

LA CRISIS MODERNA DEL PRINCIPIO DE REALIDAD

por el Académico de Número
EXCMO. SR. D. JESÚS FUEYO ÁLVAREZ*

INTRODUCCIÓN

Me han asaltado serias dudas sobre la pertinencia de introducir la palabra «crisis» en el título de esta disertación sobre la debilidad actual, y hasta el vacío, de los fundamentos del saber político, en cuanto que tal. La palabra «crisis» está, desde hace tiempo en todas partes y afecta a todo. Recuerdo que hace un par de años se montó en los cursos de verano de la Complutense, en El Escorial, una especie de «happening» que tenía por motivo central el tópico así enunciado: «crisis de todo». No quisiera mostrarme tan apocalíptico, siendo así, que no es posible desprender de la palabra «crisis» —cualquiera que sea su originario significado—, tal como la usamos a diario un cierto aroma crepuscular de «acabóse». Este es otro, a modo de tic espiritual de nuestro siglo en su ocaso: una cierta idea de que estamos al «fin de todo», comenzando por el «fin de la Historia» en el que todo se compendia. El increíble éxito mundial del libro de Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, tan ligero de peso intelectual, es sólo comparable al que obtuvo *La decadencia de Occidente* de gran pensador de la fenomenología. A mayor abundamiento había leído en Ortega y

* Sesión del día 2 de febrero de 1993.

Debido al fallecimiento del Sr. Fueyo Alvarez se publica un texto amplio recuperado de su ordenador, del cual el autor extrajo la comunicación a la Academia que se titulaba «La crisis del principio de realidad y el saber político».

Gasset una solemne advertencia sobre la importancia de esta denuncia, cuando en su conferencia pronunciada en Buenos Aires bajo el título *Apuntes del pensamiento, su teurgia y demiurgia*¹ recordaba que ya en el año crítico de 1929, Husserl en su *Formale und Transzendente Logik*², había diagnosticado nada menos que el grave hecho en estos términos: «La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy, no ve, como lo veía el “moderno” de la época de la Ilustración, en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada, la auto-objetivación de la razón humana, esto es, la función universal que la humanidad se ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, un vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad — a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él, a una vida siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y desde luego de ser vivida— ha perdido incuestionablemente vigor en amplios círculos. Por ello se vive —escribe Husserl en 1929— en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el que se preguntan las gentes en vano por su *para qué*, por su sentido antaño tan indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad»³.

La relación intrínseca entre la crisis de las ciencias —las físico-matemáticas y las del espíritu— y las crisis de la vida aflora lúcidamente en esta larga cita acogida por Ortega, pues resulta de ella, que las ciencias en la Modernidad han asumido, a modo de sustitutivo de la fe religiosa, la función sublime de llevar la vida humana en todos sus ámbitos a la plenitud y en esta función han fracasado sumiendo al hombre contemporáneo, desde fines del primer tercio de siglo al menos, en el desencanto de la ciencia y en una radical incomprensión del mundo, esto es una pérdida o grave obnubilación, al menos, de la realidad como todo. El que se trate de las «ciencias europeas» no hay que entenderlo como una simple precisión geográfica, difícil de entender en el siglo XX, por el alcance mundial del reino de las ciencias, sino dentro del peculiar entendimiento de Husserl de la génesis de la filosofía como base y culminación del saber científico riguroso, que es un fenómeno histórico que ha tenido su «advenimiento» en Grecia y de la que la vida europea se siente depositaria y ejecutora. Esta comprensión vocacional y casi mística de Europa por parte de Husserl, entraña delicados problemas hermenéuticos, de los que hago gracia, remitiéndome a una cita de Jacques Derrida que, justamente dedicó su primera obra de 1953-1954, recientemente reeditada, al problema de la génesis europea de la filosofía en Husserl:

¹ J. ORTEGA Y GASSET: «Apuntes sobre el pensamiento», *Revista de Occidente*, Madrid, 1959.

² E. HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1954; sobre esta edición se ha publicado recientemente una excelente traducción española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

³ *Cit.* ORTEGA, *ob. Cit.*, pág. 7.

«Nada riguroso cabe definir —explica Derrida— a partir de la facticidad geográfica, política o económica, etc., de la unidad eidética de Europa. Lo que es preciso para comprender Europa —para Husserl— es partir de la idea que ha nacido en Europa, de una significación pura y “a priori”. Esta idea de Europa, es la idea que ha nacido en Europa; es la idea de la filosofía que es, en su originalidad absoluta, nos dice Husserl, una idea europea. A decir verdad, Europa no es la cuna de la filosofía; es ella misma como significación espiritual, la que ha nacido de la filosofía»⁴. Tal es, pues, la esencialidad última de Europa, la «utopía de la razón» como ha podido llamarse, por un exégeta español, Javier San Martín que escribe agudamente al respecto: «Esta es la postura husserliana en 1992. Husserl está firmemente convencido de que Europa es un proyecto de racionalidad universal, una racionalidad que Husserl no niega a otros pueblos; sólo que en Europa los hombres han tomado conciencia refleja de su capacidad racional. Europa es un proyecto de configurarse desde la razón, desde una razón autónoma, es decir, desde una razón que aparece en el ejercicio racional libre de la colectividad»⁵.

Se comprende desde la altura de esta Europa paradigmática y metafísica, que se hace Husserl todavía después de la primera catástrofe europea de la Primera Guerra Mundial, la hondura patética de su desencanto y la medida del fracaso de la Modernidad europea, medidas desde el contexto histórico ominoso de la Alemania de 1935 y de la situación europea en su conjunto en los preludios de lo que habría de ser poco menos que su definitivo derrumbamiento. Desde esta perspectiva es como habrá que valorar la encrucijada europea de Maastricht en su positividad y en su carencia.

Pero, ¿cuál es la esencia de las crisis del moderno saber salvador de Europa, esto es, de las ciencias europeas configuradas por la «forma mentis» moderna, de la sabiduría científica europea, en cuanto que saber universal conforme al cual el hombre europeo debe realizar su destino? Pues este es el núcleo novísimo en el que hoy nos encontramos y que encierra la clave del nihilismo contemporáneo. «La fe en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de los tiempos modernos regía los movimientos perdió su consistencia»⁶ —explica Husserl— y esto no sólo por el contraste manifiesto entre el permanente fracaso de la metafísica y el éxito creciente en lo teórico y en lo práctico de las ciencias positivas, sino también por el sentimiento de fracaso que albergaban los propios filósofos por motivos que Husserl califica de profundos, pero también de «por entero oscuros», de modo que en definitiva la «filosofía se volvió un problema en sí misma» y ello arrastró, aunque no se percibiera a primera vista, el problema de las ciencias positivas, las de la naturaleza y también las del espíritu. El fenómeno estricto de descomposición del saber fue la reducción de la ciencia a un saber de hechos, con lo que, sentencia Husserl, se

⁴ Jacques DERRIDA: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, 1990, págs. 249-250.

⁵ Javier SAN MARTÍN: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

⁶ HUSSERL, *ob. cit.*, pág. 8.

produce la caída: «ciencias de meros hechos hacen hombres de meros hechos» («Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen»)⁷. La renuncia a saber universal, por renuncia a saber respecto de las grandes cuestiones metafísicas, todo cuanto entraña el concepto positivista de la ciencia, supone la capitulación del ideal de la razón como guía del destino y de la plenitud del hombre. «Si el hombre se convierte en un problema “metafísico”, en un problema específicamente filosófico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional y si se trata de su historia, lo que está en juego es el “sentido”, la razón en la historia. El problema de Dios entraña de modo manifiesto el problema de la razón “absoluta” como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del “sentido” del mundo»⁸. Así pues, la reducción del saber humano a un inventario sistematizado y empírico de hechos, ha supuesto, cualquiera que sean los éxitos deslumbradores de las ciencias positivas y de la técnica, como su aplicación más fulgurante, nada menos que *la pérdida del sentido de la realidad como totalidad*. Y esta crisis de fundamentos, no la estima Husserl limitada a las ciencias físico-naturales, sino que acoge de lleno también, a pesar de sus esfuerzos por legitimar lo específico de sus métodos y las peculiares características de su propia objetividad, a las llamadas «ciencias del espíritu»: «Pero es evidente —precisa Husserl— que lo mismo vale también para otro grupo de ciencias que acostumbramos a situar entre las ciencias positivas, esto es, para las ciencias concretas del espíritu, independientemente de cómo se consideren sus debatidas relaciones con el ideal de exactitud de las ciencias naturales»⁹.

De que éste —la pérdida del sentido de la realidad total como correlato específico de su tematización— ha sido el caso del saber político lo testimoniaba ya hace veinte años en su sutil ensayo bajo el título de *La divagación del pensamiento político*, René de Lacharrière quien tras subrayar en la genealogía de la ciencia política su larga dependencia de la teología —y «pour cause» que hubiera dicho Carl Schmitt— venía a señalar que dejaba al margen esta subalternación, se había producido el curioso fenómeno de que el saber político tuviera que asumir los problemas trascendentales del significado de la muerte y de la salvación, lo que por cierto, apunto yo, era como un «desideratum» de la filosofía de la ruptura de Feuerbach cuando decía a modo de consigna revolucionaria que «La política es nuestra religión»¹⁰ con lo que desde la postura más extremadamente radical postulaba inconscientemente la religión secular de los totalitarismos más exagerados de nuestro siglo. Pero el resultado de esta sublimación trascendental de la política, según Lacarrière fue el hundimiento del saber político en la irracionalidad impulsado por una fuerza que evoca la de la desesperación¹¹.

⁷ *Ib.*, pág. 4.

⁸ *Ib.*, pág. 7.

⁹ *Ib.*, pág. 2.

¹⁰ «Die Politik muss unsere Religion werden», cit. M. G. Lange, introducción a F. FEUERBACH, *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, Meiner, 1950, pág. 2.

¹¹ René DE LACHARRIÈRE: *La divagation de la pensée politique*, París, Presses Universitaires de France, 1972, pág. 9.

La recuperación del sentido de la totalidad consecuentemente la exigencia ideológica-lógica más ambiciosa del pensamiento de Marx y del marxismo. Por ello Georg Lukács que, pese a sus debilidades frente al totalitarismo stalinista, ha sido para mí siempre el teórico marxista más integrado en la tradición filosófica moderna, escribe en su obra capital: «Por la especialización del rendimiento del trabajo se pierde todo cuadro del conjunto. Y como a pesar de ello es imposible que se extinga la necesidad de una aprehensión, al menos gnoseológica, de todo, se producen la impresión y el reproche de que sea la ciencia misma, que trabaja del modo descrito, para la producción, o sea, quedándose también presa en la inmediatez, la que destruye y fragmenta la totalidad de la realidad, perdiéndose con su especialización la visión del todo... Esa consideración revelará (sin que sea un reproche por ello) que cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más plenamente ha conseguido claridad metódica acerca de sí misma, tanto más resueltamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más firmemente tiene que eliminar esos problemas del campo de conceptualidad por ella elaborada. Y cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente *inasequible* el mundo situado fuera de su propio campo, y con él, también y hasta en primer lugar, la materia propuesta para el conocimiento, su propio y concreto substrato de realidad.¹² Palabras que evocan, con extraña afinidad, el pensamiento de Husserl.

LA DISLOCACIÓN DEL SENTIDO HISTÓRICO DE LA REALIDAD

Que en el seno de una cultura, el sentido de la realidad que le sirve de base, pueda sufrir una conmoción estructural, es el más decisivo de sus acontecimientos históricos y marca, por lo general, el fin de una época bien característica, cuando no de la propia cultura como proceso histórico singularizado. Esto es posible porque la realidad con la que el hombre hace su vida y su historia, no es una mera acumulación de fenómenos y de sucesos, que pura y simplemente se dan como estando y siendo ahí, sino que la realidad vivida y a la vista es una composición de los que se da y acaece, articulada en una totalidad, entendida como «mundo». Ningún filósofo de nuestro siglo, que yo sepa, ha estudiado de modo más sistemático y profundo, el dinamismo histórico de la realidad y su resolución en la idea vivida de mundo, como Xavier Zubiri, en sus obras *Sobre la esencia* y, particularmente por lo que hace a nuestro interés en el día de hoy, en su *Estructura dinámica de la realidad*. Justamente en esta última obra escribe: «El mundo es por consiguiente, un mundo por sí mismo dinámico. Lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es

¹² G. LUKÁCS: «Der Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats», en *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Luchterhand, Neuwied y Berlín, 1970, págs. 199-200.

constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que le pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal. Y por esto, metafísicamente hablando, el dinamismo histórico es pura y simplemente el *dinamismo de la mundificación*¹³.

Mi hipótesis de trabajo es que, coincidiendo de modo vagamente aproximado con los límites temporales del siglo XX —con su comienzo y su desenlace cronológicos— se ha producido un giro decisivo, que marca lo que podemos llamar la «desmundificación» de la imagen básica del mundo de la Modernidad, en casi todos sus planos y, en lo que a mi tema interesa, de modo singularmente intenso en la realidad objetiva que sirve de base a las ciencias políticas, hasta el punto de producir lo que llamaría una *crisis de fundamentos*, que constituye la clave teórica del estilo del saber político contemporáneo.

En cuanto que la política no es una superestructura de la realidad existencial, sino la trama del convivir que se hace por la historia y hace la historia, nos es preciso esquematizar al menos ese proceso de dislocación de la imagen del mundo moderno, que podría remontarse, siguiendo a Heidegger, a la fase histórica estrictamente moderna en que el «mundo» pasa a ser «imagen»: «Los giros expresivos —escribe en 1938— “imagen del mundo de la Edad Moderna” e “imagen moderna del mundo”, dicen por dos voces lo mismo y dan a entender algo que antes no pudo haber, es decir, una imagen del mundo medieval y otra imagen antigua del mundo. La imagen del mundo no pasa desde una anterior medieval a una otra moderna, sino que es, sobre todo, el hecho de que el mundo sea imagen. Lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna»¹⁴.

Si esta descomposición de la imagen vivida de la realidad, ha llegado a penetrar a fondo en nuestros días en lo que el mismo Husserl proponía llamar la «ontología del mundo de la vida», sus primeros y graves estremecimientos, en el plano científico, comenzaron a comienzos del siglo en la ciencia paradigmática, la física-matemática clásica de Newton, con la conmoción provocada por la física «cuántica» de Plank y poco después con la teoría de la relatividad de Einstein. Hay una página estremecedora de Romain Rolland, que describe el alcance del impacto de esta revolución científica sobre el hombre culto de principios de siglo: «Se trataba nada menos que del hundimiento catastrófico de la grandiosa fe del espíritu humano, que la gobernaba desde hacía dos mil años, el misticismo de la Razón... El esfuerzo de siglos y su genio se habían aplicado tenazmente a diseñar las mallas de la red de la razón y a arrojar el esparavel sobre las olas movedizas, sobre el devenir continuo de la humanidad. El espíritu se ufanaba en haber sometido a su dominio el mecanicismo de la Naturaleza.

¹³ X. ZUBIRI: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pág. 272.

¹⁴ M. HEIDEGGER: «Die Zeit des Weltbildes» (1938), en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, a.M. 4.ª ed., 1963, pág. 83.

Y he aquí que en el apogeo de esta Razón imperial, a la misma hora en que su poder, que durante tanto tiempo había permanecido siendo el privilegio de una élite, parecía extenderse a las multitudes... en esta hora sonora, su élite percibió las primeras sacudidas que iban a amenazar su presuntuosa certidumbre. Los goznes del siglo no había terminado de girar sobre el año 1900, cuando Max Plank quebrantaba el primer principio de la física, el concepto de continuidad. Cinco años después, Einstein sentaba las bases de la teoría de la Relatividad. El suelo temblaba, y su estremecimiento se trasmitía al espíritu. La filosofía se despertaba febrilmente de su pesado dogmatismo. Un mundo nuevo del pensamiento iba a surgir a la luz. Había sido provocado por un impulso místico; y explotó en una atmósfera de entusiasmo y de combate»¹⁵.

La mentalidad «fin de siècle», que ahora en nuestros días cumple el siglo, iniciando un nuevo tránsito finisecular, se caracterizó en muchos aspectos por un estado de ánimo terminal. Si bien se mira Europa cerraba con el ocaso del siglo XIX, el largo período de bienestar y desarrollo apenas interrumpido por las guerras bismarckianas, que dieron lugar, a fines de la década de los sesenta y al comienzo de la siguiente, a la fundación de la era guillerminista del II Reich. George Steiner describe este clima que dio su definitiva impronta a la Modernidad liberal decimonónica, luego tan brutalmente arrasada en todos los planos, con estas palabras: «Nuestra experiencia del presente, los juicios tan frecuentemente negativos que hacemos sobre nuestro lugar en la historia contrastan contra el fondo de lo que deseo llamar el “mito del siglo XIX” o el “imaginado jardín de la cultura liberal”. Nuestra sensibilidad — precisa— sitúa ese jardín en Inglaterra y en la Europa occidental entre alrededor de la década de 1820 y el año 1915. La primera fecha es convencional y aproximada, pero el final de ese largo verano es apocalípticamente exacto. Los principales rasgos de ese paisaje son inconfundibles. Un alto grado de creciente alfabetización; el imperio de la ley, la difusión indudablemente imperfecta, pero activamente desarrollada de formas representativas de gobierno; resguardo de la vida privada en el hogar y una seguridad cada vez mayor en las calles, el reconocimiento espontáneo del singular papel económico y civilizador que tienen las artes, la ciencia y la técnica; la coexistencia pacífica de los Estados-naciones (como en efecto se alcanzó, con esporádicas excepciones, desde la batalla de Waterloo hasta la del Somme), ocasionalmente fallida, pero continuamente perseguida, una interacción dinámica, humanamente regulada, entre movilidad social y líneas de fuerza estables, con un Derecho consuetudinario de la comunidad; una norma de dominación, aunque mitigada a veces por convencionales rebeliones entre una generación y otra, entre padres e hijos; el esclarecimiento de la vida sexual que correspondía, sin embargo, a un fuerte y sutil eje de represión. Podría continuar enumerando rasgos, pues la lista fácilmente puede extenderse y detallarse. Pero lo que quiero decir —concluye— es que todos esos rasgos contribuyen

¹⁵ R. ROLLAND, cit. R. M. ALBÈRÈS: *L'aventure intellectuelle du XXe siècle*, Albin Michel, 1959, págs. 21-22.

a crear una estructura simbólica que, con la insistencia de una mitología activa ejerce presión sobre nuestros actuales sentimientos... Aún hoy están vivos muchos de aquellos hombres para quienes ese célebre verano de 1914 —escribía Steiner en 1971— se extiende hacia atrás largamente para conformar un mundo más civilizado, más confiado, más humanamente articulado del que hemos conocido a partir de entonces. Y nosotros medimos nuestro actual frío teniendo en cuenta nuestros recuerdos de aquel gran verano y nuestro conocimiento simbólico de él.¹⁶

En el centro de ese oasis histórico de paz y desarrollo, sobre la base de una imagen de la realidad, en todos sus planos, vivida en común con firmeza, el «status» de las ciencias político-sociales, en cuanto a su temática, fundamentación y sistematización, pienso que aparece bien recogido y desplegado en la obra monumental de Robert Mohl sistematizada en tres gruesos volúmenes, bajo el título genérico de *La Historia y Literatura de las Ciencias del Estado*, publicada en Erlangen en 1855¹⁷. ¿Qué podríamos entender hoy por «ciencias del Estado» si es que llegábamos siquiera a admitir que el Estado constituye algo así como el centro temático del mundo de fenómenos y conceptos de la realidad política?

Enteramente indicativo de este vasto panorama es el apartado que Mohl dedica a describir: «La actual situación de las Ciencias del Estado». Observa de entrada, que el saber político implantado en las distintas naciones, arroja un mosaico y no constituye ningún todo armónico, pero apunta: «Es sin embargo posible... intentar el esbozo también de una mirada de conjunto sobre la literatura científico-estatal, en la que habrán de distinguirse sólo las ramas de la ciencia, no empero las diferentes producciones nacionales, como la situación de cada disciplina, pero la suma de todas, nos permite el que aparezca el mundo habitual a la luz de escritos diferentes. Y aun cuando, no obstante, está ojeada sobre la actual situación, sólo pueda proyectarse en grandes rasgos generales, sirve, sin embargo, en su misma aglomeración, para una orientación única, en la que de una vez por todas, muestra la poderosa riqueza en escritos científico-estatales en todos los tiempos y lenguas, y ofrece cuando menos un concepto general de respetable posición, el cual la ciencia del Estado en su totalidad, quedara acogida bajo los productos de la actividad del espíritu humano y los medios de su enseñanza»¹⁸.

En este pasaje pone Mohl claramente de manifiesto, la armonía de fondo de un mundo del saber político, que toma como centro al Estado y lo hace valer como inequívocamente científico. El gran intento de Mohl es alcanzar una representación omnicomprendensiva de este saber por medio de exposiciones monográficas de sus distintas ramas. Es obligado comenzar según Mohl por la «Teoría filosófica del

¹⁶ G. STEINER: *En el castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de cultura* (1971), trad. esp., Barcelona, Gedisa S.A., 1961, págs. 19-21.

¹⁷ R. MOHL: *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (1855), 3 vols. reimpr., Verlagsanstalt, Graz, Akademische Druck, 1960.

¹⁸ MOHL, *ob. cit.*, vol. I, págs. 40-41.

Estado» en la que entran indiferenciados, sin perjuicio de su propia relevancia científica elementos procedentes de la literatura de la Teoría general del Estado, de la concepción filosófica del Estado de Derecho e incluso de la Ciencia de la Sociedad. No cabe pensar en una conclusión de la Teoría filosófica del Estado «y ello deja, sobre todo, en la duda, de si alguna vez esta ciencia, puede alcanzar un punto de culminación, siendo así que previsiblemente, de tiempo en tiempo, surgen nuevas fases de civilización, nuevos fines de vida, los cuales crean otras exigencias para el Estado, que por su parte hacen necesaria una correspondiente fundamentación y desarrollo, una nueva teoría filosófica del Estado. La filosofía del Estado y su Teoría serán también en el futuro consecuentes al proceso evolutivo del género humano, como lo han sido hasta ahora»¹⁹.

Pero en todo esto se aprecia una seguridad, casi axiomática, en el Estado como categoría central y permanente de la realidad política. En torno a esta categoría central, se articulan la «Moral del Estado» —¡algo que parecía obvio y exigitivo todavía hace siglo y medio!, el «Derecho Internacional Público», el «Derecho positivo del Estado», la «Política» — que abarca las reglas sobre las distintas actividades del Estado, pero falta —dice Mohl— un tratamiento sistemático de la política — exterior e interior del Estado— como tal; la «Estadística» de la que se habla desde el siglo XVII para referirse a la varia y compleja «praxis» de Estado y finalmente la literatura histórica sobre el Estado. Así, todavía a mediados del siglo XIX, el panorama científico político estaba incuestionablemente asentado sobre la idea y la posición axiológica —en el doble sentido de eje y de valor supremo— del Estado.

Hasta la Primera Guerra Mundial esta validez intangible del «mundo» que determina la imagen global de la civilización occidental, se mantiene intangible. Recapitulando el proceso político de la Modernidad, Winfried Martini comienza a mediados de los cincuenta, su «crítica de Occidente» con el reconocimiento del «esplendor de la Democracia», encontrando en el siglo XIX su verdadero lugar histórico «la fuente de la fuerza de la Democracia»: «No se puede hablar con utilidad de la democracia, sin elevar a reflexión su trasfondo histórico. Aunque su impulso se dé ya en el siglo XVIII, la fase de su realización va continuamente ligada al siglo XIX. Fue por él auténticamente realizada. Y de sus grandes éxitos, pero también del Estado de Derecho —esta grandiosa, la más noble y auténtica creación del liberalismo— ha traído su esplendor la democracia, el que hoy, sin duda, no puede ya desplegar, pero del cual vive todavía. La felicidad que aquella época difundiera, tanto en nuestra actualidad, que las representaciones que nos hacemos de una época «normal» se orientan ampliamente hacia ella, aunque, sin embargo, el siglo XIX —tomado históricamente— tenga que aparecer más bien como una excepción. La época anterior a 1914 tiene en nuestras ideaciones el rango poco menos que de un paraíso»²⁰. ¿Qué

¹⁹ *Ib.*, pág. 43.

²⁰ Winfried MARTINI: «Das Ende aller Sicherheit. Eine Kritik des Westens», Stuttgart, Deutsche Verlag, 1954, pág. 9.

tremendas conmociones no habrían de haberse producido cuando menos en las vigencias espirituales y en la seguridad básica, para que apenas entrada en acción nuestra centuria, un teórico, ciertamente de la reacción, León Daudet, pudiera hablar impunemente del «estúpido siglo XIX»?

El mundo de la seguridad burguesa cuya estructura política básica era la democracia liberal de sufragio restringido, al menos por la riqueza y el sexo, comenzó a mostrar sus grietas ominosas en las últimas décadas del propio siglo XIX. La idea de la Historia hasta entonces estaba dominada por una vivencia del tiempo, la visión del progreso, que era mucho más que una teoría, una convicción arraigada en lo más hondo de la conciencia popular. Sobre esta convicción, sobre esta «religio populi» del dios Progreso, las filosofías, incluso las que iban a situarse en las antípodas de su contextura intelectual —como, por ejemplo, la última metafísica de gran estilo de Hegel y la teoría positivista del saber de Comte, con su vocación de hacer de la ciencia el medio infalible de salvación— concibieron la ley del progreso indefinido, como eje incontrovertible de la Historia entendida, como dialéctica filosófica del acaecer. «Todo lo real es racional y todo lo racional es real» sentencia Hegel y despliega esta tesis en un optimismo histórico sistemático fundado sobre la idea universal de Razón: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia —espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que en la existencia del mundo explicita ésta su naturaleza en la historia universal. (El espíritu universal es el espíritu como tal). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma»²¹. Hegel pronuncia estas palabras en 1830.

Desde el polo opuesto de la perspectiva metafísica, tras haber eliminado nominalmente en nombre de la positividad más rigurosa todos los elementos trascendentales de la reflexión, Augusto Comte, que tiene por lema de todo su pensamiento el de «Ordre et Progrès», desarrolla su «Système de philosophie positive» en seis volúmenes aparecidos todos ellos entre 1830 y 1842, y en el incluye una «Dynamique sociale, ou traité général du progrès humain» que subtitula, entre paréntesis, un tanto secundariamente y como si fuera ya una nomenclatura superada, la expresión «Philosophie de l'Historie». Es allí donde formula la famosa «ley de los tres estadios» de sobra conocida. Lo asombroso, es la profunda afinidad en el modo de pensar la Historia, de estas dos mentalidades de la misma perspectiva universal, pero de lógica tan contrapuesta de la verdad. A la cita de Hegel que acabamos de incorporar, puede muy bien confrontarse para poner de relieve su manifiesta afinidad, esta otra de Comte: «El verdadero espíritu histórico es, pues, naturalmente, universal. Recibe, de todas partes, los materiales provisionales, que sólo él puede convertir por doquier en concepciones definitivas. Su dominio propio no se limita incluso a cualquiera de las

²¹ G. W. HEGEL: *Die Vernunft in der Geschichte* (1830), 5.ª ed., Hamburgo, Meiner Verlag, 1955, pág. 30.

producciones de nuestra inteligencia. Forzando a representar el conjunto indivisible del movimiento humano, no debe desdeñar ningún elemento necesario de nuestra existencia. Es así que, la razón moderna, a pesar de su tendencia demasiado abstracta, ha sido llevada, al fin, a combinar con la especulación, no solamente la actividad, sino también la imaginación, e incluso el mismo sentimiento, a fin de hacer a sus concepciones suficientemente reales... Después de un tal servicio, la historia vendrá a ser pronto la *ciencia sagrada*, conforme a su normal función, el estudio directo de los destinos del Gran-Ser cuya noción resume todas nuestras sanas teorías²².

Esta «divinización de la Historia» como realización del «Weltgeist» o del «Grand-Être» marca el apogeo de la apoteosis del hombre y de la razón humana, así como la de la Historia, como realización y como realidad del mundo del hombre, en su sentido absoluto. ¿Cómo se produce y en muy pocos años la caída de este mundo que Karl Löwith ha llamado «cristiano-burgués» y con ella la dislocación de la realidad a la vista del hombre y su centro natural que es precisamente el orden político y su racionalidad?

«FIN DE SIGLO». EL HORIZONTE DEL NIHILISMO

Un proceso de dislocación de la realidad, tal como el que se produjo en el mundo europeo en el giro del siglo, esto es, en las tres décadas largas que van desde 1880 a 1914, con el comienzo de la gran catástrofe, no es nunca un proceso meramente intelectual desplegado estrictamente por una dialéctica en las altas capas del pensamiento, aunque se dé en éste, antes o después, su visión más profunda. El «mundo de la vida» —según la expresión de Husserl, es decir, la composición precientífica de lo real sobre la que discurre el fondo de convivencia de una cultura— tiene que percatarse del resquebrajamiento de la realidad y las formas estructurales de organización de la convivencia —la religión como «praxis» de lo sagrado, la política, la economía— tienen que acusar las fallas que amenazan el edificio de la convivencia y finalmente, la desazón, la inquietud y hasta el sentido de lo trágico tienen que encontrar su expresión en las formas estéticas de sublimación y descomposición de la realidad, en el arte y en la literatura. Una panorámica cabal del «fin de siècle» está, por supuesto, fuera de los límites bien entendidos de esta disertación, pero pueden apuntarse «grosso modo» algunos rasgos característicos de este período que saltan a la vista, y sirven de contrapunto al propio «fin de siglo» que marca nuestro tiempo, sin que quepa descartar alguna a modo de continuidad profunda, entre las dos fases que pueden marcar el arranque y el desenlace de un mismo «continuum» histórico.

Hay una frase de Emile Zola que resume en pura síntesis en el clima espiritual en el ocaso del siglo XIX: «Todas las circunstancias históricas y sociales parecen haberse

²² Citamos por el texto concensado por Christian CHERFILS del *Système de Politique positive ou Traité de Sociologie d'Auguste Comte*, Giard-Brière, París, 1912, pág. 288.

dado cita para llevar a un grado de exasperación la necesidad de este vuelo místico al final de un terrible siglo de búsqueda positivista». Hans Hinterhäuser que la cita en su ensayo sobre los mitos y figuras en la literatura del fin de siglo²³, subraya como primera nota del confuso neoespiritualismo «fin de siècle», la revalorización de la figura humana de Cristo frente a la crítica más despiadada de la Cristiandad contemporánea, lo que pueda que tenga su origen en la crítica religiosa de Kierkegaard. Esta actitud se refleja en la novela de Max Kretzer publicada en 1898 *Die Bergpredigt*, en la que resucita, en el mundo contemporáneo, un Cristo injuriado y escarnecido y cita el siguiente pasaje. «No se dirijan al Gólgota, sino a ponerlo en manos de la policía. Sólo el reto continuaba siendo el mismo: ¡Si eres Hijo de Dios, ayúdame a ti mismo! ¡Esta era la cosecha de lo que se había sembrado hacía 1900 años! Y, a pesar de ello, decían que la humanidad se había vuelto mejor, más inteligente y con mayor sentido moral. En el último término, se apelaba a la cultura. ¡La cultura! ¿Acaso había hecho felices a los hombres?...»²⁴.

El milenarismo del Novecientos y la figura del retorno de Cristo, aunque más bien que como apoteosis como recurso crítico frente a la deshumanización, en todos los aspectos de la época, es estudiada por el citado Hinterhäuser en la literatura de la época habida cuenta —según testimonia— de que figuras similares a Cristo, se encuentran a fines del siglo XIX y comienzos del XX en todas las literaturas europeas (desde la española a las escandinavas) y en todos los géneros literarios.

Por lo que se refiere a la literatura española se refiere Hinterhäuser «un extenso» a la novela de Galdós, *Nazarín*, sobre la que debo indicaciones del mayor interés a la intensa dedicación galdosiana de nuestro compañero Carlos Ollero. Para el citado Hinterhäuser, *Nazarín* es «un trasunto parcial del Nazareno y al mismo tiempo el heraldo castellano de Tolstoi», y aunque Galdós rechazó irritado, el pretendido origen ruso del héroe, no admitiendo otra influencia que la de la mística española, Hinterhäuser cree poder probar la influencia de Tolstoi, a través quizá de Emilia Pardo Bazán que publicó en 1887 un estudio sobre *La Revolución y la novela en Rusia*. Pero, sea de ello lo que fuera, la novela de Galdós —cuya primera edición es de 1885— según subraya su comentarista alemán— refleja la descomposición moral del fin de siglo, por la hostilidad de *Nazarín* frente a la cultura, su rechazo de los tribunales, de la técnica y de la fe en el progreso, de la guerra, de la política y por su indiferencia absoluta frente a toda clase de dogmas²⁵.

La pérdida de plenitud de la época, la idea de decadencia, se instala en los espíritus más influyentes en un «in crescendo» que se torna agudo hasta el máximo con el fin de siglo. Esta idea pesimista, en la que palpita el presentimiento del fin de

²³ H. HINTERHÄUSER: *Fin de siècle. Gestalten und Mythen* (1977), trad. esp., Barcelona, Taurus, 1980, pág. 17.

²⁴ HINTERHÄUSER, *ob. cit.*, pág. 15.

²⁵ *Ib.*, págs. 27 y ss.

una civilización, se difunde sobre todo en Francia —de donde la tomará Nietzsche— después de la «débâcle» de Sedan, en 1870. A la génesis y a las transformaciones de un concepto tan impreciso de suyo, dedicó ya E. R. Curtius un estudio monográfico en 1921. Jacques Le Goff, el eminente historiólogo, de gran prestigio actualmente en Francia, ha estudiado el concepto de *decadencia* desde sus orígenes latinos, en Tito Livio, en su historia de Roma, interpretando un pasaje en que la «decadencia» de las austeras virtudes romanas tradicionales va asociada a las ideas de «deslizamiento», caída («lapsi») y finalmente ruina («praecipites»). Entre los siglos XV y XVIII toda una serie de términos —«declinatio», «inclinatio»— traducen en el fondo la idea de *decadencia*, que finalmente adquiriría categoría histórica en las magnas obras sobre la caída del Imperio Romano de Montesquieu y Gibbon. La observación más interesante y aguda de Le Goff es la de que, según él, el término «decadencia» jamás se ha opuesto directamente a «progreso» cuando el concepto ha emergido en la época del Iluminismo; «el concepto de decadencia se coloca, en efecto, en una lectura vertical de la historia mientras que el de progreso se sitúa en una lectura horizontal, orientada hacia adelante. Sin duda —añade—, el concepto de progreso lineal parece excluir el reclamo a la idea de decadencia, que parece salida del campo de la historia y Oswald Spengler, el más grande teórico de la decadencia, en “La decadencia de Occidente” (1918-1922), ha hecho del postulado de la no continuidad el principio de su concepción de la historia»²⁶. Tras exponer que llama «ideologías modernas de la decadencia» de las que hace protagonistas con Spengler, a Toynbee y a Lukács, estima Le Goff que el «uso del término decadencia» se ha convertido en una trivialidad del lenguaje corriente y del vocabulario de los historiadores «y que, en rigor, el término pertenece» a la filosofía tradicional de la historia, al «*Geistesgeschichte*» y es una razón suplementaria porque suscita la desconfianza de los historiadores»²⁷.

Pero la inconclusión de la temática de la «decadencia» como conciencia de la época de «fin de siècle» y del proceso espiritual de dislocación de la realidad se centra, en rigor, en el movimiento literario y estético del «modernismo» en sentido estricto. De todo el vasto proceso de autoconciencia de la crisis de la Modernidad, se despliega, tomada como vértice la obra de Baudelaire, cuya actualización contemporánea, excede con mucho el ámbito de lo estrictamente literario. Pues Baudelaire marca en todos los terrenos, la ruptura estética y vital con el mundo moderno, con todos los estilos peculiares de la cultura burguesa en su plenitud, y eso, en nombre de otra visión de la realidad, de algo —como dice expresamente que no se nos permitirá llamar «modernidad»— y que es toda una descomposición, un mundo de miserias y de ruinas, un mundo de «flores del mal», que quieren perfumar la senda de la disolución de las categorías espirituales y materiales del pomposamente llamado «mundo moderno».

«Mundo moderno» y «modernidad», así como «modernismo» —tal como se usan

²⁶ Jacques LE GOFF: *El orden de la memoria* (1977), trad. esp., Barcelona, Paidós, pág. 89.

²⁷ *Ob. cit.*, pág. 90.

hoy profusamente, estas expresiones— son categorías histórico-culturales al menos divergentes, como situadas en puntos dispares, de una continuidad histórica que comienza por la construcción barroca y subliminal de la realidad moderna y termina —justamente en Baudelaire— por la creación de un mundo, según una estética invertida, que denuncia en su gélida belleza, el desmoronamiento de la espiritualidad moderna y la visión casi existencial de lo que el propio Baudelaire llama la «vida moderna». Ello entraña el alumbramiento de un nuevo modo de ver lo real, que es, justamente, «ce quelque chose qu'on nous permetra d'appeler la modernité»²⁸, tesis que Baudelaire graba para el futuro, en su concepción modernista de la crítica de arte. Baudelaire escribe en el centro del siglo pasado, pero esta centralidad —como la de Nietzsche— que le califica de «libertino, místico, “satánico”, pero, por encima de todo, wagneriano»²⁹, está intelectualmente descentrada porque en Baudelaire, se perfilan ya las formas nuevas de «décadence» y su mirada avizora las grandes líneas de desarrollo de la vida de la modernidad última, que es toda una teoría del ocaso del mundo moderno.

Baudelaire apunta ya decididamente a la realidad funcional, pero caótica, del siglo de lo trágico, de nuestra estricta y angustiada contemporaneidad. De ahí su agobiante actualidad que Walter Benjamin —hoy cita de todas las ocasiones— destacaba ya en los años treinta, la voluntad de finitud, el anhelo de fin que hay en el nihilismo potencial del hombre de la modernidad baudeleriana: «Las resistencias que lo moderno —dice Benjamin explicando la idea de la modernidad de Baudelaire— opone al natural impulso productivo del hombre están en una mala relación para con sus fuerzas. Es comprensible, si el hombre se va paralizándose y huye hacia la muerte. Lo moderno tiene que estar en el signo del suicidio, sello de una voluntad heroica que no concede nada a la actitud que le es hostil. Este suicidio no es renuncia sino pasión heroica. Es la conquista de lo moderno en el ámbito de las pasiones»³⁰. Esta exégesis de Baudelaire marca el bloqueo existencial del hombre moderno, del hombre de la modernidad crepuscular de Baudelaire, la concepción estética de una época sin salida. Esta «huida hacia la muerte», es casi ya heideggeriana, interpretada en un cierto sentido como culminación de la angustia y, en todo caso, está ya en pleno «pathos» nihilista de Nietzsche, para lo que basta citar la nota sobre el suicidio, que al pie de página del texto de Baudelaire recoge Benjamin, él mismo suicida: «No se condenará nunca lo bastante el cristianismo —dice Nietzsche— ... por haber desvalorizado... el valor de un gran movimiento nihilista *purificativo* que estaba en marcha: siempre ha impedido *la bazaar del nihilismo*, el suicidio»³¹. Y otra aguda interpretación de la modernidad desencantada de Baudelaire Christine Buci-

²⁸ Ch. BAUDELAIRE: «Le peintre de la vie moderne» (1864), en *Oeuvres*, París, R. Laffont, pág. 797.

²⁹ En una carta a Peter Gast desde Niza del 26-2-1886 en F. NIETZSCHE: *Werke*, Munich, Hauser V., 1956, t. III, pág. 1280.

³⁰ W. BENJAMIN: «El país del Segundo Imperio en Baudelaire», en *Listraciones*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1980, pág. 93.

³¹ *Ib.*, págs. 93-94, nota 1. La cita de NIETZSCHE corresponde a las *Werke*, cit., t. III, págs. 192-793.

Glucksmann refleja todo este «pathos» de desesperación y fracaso del espíritu baudeleriano cuando escribe en una obra relativamente reciente: «Es un efecto con Baudelaire —y después con Poe— cuando aparece con toda la riqueza de sus articulaciones estéticas y filosóficas, la noción misma de modernidad. Con él comienza este “largo sufrimiento del ojo”, que evoca Hofmannsthal, y todos sus efectos: una nueva definición de la “belleza moderna” ligada a lo extraño, a lo horrible; una nueva conciencia de la temporalidad y del recuerdo; una nuevo estatuto del poeta desacralizado, sin aura cultural, entregado al fetichismo del mercado. Una tal revolución cava peligrosamente el foso entre la literatura y la vida, suscitando para lo sucesivo esa “angustia de depauperación” (Freud) adecuada a la melancolía, al proceso alterado de “centralización, de vaporización del yo” baudeleriano»³².

La crisis del principio de realidad que comienza a deslizarse en todos los ámbitos de la cultura desde mediados del pasado siglo explica el comentario que Henri Lefebvre, un teórico heterodoxo del comunismo, hacía hace treinta años a textos de Marx y de Baudelaire, en torno al concepto de Modernidad. En uno de los primeros estudios juveniles de Marx, en la *Crítica de la filosofía del Estado hegeliana*, que es de los años 1840/41, se había sentado la afirmación de que la «abstracción del Estado» —lo que para Marx significa el Estado afirmado como realidad en sí— es sólo propia de los «tiempos modernos» y ello, porque la «vida privada» es también otra abstracción que no pertenece más que a los mismos «tiempos modernos». («Die Abstraktion des Staats als solchen gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des politischen Staats ist ein modernes Produkt»)³³.

El hecho, postulado por Marx, de que este tipo de abstracción del Estado como realidad en sí, erigida por encima de la sociedad, sea un producto moderno, es puesto en relación por el citado Lefebvre, con la teoría de la modernidad que Baudelaire esboza en *Le Peintre de la vie moderne*, que se publicó en «Le Figaro», por primera vez, en los últimos días de noviembre y primeros de diciembre de 1863, es decir, veinte años largos después de las reflexiones críticas de Marx sobre la filosofía política hegeliana. No hay convergencia alguna de sentido en las dos visiones de lo moderno. «La confrontación entre los textos de Marx y de Baudelaire —escribe Henri Lefebvre— revela un vuelco de la perspectiva en una misma situación. Durante el período histórico que anuncia la crisis revolucionaria de 1848, Marx ha elaborado su doctrina y su proyecto fundamental. Según él la “praxis” revolucionaria va a reducir las separaciones, la escisión, las múltiples dualidades que definen al mundo moderno. Va a transformar el mundo creando otro mundo, resolviendo los conflictos internos de la vida social; y, ante todo, suprimirá la intolerable distancia entre lo privado y lo público, entre lo particular y lo general, entre la naturaleza y el hombre,

³² Christine BUCI-GLUCKSMANN: *La raiso baroque. De Baudelaire a Benjamin*, París, Ed. Galilée, 1984, págs. 76-77.

³³ K. MARX: «Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie», en *Die Frühschriften*, Kroner Stuttgart, 1953, pág. 50.

entre lo que pasa al nivel de lo cotidiano y lo que pasa a nivel de las instancias superiores y sublimes, el estado, la filosofía, el arte»³⁴.

En los veinte años transcurridos hasta la aparición de la crítica estética de Baudelaire, se produce un giro en todas las formas de vida, pero sobre todo, un cambio profundo en el estado de ánimo, en la actitud espiritual ante la realidad y el mundo también «moderno», que Baudelaire descubre en otras facetas muy distintas y que, el mismo Lefebvre, explica en estos términos: «Baudelaire acepta deliberadamente aquello que Marx, apenas casi al mismo tiempo, critica y rechaza; Marx invoca constantemente a la naturaleza extraviada, perdida, quebrada por la escisión, por la cultura y el conocimiento, por el poder que el hombre deberá reencontrar tras haberla metamorfoseado a través de la dura prueba de la abstracción llevada hasta el extremo en la sociedad burguesa... La actitud estética de Baudelaire oculta una elección deliberada. Ha decidido repudiar la naturaleza, el naturalismo y la filosofía optimista del siglo XVIII, aquella que Marx recoge y prolonga. Baudelaire opta por la anti-naturaleza, es decir, por un arte de pura creación, que no imite nada dado ni exterior, y por consiguiente idéntico a lo puramente artificial... No solamente Baudelaire acepta el mundo burgués como mundo, sino que decide hacer de él materia de la obra de arte; la metamorfosea en poesía, no en absoluto por una oposición de lo concreto a lo abstracto, de la naturaleza a la antinaturaleza... De lo abstracto producido y puesto al día, Baudelaire hará un mundo, el mundo de la poesía y del arte... *Elle est mondaine, demi-monde, ou beau monde*»³⁵.

Esta depresión del espíritu, este desencanto de la realidad material y social del mundo de la burguesía y de la gran ciudad, que Baudelaire transforma por un poderoso juego estético, en ocasión de un recreamiento lúdico, en superación por una teoría artificiosa de lo bello que permite una fuga permanente de la angustia de la realidad, este verdadero opio de la minoría que construye Baudelaire, ha dado paso a la idea del «arte por el arte», marca evidentemente el gran desencanto del mundo burgués de cara al desenlace del siglo XIX, la crisis radical de la utopía burguesa del progreso y de la ordenación racional del mundo y de la sociedad. Por eso Baudelaire anticipa el despliegue de la poesía y del arte hacia una estética de lo irreal, hacia una teoría de la belleza no mimética de la realidad y de las estructuras reales de la sociedad. Marx, por el contrario, abre el camino al intento revolucionario de transformar radicalmente esa sociedad. Así los dos anticipan el despliegue histórico del siglo XX, de nuestra época terminal. El uno, Marx, por la vía de la revolución; el otro, Baudelaire, por la innovación estética, por la superación estética de la realidad —lo que anuncia ya el «surrealismo»— la gran aportación artística de las vanguardias, el verdadero y estricto espíritu creador de nuestro siglo. Baudelaire ha visto incoado en Goya, el siglo de Picasso, sobre el fondo de un universo nihilista en permanente convulsión revolucionaria.

³⁴ H. LEFÈBVRE: *Introduction a la Modernité*, París, Les Editions de Minuit, 1962, pág. 173.

³⁵ *Ib.*

LA REBELIÓN EXPRESIONISTA CONTRA LA REALIDAD

En las décadas que constituyen el tránsito entre el siglo XIX y el XX y hasta la gran conmoción del verano de 1914, que inaugura con el estallido de la I Guerra Mundial la tragedia bélico-revolucionaria de nuestro siglo, se han producido en casi todos los planos los procesos de ruptura con el mundo moderno y la erosión profunda del principio de realidad que lo configuraba: la racionalidad como clave del «logos» moderno y la idea progreso como sentido del movimiento histórico. Aun cuando el eje metafísico de esta enorme mutación del espíritu se articuló en la comprensión y protesta respecto al mundo cristiano-burgués (Löwith) a través del proceso de subversión espiritual que jalonan Marx, Nietzsche y Freud, que preparan como desenlace del siglo XIX la carga de profundidad que ha de hacer saltar en nuestro siglo, a través de revoluciones y guerras, la realidad, tal como ha sido vivida como principio o fundamento por el siglo XIX, la expresión directa e inmediata de la novísima actitud iconoclasta se hará patente como protesta contra esa realidad y su imagen, en primer lugar en el plano estético, en la pintura y en la literatura, sobre todo.

Es claro que en esta materia, ni pretendo pronunciarme ni tengo la menor autoridad para ello. Pero el intento de comprender la crisis en toda su profundidad y en sus más evidentes manifestaciones, me ha llevado en los últimos años a prestar atención con interés creciente a estos ámbitos de manifestación del espíritu, que por su propia naturaleza son más expresivos aunque sólo sean vagamente conceptualizados y sólo de modo indirecto tienen una incidencia política. Por lo demás esta época de «status nascendi» de la crisis de dislocación que se aloja en el ámbito cronológico entre el siglo XIX y el XX y que tendrá sus centros de irradiación sobre todo en París, en Viena y en Berlín, marca también el nacimiento y la institucionalización sociológica del «mundo intelectual» y la paulatina «politización» de la inteligencia, así como de la progresiva ideologización de la política.

Ya en 1912, uno de los grandes precursores del arte moderno, Vladimir Kandinsky, había formulado la polarización radical entre la «gran abstracción» y el «gran realismo» como destino polémico de la estética de nuestro siglo. Recordemos también, a este propósito, la significación histórico-crítica del arte moderno, en qué sentido nuestro Ortega y Gasset hablaba, ya en 1925, de «deshumanización» a propósito de lo que él todavía llamaba, como se llamaba a la sazón, «arte nuevo». Su clave interpretativa estaba y intencionalmente orientada hacia la actitud de este arte respecto a la realidad: «Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, de humanizarla... Nos deja encerrados en un universo abstruso, nos fuerza a tratar con objetos con los que no cabe tratar humanamente. Tenemos, pues, que improvisar otra forma de trato por completo distinto del usual vivir de las cosas; hemos de crear e inventar actos inéditos que sean adecuados a aquellas figuras insólitas. Esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es

precisamente la comprensión y el goce artísticos³⁶. Ortega precisa la intencionalidad metafísica del arte novísimo: «De donde la nueva inspiración, en apariencia tan extravagante, vuelve a tocar, cuando menos en un punto, el camino real del arte. Porque este camino se llama “voluntad de estilo”: Ahora bien: estilizar es deformar lo real, desrealizar. Estilización implica deshumanización. Y viceversa. No hay otra manera de deshumanizar que estilizar»³⁷ Ortega llega a hablar de «asco a la realidad» en la nueva estética y de que en el arte nuevo actúa un «extraño sentimiento de iconoclastia», pero sin adoptar ante la estética de vanguardia una actitud ni mucho menos crítica, Ortega no deja de advertir la función significativa de ese cambio de actitud ante la vida: «Si el hombre modifica su actitud radical ante la vida comenzará por manifestar el nuevo temperamento en la creación artística y en sus emanaciones ideológicas»³⁸. Que se trata de algo así como una rebelión frontal contra lo que se llamaba por los días del idealismo el «espíritu del tiempo», de algo sumamente inquietante que Ortega deja ya en el curso convulso de la meditación de entreguerras en alarmante «suspense», lo sentencian estas palabras del ensayo citado: «Pero ¿es que, entonces, bajo la máscara del amor al arte puro se esconde hartazgo del arte, odio al arte? ¿Cómo sería posible? Odio al arte no puede surgir sino donde germina también odio a la ciencia, odio al Estado, odio en suma, a la cultura toda. ¿Es que fermenta en los pechos europeos un inconcebible rencor contra su propia esencia histórica, algo así como el “odium professionis” que acomete al monje, tras largos años de claustro, adversión a su disciplina, a la regla misma que ha informado su vida?» Como es sabido este de la «acedía», es uno de los motivos de reflexión de Kierkegaard, uno de los máximos críticos de la racionalidad hegeliana.

La crítica estética de las corrientes de vanguardia, se va centrando paulatinamente en la dislocación de la realidad como ya puso de manifiesto con motivo temático, Hans Sedlmayr en su obra que ha llegado a ser un clásico de la crítica del arte moderno, *Pérdida del Centro* («Verlust der Mitte»), en la que bajo la clave de un pensamiento de Pascal: «Dejar el centro significa abandonar la humanidad», pasa revista al arte plástico de los siglos XIX y XX «como síntoma y símbolo de la época». Su tesis central es que el síndrome que a través de varios síntomas característicos —purismo, polarización, inclinación a lo inorgánico, despegue de lo terreno, atracción por lo bajo, devaluación de lo humano y superación de la distinción entre lo «alto» y lo «bajo»— revelador de la condición axiológica del arte moderno ha perdido el «centro», el «arte» —en todos los sentidos de la palabra— se ha hecho excéntrico. «El hombre —explicaba— quiere ir más allá del arte, el cual trae su condición de un “centro” que está entre el espíritu y los sentidos. El arte tiende a ir más allá del arte, en tanto y en cuanto tiende a ser un superarte, cae con frecuencia en lo subhumano. El

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET: «La deshumanización del arte» (1925), en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, t. III, pág. 365.

³⁷ *Ib.*, pág. 368.

³⁸ *Ib.*, pág. 378.

³⁹ *Ib.*, pág. 380-381.

arte va más allá del hombre, de lo humano y de la norma». Para Sedlmayr todos estos síntomas son *expresión simbólica* de análogas tendencias del hombre en cuanto que tal. No sólo en el arte quiere el hombre ir más allá del «centro» más allá del hombre y —concluía— precisamente esta tendencia que caracteriza a los fenómenos del arte moderno, es más agudamente iluminadora y transparente, que cualquier otro hecho⁴⁰.

En la primera década de nuestro siglo las formas de expresión estética son ya, claramente, el signo de una protesta generalizada contra la «imagen del mundo» de la racionalidad en su versión positivista, que se proyectaba sobre el mundo del pensamiento, de la política, de la economía y del sentimiento de la normalidad y la seguridad burguesas, que en una situación manifestante prerrevolucionaria se tornaban como una llamada al fatalismo y a la resignación. Quizá el movimiento artístico comprensivo de esta rebelión y más agudo en su intencionalidad metafísica, haya sido el *expresionismo*, una actitud estética muy imprecisa en su rigor estilístico, pero sumamente plástica y violenta en sus manifestaciones artísticas, y que se llegó a extender entre la primera década del siglo y la inmediata postguerra a todas las artes, desde la pintura a la poesía, y desde la música al teatro y a la nueva versión de la imagen en movimiento que fue el cinematógrafo. La importancia que se confiere a esta corriente —que no fue nunca un movimiento organizado ni institucionalizado en forma alguna— alcanza hasta el punto de que algunos consideran la actitud «expresionista» una nota estilística común a todas las vanguardias y en todo caso que se extiende a todas las formas de creación artística. «Según la definición célebre de Gustave Moreau, el arte es desde ahora para nosotros “la expresión del sentimiento interior”. Es decir, que es “romántico” y, en el sentido más amplio del término, que le viene del expresionismo»⁴¹. Pero es bastante equívoco, aunque se haga entre comillas, calificar al expresionismo de algo así como un neo-romanticismo, cuando una de sus características más acusadas en todos los géneros es la exacerbación de los aspectos más violentos, sórdidos y crueles de la vivencia humana de la realidad en la sociedad burguesa. En su gran obra sobre el expresionismo —que tuvo su centro originario en la literatura y en el arte, en Alemania— Jean Michel Palmier, el expresionismo tiene su centro en la pintura, extendiéndose a todas las demás artes, y se caracteriza por hacer de la realidad el simple pretexto para la exteriorización del yo, por la abstracción, la violencia de los colores y de la iluminación, la negación de la realidad, el despliegue de las visiones oníricas y apocalípticas, la ruptura con las formas clásicas y el anhelo de expresar la interioridad y su desgarramiento⁴².

⁴⁰ Hans SEDLMAYR: *Verlust der Mitte, Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Berlín, Ullstein, 1956, págs. 118-119.

⁴¹ Jean OMINUS: *Réflexions sur l'art actuel*, París, Desclée de Brouwer, 1964, pág. 9. También ORTEGA Y GASSET parece ser de la misma idea omnicomprendiva del expresionismo, cuando escribe: «No otra cosa es el equívoco cubismo que una manera particular dentro del expresionismo contemporáneo» (*Sobre el punto de vista en las artes—1932—*, en O. C., cit., t. IV, pág. 455).

⁴² J. M. PALMIER: *L'Expressionisme comme révolte*, París, Payot, 1983, t. I, pág. 118.

La llamada negación de la realidad, entendida no al modo solipsista de Stirner, sino como protesta contra la irrealidad o el falseamiento convencional, que encubren la vigencia de todas las manifestaciones de poder y explican todas las formas de alienación contemporáneas, lleva al expresionismo desde su campo estético al centro del debate filosófico sobre la realidad que se abre, con toda su gravedad, con la crisis del positivismo y el vacío metafísico en el pensamiento de comienzos de siglo. La tangencia entre la estética expresionista y la fenomenología como nuevo método de aprehender la realidad en sus esencias, ha sido puesta de manifiesto por Ferdinand Fellmann en su documento y agudo ensayo *Fenomenología y Expresionismo*⁴³. El debate sobre la realidad se plantea según Fellmann, en la Alemania guillermista de preguerra, en estos términos: «Si se quiere determinar el concepto de realidad que está aquí en cuestión en un nivel más general, entonces uno se ve obligado a realizar un análisis de la situación espiritual de la época. La necesidad de la intensificación del concepto de realidad resulta de la experiencia epocal de la alienación que está ligada al desarrollo social y económico del Imperio Alemán a comienzos del siglo XX. En vista de una realidad que se sentía como vacía y predispuesta a la crisis y que estaba definida por la calculabilidad de las ciencias naturales, surgió la nostalgia de una relación auténtica con el mundo en la que el “hombre entero” debería volver a tenerse en cuenta. El giro “realidad verdadera” reflexiona sobre el sueño de un mundo creado por el hombre y su alienación, en el que el sujeto pueda reencontrarse intacto. En la intensificación del concepto de realidad forman una alianza muy peculiar el “sentido de la realidad” del siglo XIX y el “espíritu de la utopía” del siglo XX. De este modo la “realidad” se convierte en un concepto vital que expresa las esperanzas y los temores de la generación de preguerra en Alemania»⁴⁴.

Recordando este clima, muchos años más tarde, Gottfried Benn —el gran poeta lírico del expresionismo alemán— mide la gravedad de la crisis espiritual hablando de la realidad como concepto «demoníaco» de Europa: «La *realidad*, esta presunta realidad... Ya no la había... Realidad. El concepto demoníaco de Europa: felices sólo aquellas épocas y generaciones en las que había una (realidad) indubitable..., cuan fundamental conmoción ahora desde 1900 con la demolición de la realidad de las ciencias naturales, de la realidad hecha “realmente” desde hace cuatrocientos años. Sus más antiguos restos se disolvieron y lo que quedó fueron relaciones y funciones...»⁴⁵. Y en 1919, Karl Pinthus en un titulado *Discurso para el futuro* declara: «Pues la realidad no es lo que así llamáis. Todo pensador duda aún de la “realitas” de la realidad...»⁴⁶.

El estudioso citado, Ferdinand Fellmann, es convincente en su intento de establecer una relación entre la fenomenología y el expresionismo que tiene como centro la determinación esencial de la realidad. Para ello explica como el «impulso expresionista

⁴³ F. FELLMANN: *Fenomenología y Expresionismo* (1982), trad. esp., Barcelona, Alfa, 1984.

⁴⁴ F. FELLMANN, *ob. cit.*, pág. 30.

⁴⁵ *Cit.* F. FELLMANN, pág. 34.

⁴⁶ *Ib.*

hacia la realidad, sea en forma de la transformación de lo dado o de la contemplación visionaria de configuración completamente nuevas, va parejo con la absolutización del yo creador.⁴⁷ Este impulso se pone en relación con la búsqueda expresionista de la auténtica realidad tal como se esboza en el «Discurso» cita de Pinthus cuando dice que: «El arte no es huida de la realidad, sino huida hacia la realidad del espíritu», una toma de posición que según Fellmann trasciende del ámbito de lo estético y alcanza a lo ético e incluso a lo político. El mismo Pinthus en el prólogo a su obra *El crepúsculo de la humanidad*, que aparece en 1919, cuando en medio del derrumbamiento las visiones apocalípticas del expresionismo parece gravitar sobre la vida, define el clímax de la situación límite a que se ha llegado: «La verdadera lucha contra la realidad —dice— había comenzado con aquellos terribles desbordamientos que debían aniquilar al mundo y al mismo tiempo crear un nuevo mundo a partir del hombre».⁴⁸ Con ello anticipaba el poeta impresionista el argumento y la tragedia de nuestro siglo XX: la inseguridad trágica de una época arrastrada al destino de aniquilar y construir, una y otra vez, su imagen del mundo, lo que es lo mismo, la dislocación reiterada existencial y metafísica del concepto de realidad. En este aspecto, el Expresionismo perdió la confianza ingenua en la realidad de lo dado que le era propia al realismo del siglo XIX. Pero la grandeza del Expresionismo consiste en que no se da por satisfecho con la pérdida de confianza. Protesta contra la irrevocable y cree en la posibilidad de los absolutamente nuevo que limite el mundo dado. Aquí se encuentra el motivo genuinamente teológico del Expresionismo —que Fellmann pone en relación con la «teología dialéctica» de Karl Barth— que ha encontrado su expresión concisa en la forma de pensamiento de la «realización desrealizadora».⁴⁹

La conexión con la fenomenología de Husserl, la encuentra en el «pathos» religioso que el propio Husserl ve su desarrollo filosófico, en la conversión juvenil del judaísmo al protestantismo, que es una encrucijada en la búsqueda de Dios y el sentido de la vida sobre la base de la filosofía como una ciencia rigurosa. Porque también para Husserl la des-realización del mundo es la vía exclusiva de ganar un mundo absoluto: perder primeramente el mundo por la reducción eidética, para recuperarlo después como autoreflexión universal, vendrá Husserl a concluir en las *Meditaciones cartesianas*. En esto se descubre una clara afinidad con la estética expresionista y su manipulación dialéctica —destruktiva y constructiva— de la realidad para el arte.

En relación con la tangencia y hasta la interpenetración en que se movieron en su día la fenomenología y el expresionismo; Fellmann estudia la relación con Husserl de la obra literaria de Musil, el autor de *El hombre sin propiedades* (1930), en cuyos «Diarios» se encuentra testimonio de su detenido estudio de las *Investigaciones lógi-*

⁴⁷ *Ib.*, pág. 42.

⁴⁸ *Ib.*, pág. 44.

⁴⁹ *Ib.*, pág. 45.

cas de Husserl buscó de superar literariamente el psicologismo positivista de Ernst Mach a través de la fenomenología; Musil cuya formación expresionista subyace a su gran novela, ha sido llamado «el épico destructor de la realidad»⁵⁰. Pero el instinto crítico de Musil iba mucho más allá del expresionismo. En una valiosa recopilación de ensayos y artículos de Robert Musil, hace muy poco traducida al castellano, en un pequeño ensayo de 1922 titulado *La Europa desamparada o un viaje por las ramas*, digno de atenta lectura en estos días de la perspectiva Maastricht se dice que por razón del trasfondo histórico «el expresionismo no llegó a ser mucho más que una payasada; sobre un terreno que seguía siendo fundamentalmente impresionista, no podía llevar más lejos» y en el mismo año señala en otro breve artículo sobre el teatro añade que «desde luego, ahora ya no hay manera de pronunciar la palabra “espíritu” sin pensar en el expresionismo que la ha echado a perder». Su visión del momento y de su horizonte es terriblemente pesimista y sin embargo, por desgracia, singularmente actual: «Hoy habilidosas fuerzas del terreno del “common sense” han puesto manos a la obra de desvalorizar la guerra por inútil e irracional, y ciertamente esos son argumentos de peso en una época orientada la utilidad y la razón; pero, creo, que ese género de pacifistas subestiman el momento de estallido anímico que forma parte de toda guerra de este segundo tipo, la evidente necesidad humana de desgarrar la existencia de tiempo en tiempo y voltearla por los aires, por ver donde va a parar. Esta necesidad de una “quiebra metafísica”, si se me permite la expresión, se va amontonando en tiempos de paz como un residuo de insatisfacción...» —y añade, lo que, de no conocerlo, no dejará de llamar la atención de Gonzalo Fernández de la Mora— que se trata «del periódico derrumbamiento de todas las ideologías» que se encuentran «en todo momento en una relación distorsionada con la vida, que se libra de ellas en crisis cíclicas como los moluscos en crecimiento de sus caparazones, vueltos ya demasiado estrechos»⁵¹.

Fellmann llega a considerar, en un apartado específico, «la reducción fenomenológica como forma expresionista de pensar» y parte de la afirmación de que «el concepto expresionista de la realidad y la forma de pensamiento que lo fundamenta fueron recogidos en toda su envergadura desde los primeros comienzos en Hugo von Hosmannsthal hasta su disolución de Robert Musil y se ha mostrado que la superación dialéctica de la experiencia vital de la irrealidad en la época del cambio de siglo, que se expresó en la necesidad de intensificación de la realidad, le dio a la fisonomía espiritual del movimiento expresionista sus rasgos inconfundibles» de modo que este trasfondo permite a Husserl, ya en el primer tomo de las *Ideas* (1913), transformar la «pérdida de realidad experimentada en renuncia metódica, para contemplar al ente como hasta ahora no ha sido percibido, esto es, en su absolutidad» de modo que «lo que se presenta bajo el nombre de escuela de reducción o “epoché” como una teoría puramente filosófica, como operación especial del método

⁵⁰ *Ib.*, pág. 48.

⁵¹ Robert MUSIL: «La Europa desamparada o Un viaje por las ramas» (1922), en *Ensayos y conferencias*, trad. esp., Madrid, Visor, 1992, pág. 221.

fenomenológico de tipo altamente artificial (por no decir “artístico”)... es al mismo tiempo un trozo de la filosofía vivida que debe su fuerza de convicción a una forma epocal de pensamiento»⁵².

¿Cuál ha sido el devenir de la «quiebra metafísica», por emplear la plástica expresión de Musil, desde esa preguerra alucinada por la crisis profunda del espíritu europeo cuya expresión es el sentido último del expresionismo y cuyo intento de recuperación de la realidad como principio es la gran hazaña filosófica de Husserl?

La crisis vital de la sociedad europea en el tránsito a nuestro siglo, está en el pórtico y, en cierto modo, constituye la obertura del argumento trágico de la centuria, de la dialéctica terrible de guerra-revolución-guerra-caos, sobre cuyos goznes se desliza el destino de Europa, hasta ahora mismo en el ocaso del siglo, con la encrucijada que, después del hundimiento del Imperio eslavo-comunista, se dibuja entre las incógnitas aún sin despejar de Maastrich y Sarajevo. Sería un empeño de gran calado intentar perfilar las conexiones de la actual «constelación» según el concepto-imagen de Alfred Weber; descubrir, en medio del caos del suceder catastrófico, en la frustración de ideologías y revoluciones, tras la enorme dificultad de plantear siquiera la arquitectura básica de un orden mundial, el desplome ideológico y el vacío en la crisis histórica del Estado-Nación, justamente, en esta ambigüedad y obnubilación de la realidad como principio, esta inseguridad metafísica que vincula la inestabilidad de las estructuras colectivas de vida y la angustia existencial de la vida individual que caracterizan a nuestra época. Naturalmente no es tarea para este contexto y podrá ser esbozada en otra ocasión y hasta intentar en su día culminarla de poder, llegar a fondo en la comprensión de la propia época como tarea, la más elevada del hombre reflexivo que viene a ser aquel instalarse en la propia circunstancia histórica que Zubiri recababa como exigencia de la inteligencia de la vida.

Pero de momento es ya más que suficiente intentar precisar, perfilar en el plano meramente teórico, a través de la recapitulación del devenir filosófico del siglo, lo que haya sido y sea esa «quiebra metafísica» de que hablara Robert Musil y de precisar hasta donde sea posible en qué consiste su paradójica esencia nihilista, pues no puede haber mayor paradoja que la que la irrealidad forme parte también, en último término, de la realidad vivida y pensada por el hombre.

En primer lugar pienso que, en el plano del discurso filosófico, forman parte de este clima y, en cierta manera constituyen la culminación corroborante de esta pérdida de la realidad, la encrucijada metafísica en que coinciden y divergen de Husserl y la analítica existencial de Heidegger. Tras los dos titánicos esfuerzos está la angustia de la realidad perdida y, consecuentemente Heidegger hará de la angustia una clave del existir del hombre contemporáneo. Desde *Sein und Zeit* la filosofía contemporánea acusa un movimiento general de repliegue hacia la existencia, que es la expresión más significativa y aguda de una pérdida del sentido de la totalidad.

⁵² F. FELLMANN, *ob. cit.*, pág. 52.

Solamente la filosofía de nuestro Zubiri, aun sumergida de lleno en esta aporía de la contemporaneidad, es un intento esforzado de recuperar la realidad como instancia filosófica rectora. La divergencia entre Heidegger y Zubiri, que acaba de testimoniar Carmen Castro en su reciente biografía de su esposo, el filósofo español, documenta esta divergencia, incluso personal, desde la frustración de la postulada ontología fundamental del Heidegger de *Sein und Zeit*, que después de la famosa *Kehre*, desemboca, ya en el Heidegger de la postguerra, en una visión casi mística de la historia del ser y de su revelación que culmina la nueva ética de la *Gelassenheit* —de la serenidad y el abandono— que en último término predica una nueva ascética y un apartamiento del mundo contemporáneo tras haber meditado a fondo —a través de su *Nietzsche* (1961), la fenomenología del mundo contemporáneo como nihilismo— a través de la técnica —y de la metafísica como culminación del nihilismo—. La filosofía de Zubiri se orienta a través de su exhaustiva indagación sobre la esencia a una determinación metafísica del concepto de realidad, lo que es un principio de luz sobre la realidad misma. En un prólogo, titulado *Dos etapas*, a la traducción inglesa de *Naturaleza Historia Dios* que redacta Zubiri en 1980, al que yo no he tenido acceso, pero que cita Carmen Conde, se ventila la cuestión de la divergencia con Heidegger con toda precisión y poniendo de manifiesto su enorme alcance: «Porque —se pregunta Zubiri— ¿es lo mismo metafísica y ontología? Ya, dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y el ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la metafísica estudia no es la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una etapa rigurosa metafísica»⁵³. Quizá en esta distinción, sutil y profunda, entre ser y realidad, tras de la actualización plena de la metafísica de Zubiri y de la «superación» o mejor el «rebasamiento» («*Verwindung*») de la metafísica por Heidegger, se encierre la clave incógnita del estilo de pensar del hombre contemporáneo y con ella por muchas graves razones —el destino mismo de la cesura metafísica de épocas en las que estamos sumergidos.

La evolución de la «quiebra» —para volver a la expresión catastrófica de Musil—, fue extrañamente similar en la segunda posguerra mundial que en la primera. Reconozco aquí que en mi interés que puede parecer extravagante por el expresionismo alemán, me vino de una aguda observación de Hannah Arendt —que no sé dónde he leído— de que la postguerra francesa tras la Segunda Guerra Mundial a lo que más se parecía era a la posguerra alemana de la primera. Y consecuentemente, el existencialismo de Sartre, que pasa por el primer Heidegger, a la filosofía latente, pero apremiante del expresionismo. En su primera gran obra filosófica *L'Être et le néant* (1943), subtitulada significativamente *Essai d'ontologie phénoménologique*

⁵³ Carmen CASTRO DE ZUBIRI: *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga, Ediciones Edinford, S. A., 1992, págs. 87-88.

(1943), es ya un ensayo de metafísica de la nada: La antesala de «la recherche de l'être» es precisamente «le problème de le néant». El punto de arranque de la «ontología de la nada» sartriana, de la nueva teoría fenomenológica de la irrealidad, se trasluce en este texto: «Nos hemos percatado al llegar a ese punto de que no se puede concebir la Nada *fuera* del ser, ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en el que el ser estaría en suspensión. Es preciso que la Nada esté dada en el corazón del Ser, para que podamos aprehender ese tipo singular de realidades que hemos llamado Negatividades (“Negatités”). Pero esta Nada intrahumana, no podría producirla el “Ser-en-sí”: la noción de Ser como plena positividad no contiene la Nada como una de sus estructuras. Se puede decir incluso que aquélla es en sí exclusiva; carece de cualquier relación con ésta. De ahí la cuestión que se nos plantea con una urgencia singular: si la Nada no puede ser concebida ni fuera del Ser ni a partir del Ser y si, de otro lado, siendo no-ser, ella puede extraer de sí la fuerza necesaria para “anonadarse” (“se néantiser”), *¿de dónde viene la Nada?*»⁵⁴.

La respuesta de Sartre a esta cuestión decisiva es, para mí la clave de la pérdida irremisible del principio de realidad, el reconocimiento, quizá petulante, de la acción «des-realizadora» del hombre contemporáneo: «El Ser por el que la Nada llega al mundo es un ser que en su Ser, lleva el cuestionarse la Nada de su Ser: el ser por el que la Nada llega al mundo debe ser su propia Nada... Alcanzamos así —concluye Sartre tras una muy sutilizada argumentación, enunciando su tesis fundamental— a que el hombre es el ser por el que la nada viene al mundo» lo que, de inmediato entraña la pregunta de «¿debe ser el hombre, en su ser, para que la nada venga al ser?»⁵⁵.

De modo general y como tendencia fundamental puede resumirse, a mi parecer, la línea de evolución del pensamiento filosófico contemporáneo en el sentido de un proceso constante y creciente de destrucción metafísica, de liquidación de la perspectiva ontológica. El positivismo lógico, el estructuralismo, la filosofía del lenguaje, las derivaciones más radicales de la hermenéutica y finalmente la epistemología de la llamada «destrucción» en Foucault y, sobre todo, en Jacques Derrida han llevado a su último extremo el intento de construir un saber del hombre y de la vida al margen de cualquier visión sistemática de totalidad, deliberada renuncia a un principio de realidad, como centro de arranque de toda comprensión y visión del mundo. Esto es lo que se proclama *posmodernidad* y se define incluso como una «apología del nihilismo». Bajo esta rúbrica una corriente muy difundida en la filosofía italiana, al frente de la cual figura la obra importante de Gianni Vattimo que ha alcanzado una gran difusión en los últimos años, pregona como lógica de la época novísima una teoría denominada del «pensamiento débil» cuyo sentido no es otro que la renuncia o pretendida superación de la metafísica.

En su obra *El fin de la Modernidad* (1985), Vattimo define su posición en estos

⁵⁴ J. P. SASTRE: *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943, pág. 58.

⁵⁵ *Ib.*, pág. 61.

términos: «El acceso a las “chances” positivas que para la esencia misma del hombre, se encuentran en las condiciones de la existencia posmoderna, sólo es posible si se toman seriamente los resultados de la “destrucción de la ontología” llevada a cabo por Heidegger y, primero, por Nietzsche. Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de “fundarse”, de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad»⁵⁶. A esta conclusión programática se llega habiendo aceptado como premisa el que ya «Nietzsche habló un poco oscuramente de todo esto en su teoría de un posible nihilismo positivo y activo; Heidegger aludió a lo mismo con su idea de una “Verwindung” de la metafísica que no es una superación crítica en el sentido “moderno” del término. En ambos autores, lo que puede ayudar al pensamiento a colocarse de manera constructiva en la condición posmoderna tiene que ver con lo que en otro lugar propuse llamar el debilitamiento del ser»⁵⁷.

Para mi gusto, la obra reciente que con más profundidad ha descrito este panorama desolado y que con más dramática perspicacia ha descrito el nuevo giro copernicano de esta mentalidad llamada postmetafísica, es el libro notable, por muchos conceptos, de George Steiner, traducido recientemente al castellano y que lleva por título el de *Presencias reales*. Resulta extremadamente difícil hacer una síntesis del vasto repertorio de ideas y del campo temático literario-filosófico con que trabaja Steiner, pero su conclusión es bien categórica y permite una clara enunciación. Para Steiner la cuestión decisiva resulta de que hasta «la crisis de significado que se inició a finales del siglo XIX, incluso el escepticismo más severo, la más subversiva de las antirretóricas estaban comprometidos con el lenguaje... En mi opinión, ese contrato se rompió por primera vez, en cualquier sentido minucioso y consecuente, en la conciencia especulativa y la cultura centroeuropea y rusa entre las décadas de 1870 y 1930. «Esta ruptura —subraya— de la alianza entre la palabra y el mundo constituye una de las pocas revoluciones del espíritu verdaderamente genuinas en la historia de Occidente y define la propia modernidad»⁵⁸. Y explica en qué consiste esa revolución, en concordancia con cuanto venimos exponiendo distinguiendo dos fases «ex ante» y «ex post», esencialmente diferenciadas: «La primera, resumida en pocas palabras, se extendió desde los principios de la historia y del enunciado proposicional registrado (en los presocráticos) hasta el siglo XIX, es la del “Logos”, la del decir del ser. La segunda es la que viene después. Los modos operativos y las configuraciones capitales de nuestra situación moral, filosófica o psicológica, nuestra estética, las interacciones formadoras, entre conciencia y preconciencia, las relacio-

⁵⁶ G. VATTIMO: *El fin de la Modernidad*, trad. esp., Barcelona, Gedisa, 1986, pág. 19.

⁵⁷ *Ib.*

⁵⁸ George STEINER: *Presencias reales*, trad. esp., Barcelona, Ediciones Destino, 1991, pág. 118.

nes entre, por un lado, las economías de la necesidad y el deseo y, por otro, las del imperativo social deben entenderse ahora como existentes “después de la Palabra” (“After the Word”). De esta posteridad, consigna vulgarizada de la “muerte de Dios” es una articulación original, pero sólo parcial⁵⁹. Y precisa el alcance de la conmoción diciendo que: «Desde el principio, mi pregunta es: ¿cuál es la categoría y el significado, de la forma comunicativa, en la era de la “postpalabra” (“after word”). Defino esta era como la del “epílogo” (de nuevo, el término alberga el “Logos”). Planteo la pregunta —añade— plenamente consciente de que los “epílogos” son también prefacios y nuevos principios⁶⁰.

De este modo somos conscientes de la entidad novísima de la era en que hemos entrado desde hace tiempo —los momentos de ruptura son distintos en los diferentes ámbitos— y en rigor el sentido histórico del siglo XX, entendido con amplia licencia en cuanto a los límites cronológicos, es todo un proceso de arranque y penetración en ese mundo —tenemos que decirlo así porque no disponemos todavía de otra palabra— que ha cruzado con mucho las fronteras del «Logos», que ha roto la estática de la realidad y que manipula el acontecer derogando, por principio, toda permanencia y que busca un nuevo comprender funcional y vital, de cuanto está en torno y acaece, según una fluidez incalculable en orden a sus consistencias y ritmos. Es el mundo del nihilismo activo que no responde tanto a la imagen del vacío de la nada como a la movilidad caótica, pero también fulgurante y cargada de fascinación, de un entrar y salir de los fenómenos en el horizonte de la percepción, que puede hablarse de un mundo en que el ser se «des-realiza» sin dar tiempo a componer una «imagen de la realidad». En una importante y reciente obra sobre el nihilismo —proceso que hoy tiene sobre sí una literatura abrumadora— el filósofo italiano Emanuele Severino pone en estrecha relación la idiosincrasia espiritual constitutiva de Europa y el desenlace histórico universal que el nihilismo viene a ser, con estas palabras: «El nihilismo en su esencia propia es la estructura de Occidente» y se explica: «La estructura de Occidente —la infraestructura *intermedia*— es la voluntad de que las cosas sean *tiempo*. Cuando el lenguaje consigue dar cuenta del verdadero sentido de la estructura originaria de la necesidad, del sentido propio de la infraestructura más extrema, aparece entonces la voluntad de que las cosas sean tiempo (y, por tanto, historia, devenir), necesariamente como voluntad de que las cosas *no son nada*, o sea, de que el *no-ser nada no es nada*. Esta voluntad es el *nihilismo*⁶¹. La voluntad resuelta de que las cosas sean tiempo, es la que destruye la consistencia de la realidad. Este impulso es profundamente inconsciente, pero en esta dominación de lo inconsciente del hacer y deshacer lo real, radica para Severino la estructura metafísica de Occidente: «Lo inconsciente es tan profundo que, al contrario de la interpretación dada en Occidente de su evolución histórica, el tiempo no es ficción o invención, sino lo que el pensar griego una vez, y para siempre, ha

⁵⁹ *Ib.*

⁶⁰ *Ib.*, pág. 119.

⁶¹ Enmanuele SEVERINO: *Esencia del nihilismo* (1982), trad. esp., Madrid, Taurus, 1991, págs. 13-14.

pensado y que hoy, sin réplica posible, domina toda la tierra como técnica. Y cuanto mayor es su carácter de incontestado, menos investigado queda en su sentido propio. Cuanto menos investigado está, con más razón se cree tener noticia del sentido de la identidad del Ser y el Tiempo en el pensar griego (como sucede en el caso de Heidegger). Los habitantes del tiempo son las formas de civilización, las instituciones sociales, los individuos, las masas y los pueblos que poco a poco fueron sometidos bajo esta estructura. Europa, ante todo⁶². Pues Europa, es para Severino, ante todo —colocándose en las antípodas de Husserl y en todos los sentidos—, la renuncia a un saber unitario a cambio de un saber de dominación de la realidad, el saber de la técnica. «Para dominar —señala— hay que renunciar a una visión unitaria del mundo. Pero si el mundo se deja dominar precisamente en cuanto se rompe en muchos, infinitos mundos controlados por cada una de las especializaciones científicas, ese tener que vérselas con muchos mundos, es sin embargo la consecuencia inevitable del sentido esencialmente unitario que el mundo posee en el interior de la postura científico-tecnológica y de la civilización a que da lugar. Este significado comunitario es justamente la disponibilidad de cada cosa para la producción y la destrucción ilimitada. Y la esencia de la Europa actual consiste en la apertura de este significado unitario. Una esencia que ahora avanza mucho más allá de los confines geográficos de Europa y domina Europa y domina el mundo⁶³. Y concluye al respecto: «La esencia de la civilización y de la cultura europea tradicional encuentra en la civilización de la técnica su más cumplida y rigurosa realización. El viejo mundo europeo logra ser el mismo sólo en el nuevo mundo europeo que lo destruye. El nuevo mundo es así el triunfo del viejo. Europa es este único mundo que deviene él mismo»⁶⁴.

PRINCIPIO DE REALIDAD Y ORDEN POLÍTICO

A primera vista las reflexiones que preceden sobre el principio de realidad y su devaluación en el desenlace de la Modernidad, se encuentran muy distantes de cualquier preocupación teórica fundamental sobre el orden político. Esta impresión es, sin embargo, en buena parte al menos, producto del haber dejado de pensar filosóficamente la política, de la positivación ya consumada del orden político. Todavía hace treinta años, un estudioso alemán, Wilhelm Hennis postulaba el retorno, en el análisis de la política, a su enmarcamiento en la «filosofía práctica», conforme al modelo aristotélico. Recordaba Hennis que Rudolf Smend, en su discusión en su gran obra *Verfassung und Verfassungsrecht*, con las teorías de la política de Max Weber, Meinecke y la Escuela de Viena que el presupuesto extracientífico más importante de estas teorías era «su escepticismo ético inequívocamente predominan-

⁶² *Ib.*, pág. 14.

⁶³ *Ib.*, pág. 20.

⁶⁴ *Ib.*, pág. 21.

te», considerando que todas esas teorías no eran en el fondo «políticas» en el sentido de la «marginación del Estado de la intencionalidad práctica», lo que para Smend, según intentaba probar, era un «error fundamental» también en cuanto a la «fundamentación gnoseológica» respecto a toda comprensión de la política. La posición de Smend mereció una crítica resuelta de Kelsen, quien apreciaba una elemental contradicción entre la exigencia de una actitud ética del Estado y el conocimiento científico del mismo, lo que era producto de que Smend, al servirse de la ciencia como medio de determinación del comportamiento humano, seguía siendo un «teólogo de Estado». Smend, como es sabido, era efectivamente, teólogo⁶⁵.

Esta discusión célebre muestra la polarización de sentido que había alcanzado, el saber jurídico-político ya a finales de la época de los veinte, cuando las grandes catástrofes del totalitarismo y la Segunda Guerra Mundial iniciaban su gestación. No cabe duda de que es posible y hasta no deja de tener validez científica, una *formalización* de la realidad política, que margine metódicamente toda intencionalidad ética de la política —aún sin entrar en el fondo de la «praxis» de una separación radical de la moral de la política, iniciada ya por Maquiavelo—, pero esa visión teórica, puede permitir la construcción sistemática de la respectividad de los fenómenos políticos, tomando como centro el poder, y esa formalización adquirir su plenitud reduciendo el Estado a un orden estrictamente jurídico-legal, pero tal delimitación cierra el paso, no sólo a todo juicio de valor en la línea de la conocida tesis de Max Weber, sino que, reducida al absurdo, puede dar acogida en el seno de la legalidad a las mayores monstruosidades, como el genocidio de los campos de concentración o los crímenes de guerra. En último término, el formalismo jurídico de Kelsen como antes la neutralización ética del saber sociológico de Weber, responden a la necesidad de eludir el dogmatismo ideológico, que ya en este período de giro profundo de la transición del mundo moderno, saturaba el ambiente, perturbando seriamente un *mínimum* de objetividad científica.

Pero es lo cierto, que si comprendemos que la política como realidad tematizada, es un campo de pensamiento y de acción constitutivamente polémico, que tiende a alcanzar un equilibrio de orden relativo, según una síntesis funcional de autoridad y de libertad, se infiere de ello, entonces, que la política es siempre más que política, en el sentido que Simmel decía —en expresión muchas veces citada— que la vida es siempre más que vida, con la que apuntaba al inmanente horizonte transcendental de la vida. Quiere decirse que estos conceptos que acabamos de poner en juego —autoridad-libertad-orden— que constituyen la dialéctica misma de la realidad política en su conflictivo proceso dinámico, sin duda pueden y, hasta es más, tienen que ser positivizados y formalizados jurídicamente para la vida pública cotidiana, pero no es posible aprehenderlos en su esencialidad, más que llegando a la entidad misma del hombre, según una idea metafísica de la antropología, la cual a su vez

⁶⁵ W. HENNIS: *Politik und praktische Philosophie*, Luchterhand Neuwied y Berlín, 1953, págs. 35 y ss.

remite a la posición del hombre en la vida, la historia y el cosmos. La comprensión esencial de la política y de su orden remite, por esto, siempre a una teoría de la realidad metafísicamente entendida.

A estos efectos, cabe repetir que la concepción filosófica de la realidad de Xavier Zubiri es, a mi parecer, en su determinación última, como estructura dinámica de la realidad, la elaboración filosófica más esclarecedora para sentar la base filosófica de una política metafísicamente tomada. Y esto es aún más apropiado, por cuanto que Zubiri ha llegado a desarrollar su pensamiento metafísico precisamente respecto a la dinámica de la convivencia, en concreto, la idea filosófica de la sociedad y de la historia, lo que nos ofrece una plataforma sugestiva para la aproximación a la política. Para Zubiri la dimensión específica de la sociedad humana, genéricamente tomada, es la *convivencia*. El animal no convive con los demás miembros de su especie; el hombre sí. Y ello es así, porque el hombre, como esencia abierta, tiene una inteligencia. «Se comporta consigo mismo en forma de realidad, y se comporta con las demás cosas en forma de realidades, y por consiguiente la versión que el hombre tiene hacia los demás —aquello que le constituye en ser “sí mismo”, y aquello por lo que tiene una esencia o una sustantividad que le ha sido comunicada, y que va a comunicar a los demás— es, justamente, una versión en forma de realidad desde sí mismo, desde su propia realidad qua *realidad*. Y precisamente esto hace que los demás queden, en una u otra forma vinculados a cada uno de los hombres vivientes, en una forma que no es mera versión genética sino estricta *convivencia*... La convivencia tiene esta primera dimensión que es justamente la convivencia en sociedad»⁶⁶.

Para Zubiri lo social no es un fenómeno individual ni siquiera inter-individual, pero tampoco modo hegeliano y también según Durkheim, se puede decir que la sociedad tenga una sustantividad y mucho menos que sea una sustancia, sino tan sólo en sus propias palabras es «un momento estructural de los individuos entre sí». Este momento estructural tiene el carácter de «habitud», carácter de «estar afectado por los otros en tanto que otros». «Esta habitud es la sede de un *poder*. Efectivamente como momento estructural y habitudinario de mi propia sustantividad la socialidad ejerce un tipo de influencia sobre mí que es justamente un poder. De esta manera se constituye el poder de eso que llamamos *nosotros* desde el *punto de vista talitivo*»⁶⁷ de lo que Zubiri llama «talidad», de la concreta comunidad como tal. Por ello en más de una ocasión llevando al extremo esta concepción metafísica de la sociedad, como base y núcleo de una filosofía social, hemos dicho que la peculiar integración de las comunidades humanas, responde al principio de que la comunidad de la realidad es, en último término, la realidad de la comunidad⁶⁸.

⁶⁶ X. ZUBIRI: *Estructura dinámica de la realidad*, cit., págs. 253-254.

⁶⁷ X. ZUBIRI, *Ib.*, pág. 255.

⁶⁸ V. J. FUEYO: «La sociedad como Logos» (1957), en *Estudios de Teoría política*, Madrid, Instituto de estudios Políticos, 1968, págs. 131-194.

No sería arriesgado corroborar esta tesis de la integración metafísica a lo largo de la historia occidental. No deja de ser significativo que algunos de los conceptos basilares de la terminología de la «cosa pública» —comenzando por esta expresión misma— y tal por ejemplo, «rex», «princeps», «res publica»— evoquen este sentido arcaico de la realidad sobre la que la política se construye y otros más modernos —por ejemplo, «constitución» y «revolución»— remitan a la misma arquitectura y dinámica del cosmos. Mientras ha tenido vigencia una idea transcendental del orden cósmico y de su armonía cifrada en el «logos» clásico —la conjunción originaria de lo real en su sentido originario, según Heidegger—⁶⁹, el orden político ha encontrado, a través de todas sus formas históricas —polis· «civitas»· «Imperium» y hasta en la ideologización del «Estado moderno» que trae su origen de la idea de «ratio» universal, su paradigma constitutivo. Por consiguiente, la disolución paulatina del modelo de universo, que hemos expuesto en cuanto antecede, se encuentra en manifiesta afinidad con el vacío de fundamentación transcendental de la idea de orden político y en consecuencia del nihilismo político contemporáneo que tienen sus grandes teóricos —de los que ha vivido nuestro siglo y están en el trasfondo ideológico de su tragedia— cual son Marx y Nietzsche. Lo fundamental de este proceso, por lo demás, lo dejé escrito, hace ya más de treinta años, en mi breve ensayo: *La filosofía del orden político: de la metafísica al nihilismo*, sin que se me ocurra nada esencial al respecto ni nada esencial se haya dado, que contribuya a desvirtuar el enfoque de esta problemática⁷⁰.

La devaluación de la verdad política

Es claro que la quiebra del principio de la realidad en la cultura moderna, ha reabierto la problemática de la verdad y de su consistencia esencial en términos harto críticos. Xavier Zubiri ha reactualizado la patente, pero no por ello menos compleja relación entre «realidad» y «verdad». La verdad viene, en último término a ser para él una «ratificación de la realidad»: «Si en la realidad pluridimensional, la proyección de la realidad en cada dimensión dará lugar a un modo preciso de ratificación, es decir a un modo preciso de verdad real»⁷¹. Y el propio Zubiri ha explicado con prosa singularmente rigurosa, la vinculación ontológica del hombre a la verdad —como *patentización*, como *seguridad* y como *constatación*— como vocación radical de la posibilidad de su existir. De esta existencia es una dimensión condicionalmente, el orden político como principio de seguridad. «Otras veces —escribe Zubiri, al respec-

⁶⁹ M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Tubinga, 4.ª ed., 1976, pág. 131.

⁷⁰ V. J. FUEYO: «La filosofía del orden político: de la metafísica al nihilismo», en *Estudios de Teoría política*, cit., págs. 249-282. Y, aún muy recientemente, he actualizado mi idea al respecto, en un artículo publicado en la revista *Iglesia-Mundo* (núms. 465-466, enero-febrero 1993), bajo el título «La oscuridad de la nada: Comunismo y Nihilismo».

⁷¹ X. ZUBIRI: *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, pág. 127.

to de esta búsqueda de seguridad— moviéndose a tuestas y como en luz crepuscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca en las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza. Es posible que al proceder así, deje de lado grandes riquezas de las cosas, pero es a cambio de lograr lo seguro de ellas. Corre tras lo firme como “lo verdadero”; lo demás, por rico que sea, no pasa de ser para él simulacro de realidad y de verdad, lo “vero-simil”. Es la intelección como logro razonable⁷². En este empeño de seguridad, es en el que, a lo largo de toda la historia de las ideas políticas, se ha venido afanando el hombre occidental. La idea política encuentra en la armonía con la imagen del mundo su justificación, su «legitimidad» y en la articulación funcional del orden con la libertad, su «legalidad». Pero aun cuando Carl Schmitt, en su estudio ya clásico sobre *Legitimidad y Legalidad*⁷³, de comienzos de los años treinta, viene a presentar esta última, la idea de *legalidad*—que en cambio Max Weber pretendía que había venido a subrogarse en el principio de *legitimidad*— como la forma funcional de decadencia del Estado parlamentario contemporáneo y ello en los términos más críticos, hay que reconocer que esta legalidad—que es la propia del Estado formal de Derecho—, es la única verdad asequible a la razón política contemporáneo, la verdad última en la época del nihilismo político. Los términos a que alcanza esta radical devaluación—que, por lo demás, aparece hoy claramente como una condición «sine qua non» para el correcto funcionamiento de la sociedad política pluralista y su orden por concurrencia—, significan ciertamente y sin ambages, el reconocimiento de la democracia parlamentaria liberal, como una forma política constitutivamente agnóstica, según no vaciló en proclamar el, sin duda, máximo de sus teóricos jurídico-políticos, Hans Kelsen. El gran doctrinario de la Escuela pura del Derecho, llevaba su sublimación del principio de legalidad, como es bien sabido, a la reducción del Estado a Derecho, a orden normativo. Su relativismo epistemológico se correspondía rigurosamente con su agnosticismo metafísico. En consecuencia, para él, el problema de la verdad política no se planteaba o de plantearse, quedaba reducido al procedimiento formal de adopción democrática de una norma o de una decisión política. La democracia, aligerada de toda carga ideológica de extracción metafísica, viene a ser para Kelsen, un procedimiento para formular la voluntad comunitaria de gobierno. «El carácter racionalista de la democracia se manifiesta, especialmente en la tendencia a establecer el ordenamiento jurídico del Estado como un sistema de normas generales producido con arreglo a un procedimiento diseñado precisamente para este fin. Hay en ella una clara intención de determinar, mediante un Derecho preestablecido, los actos individuales de los tribunales y de los órganos administrativos de forma tal que resulten—en cuanto sea posible— previsibles. Hay en ella una declarada necesidad de racionalizar el proceso en el que se manifiesta el poder del Estado. Esta es la razón por la que se considera que la legislación constituye la base de las demás funciones

⁷² *Ib.*, pag. 132.

⁷³ C. SCHMITT: *Legalität und Legitimität* (1932), reimpr., Berlín, Dunckler-Humblot, 1988.

del Estado. El ideal de legalidad juega un papel decisivo: se piensa que los actos individuales del Estado pueden justificarse por su conformidad con las normas generales del Derecho. La seguridad jurídica, más que la justicia absoluta, ocupa el primer plano en la conciencia jurídica.⁷⁴ Es difícil negarle a Kelsen un principio de razón práctica en esta reducción funcionalista de todo valor de justicia y, por ende, político al mero mecanismo legal de su positivación, pero con ello se ha llegado al límite de la posibilidad funcional del sistema político que hace premisa del desconocimiento de toda verdad.

El proceso de devaluación de la verdad política es el legado más importante y grave de la cultura del siglo XIX a nuestro siglo hoy en el ocaso cronológico, pero también en el que comporta a través de la terrible dialéctica de la revolución y la guerra, la frustración de todas sus posibilidades de creación del orden político. Es significativo que el proceso se haya iniciado por lo que ha llamado Paul Ricoeur la «cultura de la sospecha», la idea radicalmente devaluadora de la verdad, por descalificación del juicio humano, reducido a reflejo del poder, a intereses de clase o a motivaciones irracionales. Desde este punto de vista, y sin posibles discusiones, Nietzsche, Marx y Freud, han sido los «maîtres à penser» de nuestro siglo. Aunque la génesis de su crítica se ha producido en campos muy ajenos a ésta —como ocurre siempre por la lógica de su fundamentación— su generalización y su vulgarización, han terminado por producir poco menos que la extenuación de la cultura política en nuestros días, por su extremada ideologización y por su no menos extremada asepsia a fin de evitar la contaminación ideológica.

La ideologización del mensaje político —como toda la supestructura cultural, pero aún más directamente— en la cultura del materialismo histórico, implicaba, para un mensaje revolucionario como el de Marx, la sublimación específica del propio mensaje revolucionario, la exoneración de la hipoteca ideológica con su inevitable déficit de falsedad, reflejo de los intereses de clase, por parte también del sujeto de la revolución: el proletariado. Marx eludió este problema de estricta lógica, refugiándose en su visión metafísica de la Historia como realización fatal y necesaria de la sociedad sin clases, a través del proletariado, como sujeto de la revolución. Marx remitió a la propia Historia la revalidación de la misión histórica del proletariado. Examinando este punto esencial de la concepción marxista de la Historia, resumía Theodor Geiger la posición de Marx con estas palabras. «Los hombres llegarán a pensar correctamente, a ver la realidad de su plenitud, cuando su cabeza no se vea desviada por su posición a uno u otro lado de las relaciones de producción... Abstracción hecha de esta esperada corrección absoluta y escatológica, resta otra históricamente relativa. Todo el pensamiento anterior es falso, está distorsionado, por cuanto que está determinado y desviado por las relaciones de producción, en las

⁷⁴ H. KELSEN: «Los fundamentos de la democracia» (1955), trad. esp., en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Ed. Debate, 1988, págs. 244-45.

que se encuentran las clases (y los hombres como miembros de las clases). También el proletariado dentro de la sociedad capitalista piensa falsamente, pues ve el mundo de los hechos a través de los anteojos del antagonismo de clases. Pero él es aquella clase que piensa Marx que a través de sus ojos ve ya por anticipado la sociedad sin clases, por lo que el proletariado piensa de modo relativamente más correcto que la burguesía y que cualquiera otra clase precedente. Al proletariado le pertenece el futuro. Su pensamiento se encuentra en concordancia con el discurrir mismo de la Historia. En ello radica la garantía de su autenticidad»⁷⁵.

Es hoy de plena evidencia histórica que el futuro con el que Marx mesiánicamente soñaba ha condenado esta ilusión; la disolución sociológica del proletariado en multiformes capas sociales producto de la dinámica de la estratificación contemporánea, ha volatilizado el famoso «sujeto de la revolución» y de otro lado, a nivel histórico-ideológico, el hundimiento catastrófico y súbito del Imperio soviético que se había erigido en protagonista y fautor de la revolución proletaria, han sentenciado el juicio de la Historia, al que Marx —con manifiesto residuo hegeliano— había confiado la garantía de la verdad revolucionaria. Pero ello hace todavía más aguda la crisis de la verdad política en nuestro siglo. La autodescomposición del marxismo ha socavado gravemente la concepción materialista de la Historia, como lógica básica de su pensamiento y, consecuentemente, ha puesto bajo sospecha toda su poderosa irradiación en el ancho espectro del saber y del arte en que se ha venido haciendo agresivamente valer. Como ha puesto de manifiesto en una obra reciente de Günter Rohrmoser, que tiene por tema básico la crítica y la responsabilidad histórica de la influyente Escuela de Frankfurt —Horkeheimer, Adorno, Marcuse y hasta el tan difundido Habermas— el clima intelectual de nuestro tiempo está saturado por la patente conexión de la «dialéctica negativa» entre el marxismo y el nihilismo difusos de nuestra atmósfera espiritual: «La inutilidad y lo superfluo de la filosofía —escribe Rohrmoser— no serían en el presente tan indiscutidos, si el contenido político de las teorías en este siglo no hubiera conocido un punto en el tiempo, en el cual todavía no hubieran dejado aparecer su desenmascaramiento como obsoleto las catástrofes de la Historia. A la Universidad alemana y por encima de todo a la, con razón, filosofía del Derecho, se les ha hecho el reproche, de que no opusieran, a su debido tiempo, una resistencia decisiva a la caída de la razón en la República de Weimar. El reproche podría ser repetido hoy en mayor medida. Con demasiada docilidad ha compartido la Universidad las ilusiones de la época, como si ellas pudieran prometerle un «status» privilegiado y sin problemas. La repristinización de la idea de la ciencia de la segunda mitad del siglo XIX no puede dar resultado en el último tercio del siglo XX. La teoría de los frankfurtianos como el pensamiento del Heidegger tardío, son desde hace ya tiempo indicios de esta imposibilidad. Las erupciones del

⁷⁵ Th. GEIGER: *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart-Viena, Homboldt Verlag, 1953, pág. 40.

reciente pasado tienen ahora de preocupante, el que a nadie se le ocultan ya»⁷⁶. Hasta qué punto de alarma alcanza la declinación nihilista del saber político, es lo que vamos a esbozar, a modo de conclusión.

Heidegger y la técnica moderna como esencia del nihilismo

Ha sido precisamente Heidegger el que ha establecido la relación metafísica entre técnica y nihilismo, puesto que para él, el nihilismo constituye la fase última y la culminación del estilo de pensar metafísico. La meditación sobre la técnica, quizá cuente entre las más valiosas de las aportaciones del gran pensador de la analítica existencial humana. La conferencia pronunciada por él, en 1953 sobre el tema «La cuestión de la técnica», ha alcanzado hoy el rango de un texto clásico y es una pieza capital en la llamada filosofía del segundo Heidegger, que dicho sea de paso no es que sea una segunda filosofía distinta de la de «Sein und Zeit», sino que resulta más bien ser la consecuencia, precisamente, del «impasse» metafísico al que llegó su intento de una ontología fundamental.

Heidegger no vacila en poner en estrecha relación las categorías de «técnica» y «verdad» a través de su repriminación de la «verdad» como «des-velación» o «re-descubrimiento». «La técnica, pues, no es simplemente un medio. La técnica es un modo de des-velamiento. Si prestamos atención a este hecho, se nos abre aquí, ante nosotros, un ámbito completamente diferente en cuanto a la esencia de la técnica. Es el ámbito del des-velamiento, esto es de la verdad (“Wahr-heit”)... La técnica es un modo de des-velar. La técnica despliega su ser (“west”) en el ámbito en que acaecen la “alethéia”, la verdad»⁷⁷. Heidegger explica lo que este «des-velamiento» tiene de específico, como característica de la técnica moderna, como «provocación» («Herausfordern»). «El des-velamiento que gobierna la técnica moderna —explica— no se despliega en un pro-ducir (“Her-vor-bringen”) en el sentido de la “poiesis”. El desvelamiento que rige en la técnica moderna es una provocación (“Herausfordern”), la cual pretende de la Naturaleza que ésta suministre la energía que pueda como tal energía, para ser extraída (“herausgefördert”) y acumulada... El requerir que provoca las energías de la Naturaleza, es un exigir en un doble sentido. Exige, en cuanto abre y pone fuerza. Este exigir, no obstante, permanece desde el principio orientado a promover, esto es a impulsar hacia adelante, en el sentido de alcanzar la máxima utilización con el mínimo coste»⁷⁸.

Esto permite ir aclarando la singular virtualidad que caracteriza esta «des-velación» o «revelación» que caracteriza a la técnica moderna, a la «verdad» específica de esta técnica actual provocadora de la Naturaleza. «El des-velamiento que gobierna la técnica moderna tiene el carácter del rechazar (“stellens”), en el sentido de la

⁷⁶ Günther ROHRMOSER: *Krise der politischen Kultur*, Mainz, Hase-Koehler, 1983, pág. 10.

⁷⁷ M. HEIDEGGER: *Die Frage nach der Technik*, Günther-Neske Pfullingen, 1962, págs. 12-13.

⁷⁸ *Ib.*, pág. 15.

provocación. Esta provocación acaece en el hecho de que la energía escondida en la Naturaleza viene a ser puesta al descubierto, lo que es descubierto transformada, lo que es transformado viene a ser almacenado y lo que es almacenado viene a ser a su vez distribuido y lo distribuido viene a ser al descubierto, transformar, almacenar, distribuir, cambiar, son modos del des-velamiento. Eso, sin embargo, no se lleva a cabo simplemente. Ni se pierde en la indeterminación. El des-velamiento se desvela a sí mismo por sus propias vías, conexas entre sí de modo multiforme, en cuanto que lo dirige. La dirección misma, por su parte, persigue, ante todo, la propia puesta en seguridad. Dirección y aseguramiento vienen a ser, incluso, los caracteres principales del desvelamiento provocativo»⁷⁹.

Esta deslumbradora descripción metafórica de Heidegger, de la intencionalidad subyacente en la técnica, obliga, a seguirla, aunque sea morosamente, al pie de la letra, para poder comprender la esencialidad última de la técnica moderna y el papel dominador que juega dando todo su sentido a la vida contemporánea. Veámoslo. «Cuando el hombre, a su modo, des-vela aquello que se alberga en la des-velación, no hace sino responder al eco (“Zuspruch”) de la desvelación, incluso en el caso en que lo contradiga. Cuando, pues, el hombre, en la investigación y en el estudio, intenta perseguir a la Naturaleza entendida como uno de los ámbitos de su representar, ha respondido ya a un modo de des-velamiento, que lo mueve a relacionarse con la Naturaleza como a un objeto de la indagación, hasta que también desaparece el objeto, es la ausencia de objeto que constituye el fondo»⁸⁰. Con esta insinuación en tanto esotérica, típica de las tendencias místicas del último Heidegger, llega a la conclusión de que la técnica así entendida, como forma novísima de verdad, de mostrar el Ser, «no es un hacer meramente humano» («kein bloss menschliches Tun»)»⁸¹, por cuanto que la técnica termina por implicar al hombre en lo real como «fondo» («Bestand»), lo que significa, como reserva permanente de su quehacer técnico productivo pero no creador.

La clave de la idea heideggeriana de la técnica, por cuanto que en ella reside el sentido de la implicación en la oscura dinámica del fondo de la realidad que el hombre agita con la provocación de su técnica, es el término «Ge-stell» de imposible traducción, máxime por cuanto el mismo filósofo indica que la utiliza, al efecto, en un sentido completamente insólito. Literalmente significa un dispositivo o una instalación predispuesta para su utilización futura, pero tiene también el sentido de una «imposición» y muchos lo han traducido así. «Dispositivo» o «imposición» son las versiones más frecuentes de este concepto clave⁸², pero con ellas, nada queda en claro. “Ge-stell” —explica Heidegger— indica la reunión de aquel recabar (“Stellen”),

⁷⁹ *Ib.*, pág. 16.

⁸⁰ *Ib.*, pág. 18.

⁸¹ *Ib.*

⁸² V. Ludswig SCHAJOWICZ: *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1986, pág. 27, nota 20.

esto es, exige del hombre el des-velar lo real, como fondo a modo de encargo. “Ge-stell” significa el modo de des-velamiento que rige la técnica moderna sin ser, en sí mismo, nada técnico... Ésta no es pues únicamente un hacer del hombre, ni un puro y simple medio dentro de tal hacer. La concepción puramente instrumental, puramente antropológica, de la técnica, resulta caduca desde su mismo principio; ni se deja tampoco integrar mediante el simple añadido de una explicación religiosa o metafísica.⁸³

La última filosofía de Heidegger es, en verdad como se ha visto agudamente, no una «superación» de la metafísica, sino un pretendido avance decisivo, un más allá del pensar metafísico, una, en cierta manera «metafísica de la metafísica», que se ha desarrollado de modo explícito en su ensayo *Verwindung der Metaphysick* (1951). La importancia del ambiguo y en el fondo dual —negativo y positivo— concepto de «Ge-stell» radica en su condición de clave, no ya del concepto de la técnica moderna sino, consecuentemente, de la fenomenología esencial de la época actual, determinada por la encrucijada *técnica-nihilismo-volun de poder*, todo lo cual ha de entenderse como «destino» («Geschick»), pero en el cual se albergan también las últimas posibilidades de salvación. Como explica con notable claridad uno de los últimos estudiosos de Heidegger. Gianni Vattimo el de «Ge-stell», es el concepto que domina radicalmente la visión de la crisis histórica de nuestro tiempo en el pensamiento del último Heidegger. «En el concepto heideggeriano de “Ge-stell”, con todo lo que él implica, se encuentra la interpretación teórica de la visión radical de la crisis del humanismo. “Ge-stell”, que podemos traducir por *imposición*, representa para Heidegger todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar, que constituye la esencia histórica y predestinada del mundo técnico. Esta esencia no está fuera de la metafísica, sino que es su remate... Que la técnica se presente como una amenaza para la metafísica y para el humanismo, es sólo una apariencia derivada del hecho de que, en la esencia de la técnica, se revelan los rasgos propios de la metafísica, rasgos que, metafísica y humanismo siempre habían mantenido ocultos... El “Ge-stell” no es pues sólo el momento en que la metafísica y el humanismo terminan en el sentido de desaparecer y quedar liquidados, como quiere la interpretación nostálgica y restaurativa de esta crisis; el “Ge-stell” es, también —dice Heidegger— «un primer centelleo del “Ereignis”», un anuncio del evento del ser como darse más allá de los cuadros del pensamiento olvidado de la metafísica. El *Ge-stell* implica, en efecto, la circunstancia de que hombre y ser, en una recíproca sacudida, pierden sus caracteres metafísicos y ante todo el carácter que los contraponen como sujeto y objeto».⁸⁴

Así el complejo y oscuro «Ge-stell», es la clave de nuestra época crítica sumergida en el nihilismo informe y planetario, oceánico, pero también el principio incógnito de un novísimo modo del acaecer y del pensar, de un nuevo advenimiento.

⁸³ M. HEIDEGGER: *Die Frage nach Technik*, cit., págs. 20-21.

⁸⁴ G. VATTIMO: *El fin de la Modernidad*, cit., págs. 40-41.

La crisis del saber político en la era del nihilismo

¿Por qué —urge preguntarse para abrir el desenlace de este apunte de ensayo— es tan importante indagar sobre el sentido del nihilismo y por qué la intensidad de la exégesis de Heidegger? La respuesta —siquiera sea sucinta— a estas dos cuestiones puede orientar acerca de en qué sentido hablamos de una crisis del saber político. En rigor, las dos pueden resolverse, en la actualidad del análisis heideggeriano, a través de Nietzsche y su concepción en prospectiva del nihilismo, como determinación de la estructura histórica esencial de nuestra época, como teoría de la realidad vivida y pensada en el siglo XX. No ha sido la de Heidegger una filosofía de la Historia, en el sentido clásico de que, con ella se proponga descubrir a la lógica interna del acontecer de nuestro siglo, sino muy peculiarmente, una filosofía que trasluce en su discurso lo que se desvela en el acontecer del siglo: la pérdida de la totalidad como imagen de la realidad, la fragmentación funcional de lo real, y el extravío del hombre en cuanto a su existencia individual, en el laberinto caótico del acontecer del siglo técnico. Los límites de la mentalidad del hombre vigente en el siglo, en cuanto a su renuncia a una visión armoniosa y unitaria de la realidad, y al propio tiempo la capacidad calculadora, funcional, organizativa de este mismo hombre en la época de la técnica, es lo que Martin Heidegger desde la crisis de los años veinte hasta su testamento filosófico de 1966 hecho público a su muerte —la famosa entrevista de *Der Spiegel*⁸⁵ y a su mensaje agónico y esperanzado: «todavía un dios puede salvarnos», ha venido exponiendo como análisis espectral de nuestra época, como esencial argumento del destino histórico del siglo, por encima y a través de lo tortuoso y lo trágico de su acontecer.

Esta filosofía posmetafísica de Heidegger pasa por ser una actualización del nihilismo y de sus formas de Nietzsche en el «fin de siècle», y ha sido la exégesis de Heidegger, la que ha hecho de Nietzsche y de su nihilismo, los inevitables contemporáneos de nuestro tiempo y de nuestro pensamiento dominante, como oscura conciencia del destino de nuestra época. Y ¿en qué consiste todo ello esencialmente?. Con palabras del mismo Heidegger: «La frase “Dios ha muerto” significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operativa. No dispensa vida alguna. La metafísica, es decir, para Nietzsche la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado a su fin. Nietzsche comprende su propia filosofía como contramovimiento respecto de la metafísica es decir, para él, contra el platonismo... Si Dios como fundamento de lo suprasensible y como fin de todo lo real ha muerto, si el mundo de lo suprasensible de las ideas, ha perdido su fuerza vinculante y sobre todo estimuladora y constructiva, ya no queda nada, a lo que el hombre pueda atenerse y por lo cual pueda guiarse. Por ello se encuentra en el pasaje leído, la pregunta: “¿No vagamos como a través de una nada infinita?”. La frase “Dios ha muerto” contiene la corroboración de que esta nada se difunde. Nada significa aquí: ausencia de un mundo suprasensible, vinculante. El nihilismo “el más inquietante de todos los huéspedes”, se encuentra a la puerta»⁸⁶.

⁸⁵ *Der Spiegel* (31-5-1976).

⁸⁶ M. HEIDEGGER: «Nietzsche's Wort “Gott ist töt”», en *Holzwege*, cit., pág. 200.

El quizá último filósofo, pronuncia estas palabras terminantes, casi apocalípticas en 1943, por los días en que el acaecer teje la torsión del destino europeo del III Reich hacia el desplome. Si se piensa en lo esencial —como el filósofo gustaba decir— desde entonces, en la dialéctica real del siglo no se ha remontado la pendiente fatal del nihilismo. A través de la «pax democrática» de 1945, en las largas décadas de la «guerra fría» y del equilibrio del terror, tras el desplome del comunismo y la plétora de guerras localizadas, pero incesantes y el anhelo de un «nuevo orden mundial» impotente frente a la guerra de secesión yugoeslava con su monstruoso holocausto, nada hace pensar ni esperar siquiera que, una inteligencia creadora difundida por la humanidad y un espíritu de integración de lo humano sobre el planeta, comiencen a alborear, superando la derrota del nihilismo para abrir sendas de salvación para la humanidad.

Y es claro que en el epicentro de este vacío de principios, en el horizonte opaco del nihilismo consumado, la cuestión del saber político, se plantea por primera vez en la historia de Occidente, con una desnudez implacable. Pues hasta ahora, hasta donde alcanza nuestra memoria histórica en la tradición de la cultura occidental, la política y todas sus arquitecturas de orden traían sus fundamentos y en último término su radical legitimidad, de postulados afirmados como vigentes e incontrovertibles en ámbitos de más allá de la política —el mito, la religión, la filosofía, la razón universal, la cultura, etc.—, pero he aquí —y éste, el nihilismo, que proyecta su sombra anonadante sobre la política— que, no ya por falta de fe, por la negatividad filosófica, por la gravitación sociológica sino, hasta constitucionalmente, se establece como premisa que toda esa transcendencia que nutría la legitimidad misma de la política y sus contenidos de orden, carecen de vigencia por sí y de consenso general por adhesión, lo que significa que la política debe extraer de su misma realidad fenoménica sus propios fundamentos e imponerlos por la coacción legalizada del poder político.

La proyección del nihilismo sobre el orden político se traduce en una crisis de fundamentos al modo de la explicada por Husserl, y que ya expresamente este gran pensador señalara que no se limitaba al principio de exactitud de las ciencias físico-matemáticas de la naturaleza, sino que, como apuntamos, se extendía también la crisis a las llamadas «ciencias del espíritu». Esta crisis se hace visible en la pérdida de todo sentido de la totalidad, de la armonía conjunta de la realidad en su dinámica, que permite dar un sentido de lo concreto y lo particular. El problema para el saber político es que, en ausencia de toda referencia de totalidad —del fin de la comunidad de vida, de la civilización como orden entre los pueblos y Estados, del sentido del movimiento histórico— los fundamentos positivos de la realidad política —el poder, el ámbito de libertades, la estructura institucional y el sentido del desarrollo cultural y material— no desaparecen ciertamente, pero si se ocuyen y devalúan, se hacen más y más inestables, en el círculo cerrado de una legalidad sin transcendencia.

Desde finales del siglo pasado —justamente cuando comienza a difundirse el espectro del nihilismo sobre la cultura europea, que tendrá en el pensamiento de

Nietzsche su anunciación más amenazadora— la crisis del orden político en el plano nacional y en el internacional de la civilización del mundo moderno, comienza a revelarse en un proceso de subversión que luego, con toda su tragedia, a lo largo del siglo de guerras y revoluciones, marca hasta nuestros días un devenir angustiado de la convivencia política en todos los planos. El eterno retorno del principio democrático y su crisis inmanente, su validez excluyente y al mismo tiempo la dinámica de sus crisis, constituyen el trasfondo de la metamorfosis ideológica de la política, estos, de la frágil síntesis del orden y de su dinámica, tanto en el plano interior como en el internacional y hasta en el mundial, constituyen la respuesta de la política al vacío de trascendencia. Las ideologías —y en este sentido como modélica, la marxista— han sido el intento de articular una totalidad que tomara como centro la clase, la nación, la raza o hasta el mismo escueto artefacto de poder del Estado, para ocupar el lugar vacío del principio supremo de trascendencia. Es significativo que esta teoría de sucedáneos funcionales de Dios, fuera advertida ya por el mismo Nietzsche, sobre lo que Heidegger llama la atención. «En efecto —explica Heidegger el sentido del mensaje nietzscheano— si Dios en el sentido cristiano de la palabra ha desaparecido de su lugar en el mundo suprasensible, queda siempre el lugar aunque esté vacío. El ámbito vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede retenerse aún. Es más aún, el lugar vacío invita a que se le coloque de nuevo y a sustituir con otro el dios desaparecido. Se erigen nuevos ideales. Según la representación de Nietzsche (Heidegger remite al texto de los inéditos de Nietzsche recogidos bajo el título de *La voluntad de poder* n.º 1.021 de 1887) eso se hace mediante las doctrinas de la redención universal y mediante el socialismo, así como por medio de la música wagneriana, o sea en todas aquellas partes donde “perdió su prestigio” el “cristianismo dogmático”. De esta suerte nace el “nihilismo incompleto”. Nietzsche manifiesta a este respecto en 1887: “el nihilismo *incompleto* (*unvollständige Nihilismus*), sus formas: vivimos en medio de él. Los intentos de huir del nihilismo *sin* subvertir los anteriores valores: provocan lo contrario, agudizan el problema”⁸⁷.

No es muy frecuente que en la inabarcable literatura sobre el totalitarismo, se insista suficientemente sobre este intento frustrado de restaurar el poder como centro de la totalidad, de una totalidad artificialmente construida por subordinación metódica a un valor afirmado como supremo de todos los ámbitos de relación y de cultura. La teoría de los valores de Nietzsche, tal como Heidegger la expone, hace de los «valores», de la «posición de valores» las nuevas «estructuras de dominación» («Herrschaftgebilden») y señala al respecto como «centro de la voluntad de poder» («Zentren des Willens zur Macht»), el arte, el Estado, la religión, la ciencia, la sociedad, pues previamente ha indicado que para Nietzsche la «subversión de todos los valores anteriores», aunque propia del nihilismo completo y consumado, no se limita a sustituir los antiguos valores con otros nuevos, sino que «la posición de valores necesita un nuevo principio»: «Die Wertsetzung bedarf eines neuen Prinzips»⁸⁸.

⁸⁷ *Ib.*, pág. 208.

⁸⁸ *Ib.*

Hasta qué punto los terribles experimentos totalitarios de nuestro siglo —y como arquetípicos el nacional-socialismo y el comunismo— han desplegado el «nuevo principio» como centro de dominación sistemática, está en la mente de todos. El propio Heidegger, en su breve deslumbramiento hitleriano, llegó a escribir —arrumbando de un plumazo toda racionalidad filosófica, incluido su propio pensamiento— aquella terrible sentencia, dirigida a los estudiantes universitarios, de la que después dijo que era la única de la que se arrepentía de haber escrito: «Que ni los teoremas ni las “ideas” sean las reglas de vuestro ser. El Führer mismo y sólo él es la realidad alemana efectiva de hoy y de mañana, y su ley»⁸⁹. Esto significa de modo patente que el poder total, marca el fin de todo «logos», por pura y simple absorción del pensamiento, en la decisión personalizada del poder.

Ahora bien, esto es, justamente, la esencia del totalitarismo: el dogma político total como primado absoluto del saber. La estrecha relación —tanto en el plano lógico como en el histórico que hemos vivido en el siglo XX— entre *nihilismo* y *totalitarismo*, por virtud de la objetivación ideológica total de la «Weltanschauung» oficialmente asumida, fue vislumbrada ya en una obra primeriza sobre el nihilismo, que procedía de un hombre que había colaborado en un principio con Hitler y conocía profundamente lo que en verdad llevaba en sí el líder supremo del nacional-socialismo. Fue, en efecto, Herman Rauschning quien, en su difundida obra sobre el nihilismo del siglo XX, destacara esta imposición supralógica del dogma total como mito omnicomprendivo: «La significación de los mitos modernos —escribe— en la crisis general de nuestro tiempo radica en esto, que ellos son el núcleo sobre el cual se integra lo colectivo. Con estos mitos alcanza la esfera social a situarse frente a la persona individual como una especie de “transcendencia”. En primer lugar, en torno a estos mitos, como núcleos de determinación y de sentido, se desarrollan las representaciones de orden, las cuales postulan la absoluta validez como “la verdad” y “la ley”, contra las cuales no cabe apelación alguna ante ninguna instancia superior, por lo que vinculan y obligan a los individuos sin contradicción posible.

Los mitos legitiman al colectivo como una comunidad absoluta, como una “esfera de suprema realidad”. Ellos autorizan al colectivo en el uso de la violencia no sólo como una especie de “derecho de necesidad”, sino también como medios de violación permanente y de orden moral y espiritual de la persona. Ellos conducen de modo necesario a la totalidad del orden, al colectivo totalitario»⁹⁰.

Es difícil expresar con mayor rigor y precisión que en estas palabras, la función de la ideología totalitaria como principio de integración última de todos los saberes teóricos y prácticos. Sin duda, ello hace más patente la enorme paradoja de que en la época de máximo desarrollo de la especialización científica y de la dominación de la técnica, se pueda creer en la mera posibilidad de un saber de dominación respecto a

⁸⁹ *Der Spiegel*, cit.

⁹⁰ H. RAUSCHNING: *Masken und Motamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des XX. Jahrhunderts*, Viena, Humboldt V. Frankfurt a.M., 1954, pág. 55.

todos los saberes teóricos, positivos y experimentales, a los que se les hace traer su legitimidad y validez últimas de la lógica suprema y fundante atribuida a la ideología. Sin duda el gigantismo panlogista de Hegel es responsable, en buena medida, del estilo de esta mentalización absorbente del conocimiento en todos los ámbitos. Pero la ideología marxista derivada de él y el «dia-mat» o materialismo histórico-dialéctico, tal como ha operado en el mundo soviético y sus aledaños, a lo largo de mucho más de medio siglo, han constituido el monstruoso experimento de la dominación totalitaria del pensamiento, de la cultura y del arte por el poder político ideologizado de modo absoluto. La atmósfera de cobertura progresista que ha sublimado durante tanto tiempo la imagen del universo soviético, han puesto en tela de juicio esta manipulación metódica de los saberes por el imperativo total comunista, pero los verdaderos estudiosos de su realidad no han sido engañados nunca. Uno de los máximos conocedores del sistema, Gustav A. Wetter en su monumental obra sobre el materialismo dialéctico de la Unión Soviética, llegaba a la conclusión en la fase plenitud del stalinismo de que, en orden al desarrollo lógico de la filosofía soviética, el único filósofo que podía decir algo nuevo dentro de ella, era precisamente Stalin. Esta última personificación del saber y de la norma —que como hemos visto Heidegger anticipaba para Hitler— es la culminación del saber totalitario. «¿Cómo puede sin embargo —se preguntaba Wetter, con respecto a Stalin— atribuir al líder del partido, al político, el cual en estricto sentido apenas si ha producido escritos filosóficos una significación tan decisiva para la filosofía?... De él, tenemos sólo un artículo puramente filosófico. ¿Por qué habría de ser su significación para la filosofía soviética tan sobresaliente? ¿Ha de verse en ello tan sólo servilismo? Aun cuando no puede llegar a rechazarse que los oradores apologeticos expandan de vez en cuando el incienso sobre el genio filosófico de Stalin, la cuestión resulta únicamente comprensible, cuando se toma en consideración, la significación, que se atribuye en la filosofía soviética a la unidad de teoría y de praxis y a la posición de partido de la filosofía. La praxis, la actividad concreta y por ello la vida política tienen según esta concepción, la cual en esto roza con la filosofía de la vida y el existencialismo, una parte esencial en el conocimiento de la verdad. El conocimiento de la verdad no es una mera exigencia teórica, una pura cuestión de comprensión, sino una cuestión de todos los hombres y, ciertamente, no de los individuos sino de los hombres en cuanto que sociales. Según esta concepción, así como la filosofía marxista, ha desarrollado a fondo las experiencias del proletariado en la lucha de clases, ha generalizado en el plano teórico estas experiencias y las ha llevado a su conclusión (M. B. Mitin). El líder del Partido, el cual indica el camino en la praxis a la clase del proletariado, impulsa con ello necesariamente también la teoría en general y, consecuentemente, también la filosofía en particular»⁹¹.

Cabe pensar y es, sin duda un tópico circulante, que la democracia liberal, con su

⁹¹ Gustav A. WETTER: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Viena, Herder, 3.ª ed., págs. 237-238.

esencial libertad de pensamiento y de expresión, deja en franquía la constitución y difusión de la verdad política y de este modo, por el importe de ésta, se libera, al mismo tiempo, del nihilismo y de su ortopedia espiritual, en el totalitarismo. De esta forma la democracia de tipo occidental, de pensamiento liberal y de economía libre, constituye la culminación del proceso ideológico moderno y alcanza, con ello, el bien entendido «fin de la Historia». Como es sabido, la tesis que ha proclamado Francis Fukuyama en su obra *El fin de la Historia y el último hombre*, desarrollo de un artículo de revista aparecido durante el verano de 1989 y que alcanzó resonancia mundial. Fukuyama describe la «revolución mundial liberal mundial» como la verdadera culminación de la Historia: «A medida que la humanidad se aproxima al fin del milenio, las crisis gemelas del autoritarismo y del socialismo no han dejado en liza más que un solo combatiente como ideología potencialmente universal: la democracia liberal, doctrina de la libertad individual y de la soberanía popular. Doscientos años después de haber animado los principios de la revolución americana y francesa, los principios de libertad y de igualdad han probado no solamente que eran duraderos sino que podían resucitar»⁹².

Siendo para Fukuyama el crecimiento de la democracia liberal y del liberalismo económico, el fenómeno macropolítico más señalado de los cien últimos años, es el que permite en una reinterpretación de la filosofía de la Historia de Hegel —más tributaria a su exégeta Alexandre Kojève que al propio Hegel—⁹³, la cual conduce a considerar, según las fórmulas de su famoso artículo, que la democracia liberal podría muy bien constituer «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad» y la «forma final de todo gobierno humano», viniendo a ser así propiamente el «fin de la Historia». El libro de Fukuyama, que no es, como el autor se cuida de advertir, ni una repetición del artículo original ni una tentativa de prolongar el debate con sus numerosos críticos y comentaristas de aquél, replantea como básica y previa la cuestión de la posibilidad lógica de una comprensión histórico-universal del desarrollo de la Humanidad, la idea de una «Weltgeschichte» al modo de Hegel y, evidentemente, de Marx, a la que, a diferencia de otros pensadores como Vattimo que la tienen ya por imposible y ello da precisamente paso a la dinámica ahistórica de la llamada «posmodernidad»⁹⁴, Fukuyama responde positivamente, lo que da ple-

⁹² Cito por la tr. fr. de F. FUKUYAMA: *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, París, Flammarion, 1992, págs. 67-68.

⁹³ La obra capital de Alexandre KOJÈVE es su *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, París, Gallimard, 1947. Sobre Kojève, v. Dominique AUFFRET: *Alexandre Kojève. La philosophie de l'Etat, la fin de l'Histoire*, París, Grasset, 1990.

⁹⁴ Dice G. VATTIMO al respecto en su obra cit., *El fin de la Modernidad*, pág. 13: «Lo que caracteriza en cambio el fin de la historia en la experiencia posmoderna es la circunstancia de que mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia cuyo proceso unitario se disuelve y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas —no sólo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de la información— que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica».

no sentido a su propia versión del «fin de la Historia», como culminación racional del proceso ideológico en el universo político de una democracia liberal global.

Sin entrar en la exégesis y la revisión de la tesis central de Fukuyama que sin duda postulan los nuevos planteamientos de su libro, es evidente que su conclusión, más corrobora que supera, el proceso nihilista como incorporado por una lógica fatal a la expansión ecuménica de la democracia liberal. Ya en el famoso artículo de Fukuyama, en la revista *The National Interest*, el fin de la Historia no aparecía en absoluto como una apoteosis triunfal: «El fin de la Historia —concluía entonces— será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida en nombre de un fin puramente abstracto, la lucha ideológica universal que daba prioridad a la osadía, al atrevimiento, la imaginación y el idealismo, se verán sustituidos por el cálculo económico, la interminable resolución de los problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la respuesta a las sofisticadas necesidades del consumidor. En la era poshistórica, no existirá ni arte ni filosofía: nos limitaremos a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad»⁹⁵.

Pero con la esencial incorporación a su pensamiento, ya en la obra citada, de una exégesis significativa de la conocida tesis del «Zarathustra» de Nietzsche sobre los «últimos hombres», este desenlace deshumanizado del «fin de la Historia», cobra, dentro del optimismo de la democracia ecuménica, un aspecto aún más llamativo. En rigor, Fukuyama viene a dejar establecidos los límites metafísicos de la democracia liberal, construida por su lógica inmanente sobre el principio relativista de la tolerancia, y a enunciar una vaga esperanza de la degradación, en su día, de los valores metafísicos, hasta el extremo de que la discrepancia resulte enteramente artificial. No de otra manera cabe entender sus conclusiones finales: «Si es verdad que el proceso histórico descansa sobre los pilares gemelos del reconocimiento y de deseo racionales, y que la democracia liberal moderna viene a ser el sistema que satisface mejor a los dos en un cierto equilibrio, parecería como si la principal amenaza sobre la democracia viniese de nuestra propia confusión al respecto de los verdaderos retos. En efecto, mientras que las sociedades modernas han evolucionado hacia la democracia, el pensamiento moderno ha llegado a un “impasse”, en su incapacidad para alcanzar un acuerdo sobre lo que constituye el hombre y su dignidad específica, por tanto, para definir los derechos del hombre... Esto abre la vía a una exigencia hipertrofiada para el reconocimiento de la igualdad de derechos, de un lado, y a la nueva liberación de la “mégalthymia” del otro. Esta confusión de pensamiento puede sobrevenir a despecho del hecho de que la historia está orientada en una dirección coherente por el reconocimiento y el deseo racionales, y siendo así que la democracia liberal constituye en realidad la mejor solución posible para el problema de la humanidad»⁹⁶.

⁹⁵ F. FUKUYAMA: «El fin de la Historia?», trad. esp. en *Claves*, 1, 1990, pág. 96.

⁹⁶ F. FUKUYAMA: *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, cit., pág. 378.

Así por principio es, inevitablemente, el relativismo universal el componente necesario de la democracia liberal ecuménica. Y, sin embargo, cabe albergar una esperanza por la que la propia dinámica mundial de la democracia liberal llegue, con el desarrollo y el tiempo, a degradar la importancia de la universal confusión relativista del pensamiento: «Pero, si con el tiempo, más y más sociedades (dotadas de culturas y de historias diferentes) muestran esquemas comparables de desarrollo a largo término; si existe una convergencia, más y más marcada, en los tipos de instituciones que rijan en las sociedades más avanzadas; si en fin, el desarrollo económico continúa llevando consigo la homogeneización de la humanidad; entonces, la idea del relativismo podrá parecer mucho más extraña de lo que ella, lo es en el presente. En efecto, las diferencias aparentes entre los “lenguajes del bien y del mal” de los distintos pueblos aparecerán simplemente como elementos artificiales propios de su estadio particular de desarrollo»⁹⁷.

Esto enuncia, si se entiende a fondo, el nivel límite a que ha alcanzado la crisis del saber político contemporáneo: la neutralización progresiva por el desarrollo de las condiciones de vida de los principios del bien y del mal, esto es, la neutralización convencional de la metafísica, por la constitucionalización terminal del nihilismo. La esperanza final en una conciliación universal construida y relativizada por la técnica como último estadio del desarrollo de la humanidad había sido ya definida en su trasfondo nihilista por Carl Schmitt, en 1929, en medio de la anterior gran crisis económica mundial con estas palabras: «Con la técnica, la neutralidad espiritual llega a su expresión más simple: la nada. Tras de haber reducido a abstracciones la religión y la teología, y más tarde, la metafísica y el Estado, nuestro patrimonio intelectual y moral parece haberse convertido enteramente en una abstracción, y la neutralidad absoluta fue, por último, el anuncio de su completa dilapidación»⁹⁸.

Resta una última posibilidad política: la solución convencional por consenso —como ya postula algún radical intento actual de «transformación» de la filosofía— de los grandes problemas metafísicos, con lo que la democracia universal, habrá encontrado en el nihilismo, justamente, su plenitud ideológica. Con ello no podrá parecer tan ridículo que un día se sometiera a universal referéndum —como se hiciera premonitoriamente en un Ateneo— de una humanidad informe, pero uniformada por la nada, la cuestión de la existencia de Dios y la proyección de orden que significa.

⁹⁷ F. FUKUYAMA, *Ib.*, pág. 379.

⁹⁸ C. SCHMITT: *La época de la neutralidad* (1929), trad. esp., Madrid, Cultura Española, 1941, págs. 26-27.

