



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y
Sociales

ISSN: 0185-1918

articulo_revmpys@mail.politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Bech, Julio Amador

Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLV, núm. 186, septiembre-diciembre, 2002,
pp. 67-103

Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42118603>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche

JULIO AMADOR BECH*

Resumen

La modernidad ha producido un cambio fundamental e irreversible en la historia del mundo. La relación del género humano con la naturaleza y con la historia se ha modificado radicalmente. Vivimos, finalmente, la realización del ideal abstracto de universalidad en un mundo integrado y estructurado a partir de la técnica moderna y caracterizado por un intensivo intercambio social, económico y simbólico.

Desde finales del siglo XIX, Nietzsche se dio cuenta de que había llegado el momento histórico en el cual el hombre se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad y que esta tarea trasciende las capacidades del hombre actual.

A partir de este problema decisivo de nuestro tiempo, llevamos a cabo un recorrido por la historia moderna y contemporánea, siguiendo las líneas principales de la filosofía nietzscheana, para exponer el origen y fundamento del nihilismo como su componente esencial, siendo éste, al mismo tiempo, el concepto sustantivo que explica la historia.

Abstract

Modernity has produced a fundamental and irreversible change in world history. The relation of the human gender with nature and history has been modified radically. Finally, we live the materialization of the abstract ideal of universality in a world structured and integrated upon the modern technique, and characterized by intensive social, economical and symbolic interchange.

Since the end of the nineteenth century, Nietzsche found out that the historical moment in which man was in the disposition of assuming the domain of the earth, as a whole, had come, and that this task transcended human, actual capacities.

Parting from this essential problem of our time, we go on a journey through modern and contemporary history, following the main lines of Nietzsche's philosophy, to expose the origin and foundations of nihilism as its essential component, being this, at the same time, the substantial concept that explains history.

Palabras Clave: modernidad, Nietzsche, dominio de la tierra, historia moderna y contemporánea, filosofía nietzscheana, nihilismo.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación, Edificio E, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, col. Copilco Universidad, México D.F., c.p. 04510.

*Dios ha muerto, pero los hombres
son de tal condición que habrá tal vez
durante miles de años cavernas donde
se enseñe su sombra.*

Friedrich Nietzsche

El nihilismo como decadencia

La modernidad produjo un cambio fundamental e irreversible en la historia del mundo. La relación del género humano con la naturaleza y con la historia se ha modificado radicalmente. Vivimos, finalmente, la realización del ideal abstracto de universalidad en un mundo integrado y estructurado a partir de la técnica moderna y caracterizado por un intensivo intercambio social, económico y simbólico.

Desde finales del siglo XIX, Nietzsche se dio cuenta de que había llegado el momento histórico en el cual *el hombre se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad y que esta tarea trasciende las capacidades del hombre actual*. Interpretando el *Zaratustra* de Nietzsche, Heidegger enuncia la pregunta fundamental de nuestro tiempo:

Nietzsche es el primer gran pensador que, colocándose en la perspectiva que contempla el primer emerger de la historia acontecida del mundo, plantea la pregunta decisiva y la piensa hasta el final en todo su alcance metafísico. La pregunta dice así: ¿está el hombre, como hombre, en su esencia, tal como se ha revelado ésta hasta ahora, preparado para hacerse cargo de la Tierra? Si no es así, ¿qué debe ocurrir con el hombre, tal como ha sido hasta hoy, para que pueda “someter” la Tierra y, de este modo, cumplir la palabra de un Antiguo Testamento? ¿No va a ser necesario que este hombre sea llevado *más allá* de sí mismo para que pueda corresponder a esta misión?¹

Nietzsche responde negativamente a la primer pregunta: el hombre, tal como ha existido hasta ahora, no podrá realizar esta misión,

¹ Martín Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 95.

mientras no se libere del *espíritu de venganza*. Por eso piensa Nietzsche en un *metahombre*, liberado del espíritu de venganza, como el único capaz de realizar esta enorme tarea. Para presentar lo que significa el espíritu de venganza debemos regresar a la historia acontecida y a la interpretación nietzscheana de ésta, tomando como punto de partida a la modernidad.

El cambio esencial de la historia humana que acompañó a la modernidad, trajo consigo procesos muy radicales de desintegración social, cultural y espiritual en todas partes del mundo. Las estructuras comunitarias tradicionales con sus formas de vida y costumbres fueron transformadas brusca y profundamente.

La modernización surge como un proceso global de transformación de las sociedades tradicionales. Esas sociedades, semejantes todas ellas en sus fundamentos, vivían sus vidas en el marco de sistemas mitológicos y principios morales basados en lo sagrado. Dichos principios, convertidos en formas de vida, a través de los rituales y las costumbres, permitían a hombres y mujeres arraigarse en el cosmos, en la tierra y en su comunidad, convirtiéndose, así, en seres humanos plenos. Mediante dramáticos rituales de iniciación, en los cuales se fijaban con fuerza los arquetipos de la tribu en su memoria, los jóvenes —hombres y mujeres— se integraban a la vida adulta de la comunidad, compartiendo sus creencias religiosas y sometién-dose a la moral colectiva.

A pesar de la violencia implícita en la forma de instaurarse, tenemos que reconocer que la duración milenaria de los sistemas míticos arcaicos, con sus jerarquías espirituales y sociales claramente figuradas y definidas, da cuenta de su eficacia. Sus imágenes y símbolos fueron elaborados y perfeccionados, pacientemente, a lo largo de los siglos, fueron probados y transformados innumerables veces pero, en sus fundamentos, lograron preservar sus principios más esenciales, durante milenios, hasta la modernidad. Con diversas variantes, se extendieron, siglo, tras siglo, hacia todas las latitudes. No obstante, han bastado unas cuantas décadas de la acción corrosiva de la modernidad para que sufrieran un serio deterioro y, en muchos lugares, fueran barridas por completo.

En el marco de esos sistemas regulares que configuraron las formas de vida y el imaginario social, por ciclos de tiempo tan prolongados, convivieron, bajo formas sorprendentes de equilibrio, las dos

tendencias sociales opuestas: el apego a la tradición y a las instituciones sociales, de una parte, y el uso de la libertad y la creatividad, de la otra. Existió, siempre, la posibilidad del cambio, de la transformación de las instituciones y las tradiciones.² Las sociedades nunca han sido totalmente estáticas, aunque, en algunos casos, los cambios se han producido muy lentamente.

El margen de libertad y diferencia, la posibilidad del cambio social, permitieron que creciera, dentro de la cultura europea, como algo excepcional en el mundo, una voluntad que estaba presente desde la Grecia clásica, pero que sólo se desarrolló a partir del Renacimiento: la *filosofía racional*. Paulatinamente se erigió en la noción fundamental de verdad y la forma dominante de pensamiento, unida a una manera totalmente nueva de concebir al hombre en el cosmos: el *antropocentrismo*. Idea en la que se sustentará la modernidad, concibiendo al hombre como la cima de la creación, como la manifestación superior de la naturaleza. El hombre se convertía, así, en el centro del mundo: un ente substancialmente activo y creador, posibilitado para adueñarse de su propio destino. Roma fue la madre de un nuevo concepto que, debido a la tergiversación latina del griego υποχείμενον, se transformó en la noción de *sujeto*, misma que fundará el antropocentrismo.³

Aunque el antropocentrismo ya estaba presente en la cultura antigua, no únicamente en Grecia y Roma sino, también, formando parte de la *cosmovisión* de Israel, sólo pudo alcanzar su desarrollo pleno con el humanismo moderno. No obstante, desde los tiempos bíblicos se concebía al ser humano como el cenit y el sentido final de la creación, existiendo, así, un fundamento sagrado de la preeminencia y superioridad del hombre sobre todos los seres vivos; en el *Génesis* (1:26-28) podemos leer:

Dijo Dios: “Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra.”

² Cfr. J. Duvignaud, *El juego del juego*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

³ Véase M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 41-68.

Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó.
Y los bendijo Dios y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra.”⁴

Este antropocentrismo temprano existía, sin embargo, matizado por infinidad de prevenciones contra la soberbia humana, es decir, contra una voluntad de saber y poder ilimitada. Era un enunciado complejo, cargado con un sentido doble, pues a la vez que sostenía la idea de la superioridad humana sobre las demás especies de seres vivos, justificando su dominio sobre ellas, establecía límites muy definidos a su voluntad de poder, a todo lo que impulsa al ser humano a ir más allá de sí mismo. Prevenía contra los peligros implícitos en el deseo del hombre de ser todopoderoso, como Dios. El castigo por haber probado el fruto del árbol del conocimiento fue la expulsión del paraíso.

En todas las sociedades tradicionales la moral religiosa estableció límites a la voluntad de poder. La transformación y destrucción de estas sociedades por el orden moderno permitió la aparición de una *voluntad de poder ilimitada* que desea romper todas las restricciones que pretendan acotarla. Nietzsche criticará esas dos formas que adopta la moral, ya sea en su forma religiosa tradicional o en su vertiente moderna. Por una parte, su crítica de conjunto de la moral, de sus nociones y prácticas, emprendida en la *Genealogía de la moral*, comienza desde el origen mismo de la religiosidad, con la crítica de las primeras formas que adopta la vida religiosa:

Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria” [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios y los empeños más espantosos [...] las mutilaciones más repugnantes [...] las más crueles formas de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo

⁴ *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 11-12.

adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.⁵

Fue la época más larga de la historia humana, dice Nietzsche,

cuando el individuo tenía que protegerse contra la violencia ajena y se veía obligado por lo mismo a ser violento él mismo. Pasaba entonces el hombre por una dura escuela de dolores físicos y de privaciones, era para él indispensable medio de conservación cierta crueldad para consigo mismo, un voluntario uso del dolor.⁶

Luego viene una segunda etapa de la religiosidad marcada decisivamente por el sentimiento de culpa y el resentimiento. Siguiendo a Nietzsche, Gilles Deleuze la define como orientada por un pensamiento que se rige por el resentimiento y la mala conciencia, no tiene otro ideal que el ideal ascético. Las religiones de este periodo se caracterizan por oponer el conocimiento a la vida, por hacer de la vida algo culpable, responsable y erróneo. Han hecho de la voluntad algo malo, atacado por una contradicción original: afirmando que había que rectificarla, frenarla, limitarla, e incluso negarla, suprimirla.⁷

Y luego una tercera época que corresponde a la moral moderna que acompaña a la “muerte de Dios”, anunciando una era regida por una voluntad de poder irrestricta. De cara a ésta, Nietzsche, por un lado, elogia la liberación de la voluntad de poder que ahora se hace posible pero, por otro, propone el dominio de sí mismo, revela que el secreto esencial de la voluntad de poder es el de *dominarse a sí mismo*. El dominio de uno mismo es un gozo afirmativo de la vida y de la voluntad: *es un arte*.

“Imprimir estilo a su carácter”, representa un arte con que rara vez tropezamos. Lo practica aquel que percibe en conjunto la suma de fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza para adaptarlas luego a un plan artístico, de modo que cada cosa resulte con su arte y su razón de ser y hasta las debilidades he-

⁵ *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 69-70.

⁶ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, p. 87.

⁷ Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, pp. 54-55.

chicen a los ojos [...] Los espíritus fuertes y dominadores son los que encuentran deleite más sutil en esta presión, en esa sujeción y ese perfeccionamiento bajo una ley propia.⁸

Nietzsche piensa a contrapelo de la historia y tira por la borda todas nuestras nociones convencionales de la moral. La filosofía crítica de Nietzsche, como dice Deleuze, tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa y cualquier origen de algo a los valores, así como, referir esos valores a algo que sea como su origen y decida su valor. De tal forma, Nietzsche combate tanto a aquellos que sustraen los valores a la crítica y se contentan con criticar las cosas en nombre de valores establecidos, como a esos otros que hacen derivar los valores de pretendidos hechos objetivos.⁹ Hecho este paréntesis, volvamos, ahora, a nuestra exposición acerca de la génesis del antropocentrismo y la noción de sujeto.

Desde la antigüedad bíblica, decíamos, existía el concepto de tiempo lineal y progresivo, de la acción humana en el tiempo, sin embargo, el verdadero demiurgo de la historia era Dios, el quehacer humano estaba subordinado completamente al divino. El concepto del hombre como sujeto, actuando de manera consciente en la historia, sólo alcanzó su expresión plena en la metafísica iluminista moderna. Tanto en la idea liberal del individuo, actuando de acuerdo a la razón y en uso de su libertad, como en un sentido colectivo, en el concepto de Hegel —y luego de Marx— del sujeto actuando *en sí y para sí*, aparece la idea verdaderamente moderna del hombre. El hombre es concebido como un ente autónomo que actúa de acuerdo a fines. Pero aun en estos dos últimos pensadores, la noción del devenir posee, de manera velada, un carácter *religioso*, un carácter metafísico, pues la historia es pensada, teniendo como fundamento una noción metafísica: *la teleología*, que tiene su origen conocido en el mesianismo apocalíptico de las religiones monoteístas de Asia occidental. A esta noción escatológica del tiempo, Nietzsche opone “el eterno retorno de lo mismo”.¹⁰ Una noción fundada, en el movimiento natural de las cosas: ciclos cósmicos y biológicos, mientras

⁸ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 213.

⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ Véase *La gaya ciencia y Así habló Zaratustra*.

que en la historia, hallamos una misma naturaleza humana que se repite cíclicamente.

No obstante su forma pseudorreligiosa, tanto la dialéctica hegeliana como la marxista, serán el fundamento de la noción moderna del sujeto, el principio filosófico que aparezca como el punto de partida para liberar al ser humano de su dependencia hacia Dios; liberarlo para actuar y para definir los fines de su actividad. El pensamiento moderno será, por eso mismo, el punto de partida para la *transvaloración de todos los valores*, enunciada por Nietzsche.

Ya en Maquiavelo vemos la oposición entre dos sistemas de valores: el pagano de las culturas clásicas grecolatinas y el cristiano medieval, inclinándose el autor de *El Príncipe*, por el primero, dada su adecuación para crear un Estado fuerte de tipo romano, como él proponía. Veía, en cambio, en los valores cristianos de la humildad, la aceptación del sufrimiento, el desapego del mundo y la esperanza de la salvación en un mundo futuro, signos claros de decadencia. Maquiavelo sostenía que si un Estado de tipo romano hubiera de establecerse, los valores cristianos no lo favorecerían, y quienes vivieran bajo esos principios, serían pisoteados por quienes buscaran el poder sin escrúpulos.¹¹

De manera semejante,

Petrarca interpretó el periodo en el que “el nombre de Cristo empezó a ser venerado en Roma y adorado por los emperadores romanos” como el principio de una edad “oscura” de decadencia y tinieblas y el periodo precedente —para él, simplemente la época de la Roma monárquica, republicana e imperial— como una edad de esplendor y luz.¹²

Nietzsche coincide con Maquiavelo y Petrarca cuando afirma:

Al cristianismo no se le debe engalanar: él ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo *superior* de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de este tipo, él ha extraído de esos

¹¹ Cfr. I. Berlin, *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1992, p. 21.

¹² E. Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 42.

instintos, por destilación, el mal, *el* hombre malvado —el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprobable [...] El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón, incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual, al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad.¹³

Encontramos ya en ese conflicto de valores, que se perfila en el Renacimiento, la oposición entre la moral tradicional y la nueva moral moderna.

“La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, *anticristiana*: aunque en modo alguno sea antirreligiosa, quede dicho esto para oídos más sutiles.¹⁴

Al interior de la cultura tradicional europea, de su metafísica, fundada en la religión cristiana, se había desarrollado un proceso de decadencia espiritual, manifiesto en diversas crisis religiosas, patente, sobre todo, en el hecho de que el cristianismo se inclinaba cada vez más hacia la subordinación del aspecto sustantivo de la religión: el contenido espiritual esotérico, al aspecto secundario y derivado del primero: el exotérico. La relación de lo interior y lo exterior de la religión se invertía. En vez de que la moral dependiese del fundamento espiritual y se derivara de él, se ponía a aquella en primer lugar y por encima de los valores espirituales profundos. Al interior del dogma cristiano, la función ontológica de la religión perdió importancia respecto de la función moral. La paulatina pérdida de importancia del contenido esotérico de la religión en favor de la mayor importancia —para la institución sacerdotal— de la *creación de un sistema moral de regulación de la vida cotidiana*, orientó la cultura europea de manera definitiva hacia un conjunto de formas de pensamiento y de prácticas sociales que Friedrich Nietzsche —y otros autores, después de él— han caracterizado como decadentes.

¹³ F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 29-30.

¹⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 80.

La decadencia es el síntoma de algo más profundo que Nietzsche entiende a partir del concepto de nihilismo. En su filosofía, el nihilismo expresa la *devaluación de los valores supremos*.

Yo entiendo la corrupción, ya se lo adivina, en el sentimiento de *decadance*: mi aseveración es que todos los valores en que la humanidad resume ahora sus más altos deseos son valores de *decadance* [...] La vida misma es para mí, instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad —que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio.¹⁵

La crisis de lo sagrado en lo religioso va a ser mostrada y expuesta por Nietzsche como *decadencia*, a la vez fundamento y síntoma del nihilismo. Dice Junger que para Nietzsche la decadencia de los valores es, ante todo, la decadencia de los valores cristianos; se corresponde con la incapacidad de producir tipos humanos más elevados —o incluso de concebirllos— y desemboca en el pesimismo.¹⁶ Heidegger dice que la esencia del nihilismo se consuma en el dominio de la voluntad de la voluntad, consiste, substantivamente, en el *olvido del Ser*. Olvidarlo también significa negar su valor, disminuirlo.¹⁷

Nihilismo no significa *no ser*, sino, en primer lugar, *valor de nada*. La vida adquiere un valor de nada, deja de tener valor frente a *algo que se sitúa por encima de ella y anula su valor*. La vida toma un valor de nada cuando se la niega y se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción, una operación imaginaria. La vida entera se convierte, entonces, en irreal, se la representa como apariencia: toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (la esencia, el bien, lo verdadero), *la idea de valores superiores a la vida* es la piedra de toque del nihilismo. Los valores superiores a la vida no se separan de su función: *la depreciación de la vida, la negación de este mundo*.

¹⁵ F. Nietzsche, *El anticristo*, op. cit., p. 30.

¹⁶ “Sobre la línea”, en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1994, 23-24.

¹⁷ “Hacia la pregunta del ser”, en *Ibid.*, pp. 122-123.

La voluntad no se niega en los “valores superiores”, sino que los valores superiores y su institucionalización social son la expresión fundamental de *la voluntad de negar, de aniquilar la vida*.¹⁸ Aquí la pregunta esencial radica en el origen y fundamento de *la inversión que ha subordinado la vida a un sistema de valores superiores*.

Heidegger explica la manera en la cual Nietzsche ha desenmascarado ese proceso, mostrándolo en las seis etapas fundamentales del pensamiento occidental.¹⁹ En la primera de ellas, base de la pirámide, se encuentra Platón, quien enuncia de manera patente el fundamento de toda inversión nihilista: “Para Platón lo suprasensible constituye el mundo verdadero, y se halla situado arriba como lo determinante. Lo sensible se halla situado abajo y constituye el mundo aparente. Lo superior es lo único y, de antemano, determinante y deseable.”²⁰

Este es el origen y fundamento de toda forma de negación de la vida, la que se convertirá en *la matriz esencial del nihilismo en Occidente, atravesando toda su historia hasta el día de hoy*. La historia humana es la historia del nihilismo.

Teniendo como punto de partida a Platón, el cristianismo realiza, a su manera, semejante inversión de valores:

Hasta donde alcanza el influjo de los teólogos, el *juicio de valor* está puesto cabeza abajo, los conceptos “verdadero” y “falso” están necesariamente invertidos: lo más dañoso para la vida es llamado aquí “verdadero”, lo que se alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar es llamado “falso” [...]²¹

En el nihilismo hay una *inversión fundamental*, aquello que es causa primera de todo, la vida, aquello que es su fundamento, la realidad de primer orden, es puesta como lo secundario, lo que debe existir en función de otro algo: un sistema de valores, una *realidad de segundo orden* que usurpa la preeminencia de lo sustantivo, la

¹⁸ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 207.

¹⁹ Cfr. “La voluntad de potencia como arte”, en Revista *Palos de la crítica*, num. 4 ½, abril-septiembre de 1981, México. El texto completo de Nietzsche aparece publicado en *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el mundo ‘verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 51-52.

²⁰ Heidegger, “La voluntad de potencia como arte”, *op. cit.*, p. 5.

²¹ *El anticristo*, *op. cit.*, p. 34.

vida, y se erige en medio y fin de ésta. Tenemos aquí la primer figura del nihilismo, su vertiente pasiva, negadora de las pulsiones afirmativas que exaltan y potencian la vida. Para Nietzsche, esta inversión de valores significa, primordialmente, negación de la vida: “atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*”.²²

La negación de la vida comienza por su sustento vital más importante: *el cuerpo*. No hay otra manifestación de la vida que haya sufrido mayores injurias por parte del dogma, ni sufrido peores escarnios, que el maravilloso cuerpo humano:

Entre las grandes revoluciones culturales ligadas al triunfo del cristianismo en Occidente, una de las mayores es la que se refiere al *cuerpo*. Ni siquiera en las doctrinas antiguas que asignan la máxima preeminencia al alma conciben una virtud o un bien que no se realice por mediación del cuerpo. El gran vuelco de la vida cotidiana de los hombres que en las ciudades [...] suprime el teatro, el circo, el estadio y las termas, espacios de sociabilidad y cultura que con diversos títulos exaltan o utilizan el cuerpo, ese vuelco [...] representa la derrota doctrinaria de lo corporal.

La encarnación es humillación de Dios. El cuerpo es la prisión [...] del alma; y ésta es más que su imagen habitual, la definición del cuerpo. El horror del cuerpo culmina en sus horrores sexuales. El cristianismo medieval convierte en pecado sexual el pecado original, otrora pecado de soberbia intelectual, desafío intelectual a Dios. La abominación del cuerpo y del sexo llega al colmo en el cuerpo femenino. Desde Eva a la hechicera de finales de la Edad Media, el cuerpo de la mujer es el elegido por el diablo [...] El inevitable choque de lo fisiológico con lo sagrado lleva a un esfuerzo para negar al hombre biológico: vigilia y ayuno que desafían al sueño y a la alimentación [...] El camino de la perfección espiritual pasa por la persecución del cuerpo [...] el tipo social eminente, el monje, se afirma atormentando su cuerpo mediante el ascetismo, el tipo espiritual

²² *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 54.

supremo, el santo, nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio.²³

Sobre esto dice Nietzsche:

- a) 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 escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo.
- b) Y quebrantar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas, hacer sospechosa la felicidad inherente a la belleza, pervertir todo lo soberano, varonil, conquistador, ávido de poder, todos los instintos que son propios del tipo supremo y mejor logrado de “hombre”, transformando esas cosas en inseguridad, tormento de la conciencia, autodestrucción, más aun, dar la vuelta a todo el amor a lo terreno y al dominio de la Tierra, convirtiéndolo en odio contra la Tierra y lo terreno —tal fue la tarea que la Iglesia se impuso, y tuvo que imponerse, hasta que, a su parecer, “desmundanización”, “desensualización” y “hombre superior” acabaron fundiéndose en un *único* sentimiento.²⁴

El concepto cristiano de lo corporal aparece de manera manifiesta en el arte y en la estética medieval. Un arte austero que concibe al mundo material —con toda su riqueza de matices visuales— como una degradación del espíritu. El arte cristiano medieval obedece a la idea culpable del cuerpo, de ahí su forma de imaginar al mundo y representar la realidad. La constitución formal del arte religioso medieval pone de manifiesto el frío intento de someter la estética a la ética pero, a pesar del dogma, algo de sensualismo logra salvarse en la belleza de las formas y los colores.

Frente a la austera negación cristiana del cuerpo, el arte renacentista responde con la exaltación de la belleza corporal —que era el orgullo de los clásicos, ahora vueltos a contemplar, en tanto modelos de

²³ J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, México, Gedisa, 1986, pp. 40-41.

²⁴ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., a) pp. 72-73, b) p. 89.

una nueva civilización. Es en ese sentido que Rafael Argullol afirma, categóricamente, el valor incontrovertible de la representación del cuerpo humano en la pintura y la escultura del *Quattrocento*, caracterizadas por sus atributos estéticos, estrictamente propios y diferenciados: “No hay otro elemento más característico del Renacimiento ni tampoco, a pesar de su concreción, más genuino en su dimensión artística y más universal en su alcance cultural. *El cuerpo humano es, por antonomasia, la unidad simbólica del Renacimiento.*”²⁵

Precisamente, la recuperación de los temas mitológicos grecolatinos por los artistas del Renacimiento, especialmente en la pintura y la escultura, permitió que el culto clásico de la belleza corporal volviera a encontrarse con su fundamento. Ahora, sin embargo, la función de esta mitología no era ya religiosa, sino, poética. De tal suerte, los temas mitológicos clásicos y sus motivos —en este caso, el desnudo— dejaban de pertenecer al ámbito de lo religioso para convertirse en *temas específicamente artísticos*, sustrayéndose de la esfera de lo sagrado, se incorporaban, plenamente, a la esfera de lo profano. En su magnífica obra *El desnudo*, Kenneth Clark expone las dificultades que, en los inicios del Renacimiento, enfrentó el motivo del desnudo para justificar su legitimidad como objeto del quehacer artístico:

En el Occidente cristiano durante [los siglos V al XIII] pueden encontrarse figuras desnudas, pero son ecos o doxologías carentes de sentido, repetidas a causa de alguna magia que ya hacía tiempo habían perdido [...] de todos los dioses olímpicos, sólo Herácles sobrevivió moralizado [...] falta la fe en la belleza física [...] la cual se consideró pecaminosa durante tanto tiempo, que tuvo que transcurrir otro siglo y medio antes de que la mente volviera a aceptarla. Cómo volvió a ser permisible el placer en el cuerpo humano, es un milagro aún no explicado del Renacimiento italiano.²⁶

La idea renacentista del hombre encuentra su expresión plástica privilegiada en la estética del cuerpo humano. Un nuevo arte figu-

²⁵ *Op. cit.*, p. 9 (en cursivas en el original).

²⁶ Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 61-62.

rativo que sitúa al ser humano, en tanto unidad de cuerpo y alma, en la cima de la creación, da origen a la vertiente moderna de culto al cuerpo humano. Giovanni Pico della Mirandola afirma que la sustancia del hombre acoge en sí, por esencia propia, las sustancias de todas las naturalezas y el conjunto del universo entero. Mientras que para su maestro, Marsilio Ficino, el alma humana es el centro de toda la armonía universal.

Vale la pena destacar, sin embargo, que las obras de arte renacentistas no son materializaciones artísticas de ideas filosóficas, sino, por el contrario, debemos buscar el origen de las ideas filosóficas renacentistas en la literatura y el arte. En su obra decisiva acerca del Renacimiento, Panofsky ha demostrado este hecho, señalando que la expansión gradual del universo humanista se dio “desde la literatura a la pintura, desde la pintura a las otras artes y desde las otras artes a las ciencias naturales”.²⁷ Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos decir que el arte desempeñó un papel decisivo en la transformación general de la sociedad europea occidental. De cara al creciente poder negador del nihilismo pasivo, Nietzsche reivindica al arte como el espacio de lo trágico-poético, de los valores afirmativos de la vida: “Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de decadencia del hombre. El contramovimiento: el arte [...] el arte es más valioso que la verdad.”²⁸

Origen y alcance del nihilismo

Llegados a este punto, las preguntas obligadas que debemos hacernos se refieren al origen del nihilismo y a su alcance. Respondamos primero a la segunda cuestión, delimitemos el terreno del nihilismo: el nihilismo es el *presupuesto de toda metafísica*, y no, simplemente, la expresión de una metafísica particular. Toda metafísica deprecia la vida en nombre de valores superiores, situados por encima de ella.

Tampoco debemos engañarnos en otro sentido, pensando que el nihilismo y sus variantes se reducen a ciertas categorías del pensamiento que, simplemente, podemos dejar de lado; por el contrario,

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

²⁸ Citado por W. Biemel, *La interpretación del arte en Heidegger*, Valencia, Eutopías, Universitat de Valencia, 1994, p. 3.

la esencia misma de la metafísica actual es el nihilismo en su manifestación plena:

“El instinto de venganza —dice Nietzsche— se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, en el curso de los siglos, que toda la metafísica, la psicología, la historia y, sobre todo, la moral, llevan su huella”.²⁹

Con el mismo sentido, Heidegger afirma:

El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas reconocido en el destino de los pueblos de Occidente. El nihilismo no es, pues, un fenómeno histórico entre otros, o una corriente espiritual que, en el cuadro de la historia occidental se encuentre al lado de otras corrientes espirituales [...]³⁰

El nihilismo no es un fenómeno exclusivo de Occidente, incluye a todo el pensamiento religioso, sustantivamente negativo, aquel que niega los valores afirmativos de la vida y forma parte de la lógica decadente del pensamiento humano. Junger dice que el nihilismo opera como un *gran destino*, como un poder fundamental, a cuyo influjo nadie puede sustraerse.³¹

En relación con la primera pregunta, podemos responder que las condiciones de posibilidad del nihilismo están en el origen de toda cultura, en los fundamentos mismos de la civilización. Nietzsche vincula el origen de la “mala conciencia” con el origen de la civilización: la culpa adquirió fuerza como principal medio de socialización “cuando el hombre se encontró encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz”.³²

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia adentro* —esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado en dos pieles, fue separándose

²⁹ Citado en Deleuze, *op. cit.*, p. 53; Cfr. *La voluntad de poderío*.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Acerca del nihilismo*, *op. cit.*, pp. 22-23.

³² *Genealogía de la moral*, pp. 95-96.

se y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad [...] hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*.³³

A partir del nacimiento de la “mala conciencia”, explica Nietzsche, se introdujo la dolencia más grande y siniestra de la que el hombre no se ha podido curar.

De acuerdo con la teoría psicoanalítica, la civilización se sustenta en la subyugación de las pulsiones humanas básicas: la *pulsión erótica* y la *pulsión agresiva*. Esta subyugación significa: desviar, reorientar, moderar, sublimar, controlar y someter la satisfacción plena y directa de las pulsiones (*principio del placer*); mediar esa satisfacción pulsional a través de la asignación de *nuevos fines y medios* para su satisfacción. Medios que coinciden con un sistema de códigos, de valores culturales, o mejor, de valores morales (*principio de realidad*).³⁴ De ahí que los valores morales estén en el origen de toda cultura con la función de *desviar* la satisfacción plena y directa de las pulsiones básicas hacia otros sentidos preestablecidos por la organización social.

Aunque la coerción externa no está exenta, lejos de fundarse en la “represión sistemática”, la civilización se basa en la aceptación e interiorización de esos valores morales por parte del individuo y la colectividad, a través de la educación y el condicionamiento sistemático que supone la socialización. Sobre este concepto de cultura se expresa Nietzsche de la siguiente manera:

Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser “verdad”, es decir, que el *sentido de la cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz “hombre”, mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*, habría que considerar sin ninguna duda que todos

³³ *Idem.*

³⁴ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

aquellos sentimientos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura* [...] ¡Esos “instrumentos de la cultura” son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contraargumento contra la cultura en cuanto tal!³⁵

La civilización se basa así, en la aprobación consciente por los individuos del *principio de realidad*, al cual se subordina el *principio del placer*. Mas, en el inconsciente, queda grabada la huella dolorosa de esa mutilación original y se expresa en el sueño y el ensueño, en la fantasía, en toda energía orgiástica y excesiva. Lo que sabiamente han hecho algunas culturas es permitir que esas energías excesivas se expresen en el espacio de rituales y ceremonias que les dan un sentido trascendente.

Al proceso de condicionamiento moral del individuo, el psicoanálisis le llama, *formación del superego*.³⁶ El principal producto del superego es la introyección del sistema de valores morales por el individuo, y la consecuente formación de la *culpa* como mecanismo fundamental de autorregulación de su comportamiento dentro de la sociedad. A partir de la culpa y sus mecanismos, el instinto agresivo se vuelve contra el propio individuo, transformándose en resentimiento, mala conciencia, falsa santidad, trivialidad: *espíritu de venganza*.

La culpa como *mecanismo fundamental, estructurador de toda la vida social*, está en el origen de la pléyade de ideas y comportamientos nihilistas o *espíritu de venganza*, que es como Nietzsche denomina al conjunto del nihilismo y sus formas: “El espíritu de venganza es el elemento genealógico de *nuestro* pensamiento, el principio trascendental de *nuestro* modo de pensar”.³⁷

Nietzsche enunció su intención de liberar al pensamiento del nihilismo y sus formas y abrirlo hacia las figuras de la total afirmación, las figuras de *lo trágico*. Para Nietzsche eso supone un nuevo modo de pensar, una conmoción de los principios, una *transvaloración de todos los valores*:

³⁵ *La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 48-49.

³⁶ S. Freud, op. cit. y Cfr. H. Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1970.

³⁷ Citado en Deleuze, op. cit., p. 54.

“Nuevo modo de pensar” significa: un pensamiento afirmativo, un pensamiento que afirma la vida y la voluntad de vida [...] Ni se plantea la voluntad como culpable, ni la propia voluntad se siente culpable de existir: es [...] su *alegre mensaje*. [...] El alegre mensaje es el pensamiento trágico; porque lo trágico no está en las recriminaciones del resentimiento, en los conflictos de la mala conciencia, ni en las contradicciones de una voluntad que se siente culpable y responsable. Lo trágico tampoco se halla en la lucha contra el resentimiento, la mala conciencia o el nihilismo. Según Nietzsche lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico = alegre [...] querer = crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica.³⁸

La configuración nihilista de las pulsiones, determinada por el sistema de valores de la moral, no puede cancelar o impedir la práctica de formas de satisfacción de las pulsiones diferentes y contrarias a la moral dominante. Más aún, esas prácticas polimorfas y transgresoras terminan formando parte del cuerpo de la cultura, que las incorpora a su discurso bajo diversas formas, como tabú, como perversión. Prohibición y trasgresión, lejos de ser términos antitéticos de una antinomia, deben ser vistos como fuerzas en constante relación, transformándose la una en la otra, variando juntas en el perpetuo proceso de *transvaloración* de los valores que viven las sociedades humanas.³⁹

Todas las sociedades enfrentan y se fundan en esa *tensión esencial* entre el principio del placer y el principio de realidad, ésta es una condición *fundante* de *toda vida en sociedad*. Ninguna sociedad puede eludir ese conflicto. En todas las sociedades esa tensión es la fuente mayor del sufrimiento humano. En cada mitología aparece esa cuestión como el *leitmotiv* esencial.

El sentido originario y fundamental de las mitologías arcaicas —y de la moral que de ella se derivaba— era el de hacer más rica y plena la vida: se trataba de enseñar a vivir. Las figuras simbólicas de los mitos tenían ese sentido esencial de transmitir el mensaje de la sabi-

³⁸ *Ibid.*, p. 55.

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.

duría del buen vivir. Los mitos *teogónicos* se encargaban, en sus narraciones sobre los dioses y los héroes, de enseñar el sentido evolutivo, de crecimiento espiritual de la vida, permitiendo formar hombres y mujeres plenos. También mostraban los peligros del camino, sus dificultades, lo sencillo que era extraviarse y fracasar, lo difícil de superar la prueba y las bondades del éxito.

En el sentido original de las mitologías estaban aún unidos el contenido espiritual o aspecto interior (esoteria) y la ética que de ellas se desprendía, su aspecto exterior (exoteria). Lenta, imperceptible, inexorablemente, las religiones, las civilizaciones se han ido encaminando a dejar de lado lo esencial: el esoterismo y a dar toda la importancia al *sistema de reglas morales* que regulan el comportamiento cotidiano: lo exotérico. Olvidaron su fundamento, produciendo sistemas morales sustentados en valores crecientemente nihilistas que han quedado totalmente desvinculados del sentido espiritual afirmativo de la vida.

El sentido decadente de la metafísica cristiana, en Europa, creó las condiciones de posibilidad que apuntalaron el conjunto de procesos sociales que originaron la modernidad. Llegamos aquí a un problema decisivo para la filosofía de la historia: el descubrimiento, realizado por la filosofía nietzscheana y, después de ella, por el psicoanálisis, de la *importancia creciente de la culpa en el devenir de la civilización occidental*. Freud lo expresa, de manera semejante a Nietzsche, al enunciar el sentido fundamental de su obra, *El malestar en la cultura*: “representar el sentimiento de culpa como el problema más importante en la evolución de la cultura, y comunicar que el precio del progreso en la civilización se paga perdiendo la felicidad, mediante la elevación del sentimiento de culpa”. El que la culpa se convierta en el mecanismo básico de la conciencia social sólo es posible cuando la moral decadente predomina.

La lógica de la modernidad como desarraigo radical

Para poder comprender el origen de ese desarrollo es indispensable vincularlo con la destrucción de la vida comunitaria y el paulatino debilitamiento y pérdida de vigencia de las ontologías fuertes y afirmativas; con la *decadencia de toda la vida espiritual* que desemboca

en la modernidad y le da origen. Aparece una nueva forma de nihilismo que Nietzsche llama nihilismo activo.

Para Heidegger, en contraste con lo reverenciado por la más antigua filosofía griega del Ser, la sociedad moderna ha creado un actitud puramente utilitaria hacia el Ser que lo ha despojado —y con ello a la humanidad entera— de su sentido esencial. A esa condición de la historia actual le llama nihilismo.

La paulatina desaparición de las comunidades tradicionales, provocada por la extensión del sistema de vida moderno, ha traído consecuencias de incalculable violencia en el proceso psíquico y social de adaptación de los seres humanos al mundo, a la vida. Ha producido un *desarraigo fundamental de los individuos, respecto del cosmos, de la tierra y de las instancias colectivas de socialización*. Ha minado seriamente la certeza del hombre —como género— en la vida espiritual profunda. Esa *certeza* del mundo espiritual proporcionaba a hombres y mujeres la *fuerza vital* indispensable para poder enfrentar con éxito todas las pruebas de esta vida. Su paulatina desaparición ha producido las nuevas formas de la angustia. Esto no es algo nuevo, estaba ya presente en la Antigüedad clásica, al irse ahondando la antítesis: *mythos-logos*. Rollo May nos dice al respecto:

En la Grecia antigua [...] donde los mitos eran algo vital y poderoso, los individuos podían enfrentarse a los problemas de la existencia sin experimentar sentimientos de culpabilidad o ansiedad [...] Pero cuando los mitos de la Grecia clásica se derrumbaron en los siglos II y III, Lucrecio encontró “corazones apesadumbrados en todos los hogares; acosada por constantes remordimientos, la mente era incapaz de aliviarse y se veía forzada a desahogarse mediante lamentaciones recalcitrantes”.⁴⁰

Acerca de eso, dice Nietzsche:

Lo que nos deja asombrados en la religiosidad de los antiguos griegos es la indómita plenitud de agradecimiento que de ella brota: —¡es una especie muy aristocrática de hombre la que adopta *esa* actitud ante la naturaleza y ante la vida!— Más tar-

⁴⁰ *La necesidad del mito*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992, p. 18.

de, cuando la plebe alcanza la preponderancia en Grecia, proliferar el *temor* también en la religión; y el cristianismo se estaba preparando.⁴¹

Desde su temprana obra *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se da cuenta de que el *creciente debilitamiento del modo de vida y del pensamiento trágico-poético* está asociado al *ascenso de la filosofía racional socrática y platónica*.

Expulsar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos tal es la tendencia de Eurípides [...] Dioniso había sido ahuyentado de la escena trágica, y lo había sido por un poder demoníaco que hablaba por boca de Eurípides. También Eurípides era, en cierto sentido, una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demonio que acababa de nacer llamado *Sócrates*.⁴²

El fin de las ontologías fuertes provocó una ruptura decisiva del sentido de la cultura, nació el desarraigo como forma de vida dominante. En Europa occidental, a partir del siglo XVIII, ese desarraigo radical y la pérdida de centro en la vida, que tuvieron graves consecuencias para la psicología y la moral de los individuos y de la sociedad en su conjunto, se convirtieron en temas importantes de la literatura moderna. Innumerables personajes que vivían *a la deriva* comenzaron a aparecer en las obras de los escritores visionarios. En una carta a su amada Julie, Saint-Preux, el personaje de *La nueva Eloísa* de Rousseau, describía así sus experiencias en la ciudad:

[...] estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo. De todas las cosas que me impresionan, no hay ninguna que captive mi corazón, aun-

⁴¹ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 77.

⁴² *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 108-109.

que todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quién pertenezco.⁴³

Debido a la creciente secularización de la vida, el conjunto de la cultura se transformó por completo. Su conflicto central era la oposición entre la vida espiritual —regida por lo sagrado— de una parte y, de la otra, la vida orientada por el intelecto y el deseo, propia del mundo práctico-utilitario que se rige por lo profano. Surge la oposición entre el intelecto y el espíritu. Por primera vez en milenios, el pensamiento deja de estar regido por lo espiritual, que es lo que todos los sistemas míticos habían establecido. Desvinculada de su fundamento espiritual, la conciencia comienza a ser atormentada y minada por la duda angustiosa y la incertidumbre. El intelecto deja de ser guiado por el espíritu y vaga confundido, enrarecido, exaltado, da la espalda a los dioses y se hunde en el laberinto de la inmediatez, en el mundo práctico-utilitario.⁴⁴

En el orden social, el pensamiento se opone al espíritu, termina por independizarse de él y se convierte en *inteligencia utilitaria*. El intelecto, en rebeldía respecto del espíritu, comienza a mitificar su propia obra. Inventa un destino grandilocuente: el mito del progreso, para ocultar el rostro de la decadencia. Baudelaire, que presencia la apoteosis de la idea de progreso y sus consecuencias, se refiere a él como un acto de soberbia y un signo de decadencia:

Hay otro error muy de moda que estoy ansioso de evitar como al mismo demonio. Me refiero a la idea de “progreso”. Este oscuro faro, invento del actual filosofar, aceptado sin garantías de la Naturaleza o de Dios, esta linterna moderna arroja un haz de caos sobre todos los objetos del conocimiento; la libertad se diluye, el castigo desaparece. Todo el que desee ver la historia con claridad, deberá primero apagar esta luz traicionera. Esta idea grotesca que ha florecido en el suelo de la fatuidad mo-

⁴³ Cfr. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995, p. 4.

⁴⁴ Vattimo llama “arcaísmo” a este punto de vista sobre el mito, que cuestiona la cultura científico-tecnológica por destruir la relación del hombre consigo mismo y con la naturaleza pero, más allá de designarle el epíteto, no plantea ningún cuestionamiento serio a esta posición. *Op. cit.*, pp. 115-117.

derna, ha relevado al hombre de sus deberes, ha exonerado el alma de responsabilidades, ha liberado la voluntad de todos los lazos que le imponía el amor a la belleza [...] Tal enamoramiento es sintomático de una decadencia ya demasiado visible.⁴⁵

Nietzsche también criticará esta nueva metafísica moderna y su concepto nodal de progreso: “La humanidad *no* representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El ‘progreso’ es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa.”⁴⁶

En un libro extraordinario, acerca de la antigua moral griega, Paul Diel explica con detalle el proceso que lleva a la apoteosis del saber práctico-utilitario:

El mito no ha podido prever en toda la extensión que alcanzaría, en detrimento de la unificación armoniosa, el intelecto y sus invenciones utilitarias; pero sí ha previsto todo el peligro de una intelección en revuelta contra el espíritu armonizador. Esa exaltación del intelecto, por el cual la cognición se transforma en un error imaginativo frente a la vida y su sentido, es uno de los temas fundamentales —sino el tema fundamental— de los mitos.⁴⁷

El hecho mismo de que la *decadencia* exista como un tema central en la mitología, habla de las continuas tentativas de esa energía que, desde hace algún tiempo llamamos *logos*, por irrumpir en el mundo y dominar al espíritu. Lo que produce una escisión sustantiva al interior del saber: aparece un conocimiento profano, especializado, que se separa y diferencia de la sabiduría —con sus técnicas y enseñanzas para la vida diaria— y más tarde se le opondrá. Ese conocimiento intelectual, analítico, separado del espíritu y opuesto a él, es el *logos*, la razón, la filosofía racional, que, en su constante ir y venir, cuestionando el sentido del ser de las cosas, encarnando

⁴⁵ Berman, *op. cit.*, p. 137. Berman, ingenuamente, entiende esto como parte de una retórica reaccionaria, preso, como está, dentro de su concepto positivista de modernidad.

⁴⁶ *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁷ P. Diel, *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Editorial Labor, 1991, p. 25.

la duda, se opondrá al *mythos*, proponiéndose derrumbar el fundamento de su certeza y de su fe. Esa duda minará a tal grado la conciencia, que sembrará en el mundo la incertidumbre angustiosa, la muerte de Dios.

Aquí, el escepticismo nihilista producirá su contrario: el delirio de grandeza, el sueño de omnipotencia, única ilusión capaz de distraer al dubitativo de su *malestar* interior. Aquí está el origen de la ideología del progreso que intenta llenar ese vacío, antes ocupado por la sabiduría, hoy olvidada, de los mitos arcaicos. El sentido espiritual de la vida se desvirtúa y transforma en el concepto de progreso de las ciencias y de la técnica, del progreso material, mientras que la felicidad espiritual se traslada al futuro de la utopía escatológica y al más allá.⁴⁸

El malestar se manifiesta ahora de dos formas fundamentales: 1) el *moralismo*, el *ascetismo* o falsa santidad, caracterizado por la exaltación hipócrita del bien, y 2) el *cinismo*, la exaltación trivial y sin escrúpulos de todos los deseos.

En la primer forma extrema —el moralismo— se trata del *infierno interior* provocado por la vanidad de las constantes autojustificaciones represivas.⁴⁹ El enfermo de ascetismo oscila entre el exceso de buenas intenciones pseudosublimes y el asedio obsesivo de las tentaciones mundanas. Una moral tal estará ligada al concepto de una “justicia fuerte” y una obsesión fanática de destruir a los “causantes del mal en la sociedad”. Ya sea que los moralistas pertenezcan a grupos conservadores, a doctrinas nacionalistas o a sectas radicales, los efectos de su actividad política serán igualmente atroces en uno y otro caso.

Junger caracteriza esta nueva forma nihilista de la religión y la moral que llamamos ascetismo, mostrando la nueva visión *reduccionista* y sus consecuencias organizativas y políticas:

El hecho de que los “supremos valores se devalúen” lleva a nuevos ataques en las regiones así vaciadas. Tales intentos pueden tener lugar tanto en las iglesias como en cualquier otro ámbito. Un ataque reduccionista se traiciona, por ejemplo, allí

⁴⁸ Véase R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 185.

⁴⁹ Cfr. P. Diel, *Dios y la divinidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

donde Dios es entendido como “el bien” o donde se tienen ideas en el vacío.

Se producen, como bajo un cielo divino inferior, un número inabarcable de religiones sustitutivas. Incluso puede decirse que por el destronamiento de los supremos valores, todos y cada uno ganan la posibilidad de la iluminación y dación de sentido cúllicas. No sólo las ciencias de la naturaleza se introducen en ese papel. Las concepciones del mundo y las sectas prosperan; es un tiempo de apóstoles sin misión. Finalmente, la apoteosis también les cae en suerte a los partidos políticos, y se vuelve divino lo que sirve a sus doctrinas y a sus metas cambiantes.⁵⁰

Junto a la perversión del ascetismo, al lado de ella, se produce la otra enfermedad extremosa, perfectamente complementaria de la anterior: el *cinismo*, la *trivialidad*. Diel la caracteriza con gran agudeza y exactitud:

Apéndice perverso de la sobretensión angustiosa debida a la acumulación de deseos exaltados, la *trivialización* se presenta como un estado de subtenión energética. Cada deseo es inmediatamente saciado, ningún deseo es retenido: ninguna tensión sensata, ninguna energía evolutiva puede formarse, agotándose así la energía en agitaciones vanas. Y al no haber deseos retenidos, ningún trabajo de espiritualización o sublimación es posible. Y no hay nada más que el vacío interior. La psique, continuando automáticamente su funcionamiento, está desprovista de toda animación real. Ya no se trata de un mal del espíritu, se trata —según la simbolización mítica— del más terrible castigo que pueda caer sobre el ser ya consciente, la trivialización “muerte del alma” (muerte del impulso vital y animador, muerte simbólica a la que el hombre accede en vida).⁵¹

Estas dos formas de enfermedad están entre las manifestaciones más importantes y perniciosas de las patologías que afectan al mun-

⁵⁰ Junger, *op. cit.*, p. 42.

⁵¹ Diel, *op. cit.*, *Dios y la divinidad*, p. 29.

do contemporáneo y el malestar en la cultura que lo rige. Han nacido de un mundo secularizado, donde la pérdida de la potencia mítica, el empobrecimiento de la espiritualidad profunda, el abandono de la visión trágica, poética y afirmativa de la vida, son signos evidentes de *decadencia*.

En este contexto se conforma la figura de un segundo tipo de nihilismo: *escéptico, reactivo*. Se caracteriza por la incertidumbre y el total olvido de la necesidad de *armonía interior*, es la *muerte en el alma* de la que habla Diel. De tal forma que, retornando a las ideas expuestas anteriormente sobre el nihilismo, podemos añadir una segunda modalidad que definimos de la siguiente manera:

El nihilismo tiene un segundo sentido, más corriente. Ya no significa una voluntad, sino una *reacción*. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de valores superiores sino desvalorización de los propios valores superiores. Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores superiores [...] De esta forma, el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo suprasensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto. La nada como voluntad no es sólo un síntoma para una voluntad de nada, sino, en el límite, una negación de cualquier voluntad, un *taedium vitae* [...] Este segundo sentido se había conservado familiar pero sería incomprensible si no se viera cómo se desprende y supone del primero [...] ⁵²

Este es el último peldaño de la escalera que lleva al sacrificio de la vida, dice Nietzsche:

Existe una larga escalera de la crueldad religiosa, que consta de numerosos peldaños; pero tres de estos son los más importantes. En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente a aquellos a quienes más amaba [...] Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la “natura-

⁵² Deleuze, *op. cit.*, p. 208.

leza” propia [...] Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras? ¿No tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada —este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto.⁵³

El derrotismo se extiende asombrosamente. Ya no se tiene nada que oponer a lo que se ve llegar, ni en valores ni en fuerza interior. En ese temple de ánimo el pánico no encuentra ninguna resistencia; se extiende como un torbellino. La maldad del enemigo y lo horroroso de sus medios parecen aumentar en la misma medida en que crece la debilidad en el hombre. En último término, le rodea el terror como su elemento.⁵⁴

El nihilismo activo como poder transformador

La crisis de la metafísica tradicional, su puesta en cuestión por el discurso moderno, ocurre simultáneamente a la creación de una *nueva metafísica*, racionalista y antropocéntrica. Sincronía que constituye un proceso único en la historia, tanto por su originalidad como por su unidad. Desde su nacimiento está marcado, decisivamente, por un suceso totalmente nuevo que acontece por primera vez en la historia: la *muerte de Dios*.

La *condición de posibilidad* de la metafísica moderna, tanto en su enunciado como en su lógica funcional, es la “muerte de Dios”, anunciada y puesta al descubierto por Nietzsche. Muerte de Dios que entendemos, sustantivamente, como la *decadencia de los supremos valores espirituales* (Nietzsche), como *olvido del Ser* (Heidegger). Sólo una vez que los valores espirituales se han vuelto decadentes, se hace posible desplazar el centro único y absoluto que hasta entonces

⁵³ *Más allá del bien y del mal*, op. cit., pp. 80-81.

⁵⁴ Junger, op. cit., pp. 19-20.

había tenido lo sagrado en la existencia de los hombres para fundar el *antropocentrismo* e inventar la ilusión del sujeto. Aparece, así, un *демиurgo* de carne y hueso que, sin embargo, *conserva el antiguo sentido trascendente de la historia bajo una nueva máscara*.

Finalmente, se impone una nueva función a las ideas y prácticas escépticas y críticas, que habían posibilitado cuestionar y desmontar las ontologías arcaicas, para conducir el discurso hacia nuevas formas cerradas de pensamiento, fundando un nuevo concepto de *verdad* en la *razón*. Cerrando así, nuevamente, el círculo: un nuevo “fin de la historia”, una nueva teleología, una nueva moral abstracta. Ahí se encuentran y confunden el discurso religioso y el discurso de la modernidad. La frontera entre lo profano y lo sagrado parece borrarse, se torna difusa. El nuevo nihilismo, activo, se fortalece como parásito del antiguo, pasivo. La metafísica racionalista termina por consolidarse. El ejemplo más definido en el cual encontramos la plena manifestación de esta idea, como rectora de toda la historia humana, es el de Hegel. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* podemos leer:

Pero el único pensamiento que aporta [la filosofía] es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación con Dios— es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de este su contenido: *sustancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia infinita*, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; *contenido infinito*, por ser toda esencia y verdad y materia para si misma.⁵⁵

⁵⁵ Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 43 (en cursivas en el original).

Debemos buscar en la historia un fin universal, dice Hegel: “el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu”. Éste sólo puede aprenderse por medio de la razón, cuyo único fin es “el fin absoluto”. Para él lo racional “es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor”. Por tanto, en la historia universal hay una razón, divina y absoluta y la demostración de ella constituye el sentido esencial de la filosofía de la historia.⁵⁶ A pesar de que aparece en Hegel la razón absoluta como razón divina, ésta encuentra en el hacer humano su “medio de realización”. Funda así la noción de sujeto, a partir de la cual el hombre aparece, mediante su hacer (espíritu), como realizador del fin último de la historia:

El pensamiento que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real.⁵⁷

La metafísica moderna se sustenta sobre los pilares del racionalismo y del antropocentrismo, reelaborando desde esa perspectiva el viejo concepto teleológico de la historia que había caracterizado a las religiones monoteístas de Asia occidental.

Expusimos, anteriormente, una caracterización básica de la metafísica tradicional, concebida como *nihilismo pasivo*. También vimos como de esa cultura surgió una nueva metafísica, un nuevo proyecto social: el moderno, que hemos definido como *nihilismo activo*. Veamos, ahora, cómo se conforma y en qué consiste. Aparentemente, una *voluntad fuerte* que se propone *transformar* el mundo a imagen y semejanza de un ideal ético, sustentado en la razón. Una nueva metafísica basada en la ciencia y la técnica. Una nueva cosmogonía, *científica*, pero al fin *cosmogonía*. Puesto que la ciencia no quiere

⁵⁶ *Ibid.*, p. 44. Diferimos en esta cuestión de Perry Anderson, quien sostiene que no es posible encontrar, en la obra de Hegel, una sola referencia explícita sobre la idea del fin de la historia; véase su libro: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 17-32.

⁵⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 64.

sino responder a *las mismas preguntas* en torno al origen del Universo y de la vida que se habían planteado, con infinita anticipación, la metafísica tradicional y la religión. Los problemas planteados son los mismos, han cambiado, sin embargo, la lógica interna del discurso, el lenguaje y la noción de verdad. De tal suerte que la sustancia misma de la metafísica se ha conservado, tal como lo muestra Heidegger:

En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica. En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella*.⁵⁸

Hay una continuidad en el preguntar a lo largo de la historia de la humanidad, lo que cambia, lo que varía, es el modo de formular y responder las preguntas. Muchas veces, siglo tras siglo, las respuestas fueron muy semejantes. Así como las ciencias teóricas y naturales nos brindan una nueva cosmogonía, la historia, la filosofía de la historia y la psicología, en cuanto disciplinas, formulan y resuelven de nuevo los temas mitológicos, es decir, designan un *nuevo sentido* y, con ello, un *nuevo programa de acción* para los problemas humanos, enunciados en los mitos teogónicos y escatológicos.

Tenemos nuevos héroes y dioses: nuevos actos ejemplares y un nuevo sentido del destino humano. Este nuevo sentido del devenir ha dejado de ser el proyecto, la voluntad de un pueblo, de una cultura determinada, para adquirir el valor abstracto de *la universalidad*.

Se decanta aquí el concepto de *sujeto* como el concepto central que da sentido a toda la práctica social del hombre moderno y a toda la historia, concebida como progreso hacia un fin predeterminado. El sujeto se concibe como la encarnación vital de la potencia transformadora del mundo, esencia de la voluntad, agente central de la historia progresiva, personificación de la revolución permanente. Al respecto de esta figura, nos dice Junger, que está poseída de un enor-

⁵⁸ ¿Qué es metafísica?, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979.

me esfuerzo de voluntad y de trabajo, voluntad que se exige a sí mismo el nihilista activo, en su desprecio de la piedad y del dolor. Adora al cuerpo y sus fuerzas mundanas, lo mitifica, lo empuja a sus más extremos excesos para establecer la nueva noción de lo heroico en la que el sacrificio que se exige a sí mismo y a los demás está ligado al ejercicio de las fuerzas últimas.⁵⁹

Indisolublemente ligada a las revoluciones políticas modernas, se extiende a todo el mundo la *Revolución Industrial*. Con ella, los discursos de la economía política y la ciencia aplicada: la *tecnología*, imponen la *lógica de la homogeneidad* contra lo diverso, múltiple y complejo de la materialidad de las cosas. La actividad productiva moderna, basada en el sistema de mercado, debe poder reducir todas las cualidades concretas de las cosas, en tanto productos, a una *cualidad abstracta y homogénea*.

La técnica moderna, por su parte, se plantea *toda* la materialidad de la tierra como *objeto* para su acción *transformadora*. La tierra completa adquiere el valor de *materia prima* para la producción de bienes. La naturaleza se convierte en *materia indistinta*, susceptible de ser trabajada, convertida en producto, en fuente de energía, en mercancía. Todos los productos adquieren la cualidad de lo que Heidegger llama “existencias”, es decir, deben estar disponibles para el uso humano. Esa aparente inmediatez de todos los objetos producidos, su facilidad de acceso, su capacidad constante para ser transformados e intercambiados está dada por toda la disposición del aparato de la técnica moderna —que crea todo un orden estructural nuevo. Heidegger lo llama “estructura de emplazamiento”, supone una lógica de relaciones constantes y crecientemente complejas del hombre con su hacer y su saber.⁶⁰

Si antes, en el ámbito de las culturas tradicionales, de la religión, la tierra era *diversa* y existían lugares cargados con una *energía fuerte*, llamados *lugares sagrados*, por oposición a los espacios *indómitos*, no sagrados, ahora, con la secularización productivista del espacio, toda la tierra se vuelve *profana*, indistinta, homogénea.

Tenemos de esta manera, una forma completamente nueva de todo lo instrumental; nuevos presupuestos teóricos que configuran estrategias de acción, fundadas en el discurso racionalista y científicista

⁵⁹ Junger, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁰ Véase “La pregunta por la técnica”, en *op. cit.*, *Conferencias y artículos*.

que se confirma en la acción. La tecnología moderna no es, de manera alguna, neutra y positiva, su configuración supone la *lógica de dominio de la naturaleza y la subordinación del ser humano al sistema técnico productivo*.

La *nueva forma instrumental moderna* se interpone, ahora, entre los hombres y la satisfacción de sus necesidades. De hecho, configura el sentido y las modalidades de su satisfacción. La realización de la vida, la posibilidad del bienestar, de la plenitud, ahí donde la lógica moderna, opera en todas sus consecuencias, está subordinada a la creciente escala del emplazamiento de la técnica y su nuevo orden. El conjunto de la vida está subordinada a una *entidad abstracta*, situada *por encima* de los seres humanos vivos, reales, y que se constituye en *medio* y *fin* de su existencia.

Sobre la base de esta transformación general de la vida humana se consolida el nihilismo activo como forma de vida generalizada. Así, el quehacer de los hombres, su propia vida, lejos de servir, en primer término a ellos mismos, sirve a una entidad abstracta que escapa a su control y que funciona *como un poder independiente de su voluntad*. Para que eso sea posible, el control, la subyugación cultural de las pulsiones, el dominio sobre el principio del placer debe llegar a un grado de maduración, de sutileza, tal que, ese acto violento de dominación aparezca como algo normal, “natural”. Un grado complejo de eficacia por el cual la racionalidad autodestructiva de la vida es incorporada por los individuos como algo voluntario, como algo que forma parte de sus deseos y de su moral. Con mucha anticipación a Weber, explicará Nietzsche que la moral cristiana es un antecedente indispensable de la moral productivista moderna.⁶¹

Dentro del desarrollo “normal” —dice Marcuse—, el individuo vive su represión “libremente” como su propia vida: desea lo que se supone debe desear; sus gratificaciones son provechosas para él y para los demás; es razonable y hasta a menudo exuberantemente feliz.⁶²

A través de mecanismos complejos y sutiles se consolida un sistema denso de dominación en el cual los individuos están siendo

⁶¹ Véase *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*.

⁶² *Op. cit.*, *Eros y civilización*, pp. 61-62.

mediatizados, controlados y dominados *en el terreno mismo en el que ellos creen estar ejerciendo su libertad*. Precisamente, la clave de la dominación está en la compleja y sutil red de mediaciones: el sistema de medios y fines que envuelve la satisfacción de las necesidades humanas. Justamente porque la lucha de fuerzas en torno a la dominación se traslada también y, sobre todo, a la esfera del *deseo*. ¿No es acaso más fácil, mucho más sencillo, *incrementar el deseo*, hacer crecer lo deseable de las cosas, enunciar lo inimaginablemente placentero, que valerse de la coerción violenta?

Aunque se trata de un campo en el que se enfrentan diversas *fuerzas*, es éste el punto, justo en el cual, nada parece poder escapar al control del sistema. La posibilidad de una vida plena es desvirtuada por completo en la configuración mercantil del deseo. Hablando en un sentido más amplio y profundo, Jan Patocka llama a esta forma de vida moderna decadencia:

Es decadente una vida a la que se le escapa el nervio íntimo de su funcionamiento, una vida alterada en su más propio fondo de tal modo que, creyéndose llena de vida, en realidad se vacía y se mutila a cada paso. Es decadente una sociedad cuyo funcionamiento lleva a semejante vida, abatida por el golpe de aquello cuya naturaleza no es la del ser del hombre.⁶³

Razón y poder en la filosofía de la historia del nihilismo activo

El sentido fundamental de esta orientación de lo moderno se sintetiza en la filosofía de la historia hegeliana. En particular, la síntesis que logró Hegel entre la idea de un progreso inexorable de la humanidad y el mito del Estado absoluto, entre la ciencia y la religión. La filosofía hegeliana se convirtió en una fuerza política sumamente poderosa. Incluyendo de manera destacada al pensamiento político de Karl Marx, toda teleología moderna está basada en Hegel, el más influyente de todos los filósofos modernos y, dentro de la perspec-

⁶³ *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 119.

tiva de la historia completa de la filosofía, comparable a Platón, Aristóteles y San Agustín: “Estamos ante un personaje empeñado en producir, como filósofo, una teoría con la cual dotar de sentido al mundo, sometiendo todo a ciertas ideas maestras, pensadas para influir en la vida práctica de los hombres.”⁶⁴

La idea de una *historia racional* con un sentido preciso de progreso y la invención de un *sujeto de la historia que la conduce hasta su fin último*, han hecho, entre otras razones, a la filosofía de Hegel tan atractiva para las ideologías políticas modernas.⁶⁵

Existe desde la raíz de esta filosofía un rasgo esencialmente autodestructivo, nihilista; dispuesta en todo momento a sacrificar la vida de los seres humanos en beneficio de los ideales abstractos. En la filosofía hegeliana de la historia hay una matriz de irreducible nihilismo que determina el conjunto de su sentido. Lo que aparece a la luz con toda claridad cuando miramos la idea hegeliana del progreso. En el concepto hegeliano de libertad, el destino de los individuos está totalmente subordinado a la realización del llamado “Bien Universal”, representado por la razón de Estado. Desde tal perspectiva:

La historia del mundo es el sometimiento de la voluntad natural incontrolada, la lucha por hacerla obedecer a un principio universal y conseguir así la libertad subjetiva [...] El poder del Estado es [...] el gran logro, el hecho absolutamente realizado en el que los individuos encuentran la expresión de su naturaleza esencial y donde su existencia particular no es más que la conciencia de su propia universalidad [...] y es la base absoluta de todas sus acciones.⁶⁶

Para Hegel, el Estado es el medio supremo de la realización del espíritu: “Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional [...] El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia.”⁶⁷

⁶⁴ J. Juanes, *Hegel o la divinización del Estado*, México, Joan Boldó i Climent Editores, 1989, p. 37.

⁶⁵ *Idem.*, y Cfr. también, R. Nisbet, *op. cit.*

⁶⁶ Citado por Nisbet, *op. cit.*, p. 390, véase *Fenomenología del espíritu*.

⁶⁷ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 101.

Los intereses privados deben subordinarse al fin superior que representa el Estado, dice Hegel: “un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización”. La “razón rige el mundo [...] y por tanto ha regido y rige la historia universal [...] todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí”.⁶⁸

Se introduce y justifica de esa manera un elemento decisivo del nihilismo: la vida y la felicidad pueden y de hecho *deben sacrificarse* en aras de los valores superiores: la realización del proyecto racional, del “bien universal”; la vida queda subordinada a valores grandilocuentes que se sitúan por encima de ella, agobiándola con el peso de la “razón histórica”:

La historia aparece entonces como el “banco del carnicero en el que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos”. Hegel, al mismo tiempo, enaltece el sacrificio de la felicidad individual y general que resulta de ello. Lo llama “la astucia de la Razón”. Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con que proceden la verdad y la libertad.⁶⁹

Como vemos, el concepto de progreso tiene un alma doble, un alma dividida entre un aspecto que nace de la voluntad de poder y tiene el sentido de trascenderse, de permitir que el hombre vaya más allá de sí mismo, potencie la vida, la vuelva más plena, más rica; por otra parte, un aspecto profundamente nihilista que somete y subordina la vida a valores abstractos, a ficciones: futuros promisorios, ideales de progreso, utopías que terminan esclavizándolo. ¿Cuántos millones de seres humanos han muerto en nombre de las “causas justas”? Todos los totalitarismos modernos han bebido de esta fuente.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁶⁹ H. Marcuse, *Razón y revolución*, México, Alianza Editorial, p. 229; véase G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, op. cit., pp. 79-126.

El aspecto nihilista del progreso llega al extremo del sacrificio enorme de vidas o a la destrucción masiva y sistemática de la naturaleza si ese es el “costo” que debe pagarse para hacer prevalecer un determinado sistema de valores y mantener una situación de privilegio y poder. ¿Es necesario recordar que el siglo que acaba de terminar ha sido el más violento y destructivo —en todos sentidos— en la larga historia de la humanidad?

Hoy por hoy es un lúgubre lugar común afirmar que ningún siglo ha visto tan implacable y sostenida masacre de seres humanos como el nuestro. Comparadas con él, incluso las guerras religiosas y las campañas napoleónicas parecen limitadas y humanas [...] Vivimos una época en la que ideas políticas que fueron concebidas por pensadores fanáticos —algunos de los cuales merecieron muy poca consideración en su momento— han ejercido una revolucionaria influencia en la vida de los hombres, más violenta que nunca desde el siglo XVII.⁷⁰

En el curso de los dos últimos siglos, las ideologías políticas han planteado a la modernización como un valor positivo en sí mismo, mas, si vamos a sus fundamentos y sus consecuencias, seremos capaces de ver el grave riesgo de aniquilación total de la vida en el planeta que la modernidad y su lógica nihilista han hecho posible. Lo increíble de los poderes y de los medios puede deducirse —dice Jungger— de que de ahora en adelante está en juego la totalidad. Desde el fin del siglo XIX el gran tema es el nihilismo, ya sea en su forma pasiva o activa, recorre la gran literatura a través de los temas del sufrimiento, la resistencia, lo provisional de la existencia, el peligro y la pregunta acerca de cómo puede el hombre sostenerse frente a la aniquilación.⁷¹

Recibido el 26 de noviembre de 2001

Aceptado el 7 de mayo de 2002

⁷⁰ I. Berlin, *op. cit.*, p. 217.

⁷¹ Cfr. Jungger, *op. cit.*