponía *in extenso* en mi discurso de recepción ¹¹, no obstante su cientificismo económico, el pensador metafísico de la revolución y el que culmina la intencionalidad revolucionaria de la moderna filosofía de la Historia, la que Hanno Kesting puso de manifiesto proyectándola sobre el acontecer político moderno y contemporáneo ¹².

El proceso que lleva al talante más bien *ahistórico* del hombre contemporáneo es, pues, doble. De un lado, la radicalización de la historicidad del hombre, postulada por Dilthey, es recogida varias décadas más tarde, ya en nuestro siglo, por Heidegger en 1927, en su obra máxima, *Sein und Zeit*, en el clima álgido del nihilismo alemán de entreguerras. Como he apuntado en alguna otra ocasión, Heidegger es el pensador del siglo, no por su mayor o menor significación cualitativa, sino porque la tragedia del siglo XX —su argumento convulso de guerra y revolución, de revolución y de guerra— están en el trasfondo de su concepción del tiempo humano como «historia del ser», aunque él rechace categóricamente toda interpretación de su pensamiento como explayación metafísica del acontecer histórico concreto, como filosofía de la Historia en sentido hegeliano. Pero la suya, que deriva, en su obra posterior, hacia una verdadera metafísica del nihilismo, tras la famosa *Kehre*, es una filosofía que hace eco, en un tiempo y en otro, a los dos grandes «momentos» trágicos del siglo —las dos guerras mundiales— y que termina, como desenlace, en una idea mística del pensar, en el pensamiento esencial como *pietas*, a la espera de una nueva epifanía del ser, de la que ha huido ya toda esperanza de orientación inmanente hacia un sentido de la Historia.

Como ha puesto de manifiesto George Steiner en su agudo ensayo exegético sobre Heidegger —y sobre ello he insistido yo mismo en alguna otra de mis disertaciones ante esta ilustre Corporación ¹³—, «está fuera de duda que fue influido por el escenario spengleriano del declive fatal de Occidente» y por el «eco violento» que encontró esta «visión crepuscular» en «el arte y en la poesía del expresionismo», de modo que pienso que certeramente Steiner puede concluir a este respecto: «Hay así

¹¹ J. FUEYO, *Eclipse de la Historia*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1981, págs. 63 y siguientes.

¹² Hanno KESTING, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Winter, Heidelberg, 1959.

¹³ J. FUEYO, «Sobre Heidegger y el nacional-socialismo», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año XL, Madrid, 1988.

un sentido preciso según el cual *Sein und Zeit*, no obstante toda su singularidad errática, pertenece al clima de catástrofe y a la búsqueda de otra visión, que caracterizan a obras casi contemporáneas como *The Wast Land*, de T. S. Elliot, y *Blick ins Chaos*, de Hermann Hesse.¹⁴ Pero el desenlace en la *ahistoricidad* es explícito en el segundo Heidegger: «La voluntad de voluntad —escribe en *Überwindung der Metaphysik*, que resume retazos de su pensamiento entre 1936 y 1946— se opone —sin poderlo saber y sin poder siquiera permitir a cualquiera saber de ello— a todo destino (*Geschick*), término con el que se entiende aquí la indicación de una apertura del ser al ente. La voluntad de voluntad enrigidece todo en la ausencia de destino (*in das Geschicklose*). La consecuencia de ello es la *ahistoricidad* (*das Ungeschichtliche*). Su signo es el dominio de la historiografía (*Historie*). La aporía de ésta es el historicismo. Si se intentara ordenar la historia del ser según los esquemas de la ordenación historiográfica hoy corrientes, tal desventurada tentativa confirmaría del modo más evidente el dominio del olvido del destino del ser»¹⁵.

La otra vía de generación de la actitud ahistórica del hombre contemporáneo es la degradación paulatina hasta la descomposición del marxismo, para emplear la expresión tan anticipatoria de George Sorel. Participando como participaba en la visión mítica de la sociedad sin clases, Sorel, marxiano bien que no marxista, rechazaba el «catastrofismo» apocalíptico de Marx, la imagen del gran *Zusammenbruch* como cobertura de la magna revolución; creía, por el contrario, que el «momento-socialista estaba estrictamente vinculado «al carácter de alta prosperidad que debe poseer la industria para permitir la realización del socialismo», y, por otra parte, no podía entender cómo «una transformación esencial del mundo podía resultar de la decadencia económica», con lo que toda la superestructura dialéctica del materialismo histórico entraba en descomposición¹⁶. No es cuestión de reiterar el análisis crítico que hiciera en su día de la concepción filosófica marxista de la Historia y de su desenlace escatológico secularizado. Traeré a colación, simplemente, las conclusiones más precisas en lo que toca al giro —por su misma inmanente dialéctica— desde el materialismo histórico a la ahistoricidad. Apuntaba entonces que «Marx es en sí mismo un fenómeno histórico de giro total, porque está en él y es él el epicentro de la compleja dialéctica del mundo moderno... La verdadera historia de Marx carece de sentido, porque el futuro no es más que un movimiento cronológico del tiempo, un devenir biológico de la vida en su beatitud socialista irreversible e inmutable, porque la verdadera Historia ha desvelado por completo su misterio y las estructuras de la perfección de lo humano no son, por definición, susceptibles de crisis alguna. Esta apoteosis de la Historia, que al mismo tiempo es su transfiguración ahistórica —venía a concluir—, tiene una grandiosidad mesiánica y todos cuantos han puesto su atención sobre esta verdadera escatología marxista no han dejado de subrayar su profunda

¹⁴ G. STEINER, *Martin Heidegger* (1978), trad. fr., Flammarion, París, 1981, págs. 101-102.

¹⁵ M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze* (1954), trad. it., Mursia, Milán, 1985, págs. 51-52.

¹⁶ Vid. Pierre ANGEL, *Essais sur George Sorel*, Rivière, París, 1936, pág. 253.

afinidad con las *religiones de salvación* que postulan una superación definitiva del tiempo y del mundo»¹⁷.

De este modo, y por mor de ese desenlace, el pensamiento de Marx ha contribuido, y diría que excesivamente, a la atonía de la mentalidad ahistórica contemporánea, a la ahistoricidad constitutiva del hombre inmerso en la atmósfera espiritual, estrictamente funcional, de la revolución tecnológica permanente en que vivimos. Mas, no se trata sólo del pensamiento de Marx, sino del movimiento histórico mismo, de la larga experiencia revolucionaria —el mundo soviético en su ocaso— a que su pensamiento va ligado de modo poco menos que inexorable. Hoy está en marcha el intento interesado de salvar el pensamiento de Marx del naufragio soviético, y no cabe duda de que Marx quedará en la historia del pensamiento como un hito importante, pero lo esencial de su mitología escatológica —y el *proletariado* como protagonista del devenir en primer lugar— está históricamente agotado. Hoy no es serio decir que si bien el marxismo es una ideología más por su vinculación a intereses de clase, está cualitativamente por encima de todas, porque «va en el sentido de la Historia», sencillamente porque el proletariado como sujeto de la revolución se ha desvanecido, incluso sociológicamente, sino porque la idea misma de la Historia como un movimiento humano de sentido en el tiempo llamado a un final grandioso, a la consumación inmanente de los siglos, se ha perdido en un nihilismo funcional tecnológicamente acelerado, y a este eclipse del sentido de la Historia han contribuido decisivamente el pensamiento de Marx y la experiencia soviética del comunismo.

Así el balance definitivo de la «filosofía de la Historia» concluye en una universal bancarota. La última obra sobre el gran tema, la *Philosophie de la Histoire*, de Jean Brun, concluye con un verdadero epitafio: «En tales condiciones —escribe— ya no hay más filosofía de la historia, porque la historia se desvanece a su vez... La noción de sentido, al haber de ser desmitificada, no se puede ya hablar más que de *rupturas* o *mutaciones*. La muerte del hombre, la muerte de la historia y la muerte del sentido representan el estadio supremo del “seréis como dioses”, dioses capaces de hacer desaparecer la idea misma de Dios y la de criatura. El Árbol del Conocimiento ha matado al Árbol de la Vida, el saber no mira ya más que para sí mismo: sin sujeto y sin objeto, no hace ya más que borrarse. Ante las catedrales de la nada, la humanidad se ha cortado a sí misma la cabeza»¹⁸.

II. NIHILISMO Y AHISTORICIDAD

La imagen del mundo y de la vida que corresponde a la negatividad radical del sentido histórico del tiempo humano se define como *nihilismo*. La patética proclama de Nietzsche, tantas veces citada, adquiere, a la vista de muchos aspectos y de las estructuras básicas de nuestra época, virtualidades proféticas y como solemne profecía

¹⁷ J. FUEYO, *Eclipse de la Historia*, cit., págs. 64-66.

¹⁸ Jean BRUN, *Philosophie de l'Histoire*, Stock, París, 1990, págs. 295-297.

fue entonada: -Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: “la irrupción del nihilismo”. Esta historia ya puede ser relatada, por cuanto la necesidad misma entra aquí en acción. Este porvenir habla ya por la boca de cien signos; esta fatalidad se anuncia por todas partes; para esta música del porvenir están ya aguzados todos los oídos. Nuestra cultura europea se agita, desde hace largo tiempo, bajo una opresión angustiosa que crece cada diez años como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.¹⁹ Estas palabras tienen una data exacta, el 10 de junio de 1887, fecha en la que aparecen registradas en los cuadernos póstumos del filósofo, que fueron recogidos y editados por su hermana bajo el título de uno de los conceptos capitales de Nietzsche: *La voluntad de poder*.

Tengo por uno de los fenómenos intelectuales más impresionantes y significativos de la época actual la presencia, a lo largo de todo el siglo XX, en poderosas oleadas intermitentes, pero sobre una corriente continua de fondo, de la figura y del pensamiento de Nietzsche. Sin ninguna duda es, con Marx, la referencia intelectual más significativa para nuestro siglo, con el que expiró, en Weimar, justamente el 25 de agosto de 1900, al amanecer el siglo, sobre el que proyectara, con ánimo de adivinación, la mirada lúcida y errática de su espíritu atormentado. Como ha mostrado Ernst Nolte en un libro reciente²⁰, su pensamiento mora entre nosotros, siendo para mí uno de los componentes esenciales de la neblinosa atmósfera espiritual de nuestro tiempo. La bibliografía sobre Nietzsche es torrencial; incluso en España —y es un dato sobre el que llamo la atención—, en los últimos tres o cuatro años, han aparecido no menos de media docena de obras de valor apreciable sobre el pensador de Sils-Maria. ¿A qué se debe esa agobiante presencia casi fantasmal de Nietzsche sobre la cultura contemporánea? Es una presencia difusa pero insistente, casi obsesiva; en la literatura y en el arte de vanguardia, en el teatro y hasta en el cine, los temas nietzscheanos afloran una y otra vez. Y en cuanto a la filosofía, ¿no es acaso hartamente significativo que los más encumbrados pensadores del siglo XX —Heidegger, Jaspers, Lukács, Habermas, Bataille, Deleuze, Löwith, Foucault, Derrida, etc.— hayan proyectado lo más apurado de su especulación sobre Nietzsche y no ya para la simple exégesis, sino en muchos casos articulando por modo dialéctico lo mejor de su capacidad creadora y crítica sobre el discurso del autor de *Zaratustra*?

La única respuesta razonable a esta asombrosa pervivencia, y a la abrumadora referencia actual de la figura de Nietzsche, está en que hay algo esencialmente nietzscheano en la imagen esencial que nos hacemos de nuestra época. Como es de sobra sabido, Nietzsche no es un pensador sistemático o, de modo más exacto, su pensamiento no fue nunca objeto de una exposición sistemática por cuanto su posición de principio era radicalmente opuesta a la idea misma de sistema, aunque

¹⁹ Fr. NIETZSCHE, -Aus dem Nachlass des achtzigerjahre-, en *Werke*, Hauser, Munich, 1956, t. III, pág. 634.

²⁰ Ernst NOLTE, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propyläen, Frankfurt/Main/Berlin, 1990.

ello no obsta a que una consideración atenta permita descubrir, como ha mostrado Karl Löwith²¹, en el trasfondo de sus ideas «un sistema en aforismos». Tampoco puede decirse que su mensaje en su respuesta positiva —la mística del superhombre y la aceptación heroica del destino en el ciclo fatal del «eterno retorno de lo mismo»— haya tenido una incidencia profunda, fuera de discutibles apropiaciones ideológicas dentro de la versatilidad y de la ambigüedad de su pensamiento. Pienso más bien que si Nietzsche flota pesadamente sobre el ambiente y de modo abrumador en los períodos más trágicos de nuestro siglo, ello es debido a la inseguridad constitutiva de nuestra vigente imagen del tiempo histórico que vivimos, a su equilibrio inestable, que genera una conciencia difusa pero persistente de hundimiento y desplome, junto con la pérdida o la debilidad de toda imagen total de lo real o, como diría Heidegger, al «olvido del ser» en su conjunto. En una palabra, si hay una actualidad pertinaz de Nietzsche en lo que haya de preocupación existencial e intelectual en nuestros días por el sentido de la vida, el sentido de la Historia y la marcha del mundo, es porque hay en este mundo que vivimos un vacío esencial de la realidad, una atonía espiritual agobiante en medio de una aceleración de los acontecimientos, que disloca de modo constante cualquier idea universal de orden y cualquier sentido de plenitud y de fin, en medio del progreso ilimitado de las fabulosas realizaciones técnicas de nuestro siglo. En una palabra, nuestro tiempo está dominado por una intensa aprensión y depresión nihilistas, y Nietzsche es el profeta del nihilismo y, justamente, mirando hacia nuestra época.

La utilización moderna del término *nihilismo* está ligada a su empleo por Jacobi, a fines del siglo XVIII, en una carta abierta a Fichte planteando una crítica radical del idealismo trascendental alemán, que hacía remontar a la crítica del conocimiento de Kant. Pero, al parecer, unos años antes el término había sido empleado ya y en el mismo sentido, acusando a Kant del radical irrealismo del conocimiento, por otro estudioso alemán, D. Jenisch. La posición crítica de Jacobi se resuelve en la acusación al apriorismo kantiano y al trascendentalismo del Yo de Fichte de disolver el objeto en el sujeto, con lo que el mundo y la realidad del ser venían a ser creaciones imaginarias del sujeto, que perdía en sí mismo toda consistencia metafísica, con lo que todo se reducía a la pura nada. De ahí el nihilismo²².

Sin embargo, la palabra nihilismo tiene otra derivación en la crítica social moderna, que quizá haya influido más en Nietzsche que el sentido en que la empleara Jacobi. Ya en la Revolución francesa se llamaba *nihiliste* o *rienniste* para designar a aquel «qui ne croit à rien, qui ne s'intéresse a rien»²³. En este sentido de ruptura con toda

²¹ K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewiger Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1950, páginas 15 y siguientes.

²² Vid. Jean GRANIER, *Le probleme de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, páginas 235 y ss.; Wolfgang MÜLLER-LAUTER, «Nihilismus als Konsequenz des Idealismus», en *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaft Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, págs. 113 y ss. Sobre Jacobi vid. ahora la espléndida aportación española de José L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona, 1989.

²³ MÜLLER-LAUTER, *loc. cit.*, pág. 114 y las referencias que allí se dan.

clase de valores popularizó la expresión nihilismo, en el medio ruso, Iván Turgueniev en su novela *Padres e hijos* (1861), construyendo un tipo social desarraigado, en ruptura violenta con la generación de sus padres y que sirvió de base para el nihilismo terrorista ruso, cuya figura más sobresaliente fue Chernychevski, que en otra novela, *¿Qué hacer?*, sentó las bases ideológicas del movimiento y trazó la fisonomía del «hombre nuevo», arquetipo de la humanidad liberada de toda clase de prejuicios. Chernychevski, que expuso su crítica filosófica en un largo artículo titulado «El principio antropológico en filosofía» (1860), traduce, en la evolución de su pensamiento, el giro radical del idealismo hegeliano al materialismo, a través de Feuerbach, para terminar en una ideología activista, de materialismo vulgar y socialismo revolucionario, derivado de Fourier. Su nihilismo se sintetiza en estas palabras: «El hombre moralmente sano siente instintivamente que todo lo que no es natural es nocivo y penoso»; la vida no es, para él, más que «un proceso químico complejo»²⁴. Pero nada parece indicar que Nietzsche derivara su concepción del nihilismo de estos nihilistas rusos, fuera de la influencia de Dostoievsky, de quien, como es sabido, se declaró deudor de toda la psicología que sabía.

La fuente inmediata del nihilismo nietzscheano parece ser la obra de Paul Bourget, psicólogo y novelista, que en su obra *Essais de Psychologie contemporaine* (1885) denuncia, precisamente bajo el nombre de «nihilismo», una «gran enfermedad europea» cuyos síntomas cree descubrir en las obras de Baudelaire, Flaubert, Amiel, Renan, los Goncourt, etc., y que define como «una mortal fatiga de vivir, una melancólica percepción de la vanidad de todo esfuerzo»²⁵, pero Nietzsche le dio al término tal profundidad conceptual y un sentido filosófico-histórico, que hizo de él, sin duda, el concepto clave de su último pensamiento y el centro de su visión del devenir del mundo histórico.

Nietzsche concibe al nihilismo no tanto como una posición filosófica personal, sino más bien como un proceso histórico en el que se consume o resuelve la cultura europea, pues de esto se trata, del «nihilismo europeo». Para Nietzsche, este proceso culmina en un suceso de magnitud histórica suprema, que proclama como la «muerte de Dios». Y ¿qué significa? Para decirlo con palabras de Heidegger: «Si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido su fuerza vinculante y sobre todo animadora y creativa, ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. De ahí que en el pasaje figure la pregunta: “¿No vagamos como si fuera por una nada infinita?”. La expresión “Dios ha muerto” supone la corroboración de que esa nada se expande. Nada significa aquí ausencia de un mundo suprasensible, vinculante. El nihilismo, “el más ominoso de todos los huéspedes”, está a la puerta»²⁶. En otros términos, la «gran angustia» —como dice el propio Nietzsche— es que «el

²⁴ Cit. B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, París, 4.ª ed., 1953, t. I, págs. 359-365.

²⁵ GRANIER, *ob. cit.*, pág. 235.

²⁶ M. HEIDEGGER, «Nietzsches Wort “Gott ist tot”», en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt M., 4.ª ed., 1963, pág. 200.

mundo ya no tiene sentido». En este «no tener sentido» radica «el absurdo del devenir», la radical ahistoricidad. En sus propias palabras: «El nihilista filosófico es de convicción de que todo acaecer es absurdo y vano»²⁷, lo que se explica en estos otros términos:

«El nihilismo, como estado psicológico, se dará, primero, cuando hayamos buscado un “sentido” a todo lo que acaece, que no está en lo que pasa: hasta el punto de que el que lo busca termina por perder el ánimo... Ese sentido hubiera podido ser la “realización” de un canon moral supremo en todo lo que ha sucedido, el mundo moral; o el acrecentamiento del amor y de la armonía en las relaciones entre los seres; o la realización parcial del estado de felicidad universal: un fin, cualquiera que éste sea, sirve para dar un sentido a las cosas. Todas estas concepciones tienen en común que quieren alcanzar algo por el proceso mismo, y entonces advertimos que por este “devenir” no se realiza nada... Por consiguiente, la causa del nihilismo es la decepción ante un pretendido fin del devenir, ya se refiera esta decepción a un fin completamente determinado, ya sea que, de una manera general, se advierta que todas las hipótesis de un fin sustentadas hasta hoy con respecto a la “evolución” en su conjunto son insuficientes (el hombre no aparece ya como el colaborador y menos aún como el centro del devenir)»²⁸.

Si el nihilismo de Nietzsche no concluye en mera pasividad y renuncia en una entrega fatalista al «para qué hacer nada en la nada», es por una verdadera ficción metafísica, por una verdadera transfiguración del hombre en sujeto creador de valores que sabe que están llamados a ser pulverizados por el fluir del tiempo, pero también a reiterarse, a repetirse por la estructura cíclica del tiempo, que no se mueve hacia adelante en un despliegue infinito, sino que gira siempre sobre su eje, pero sin periodicidad ni regularidad. Esta metamorfosis del hombre, que se incardina en lo que Nietzsche llama el «nihilismo activo», cobra imagen en la idea del *Übermensch*, que es más bien una superación del hombre que un hombre meramente superior. La pugna entre los que asumen el esfuerzo de ir más allá de lo humano —del «ultrahombre» más que del «superhombre», para usar de la traducción de Vattimo— y de los «últimos hombres» determina una nueva concepción de la Historia en la ahistoricidad metafísica del tiempo humano. «No hay, en suma —escribe últimamente un comentarista español— un *telos* que dirija el devenir y haga de él una “historia universal”. Lo que toda teleología revela es una voluntad de verdad como estabilización de la acción; el propósito de hacer del devenir un ser. Pues no hay una verdad que esté en el mundo y que se pudiera encontrar y descubrir. Sólo hay un crear, una fuerza que interpreta para lograr la victoria y que en sí misma carece de finalidad... No hay historia universal como proceso de la humanidad hacia una meta unitaria, sino luchas múltiples entre centros desiguales de poder»²⁹.

²⁷ *Werke*, cit., t. III, pág. 679.

²⁸ *Werke*, cit., t. III, págs. 676-677.

²⁹ Diego SÁNCHEZ MECA, *En torno al superbombre. Nietzsche y la crisis de la Modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989, págs. 196-197.

Ha sido el pensamiento de Nietzsche el catalizador que ha puesto en acción revolucionaria la voluntad por lo efímero, como potencialidad oculta en la conciencia de la nada. Frente a la voluntad de voluntad que se traduce en la resignación y la pasividad, en la decadencia —Nietzsche suele emplear en francés esta expresión *décadence*, tomándola probablemente de Baudelaire—, frente al «nihilismo pasivo» opone un «nihilismo activo», la forma «más extremada de nihilismo», que consiste en la afirmación resuelta de la «voluntad de poder» por la imposición de nuevos valores en el fluir fatal del tiempo, que dan una inteligibilidad y una consistencia efímera al devenir y permiten al hombre imbuido de su destino afrontarlo heroicamente y rescatar una mismidad de su ser en el piélagos de la nada convulsa. De este modo se produce a la postre en Nietzsche una nueva afirmación de trascendencia en un «mundo sin Dios»: «el problema de la nueva fundamentación de la trascendencia es el problema de la *realización* de su esencia cambiante: la realización del ser sí mismo en el tiempo»³⁰.

Esta irracional potencialidad disolvente y creadora de la nada, esta voluntad de ruptura y demolición al servicio de una fuerza ilusoria de construcción de lo fantasmagórico y efímero, ha tenido como mensaje una fuerza incalculable en la cultura contemporánea y, en el fondo, también de la política; resulta a la postre la clave de la «gran política» de Nietzsche. En la cultura de vanguardia, ya en nuestro siglo, primero: «Esto equivale a afirmar —escribe un filósofo del arte contemporáneo— que, en su toma de conciencia extrema en Nietzsche, el nihilismo europeo del siglo XIX ya se dialectiza en la oposición sensible-ultrasensible que encuentra un lugar en la nueva puja de la nada, tal como todo el arte contemporáneo de manera lúcida y tensa experimenta. Es propio de este arte el haber conocido y puesto en práctica radicalmente la muerte de lo suprasensible y el triunfo de lo sensible corpóreo y material: el arte que se ha hecho praxis sensible en un saber material y finito. Es en el interior de esta experiencia, profundamente antidogmática y antimetafísica, donde el arte ha caminado bajo el signo de la nada»³¹.

Y la política, la «gran política», después, como clave del orden efímero del universo polémico, como eterno *polemos*. La *grosse Politik* de Nietzsche, que él presume ser el primero en haber traído sobre la tierra, es la construcción del porvenir en una Historia que, de suyo, no tiene sentido. No hay una concepción programática de la política ni una visión sistemática del futuro en Nietzsche. Como señala Jaspers: «Comparada a las grandes construcciones tradicionales de la filosofía política y a las filosofías de la historia, el pensamiento político de Nietzsche adolece de unidad interna en la deducción. Es imposible encerrarla totalmente en una concepción determinada. Evoca, sin embargo, una atmósfera uniforme, aunque su contenido no pueda resolverse en una afirmación precisa. Este pensamiento puede, al modo de una tempestad, barrer el alma. Es incomprensible si se quiere hacer claros y distintos el concepto y la forma. Por lo mismo que el pensamiento de Nietzsche quiere

³⁰ Arnold METZGER, *Dämonie und Transzendenz*, Neske, Pfullingen, 1964, pág. 154.

³¹ Dino FORMAGGIO, *Arte*, trad. esp., Labor, Barcelona, 1976, pág. 100.

precisamente crear esta atmósfera, evita cuanto pudiera tener el aire de una doctrina.³² Pero es ciertamente a esa «atmósfera», al talante resuelto y decidido de asumir la política como destino, a lo que debe Nietzsche su influencia sobre las actitudes políticas —revolucionarias y reaccionarias— de nuestro siglo, mucho más que a posiciones concretas y a programas de gobernación. No hay una ideología en sentido estricto en Nietzsche, pero su actitud fundamental ante la política es la más resueltamente ideológica de todas, como voluntad de poder decidida a imaginar el porvenir, a construir el futuro. Justamente porque la Historia no tiene sentido, el hombre superior y los pueblos con voluntad de futuro quieren imponer al tiempo humano una orientación por la implantación de valores acatados, que son la expresión de la *libido dominandi* en que se traduce la «voluntad de poder».

De una manera un tanto genérica y abstracta se puede decir que Nietzsche es el místico más bien que el teórico de la «minoría selecta», de la nueva «aristocracia radical»³³ que tiene un sentido resuelto en la liquidación de los viejos valores y decidido en la creación de los nuevos, como ensoñación de porvenires lejanos. La gran política de Nietzsche es la imaginación creadora de formas impresas en el torrente caótico del tiempo. «La posibilidad de concebir el pensamiento político de Nietzsche resulta, en esto, de la visión de la fuente creadora en una reacción contra todo lo que es pura fijación; no existe más que por su movimiento hacia un porvenir aún indeterminado»³⁴. Es muy posible que estas palabras de Jaspers pongan en la pista de que haya que atribuir a Nietzsche la fascinación a la idea de «movimiento» en la política del siglo XX, por oposición a la estática, al fraccionalismo y a la visión programática superficial y fragmentaria de los partidos políticos de corte democrático. En este sentido, el espíritu que anima la visión política de Nietzsche es «revolucionario», pero su imagen del porvenir soñado es, en muchos aspectos, decididamente «reaccionaria».

Es esta ambigüedad constitutiva —y hasta dijérase que deliberada— del pensamiento de Nietzsche la que le ha dado su multívoca presencia en la excitación emocional de las ideologías contemporáneas.

LA CONVULSIÓN AHISTÓRICA: DIALÉCTICA DEL SIGLO XX

La presencia agobiadora del ambiguo mensaje de Nietzsche sobre la cultura de nuestro siglo es, quizá, más un fenómeno de psicología profunda que una estricta vigencia cultural o un reflejo ideológico de la tensa dialéctica real del siglo. Nietzsche no es, repetimos, un ideólogo, en el omnicomprendivo sentido sistemático de esta expresión; su crítica alcanza ciertamente —y quizá más que ninguna— la pretensión

³² K. JASPERS, *Nietzsche*, trad. fr., Gallimard, París, 1950, pág. 257.

³³ Vid. BRUCE DEWILER, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Univ. Chicago Press, Chicago-Londres, 1990.

³⁴ K. JASPERS, *ob. cit.*, pág. 248.

ideológica de destruir, desde sus cimientos, el orden establecido por su constitutiva mala conformación, pero no hay en Nietzsche nada que recuerde a la ilusión originaria de los padres de la ideología —los *idéologues* de Destutt de Tracy con su *Science des idées* como planificación racional de la construcción de la sociedad ideal³⁵—, no hay ensueño racional utópico en el pensamiento de Nietzsche. Antes al contrario, la verdad de la explosión filosófica de Nietzsche radica en la desesperación y el resentimiento contra el universo de la razón, contra el mundo ideal del platonismo y de su sacralización religiosa. Lukács, si se prescinde de su aparatosa argumentación histórico-materialista y se va a lo esencial, me parece que acierta cuando señala que la posición singular de Nietzsche en la vía del irracionalismo moderno está determinada, en parte, por la situación histórica de su época y, en parte, por su insólita dotación personal³⁶. La fatiga de la razón, como luz de la universalidad humana, de la creación humanista del mundo, se apaga bruscamente en los fracasos de las revoluciones burguesas del siglo XIX, en la desilusión del progreso indefinido y en el establecimiento positivista de un saber de la ciencia y de la técnica aplicada que no dice ya nada sobre la condición humana y sobre el destino del hombre. En la obra de Albert Camus *L'homme révolté* —la obra de este pensador prematuramente malogrado marca un punto de inflexión en la conciencia desventurada del siglo— se encuentra una exposición lúcida del proceso histórico de la descomposición de la racionalidad contemporánea. «Nietzsche —escribe Camus— es muy ciertamente lo que él reconocía ser: la conciencia más aguda del nihilismo. El paso decisivo que hace dar al espíritu de rebeldía consiste en hacer saltar la negación de lo ideal a la secularización del ideal. Puesto que la salvación del hombre no se opera en Dios, debe hacerse sobre la tierra. Puesto que el mundo carece de dirección, el hombre, a partir del momento en que lo acepta, debe darle una que conduzca a una humanidad superior. Nietzsche reivindicaba la dirección del porvenir humano. “La tarea de gobernar la tierra va a recaer sobre nosotros.” Y además: “Se aproxima el tiempo en el que será preciso luchar por la dominación de la tierra y esta lucha será conducida en nombre de principios filosóficos.” Anunciaba así el siglo XX. Pero, si lo anunciaba, era porque era consciente de la lógica interior del nihilismo y sabía que uno de sus desenlaces es el imperio. Por sí mismo preparaba este imperio»³⁷.

La dialéctica real del siglo XX sólo puede descubrirse a base de la concatenación y de la radicalización maximalista de las ideas globales de «revolución» y de «guerra». No se trata tan sólo de la obvia intensidad de estos fenómenos de sismica histórica que componen el argumento esencial de la centuria, sino de la idealización irracionalista de las imágenes globales de la ruptura del tiempo humano que entrañan, y de la exaltación paroxística de los tipos de humanidad que incorporan. En un giro esencial que se da en la imagen de la revolución contemporánea, que pasa de la transformación ideal de la sociedad y del mundo a la aún más radical creación de un

³⁵ Hans BARTH, *Verdad e ideología*, trad. esp., FCE, México-Buenos Aires, 1951, págs. 10 y ss.

³⁶ G. LUKÁCS, *ob. cit.*, pág. 248.

³⁷ A. CAMUS, *L'homme révolté*, en *Essais*, La Pléiade, Gallimard, París, pág. 487.

tipo nuevo de hombre, el *homo novis*, es en lo que se aprecia, al mismo tiempo, la secularización de la idea de salvación, de un lado, y la positivización del mito del superhombre, de otro. Nietzsche está en la expresión más resuelta y vigorosa de esta mutación psicológica porque es de esencia al nihilismo la vocación superadora de la nada, la búsqueda de un sentido a la vida y a la muerte, en el vacío metafísico de la realidad en movimiento. Nietzsche descubre la positividad del nihilismo en su radicalización, en lo que él llama el *nihilismo activo*. En Nietzsche el nihilismo genera una actitud profunda que mueve a su superación en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, que sale del plano lógico-abstracto para proyectarse sobre la vida como destino. Nietzsche define el arquetipo de hombre superior, el modelo positivo de *Übermensch*, en una fórmula que expresa, en una teología política grandiosa, la voluntad de poder y la entrega al supremo sacrificio: «Un César romano que tuviera el alma de Cristo» (*der römische Cäsar mit Christi Seele*)³⁸.

Por lo mismo que el pensamiento de Nietzsche se orienta en el sentido de una verdadera inversión del sentido cristiano de la vida, se resuelve en una voluntad de salvación, de plenitud de la mismidad del ser como destino terrenal. En su exégesis sobre el pensador del nihilismo, Jean Granier ha mostrado cómo «la posibilidad de la concepción ontológica de Nietzsche es, según su propia confesión, la dialéctica desplegada en el devenir de la conciencia moral y religiosa»³⁹, lo que posiblemente tenga sus raíces autobiográficas en la tremenda crisis de la religiosidad resuelta en trágica irreligiosidad del pensador. De tal modo la superación nihilista del nihilismo conduce a un éxtasis metafísico en la convulsión de la nada, el «nihilismo estático» en el que Heidegger descubre la concepción esencial de la «metafísica» de Nietzsche: la implantación de «nuevos valores» como «ideal de la suprema potencialidad del espíritu»⁴⁰. Nunca la autodivinización del hombre ha alcanzado en la historia de la cultura occidental semejante paroxismo. El hombre nuevo, el que está más allá de lo humano, demasiado humano, el que ha superado al hombre alienado por la trascendencia, en una palabra, el «superhombre», es el redentor de sí mismo, el nuncio demoníaco de la propia salvación. En un pasaje iluminado del «Zarathustra», Nietzsche habla así por boca de su profeta: «Todos los dioses han muerto, lo que queremos ahora es que viva el superhombre: tal será, alguna vez en el gran Mediodía, nuestra última voluntad»⁴¹.

Con el mito del *Übermensch* ha cristalizado Nietzsche el arquetipo del revolucionario absoluto, del hombre novísimo como paradigma escatológico de la ahistoricidad posthistórica. Pues de esto se trata. Al anular el sentido trascendental del tiempo humano en el torrencial caos del acaecer, impone el hombre un sucedáneo de sentido: la *revolución*. El mito de la revolución, tal como ha sido vivido en el siglo XX, es un sucedáneo de la consumación de los tiempos, la secularización de la

³⁸ *Werke*, t. III, pág. 422.

³⁹ *Ob. cit.*, pág. 256.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. II, pág. 281.

⁴¹ Fr. NIETZSCHE, «Also sprach Zarathustra», en *Werke*, t. II, pág. 340.

parusía. Pues no se trata ya de la idea primigenia de revolución de que es portadora la Ilustración, de la utopía racionalizada de la ciudad ideal, sino de la transfiguración radical del hombre, de la mitología del *hombre nuevo* y del rescate definitivo del hombre, de la liberación de su alienación histórica por parte de la naturaleza y de la sociedad mal conformada, en una palabra, por la proyección terrenal de la idea religiosa de *salvación*, con lo que se culmina el proceso de salvación con una visión novísima del *fin de la Historia*.

Con ello salen a la luz algunas de las claves más iluminadoras de la, a primera vista, sorprendente y tenaz presencia del mensaje nietzscheano a lo largo de nuestro siglo. En primer lugar, el trasfondo, la genealogía religiosa del mito del superhombre. En el rigor conceptual con que es posible aprehender el estilo metafórico de Nietzsche, la traducción más ajustada del término *Übermensch* podría ser la que recogiera, más que la mutación superadora del hombre en sentido darwiniano —aunque no hay duda de que también la idea de la evolución biológica de la especie ha pesado sobre Nietzsche—, la que expresara la plenitud ontológica del hombre, la plenitud trascendental de hombre salvado. Esta idea aparece profundamente arraigada en la antropología cristológica del cristianismo y, desde luego, en la *gnosis*. La idea de que el hombre es un ser -creado a imagen y semejanza de Dios- parece llevar como implícita una potencialidad ontológica divina del hombre. En su gran estudio sobre la mística del superhombre, Michel Carrouges, fallecido hace un par de años y excluido en su día del movimiento surrealista por «desviacionismo católico», logró expresar debidamente esta inquietud metafísica del hombre, que le ha llevado a la *hybris* específica del revolucionarismo de nuestro siglo: «El fondo del drama es la angustia que el hombre experimenta al sentir que existe en el secreto abismo de su ser algo que escapa, a pesar de todas las apariencias, a las cadenas de la vida terrenal, pero que no llega a afirmar tangiblemente ese poder aquí abajo. Ahí está, a la vez, la fuente de su entusiasmo, no obstante los peores sufrimientos, y de su desesperación, porque no llega a alcanzar por completo esa triunfante libertad. No puede esperar más de Dios, con amorosa paciencia, que la liberación total de su ser y la participación en la vida divina o bien rebelarse con cólera y pretender divinizarse por sí mismo. En ello reside la fuente de esta extraña conjunción de mística y de impiedad que caracteriza al espíritu prometeico»⁴².

Es a este sentido revolucionario de la vida y del devenir al que Nietzsche presta todo el énfasis convulso de su mensaje en unas décadas cruciales de la historia europea. No fue Nietzsche, ciertamente, quien acuñara la expresión *Übermensch*. El ya mencionado Carrouges y, sobre todo, Ernst Benz, el conocido historiador de las religiones, han rastreado el empleo de la expresión en la literatura alemana, al menos en cuanto al contenido del proceso de divinización del hombre, en la teología mística medieval alemana, en Meister Eckhart y en los predicadores populares, como Geiler von Kaiserberg en el siglo xv, en la crítica angelológica de Lutero y positivamente en la mística protestante a partir de Jacob Böhme, en los teólogos de la

⁴² M. CARROUGES, *La mystique du surhomme*, Gallimard, París, 1948, pág. 17.

llamada reforma ortodoxa, como Heinrich Müller en el siglo xvii, para quien la salvación del hombre alcanza su plenitud en su transfiguración carismática en Cristo, en la antropología cristológica de Lavater y en la crítica humanista de la vocación sobrehumana del barroco, tal como la lleva a cabo Herder. Pero en Goethe se abre paso ya la ultrahumanización que había de conducir a través de un proceso de politización del concepto de «superhombre», a través de Jean Paul y los hegelianos de izquierda —en especial Stirner—, a la definitiva cristalización anticristica de la figura en Nietzsche. En la imagen de Napoléon —el primer «culto de la personalidad» de la mitología política europea, el primer «superhombre» en el sentido ya tópico de la expresión— se va cristalizando la encarnación del absoluto revolucionario en el hombre y sentando las bases de la mutación antropológica que va a proponer Nietzsche como metafísica anticristiana del hombre en devenir ⁴³.

En Marx —al que Nietzsche no conoce, lo que es un suceso negativo harto significativo en la historia de la revolución espiritual europea— ese *pathos* de la transfiguración revolucionaria del hombre encuentra su culminación intelectual. El destino mítico del proletariado es la objetivación histórica del devenir humano hacia la plenitud del hombre, la consumación definitiva de la historia de la salvación. En un pasaje, que yo he citado muchas veces, porque me parece la culminación de la antropología metafísica subyacente del auténtico marxismo, el joven Marx, en los famosos manuscritos de 1844, expresa rotundamente la despersonalización y, al tiempo, la absoluta plenitud humana del hombre comunista: «El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada*, en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, por ello como *apropiación* real de la *esencia humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución» ⁴⁴. El enigma resuelto de la historia es también en Marx la «muerte de Dios», que la inversión secularizadora ha presentado como realización plena del hombre, como verdadera salvación. «El paralelo entre la alienación religiosa y la alienación del trabajo, entre Dios y la propiedad privada —escribe Michael Lowy exponiendo la teoría de la revolución en el joven Marx—, se establece ahora al nivel de la “desalienación”, entre el ateísmo y el comunismo.» Y al propósito cita este texto categórico de los mismos manuscritos: «El ateísmo es el humanismo reconducido a sí mismo por el término medio de la supresión de la

⁴³ Vid. Ernst Benz, *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Rhein, Zürich-Stuttgart, 1961, págs. 19 y ss.

⁴⁴ K. MARX, *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, pág. 235. Vid. para el desarrollo exegético J. FUEYO, «Humanismo europeo y humanismo marxista», en *La mentalidad moderna*, IEP, Madrid, 1967, págs. 235 y siguientes

religión, el comunismo es el humanismo reconducido a sí mismo por aquél de la abolición de la propiedad privada»⁴⁵.

El trasfondo religioso de la radical irreligiosidad de Marx ha sido puesto de manifiesto muchas veces, pero aquí nos interesa de modo concreto la argumentación dialéctica que conduce a la ahistoricidad, al «fin de la Historia». Como es bien sabido, para Marx, la historia alienada del hombre no es propiamente tal historia, sino una especie de larga peregrinación, una travesía del desierto hasta alcanzar la tierra prometida de la sociedad sin clases, que es donde el hombre, por la reapropiación de sí mismo, ya en la plenitud del ser, comienza la verdadera historia. Comprendida así en todo su alcance metafísico, la idea de revolución en Marx es la redención terrenal del género humano y el proletariado, el sujeto redentor de la humanidad. Como escribe Michel Henry en su penetrante estudio sobre Marx, en la medida en que hacen posible el advenimiento de lo universal y lo consuman, «la revolución y el proletariado devienen coextensivos a la historia y se identifican con ella», y esto: «Hasta tal punto de que todo lo que en la historia es anterior al advenimiento de esta universalidad que define la humanidad apenas merece este nombre, no es más que “prehistoria”. Por esto, hablando con propiedad, la revolución no es un momento de la historia, sino que la inaugura más bien y la hace posible. En la revolución proletaria convergen, al mismo tiempo, la condición de la posibilidad de la historia, su sentido, la instauración de la humanidad como universalidad y como género, el porvenir en sí mismo del hombre»⁴⁶. Las resonancias escatológicas de esta comprensión de la Historia y de su desenlace son manifiestas. Ahora resuenan en nuestros oídos como una vana crepitación delirante a la vista de la efectiva liquidación histórica de los mitos y nos hacen patente, al tiempo que la imposibilidad de salvar para el futuro lo esencial siquiera del pensamiento de Marx y la tragedia del siglo sacrificado en holocausto a la quimera de esta revolución, el que se abre una nueva era en la que la esperanza y la experiencia debieran alumbrar un principio de luz para que, para decirlo con las terribles palabras del genio de Goya —cuyo cuadro *Los desastres de la guerra*, con el dedo esquelético marcando la «nada», tenía ya Paul Bourget como símbolo del nihilismo—, los sueños de la razón no sigan engendrando monstruos.

Cuando el siglo xx enfila su desenlace —el siglo de las mayores transformaciones en menos tiempo que haya conocido la humanidad en su historia, el siglo de las grandes maravillas tecnológicas y de los desarrollos económicos y sociales a escala mundial—, salta a la vista una angustiada preocupación espiritual: los dos grandes mitos que han ensangrentado hasta la náusea la humanidad y la inhumanidad del siglo —el mito de la «revolución» y el mito de la «voluntad de poder», el mito de Marx y el mito de Nietzsche— son figuras quiméricas del iluminismo histórico del siglo xix. Nuestro siglo, que ha dado tantas pruebas de asombrosa capacidad para desvelar los misterios de la naturaleza y para movilizar las energías de la materia, ha sido resueltamente incapaz para liberarse de la alienación mítica de esas dos grandes ensoñaciones

⁴⁵ Michael LOWY, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, París, 1970, pág. 104.

⁴⁶ Michel HENRY, *Marx*, t. I, *Une philosophie de la réalité*, Gallimard, París, 1976, págs. 162-163.

acerca del destino humano. Nietzsche y Marx generan dos líneas de pensamiento divergentes en todo, desde la extrapolación al infinito de sus distintos y fundamentales motivos generadores: la «razón» y la «voluntad». Entre los dos han alimentado hasta la saciedad la ya alarmante fatiga histórica de nuestra época y la leucemia metafísica del espíritu contemporáneo. Estos dos hombres se han ignorado intelectualmente en la encrucijada del tiempo, como si quisieran dejar incontaminada, la una por la otra, su vocación profética para nuestro siglo. Pero así y todo, tienen en común la más grave aporía que genera y domina toda su reflexión: el gran abismo, la «muerte de Dios». Y esto es algo que, como diría Heidegger —que en cierta manera los prolonga y definitivamente los concluye—, es algo «que da que pensar».