



DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 45

septiembre 2017

POLÍTICA Y VALORES EN LA
MODERNIDAD. UN RECORRIDO
TEÓRICO-POLÍTICO DESDE LA
MUERTE DE DIOS NIETZSCHEANA A
LAS TRIBULACIONES DEL PERÍODO
DE ENTREGUERRAS

Ricardo Laleff Ilieff (compilador)

Horacio Cagni

Germán Aguirre

Fabrizio Castro

Franco Castorina

Octavio Majul Conte Grand

Gonzalo Manzullo

Franco Marcucci

Martín Prestía

Gonzalo Ricci Cernadas



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

ISBN: 978-950-29-1621-7

Los **Documentos de Jóvenes Investigadores** dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

Desarrollo Editorial
Carolina De Volder - Centro de Documentación e Información, IIGG



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

POLÍTICA Y VALORES EN LA MODERNIDAD. UN RECORRIDO TEÓRICO-POLÍTICO DESDE LA MUERTE DE DIOS NIETZSCHEANA A LAS TRIBULACIONES DEL PERÍODO DE ENTREGUERRAS

Resumen

El presente trabajo versa sobre la relación entre política y valores en la modernidad. Para ello se repone una serie de autores y tradiciones de pensamiento poco explorados en la actualidad pero que han revestido suma importancia en su contexto de producción. De esta forma, se busca ampliar los horizontes de un tema siempre actual en la teoría política, enriqueciendo y pluralizando las referencias sobre las cuales se dialoga académicamente. Por consiguiente, los distintos artículos efectúan un abordaje crítico-interpretativo de autores heterogéneos entre sí -tales como Friedrich Nietzsche, Donoso Cortés, Heinrich Rickert, Oswald Spengler, Ernst Jünger y Carlos Astrada- en un período que comienza en la segunda mitad del siglo XIX, que se inicia con la brecha analítica sobre los valores, la moral y la ciencia que la obra nietzscheana produce, y que culmina en el período de entreguerras con las formulaciones acerca de la tecnificación y la consecuente emergencia de paradigmas políticos críticos al liberalismo, como el fascismo francés.

En suma, producto de inquietudes propias de un proyecto de investigación -denominado “Valores y política en la modernidad. Carl Schmitt, lector de Max Weber y Martin Heidegger” (Proyecto de Reconocimiento Institucional R15-046)- que procura repensar, colectiva y singularmente, el vínculo que es objeto de estudio, los ejercicios que se ofrecen a continuación muestran ciertas modulaciones a través de las cuales se comprendieron procesos característicos de la Era moderna y al lugar asignado a la política en ellos.

Palabras clave: Política – Valores – Modernidad – Secularización – Nihilismo

POLITIC AND VALUES IN MODERNITY. A THEORETICAL POLITICAL JOURNEY FROM NIETZSCHEAN DEATH OF GOD TO THE TRIBULATIONS OF THE INTERWAR PERIOD

Abstract

The following work discusses the relationship between Politics and Values in Modernity. In this respect, it re-reads a number of authors and traditions of political thought not quite explored nowadays but which have had a great importance in their contexts of production. Moreover, it aims at extending the horizon of an always present topic in political theory, enriching and multiplying the references of academic discussion. Therefore, the different articles provide a critic-interpretative approach to authors that are heterogeneous to one another –such as Friedrich Nietzsche, Donoso Cortes, Heinrich Rickert, Oswald Spengler, Ernst Jünger, and Carlos Astrada– in a period that goes from the second half of the 19th century -which is initiated by the Nietzschean question about values, morals and sciences-, up to the interwar period -characterized by the concern about technification and the emergence of political paradigms that critic liberalism, such as French fascism-.

Overall, as a result of the interests of a Research Project –titled “Values and Politic in Modernity. Carl Schmitt reader of Max Weber and Martin Heidegger”-, which proposes to rethink its subject matter both singularly and collectively, the following articles express some nuances that help provide a better understanding of certain processes of the Modern Era.

Keywords: Politics – Values – Modernity – Secularization - Nihilism

LOS AUTORES

Ricardo Laleff Ilieff (compilador) ric.lal.ilie@gmail.com

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) (Alta en trámite). Docente de grado y posgrado de la UBA. Director del proyecto “Valores y política en la modernidad. Carl Schmitt, lector de Max Weber y Martín Heidegger”.

Horacio Cagni horacan@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política de la Universidad del Salvador (USAL) y magister en Sociología de las Relaciones Internacionales por la Academia de Ciencias de Praga y la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). Investigador Adjunto del CONICET. Profesor de posgrado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Especialista en Relaciones Internacionales del Centro de Documentación e Información de la Unión Europea de Barcelona (CIDOB).

Germán Aguirre aguirregermanr@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y maestrando en Teoría Política y Social de la UBA. Becario doctoral del CONICET-IIGG. Docente de la UBA y de la USAL.

Franco Castorina fpcastorina@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política y maestrando en Teoría Política y Social de la UBA.

Fabrizio Castro fabricioecastro@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política de la UBA y maestrando en Ciencia Política del Instituto de Altos Estudios de la Universidad de San Martín (IDAES-UNSAM). Becario doctoral del CONICET-IIGG. Docente de la UBA y del Instituto Universitario de la Policía Federal Argentina (IUPFA).

Octavio Majul Conte Grand omajulcg@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y maestrando en Teoría Política y Social de la UBA. Becario doctoral del CONICET-IIGG.

LOS AUTORES

Gonzalo Manzullo gonzalomanzullo@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y maestrando en Teoría Política y Social de la UBA.

Franco Marcucci fran.marcucci@gmail.com

Estudiante de Sociología y de Ciencia Política de la UBA.

Martín Prestía martinprestia@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política de la UBA y maestrando en Ciencia Política de IDAES-UNSAM. Becario doctoral del CONICET-IIGG. Docente de la UBA, la UNLZ y la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

Gonzalo Ricci Cernadas goncernadas@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y maestrando en Teoría Política y Social de la UBA.
Docente de la UBA.

INDICE

Introducción: las tres imágenes de la muerte de Dios - Ricardo Laleff Ilieff	9
Sección I: La apertura nietzscheana sobre la vida y sus derivas en el vitalismo: moral, voluntad de poder e ideal	
Crítica del cristianismo en el último Nietzsche: voluntad de poder y valores en el Anticristo - Franco Castorina	16
Genealogía, valores y bien: el reconocimiento de Nietzsche en Spinoza Gonzalo Ricci Cernadas	23
La sabiduría de la vida: el lugar de Nietzsche en El hombre y la técnica de Spengler Octavio Majul Conte Grand	30
El Ideal y la Vida: Notas para una lectura del pensamiento ético-político del joven Carlos Astrada Martín Prestía	37
Sección II: Comprensión y desarrollo de la historia: el insustituible rol de los valores	
El concepto de civilización en Juan Donoso Cortés y Oswald Spengler Fabricio Castro	44
En defensa de la forma. Heinrich Rickert, la filosofía de los valores y el problema de la objetividad del conocimiento histórico Germán Aguirre	51
Sección III: La irrupción de la modernidad en la Primera Guerra Mundial: el problema de la técnica	
La Era de las máquinas: el problema de la técnica en Spengler y Jünger. Franco Marcucci	58
Ernst Jünger y el Jano de la técnica Gonzalo Manzullo	65
Francia. Nacionalistas, conservadores y fascistas Horacio Cagni	72
Bibliografía	82

Introducción: las tres imágenes de la muerte de Dios

Ricardo Laleff Ilieff

Pronunciarse acerca del vínculo entre política y valores resulta una empresa tan exigente como precaria; toda enumeración queda impotente ante los contornos y provincias susceptibles de ser comprendidas en él. Es cierto que la tarea parece no ser del todo imposible si se la acota temporalmente a un período bien definido, en este caso, el moderno. Sin embargo es difícil cifrar a un significativo -mucho más a dos que se encuentran enlazados- un único significado, aun cuando se tienda a remarcar aquél de supuesta mayor presencia en el discurso teórico-político. De modo que frente a una inquietud que parece caótica por su magnitud, sólo queda afinar los trazos de su investigación. Así el primer gesto podría consistir en reponer un punto de referencia, un veredicto ampliamente compartido, a saber, Dios ha muerto.

Fue Friedrich Nietzsche quien enunció con total claridad dicha consecuencia de la modernidad -¿o acaso debemos decir que la modernidad fue su consecuencia?-. Asimismo, en *La ciencia jovial* (2001) Nietzsche afirmó que las creaciones y valoraciones nuevas devienen de la invención de nuevos términos. Aún recuperando esta consideración que tiene como eje al lenguaje, bien se podría reconstruir ciertos ingredientes propios de la muerte de Dios antes de la irrupción de la obra de Nietzsche o, al menos, dar cuenta de algunos componentes que han sido decisivos en lo que podría entenderse como los prolegómenos de su definitivo acontecer. Paradójicamente fueron los contrarrevolucionarios católicos quienes comenzaron a esbozar las implicancias de la muerte de Dios al calor mismo de las urgencias. Cabe recordar que los posicionamientos coyunturales de estos autores y sus respectivas teorizaciones sobre el saldo de la modernidad hicieron que se descuidaran parte de sus juicios. Nada de ello puede anular el hecho de que, atravesados eminentemente por cuestiones religiosas, sus perspectivas ensayaron movimientos interesantes sobre la secularización. Por ejemplo, en las obras de Joseph de Maistre se rastrean algunos de los primeros indicios de la muerte de Dios junto a su argumentación -tan teñida de medievalismo- de que la Revolución francesa derivaba del mal uso del libre arbitrio por parte de los hombres como, asimismo, de la propia Divina Providencia que deseaba purgar los pecados del mundo. Para De Maistre la Revolución permitiría regenerar al mundo sin venganza alguna de parte de los monarcas repuestos y con bases aún

más sólidas que las pretéritas, pues se resolvería el novedoso malentendido de que la voluntad divina no puede articularse con el consentimiento de los hombres, ya que la soberanía proviene de Dios por ser el “autor de todo” y también de los hombres debido al “consentimiento” imprescindible que necesita todo orden (De Maistre, 2014: 19). Por su parte, para Louis de Bonald (1988) las tribulaciones acaecidas en Francia permitían reconocer cuál era el orden justo que debía imperar. Semejante al esquema típico-ideal del feudalismo, Bonald enfatizó una dimensión menos monárquica que De Maistre al supeditar la autoridad a un armamento estamental. Finalmente, hacia 1848, Donoso Cortés (1892a) dictaminó que la modernidad había significado un debilitamiento de la represión religiosa, de corte interna, por lo que era preciso aumentar la represión política a fin de que el mundo no pereciera ante el ateísmo socialista .

Como es harto conocido, de estas corrientes derivarían los aportes schmittianos destinados a señalar los rasgos nodales de la secularización moderna, más precisamente en lo referido a su eterna deuda con el cristianismo y a su vana pretensión ilustrada de escapar de lo teológico (Schmitt, 2009). A esta noción que enfatiza el resabio de la muerte de Dios, sumada a la dimensión de habilitación de tipo nietzscheana, podría agregársele una tercera perspectiva que pone el acento en la prohibición acaecida tras ella. Parafraseando a Jacques Lacan (2012), como Dios ha muerto todo está prohibido. De manera que estas tres imágenes someramente aquí esbozadas no resultan contradictorias, más bien se solapan y se complementan permitiendo destacar aristas de un mismo proceso. La imagen schmittiana de resabio tiende a mostrar que lo político se estructura en la modernidad a partir de una deuda imposible de saldar, al mismo tiempo que éste se halla atravesado constantemente por la discusión en torno a la forma política y sus fundamentos. En tal virtud, el orden siempre se encuentra sujeto a la crisis y a los avatares de la temporalidad. Este paisaje de la secularización da lugar a la habilitación nietzscheana que pone en jaque los discursos dominantes de la moral y que significa la apertura del individuo a una inusitada autonomía en su subjetividad, lo que le permite, a su vez, enarbolar sus propios dioses y sus criterios en apariencia más autónomos a los dogmáticos. Así tenemos que el orden político debe lidiar con esa “desmagificación” [Entzauberung] que tan bien Max Weber remarcó, puesto que ya no hay un discurso totalizador que logre presentarse como el fundamento de la vida en sociedad. Tal como el propio Weber también dio cuenta, la tarea del orden jurídico-político de encausar a los dioses desencantados implica la apelación ineludible a la violencia organizada -medio específico del Estado- tanto como al irracionalismo que se despierta en el carisma; es que sólo así la sociedad

aparece como posible y sólo así se le puede insuflar un sentido a la vida evitando que ésta quede presa de una racionalización tan avasallante en manos de las técnicas de administración burocrática. De modo que entre la “ética de la convicción” y la “ética de la responsabilidad” (Weber, 2007) hay algo más que una suerte de prudencia del político ante una ficción del todo y ante las calamidades y sufrimientos palpables que sus decisiones puedan implicar; hay también una dimensión culpógena imposible de anular. En este punto no es difícil caer en la tentación de cuestionar a Weber con la mayor de las rigurosidades conceptuales e inquirirlo acerca del momento en el cual la ética de la responsabilidad se transforma en una ética de la convicción, pues esta pregunta denota un problema claro pero no da de lleno con el asunto. Se trata menos de una contradicción que de algo que, por la estructura misma del razonamiento y de su enfoque, Weber parece no haber tenido en cuenta. Es interesante observar cómo en su obra el irracionalismo queda afuera de sus consideraciones metodológicas pero, al mismo tiempo, siempre aparece como un asunto que debe captarse mediante la razón y el cual atraviesa indefectiblemente a la vida social. Autores como Henri Bergson, Oswald Spengler y hasta el propio Nietzsche se supieron valer del irracionalismo mientras que el autor de *La ética protestante* abjuró de él en reiteradas oportunidades. De hecho, en su *Sociología de la religión*, Weber (1984) criticó expresamente al autor del *Zaratustra* y a las apuestas psicologistas que tendían a mostrar el vínculo entre el irracionalismo y las éticas religiosas. Recuérdese que tanto en la discusión por el método de las ciencias sociales (Dilthey, 1949; Rickert, 1943 y 1961), en las apuestas por una ciencia de la sociedad (Simmel, 1939) como en los estudios sobre la civilización (Spengler, 1993 a-b) hubo quienes vieron en el desarrollo de la psicología una buena herramienta para completar aquello que no podía entenderse del todo desde la historia -quizás el caso más representativo de este afán sea el de Wilhelm Dilthey (1951)-.

Ahora bien, el punto no es tanto el de añorar lo que Weber no quiso saber o tomar en serio de su contemporáneo Sigmund Freud ni de la disciplina que comenzaba a desarrollarse con vigor, sino indicar que en el esquema weberiano de las dos éticas se cifra no sólo el problema nietzscheano de la muerte de Dios sino también su dimensión de resabio y de prohibición. En otras palabras, aparece en primer plano junto al individuo y sus creencias -algo que ya estaba en todo el cristianismo, que se había manifestado con el liberalismo y que supo cobrar fuerza en el planteo hobbesiano sobre el fuero interno (Hobbes, 2005)-, la pregunta por el fundamento de lo político y la dimensión prohibitiva que la sociedad implica. Es el discurso del Otro lo que lleva a Weber a unir responsabilidad y convicción pero también lo que lo lleva a escindirla

porque en el discurso del Otro nada aparece ajeno a la contradicción. El propio Weber señaló que no se trataba de éticas escindidas sino de aspectos mutuamente subsidiarios. La convicción que el político debe tener responde a un discurso inscripto y sedimentado socialmente junto a otros; así como también sucede con la responsabilidad a la que el político debe apelar. En este atolladero se observa cómo la moral se encarna en el sujeto y cómo la política interviene en ella. No en vano junto al líder plebiscitario y su carisma, en esa arena de selección de líderes que es el parlamento -donde los hombres muestran sus dotes-, la política se acerca a la ética, pretendiendo interferir en los valores, dándole cierta forma, comandarlos. En tal virtud, el asunto teórico-político del planteo de Weber -al que debe dedicársele muchas más páginas que esta introducción pero al que aquí se señala como una deriva del tópico que anima este trabajo colectivo- consiste en que su esquema queda ceñido en la culpa del líder, pues éste se debate entre ir más allá con sus deseos y no poder hacerlo por la presión que siente socialmente pero también por los incentivos que en ella encuentra para definitivamente hacerlo. Es verdad que dicho asunto no es tan distinto al que todo sujeto debe atravesar tensionado entre sus pulsiones y sus represiones; lo distinto, en verdad, es que Weber vio el aspecto cambiante de lo político -si se quiere, dicho algo gramscianamente-, vio la ambición de dominio de todo discurso político (que pretende convertirse en hegemónico pero que sabe que no puede darle un cierre definitivo a lo social) y entendió a la responsabilidad como el reverso de la culpa. Esta movilidad es la que Weber mostró para la tímidamente democrática Weimar. Su paradigma de líder es el de un hombre con tribulaciones por la culpa inscripta en él; un hombre que debe debatir todo el tiempo con sus demonios internos -y no sólo con sus dioses- para ver hasta dónde lleva su deseo. Dicho de otro modo, el esquema weberiano da lugar a un líder atravesado por la culpa/responsabilidad pero también habilita a un líder que rechaza parcialmente el orden simbólico y que conlleva una ruptura ineludible, una asunción de lo inconsciente como lo Real (Lacan, 1991), cuyas derivas han sido manifiestas.

Quizás sea adecuado finalizar junto a Martin Heidegger (2010), recordando que la muerte de Dios no implicó la desaparición de la divinidad, ni mucho menos la extinción del espíritu religioso en el mundo. Quizás sea adecuado también apelar de nuevo a Lacan cuando -en un claro gesto de diferencia con Freud- sostuvo que, dada la imposibilidad de dar completamente con lo Real, dada la oquedad intrínseca en él y la precariedad de toda forma de simbolización y de todo recurso imaginativo, es que el psicoanálisis como práctica ocupa un lugar que ninguna ciencia puede abarcar en

tanto no hay ciencia de lo Real ni la puede haber. En ese marco la filosofía moderna como paradigma del discurso universitario queda siempre cifrada en la histerización de lo que quiere saber pero que se le escapa indefectiblemente y, por tanto, debe lidiar siempre con la falta. En cambio es la religión la que sí se pronuncia sobre lo Real sin rodeo alguno, porque en ella la verdad y el saber coinciden en el dogma o en la fe (Lacan, 2005). De modo que, pese a la secularización occidental, para el pensador francés a la religión le espera una longevidad de la cual no se puede preciar -por ejemplo- el psicoanálisis. Así podríamos recuperar nuevamente a Heidegger en lo que sería una suerte de pequeño extracto de un diálogo pertinente -aunque no del todo adecuado para el alemán- entre la filosofía del Dasein y ciertos presupuestos psicoanalíticos y concluir en que quizás se trate menos de la muerte de Dios que de observar en qué medida la modernidad sigue siendo deudora de una metafísica que pone en el lugar de Dios a otros valores sin haber podido cambiar los fundamentos mismos de esa lógica. Por tanto, permanece vigente estudiar y repensar el vínculo entre política y valores. Para eso un enfoque teórico político debe estar presto a asumir la tarea de movilizar con rigurosidad distintos registros de reflexión e interpretar los problemas de estudio en base a la situación histórica.

El presente trabajo es el producto de una serie de inquietudes manifestadas a lo largo de las distintas reuniones de investigación de un Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires denominado “Valores y política en la modernidad. Carl Schmitt, lector de Max Weber y Martin Heidegger” (R15-046). Los trabajos que lo componen han procurado reponer críticamente voces y tradiciones poco exploradas en la actualidad aunque de indudable peso en sus respectivos contextos de enunciación. Una empresa semejante amplía los límites analíticos permitiendo observar, con mayor precisión, cómo se ha pensado la moderna vinculación entre la política y los valores. Por este motivo, no se trata de un documento motivado por un espíritu arqueológico, mucho menos de uno propulsado por intenciones reivindicadoras de las diversas posturas ético-políticas que los autores de referencia pudieron haber esgrimido sino, más bien, de un ejercicio de reflexión plural que examina las distintas modulaciones inscriptas en un lapso determinado. De esta manera, el anteriormente comentado dictum de Nietzsche sobre la muerte de Dios aparece como un punto de referencia crucial en la medida en que los distintos pensadores movilizados en el documento se adscriben a muchos de los problemas vinculados con tal sentencia. Así la apertura nietzscheana sobre los valores se convierte en la referencia de inicio del recorrido propuesto; recorrido que culmina en el período

de entreguerras con las indagaciones sobre la técnica de Spengler y de Jünger y con el derrotero del fascismo francés.

En suma, el problema acerca de la vida y la moral, la pregunta por los fundamentos de las ciencias del espíritu, las contradicciones del progreso civilizatorio y los avances en la tecnificación, son algunos de los tópicos examinados. Si acaso resulta factible señalar cierto hilo que atraviesa a todos los trabajos de esta comunicación, éste bien podría consistir en la subsunción de la política a otras esferas de la actividad humana. Dicho con mayores precisiones, en los diversos autores y tradiciones estudiados el lugar de la política parece quedar inscripto y comprendido en una dimensión más amplia referida a la cultura y, por ende, condicionado por la heterogeneidad valorativa de sus distintas articulaciones. La política queda asociada a los valores, ya no en términos de una ética precisa con sus propios mandatos, tampoco circunscripta a los dictámenes de la conciencia religiosa sino como parte del ritmo de la vida de los hombres. A partir de esta hipótesis de lectura se abre un terreno que es menester transitar presto a las singularidades. Esta ha sido la premisa que nos ha permitido estructurar las tres secciones del volumen. Al interior de cada una de ellas se movilizan diversas obras y distintos autores poniéndose de manifiesto las distintas modulaciones teóricas sobre la vida, la historia y la técnica. De modo que el/la lector/a de este documento encontrará matices, polaridades y acuerdos no menores entre los discursos teórico-políticos movilizados sobre los cuales vale la pena seguir indagando.

En lo que concierne a la primera sección intitulada “La apertura nietzscheana sobre la vida y sus derivas en el vitalismo: moral, voluntad de poder e ideal”, los artículos de Franco Castorina y Gonzalo Ricci Cernadas muestran el aporte del pensamiento del autor del Zaratustra al tópico de los valores y la moral moderna, mientras que los aportes de Octavio Majul Conte Grand y Martín Prestía se montan sobre Nietzsche para explicar ciertas formulaciones vitalistas -diversas entre sí- en Spengler y en el joven Carlos Astrada.

Por su parte, en “Comprensión y desarrollo de la historia: el insustituible rol de los valores”, Germán Aguirre examina la apuesta neokantiana de Heinrich Rickert en torno al problema de la valoración en las ciencias de la cultura diferenciándola del relativismo y de la metafísica. Fabricio Castro repone las reflexiones de Donoso Cortés y de Spengler en torno a la civilización destacando que, detrás de la apelación a dicho concepto, tanto el autor español como el alemán efectúan apuestas propias del conservadorismo político.

En la tercera sección, denominada “La irrupción de la modernidad en la

Primera Guerra Mundial: el problema de la técnica”, los trabajos sobre Spengler y Jünger de Franco Marcucci y Gonzalo Manzullo permiten analizar por qué la técnica encierra una clave interpretativa nodal sobre los valores que animan a la Era moderna y cómo ésta irrumpió con inaudita relevancia de la mano de los acontecimientos bélicos iniciados en 1914.

Finalmente, en lo que significa una contribución especial, se halla el erudito texto de Horacio Cagni, quien ha tenido la generosidad de participar en distintas reuniones del grupo de investigación, así como también ha sido una referencia por sus reconocidos trabajos. En su artículo, el profesor Cagni analiza al fascismo francés juzgándolo como el más significativo de los mismos en cuanto a su complejidad. Asimismo destaca que, con el advenimiento de la sociedad de masas, el nacionalismo tradicionalista integral de Maurice Barrés y Charles Maurrás se vio superado en su capacidad de respuesta, por lo que muchos inconformistas de los años treinta adoptaron el fascismo como una nueva teología política con dinámica propia, denunciando la decadencia de las sociedades, para luego comprometerse con la República de Vichy en lo que sería una actitud vitalista, trágica y colaboracionista con el nazismo.

Para concluir es menester señalar que en la mayoría de los trabajos de este volumen se ha privilegiado la reconstrucción de la lógica argumentativa interna de cada texto estudiado enfatizándose aquellos aspectos centrales al tema de investigación del volumen. Para ello, los artículos apelan a la hermenéutica textual acentuando los niveles exegéticos y hermenéuticos de las obras e intentando poner al descubierto, a través de una lectura crítico-interpretativa, las particularidades metodológicas de los autores contemplados y las implicancias teórico-políticas de sus pareceres.

Sección I: La apertura nietzscheana sobre la vida y sus derivas en el vitalismo: moral, voluntad de poder e ideal

Crítica del cristianismo en el último Nietzsche: voluntad de poder y valores en el Anticristo - Franco Castorina

Introducción

En el aforismo 125 de *La ciencia jovial*, titulado “El hombre loco”, Nietzsche pone en boca de este hombre el anuncio de la muerte de Dios. Este anuncio aparece como la declaración final, como la última palabra que Nietzsche parece ofrecer en torno al problema de la religión en general y del cristianismo en particular. Sin embargo, a la noticia de la muerte de Dios, pronunciada bajo la fórmula de “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (Nietzsche, 2014: 802), le sucede el descubrimiento de que los hombres aún no han sido anoticiados de ese asesinato. Ante la sorpresa y el silencio del público que habitaba el mercado, aquel hombre dejó caer la linterna que mantenía encendida a plena luz del día y articuló: “llego demasiado pronto (...) no es aún mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso está todavía en camino y se desplaza, — no ha llegado aún a los oídos de los hombres” (p. 803). Este episodio de la muerte de Dios nos ofrece dos sensaciones: por un lado, la del miedo ante el asesinato de Dios en la medida en que dicho acto destituye un mundo antes “ordenado” e involucra al hombre en él; por otro lado, la promesa o la posibilidad abiertas al hombre tras este enorme suceso de la muerte de Dios (Medrano, 2016: 372-375). De modo que el asesinato de Dios desplaza el orden que informaba al mundo, borrando su horizonte y dirección, y obligando al hombre a errar a través de una nada infinita (Nietzsche, 2014: 802), esto es, en el vacío de un mundo ahora desordenado. No obstante esto, la grandeza de este hecho abre la posibilidad de un futuro nuevo en cuyo seno el hombre carga con una enorme responsabilidad, a saber, la creación de nuevos valores o el hundimiento en los pantanos del nihilismo. La muerte de Dios permite avizorar el carácter humano de las religiones — y, por lo tanto, también del cristianismo— y de los valores que las informan. En línea con esto, Eugen Fink (1966) consigna que “la muerte de Dios significa para Nietzsche, ante todo, la supresión de la trascendencia de los valores, el descubrimiento de que éstos son creaciones humanas” (p. 199-200). Asimismo, señala el propio Fink que, de acuerdo con Nietzsche, religión, moral y metafísica están íntimamente relacionadas y no es posible desvincularlas como

ámbitos separados y autónomos. Con esto en vista, parece oportuno agregar un cuarto elemento a los tres mencionados que, para nosotros, resulta igualmente inescindible de los demás, a saber, los valores. Es que ciertos valores informan a toda religión, pues en Dios o en los dioses, el hombre glorifica determinados valores, que considera los valores más altos. Asimismo, señala el propio Fink que, de acuerdo con Nietzsche, los tres conceptos de religión, moral y metafísica están íntimamente relacionados y no es posible desvincularlos como ámbitos separados y autónomos. Con esto en vista, parece oportuno agregar un cuarto elemento que, para nosotros, resulta igualmente inescindible de los demás, a saber, los valores. Es que ciertos valores informan a toda religión, pues en Dios o en los dioses, el hombre glorifica determinados valores, que considera los valores más altos.

Desde esta perspectiva, que anuda la cuestión de los valores a la religión, evalúa Nietzsche al cristianismo. Si en el anuncio de la muerte de Dios se constata tanto la necesidad de abrazar el ateísmo como la creación de nuevas tablas de valores, es preciso comprender la raíz de esta necesidad, esto es, es menester entender los motivos que hacen del cristianismo una religión que Nietzsche pretende superar en aras de nuevos valores. En vista de esto, lo que sigue pretende restituir los problemas centrales de *El Anticristo*, en la convicción de que allí se puede encontrar una exposición cabal de la lectura que Friedrich Nietzsche elabora en torno al cristianismo. Si bien el cristianismo es un tema casi ubicuo en la vasta literatura nietzscheana, creemos que *El Anticristo* consagra las intuiciones finales del autor en torno al cristianismo y a los valores que lo informan, no sólo porque es, con toda seguridad, el último texto escrito antes de su derrumbe mental, sino porque es el único libro que Nietzsche dedica exclusivamente al tratamiento de tal religión. De modo que *El Anticristo* es, a la vez, el único texto que se dedica con exclusividad al cristianismo y el último libro antes de su derrumbe; *El Anticristo* es, por lo tanto, la palabra final de Nietzsche sobre el tema.

El cristianismo como negación de la vida: moral noble y moral del rebaño

El modo en el que Nietzsche da inicio a su libro *El Anticristo* revela el tono beligerante y hostil con el que se dirige hacia el cristianismo, al tiempo que pondera y tributa aquello que el cristianismo niega y reprueba. A propósito de esto, señala el autor en el segundo aforismo:

¿Qué es bueno? —Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en los hombres.

¿Qué es malo? —Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia ha sido superada.

No la satisfacción, sino la obtención de más poder; no la paz en general, sino la guerra; no la virtud, sino la excelencia (la virtud al estilo del Renacimiento, la virtù, la virtud libre de moralina).

El primer principio, de nuestro amor a los hombres: los débiles y los fracasados han de perecer; hay que ayudarles, además, a ello.

¿Qué es más dañino que cualquier tipo de vicio?

—Practicar la compasión frente a los fracasados y los débiles —a saber, el cristianismo... (Nietzsche, 2007: 112-113)

La acritud y el tono beligerante que habita el texto se dejan ver desde las primeras líneas. La feroz crítica hacia el cristianismo parte del elogio y la ponderación de una forma de vida y un tipo de hombre superior al que el cristianismo pretende censurar. En efecto, declara Nietzsche (2007) que el cristianismo “ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre, ha desterrado todos los instintos fundamentales que le son característicos: ha extraído de esos instintos, mediante su destilación, el mal, el malvado” (p.116). De modo que Nietzsche pone de un lado y del otro dos formas de vida: de un lado, la vida del hombre superior¹, cuyos instintos tienden hacia la conservación de la vida fuerte; por el otro, la vida del cristianismo, cuyo propósito es tomar partido por todo lo débil, bajo y fracasado, en oposición a todo aquello que representa la vida del hombre superior. Vistas las cosas así, no resulta extraño que Nietzsche vincule al cristianismo y sus valores con el nihilismo. En efecto, si para dicho pensador la vida supone “instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder” -esto es, voluntad de poder-, “allí donde está ausente la voluntad de poder, surge el ocaso” (p.118) que, en este contexto, significa nihilismo. Por ello afirma Nietzsche más adelante que “a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad —que los valores hoy dominantes, conducidos bajo los nombres más santos, son valores de ocaso, valores nihilistas” (p.118). De modo que, al suscribir la lectura que identifica a la compasión como el fundamento del cristianismo, como la virtud, como el origen de todas las virtudes, Nietzsche no hace otra cosa que remarcar

1 De hecho, al describir aquello que llama hombre superior, Nietzsche (2007) destaca el hecho de su existencia como un feliz accidente, como un caso particularísimo, excepcional, afirmándose como una especie de superhombre (p. 114-115).

aquello que convierte al cristianismo en una negación de la vida. De allí que consigne que “la compasión es la praxis del nihilismo” (p.119).

Ahora bien, ¿qué opera en el fondo de esta afirmación del cristianismo como negación de la vida? Una muy elaborada oposición de Nietzsche en torno a la moral, a saber, aquella que enfrenta a la moral aristocrática o noble con la moral del rebaño². En vista de lo dicho, una y otra quedan descritas: de un lado, la noble, aristocrática tendiente al crecimiento, a la acumulación de fuerzas, en suma, a la voluntad de poder, afín a la vida; del otro, la del rebaño, de origen cristiana, que se predispone hacia lo débil, lo fracasado y —en tanto inversión de la moral aristocrática— niega la vida; es, como Nietzsche gusta decir, *décadence*. Por ello no llama la atención la diatriba que Nietzsche profiere contra el sacerdocio, cuando sostiene que en tanto “se siga considerando que ese negador, calumniador, envenenador de la vida de profesión —el sacerdote— representa una especie superior de hombre, no se tendrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad?” Y continúa: “¡Pero si ya se ha puesto la verdad patas arriba cuando se considera que el representante de la «verdad» es ese abogado consciente de la nada y de la negación!” (2007: 121). Del mismo modo tampoco llama la atención la crítica nietzscheana de la filosofía alemana. Según él, tanto el pastor protestante como la filosofía alemana —el idealismo alemán— son la expresión de una época —la modernidad— que no puede desprenderse de la teología cristiana. De allí que la superación del cristianismo supone, también, la superación de la filosofía alemana y que la crítica del cristianismo sea, al mismo tiempo, una crítica de la modernidad.

Hasta aquí hemos restituido sumariamente la crítica de los valores que, según Nietzsche, informan al cristianismo y hacen de él una religión que atenta contra la vida, entendida ésta como voluntad de poder. Es preciso, ahora, avanzar sobre aquel punto en la historia que marca el origen del cristianismo como *décadence*, como negación de la vida; hasta ese punto en el que asistimos al advenimiento del Dios cristiano:

¡Un Dios degradado hasta el extremo de ser una contradicción de la vida, en lugar de ser su exaltación y su eterno sí! ¡En Dios la enemistad acusa a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios convertido en la formulación de todas las calumnias contra el «más acá» y de todas las mentiras sobre el «más allá»! ¡En Dios la nada se diviniza, la voluntad de nada se santifica! (Nietzsche, 2007: 137)

² Para una exposición detallada de esta oposición, ver Nietzsche (2016).

Para remontarnos hasta ese origen a partir del cual el cristianismo deviene una religión que niega la vida procederemos, en lo que sigue, a reconstruir los problemas que suscita, de acuerdo con Nietzsche, la reinterpretación paulina de la obra y la muerte de Jesús. De este modo, estaremos en condiciones de comprender la comprensión y la crítica nietzscheana del cristianismo como negación de la vida.

El falseamiento paulino de la predicación de Jesús

La presencia de Jesús en El Anticristo se ve enmarcada al interior de la religión judía, portadora de unas características particulares aborrecidas por Nietzsche: una religión que, en virtud de las peculiaridades de la historia judía, manifestaba una concepción de Dios absolutamente secuestrada por aquellos que Nietzsche denomina “sacerdotes”³. Es en este marco donde Nietzsche sitúa a Jesús como un profeta ajeno a la esencia judía y, por lo tanto, capaz de superarlo. Atendamos a la interpretación nietzscheana de Jesús en El Anticristo, identificando un par de características de su predicación que servirán de base para examinar la tergiversación paulina de la enseñanza de Jesús.

Un punto central en la lectura nietzscheana de Jesús es el reconocimiento de una ética práctica. En este sentido, la gran originalidad de Jesús no procede tanto de su doctrina y su predicación, sino, más bien, de una nueva manera de vivir, de una nueva forma de comportarse en el mundo que configura una suerte de doctrina de la acción:

Este mensajero de la «buena nueva» murió como había vivido, como había enseñado —no para «redimir a los hombres», sino para mostrar cómo había que vivir. La práctica fue su legado a la humanidad: su comportamiento ante los jueces, los verdugos y los acusadores, frente a todo tipo de calumnias y burlas —su comportamiento en la cruz (Nietzsche, 2007: 173).

De lo que se trata, entonces, es de una práctica que enseña cómo se ha de vivir para acceder al reino de los cielos, para sentirse en él. Sin embargo, es preciso notar que se trata de una doctrina sobre una práctica inmediata, que no se ubica en un más allá que trasciende al mundo, sino que se lleva a cabo en esta vida. No se trata de exigir una fe, sino de asumir un comportamiento, una actitud ética, cuyo núcleo radica en la negación de las oposiciones y en la supresión de las distancias, esto es, no oponerse

3 Ver Nietzsche (2007: 149-154).

a nadie, no resistir, no juzgar:

Lo que distingue al cristiano no es la «fe»: el cristiano actúa, se caracteriza por un modo diferente de actuar: en que él ni con sus palabras ni con su corazón ofrece resistencia a quien es malvado con él; en que no hace distinción entre el extranjero y el nativo, entre judíos y no judíos («el prójimo» es realmente compañero de fe, el judío); en su incapacidad para encolerizarse contra alguien o ningunearle (Nietzsche, 2007: 170).

De modo que la ética práctica que predica Jesús implica la asunción de un comportamiento que no atiende a las diferencias, que no resiste y que no se opone al mal. De allí que todo se juega en la interioridad del hombre cristiano y su obrar ético, pues el reino de Dios no se alberga más que en la capacidad de asumir un comportamiento ético que observe las características ya mencionadas. Solo así puede decir Nietzsche que “el «reino de Dios» no es nada que se pueda esperar, no tiene ni un ayer ni un pasado mañana, tampoco llegará dentro de «mil años» —es una experiencia en un corazón, está en todas partes y en ninguna” (2007:173). En este marco, la predica de Pablo de Tarso marcará un giro fundamental que trastocará el modo en el cual el cristianismo se va a desarrollar posteriormente. De acuerdo con Nietzsche, el apóstol tergiversó profundamente su enseñanza al desestimar completamente la vida y la obra de Jesús, instituyendo una doctrina soteriológica apoyada sobre la crucifixión de Cristo. Si, como hemos visto, la prédica de Jesús depositaba el reino de los cielos en el interior del hombre, la reinterpretación paulina va a colocar este Reino de Dios en un exterior ubicado en el más allá. De este modo, al sobrecargar de sentido el hecho de la crucifixión de Cristo, Pablo va a proyectar el reino de Dios, alojado en la interioridad del hombre, hacia un exterior más allá del mundo. Así, la ética práctica predicada por Jesús es borrada a causa de la reinterpretación paulina de la cruz que ubica la salvación en un más allá. En este sentido, lo que preocupa a Nietzsche son los efectos que esta lectura tiene sobre la vida. A propósito de esto, escribe:

Cuando el centro de gravedad no se sitúa en la vida, sino en el «más allá» —en la nada—, se despoja a la vida en general de todo posible centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye todo lo que existe de razón y de naturaleza en el instinto —todo lo que hay en los instintos de beneficioso, de favorecedor de la vida y de asegurador de futuro, despierta desconfianza. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, esto se convierte entonces en el «sentido» de la vida (Nietzsche, 2007:187).

En Pablo no solo se constata el falseamiento de la enseñanza de Jesús, sino también el origen del cristianismo como negación de la vida y de la voluntad de poder. Es en virtud de esa separación entre un mundo terreno devaluado y un más allá divino que el cristiano se convierte en un individuo preocupado casi exclusivamente en su salvación personal. De esta forma queda perdida la doctrina de Jesús que apuntaba hacia una sociedad éticamente justa y se abre paso una fe avocada casi exclusivamente a la salvación individual del sujeto. Este pasaje de la sociedad al individuo, que ya puede vislumbrarse en la teología paulina, es una clave fundamental para la comprensión tanto del cristianismo como de la modernidad.

Consideraciones finales

El breve recorrido que hemos trazado en torno a El Anticristo partió de la constatación de la existencia de dos formas de vida contrapuestas, a saber, la vida del hombre superior y la vida cristiana, de cuyo análisis se derivaron dos morales también antagónicas: la moral noble y la moral del rebaño. Sobre esta base, comprendimos los motivos de la invectiva nietzscheana contra el cristianismo: el cristianismo no es otra cosa que negación de la vida —de la vida noble, fuerte, elevada, superior—, pues “el cristianismo ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia posible entre los hombres; es decir, ha luchado contra el presupuesto de toda elevación, de todo crecimiento de la cultura” (Nietzsche, 2007:188). En vista de esto, la reconstrucción nietzscheana realizada en torno al origen del cristianismo nos permitió constatar la ética práctica promovida por Jesús y el desplazamiento y tergiversación paulina que dio génesis al cristianismo como negación de la vida. Sólo tras este recorrido podemos comprender la hostilidad de Nietzsche hacia el cristianismo. Es que el cristianismo socava el modo de pensar aristocrático, tan caro al pensamiento nietzscheano. Por ello Nietzsche dice: “yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única gran corrupción interior, el único gran instinto de venganza” (2007: 233). Por lo mismo reclama Nietzsche una transmutación de todos los valores. No obstante, si la transmutación de los valores se avista como necesaria, si es menester una transmutación de los valores con vistas a superar el nihilismo de la modernidad, no queda claro su forma, esto es, no es evidente si aquella implica un retorno a valores aristocráticos o una creación de tablas de valores totalmente nuevas.

Genealogía, valores y bien: el reconocimiento de Nietzsche en Spinoza - Gonzalo Ricci Cernadas

Introducción

Nadie piensa aislado del contexto que lo rodea, ni nadie es tampoco impermeable a una tradición de filosofar que lo antecede. Consciente o no de este factum, la producción de cualquier pensador se choca necesariamente con el hecho de que se ubica en un punto, bien situado, respecto de las corrientes de pensamiento presentes que lo trascienden no sólo espacial sino también temporalmente. Es por este motivo que, aún lo hayamos ya barruntado en la lectura de distintas obras de Friedrich Nietzsche, no debería sorprendernos encontrar que, en una epístola del 30 de julio de 1881, el oriundo de Röcken confesara a su amigo Fran Overbeck la influencia innegable de Baruch Spinoza en su pensamiento: “casi no conocía a Spinoza: lo que ahora me llevó a él fue una ‘acción instintiva’ (...) Yo mismo me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina (...); niega la libertad, los fines, el orden ético del mundo, la falta de egoísmo, el mal” (Nietzsche, 2010: 143-144).

Vemos entonces que ciertamente puede detectarse una presencia del holandés en el alemán, de la cual hay inclusive constancia en las obras de Nietzsche, muy particularmente a partir de Opiniones y sentencias varias. Una influencia que es, de todos modos, irregular y para nada homogénea, de acuerdo al acuse de recibo que figura en los escritos de Nietzsche. En efecto, si procediéramos a realizar un análisis diacrónico e intrínseco, estudiando la forma en que Spinoza aparece citado en la bibliografía nietzscheana, constataríamos que la figura de éste, elogiada en un primer momento, finalmente deviene como objeto de críticas. Sin embargo, no es nuestra intención en el presente trabajo realizar tal restitución intrínseca⁴, sino, antes bien, realizar una comparación extrínseca de ambos autores respecto de un problema que ocupa un lugar dilecto: el problema de los valores. Así, buscaremos proceder con un análisis comparativo entre ambos autores siguiendo una misma trayectoria: restituiremos la labor genealógica de los valores, para luego dar cuenta cómo éstos tienen una especificidad propia que los diferencia de la naturaleza, y finalmente explayarnos sobre lo propio del valor de lo bueno y el aspecto propositivo de los

⁴ Para un análisis de cómo Spinoza aparece citado en la obra de Nietzsche, ver Ricci Cernadas (2015).

filósofos.

La genealogía de los valores

Si buscamos el origen de los prejuicios que anidan en los hombres, debemos analizar aquel que sirve de basamento de todos los demás: el prejuicio de la causa final. Se trata entonces de emprender una labor genealógica, de rastrear la génesis de esta representación afectiva, corporal e imaginaria que los hombres se hacen del mundo y de la naturaleza. En efecto, los hombres explican las cosas no por sus causas, sino refiriéndose a sus pretendidos fines, que interpretan como causas finales, dando así una representación invertida de la realidad. Este es el prejuicio finalista: la causa final, tomar al efecto por causa. Parecería entonces que lo que Spinoza intenta hacer aquí “no (es) demostrar una verdad, sino (...) refutar un error” (Gueroult, 1968:393), una afirmación verdadera sólo parcialmente, puesto que, como Pierre Macherey bien señala (Macherey, 2013: 207-209), Spinoza hace algo más: simultáneamente desarrolla una explicación positiva en su principio, una explicación de la génesis de esta manera (invertida) de considerar las cosas, demostrando, sí, que su contenido no es racional, y, al mismo tiempo, que ese contenido no es producido sin razón alguna, reconociendo su lugar en el orden epistemológico humano.

En este sentido, Spinoza (2000) asevera en el Apéndice de la primera parte de la *Ética* que “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen el deseo de buscar lo que le es útil” (p.68). Creemos que estos deseos son espontáneos, cuando en verdad son efectos de las cosas con las que nos topamos y conocemos. Los seres humanos, pues, sumidos en la experiencia vaga, se creen libres y actúan de manera incondicionada respecto al mundo. Esta estructura de tener conciencia del deseo ignorando su causa va a ser entonces extrapolada hacia una naturaleza finalista, que dispondría de medios para satisfacer las necesidades humanas. Pero los hombres no pueden concebir que las cosas se hubieran dispuesto y hecho a sí mismas: se figuran, así, un Dios antropomórfico, susceptible a los mismos favores y apetitos que los propios hombres, como si detentara la misma pretendida libertad humana.

Spinoza enumera los prejuicios: “bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, hermosura y fealdad; y (...) alabanza y vituperio, pecado y mérito” (2000: 68. *Cursivas del original*). De aquí sobresale algo, un factor común: la estructura binaria de estos elementos. Todas las estructuras mentales que aplicamos a la realidad proceden de

la propia medida de los hombres y son consideradas como medios para un fin. De esta manera, todos los juicios de valor operan en perspectiva, de forma relativa a las personas y a lo que éstas piensan que constituye su interés: la utilidad de las cosas y no lo que ellas son en sí mismas. Esta es la razón por la cual los hombres son naturalmente ignorantes de las causas de las cosas: lo que les preocupa ante todo son los efectos y no las causas, lo que viene a tomar en forma inversa el movimiento por el cual las cosas se hacen en la realidad. Las parejas de oposición lógica sólo tienen sentido respecto de los hombres: estas lógicas polares son la expresión por excelencia de un pensamiento de lo relativo, que valora una cosa no por lo que ella es en realidad sino por relación a su contrario. Y la amplitud de este espacio polar delimitado es definida por los hombres, con su conciencia e interés. Como dice Macherey: “lo que nosotros hacemos es proyectar sobre el mundo una grilla interpretativa cuyo principio se encuentra en nosotros mismos, sobre todo en nuestra afectividad” (2013: 260). Si los hombres tienen juicios de valor sobre la realidad, diferentes del conocimiento verdadero, esto sucede así porque su propia existencia es polarizada, expuesta siempre a la alternativa de lo más y lo menos bueno, ora ella tienda a un uso máximo de la potencia que está en nosotros, ora ella vaya a un uso mínimo de ella. Estos juicios de valor no tienen el estatuto de verdadero conocimiento porque no pueden ser separados de las instancias de valoración con las que se relacionan circunstancialmente: el interés práctico en el cual estos juicios de valor encuentran su fuente de legitimación los orientan no del lado del objeto al que se aplican, sino del lado del sujeto interesado. Así, todos estos conceptos y valores son expresiones de las afecciones de nuestro cuerpo, meros “valores hedonistas, estéticos o éticos constituidos por las cosas mismas” (Gueroult, 1968: 397), y que, en verdad, resultan totalmente ajenos a la naturaleza de las cosas.

Sin ningún tipo de excepción, el prejuicio finalista no podía escapar tampoco a la génesis de lo bueno (Abdo Ferez, 2013: 168): es decir, Spinoza muestra cómo los hombres, buscando lo que es útil para ellos, en un primer momento redujeron todas las cosas a fines que consideraron propios, y luego, en un segundo momento, proyectaron esos fines al exterior de ellos mismos incorporándolos como fenómenos sobrenaturales: “en efecto, a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios, lo llamaron bien y, en cambio, a lo que les es contrario, le llamaron mal” (Spinoza, 2000: 71. *Cursivas del original*). Estamos en presencia, entonces, de una explicación genealógica eminentemente utilitarista⁵; como Macherey afirma: “amamos las

5 De cualquier manera, debemos detener el impulso de tildar *in toto* a la filosofía de Spinoza como utilitarista, tanto por lo que señala Antonio Negri (1993), esto es, que “[l]a dimensión individualista del

cosas que acuerdan con nuestra naturaleza o al menos parecen hacerlo; y aquellas que no convienen con ésta nos desagradan naturalmente” (2013: 266). De manera que presenciamos un momento de “utilitarismo egoísta” (Matheron, 1969: 246), un momento signado por el cálculo inteligente de los intereses, pero que, a su vez, es precisamente sólo un momento que se ve obligado a superarse a sí mismo para devenir en intelectualismo, la actividad valiosa en sí misma de entender a Dios. “Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil. Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien” (Spinoza, 2000: 186). El filósofo emprende entonces una redefinición conceptual del bien y del mal, alejada de los impulsos espontáneos y utilitaristas que domeñan a los hombres, confiriéndoles una determinación racional y reflexiva al distinguir aquello aparente de lo que es verdaderamente útil. Sólo así podrá afirmar que “el primer y único fundamento de la virtud o fundamento de la norma recta de vida es buscar la propia utilidad” (Spinoza, 2000: 267), esto es, lo que aumenta nuestra potencia y lo que propende a la realización del proyecto ético.

Vaores, naturaleza y lo bueno

De forma muy similar a la de Spinoza, Nietzsche emprende una labor genealógica cuyo objeto es hallar el origen de los valores predominantes en su tiempo: Nietzsche procede así a una auscultación de los valores dominantes de su época, lo que implica un rastreo de su origen, vinculado estrechamente a una investigación de índole etimológica. Una genealogía, pues, que implica asumir una tarea crítica, absolutamente novedosa: “necesitamos una crítica de los valores morales –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, se desarrollaron y modificaron” (Nietzsche, 2013b: 33). En palabras de Gilles Deleuze (2013): “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores [,] (...) se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario” (p.9), lo que -en la terminología preferida por Michel Foucault- coincidiría más bien con una procedencia o una emergencia antes que con la búsqueda de un origen pleno y ya dado (Foucault, 1992). Así, Nietzsche emprende su propia labor

utilitarismo está ausente del pensamiento spinoziano” (p.256-257), como así también por aquello que Macherey remarca, a saber, que Spinoza retomará la noción de utilidad y le otorgará un significado bien propio, “cuyas implicaciones exceden los límites impuestos al orden de los intereses inmediatos” (2012: 31). Para un *racconto* de aquellos que han encasillado a Spinoza como utilitarista, ver Ricci Cernadas (2016).

genealógica entendida como la búsqueda de la procedencia de los valores y las moralidades, siguiendo ese rastro discontinuo, azaroso, erróneo. Si nos mantenemos aquende esta senda, veremos que seguir la “filial compleja de la procedencia es mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia, es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros” (Foucault, 1992: 11). La tarea del genealogista es entonces la de hurgar y mostrar la violencia y la fuerza que subyace a eso que parece incólume: “toda moral consiste en que es una coacción prolongada” (Nietzsche, 2013c: 146). Para realizar esto se debe acudir a la historia, a ese espíritu histórico que permitirá explicitar cómo esas valoraciones han devenido a lo largo del tiempo, pero también debe mostrar su inscripción y enraizamiento en la propia corporalidad de estos tipos fisiológicos que son los seres humanos. Es en el cuerpo donde los vericuetos pasados dejan su marca y son precisamente los cuerpos los que entran en lucha entre sí. En este sentido, la genealogía es una suerte de articulación entre historia y cuerpo que no hace otra cosa que mostrar que lo que se halla detrás de los valores es, al fin y al cabo, voluntad de poder: voluntad de poder para establecer jerarquías, para realizar diferencias.

“Nosotros operamos con cosas que simplemente no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles – ¡cómo sería posible la explicación, si antes nosotros todo lo reducimos a una imagen, a una imagen nuestra!–” (Nietzsche, 2001a: 207-208. *Cursivas del original*). Lo que pretendemos conocer, de esta manera, es un falseamiento, una imposición de categorías y conceptos que solamente emanan de nosotros a fin de amoldar la realidad: creyendo que eso que conocemos aparece entonces de manera más completa y ordenada; creyendo que, así, podemos brindar una explicación de ese fenómeno al cual nos abocamos. Al respecto, dice Nietzsche: “Ahora bien, con eso no hemos comprendido nada” (2001a: 207. *Cursivas del original*). Aquellas categorías y conceptos no hacen otra cosa que falsear los hechos, homogeneizando algo que no es homogéneo: las igualdades que se ven lo son sólo en apariencia, producto de ese órgano poco refinado del espíritu débil que anhela igualdad por todos lados, que asimila lo orgánico y lo suplanta por algo duradero y ahistórico. Hete aquí “la paradójica tesis de Nietzsche: que lo que llamamos verdad descansa sobre un falseamiento de la realidad: la misma pretensión de verdad del pensamiento discursivo es sólo una apariencia” (Wellmer, 1993: 146). Fijar este mundo verdadero es empero necesario para “arreglarnos un mundo en el que nuestra existencia sea posible” (Nietzsche, 2008: 279). Todo este orden dado a la naturaleza a

través de nuestras categorías y conceptos es apenas una mera expresión de la voluntad de poder del hombre, producto de su propio querer, y no algo dado. “Tener fines, metas, intenciones, ‘querer’ en líneas generales, es un tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer también los medios necesarios para ello” (Nietzsche, 2001b: 449). Ahora bien, es interesante que Nietzsche no se limita a denunciar lo artificial de todos estos órdenes, sino que también les reconoce su carta de ciudadanía e indispensabilidad para la propia vida humana: “no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y apariencias perspectivistas” (2013c: 76). En Nietzsche el mundo verdadero y el mundo aparente se encuentran inextricablemente ligados, tal como lo explora en su “Historia de un error”: “¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (2013a: 72). De lo que se trata es de admitir que estas valoraciones son imprescindibles y que de ellas depende una potencialización de la vida: son estos juicios, los más falsos, los que son imprescindibles.

La erección de valores incontestables e inconcusos es así uno de esos cuatro errores (Nietzsche, 2001a: 209) que signaron la historia del hombre, siendo el primero el contemplarse de forma incompleta, el segundo atribuirse propiedades inventadas y el tercero creerse algo apartado y diferenciado del resto de los animales y de la naturaleza. Una moral implica entonces el establecimiento de valores y jerarquías, constituir y rubricar distinciones donde no las hay, ajeno a la indiferencia propia de la naturaleza, caótica, ausente de orden, derrochadora. En consonancia con esto, la propuesta de Nietzsche radicará en propugnar una voluntad de poder que afirma el azar y el devenir, abogar por un hombre “independientemente de un fin moral, del servicio de un Dios” (Bataille, 1979: 13).

Nietzsche identifica las coordenadas del surgimiento de las nociones de lo bueno [gut] (identificado con la casta guerrera y con las características marciales) y lo malo [schlecht] (equiparado con lo simple [schlicht], lo vulgar). Es la casta noble y guerrera la que se adjudica a sí misma esta denominación “y se denomina así en la misma medida en que actúa, afirma y goza” (Deleuze, 2013: 169): expresión de la voluntad de poder que establece un pathos de la distancia, y que equipara, por consecuencia, lo malo con lo servil, lo débil y lo pasivo. Pero, como se atestigua, la rebelión de los esclavos parece haber trastrocado sustancialmente el significado de estos términos: lo malvado [böse] reemplaza a lo malo [schlecht], refiriendo ahora a aquellos guerreros de forma despectiva, mientras que lo bueno [gut] se aviene con aquello que no es malvado. Este es el tan mentado triunfo de la moral de los esclavos, del resentimiento, de una moral reactiva: malo es quien actúa y bueno quien se contiene

y se mesura. La apuesta de Nietzsche se cifra, así, en transvalorar los valores, pero en un sentido bien específico e inusitado: no como la pesada afirmación de valores superiores e incontestables, sino como la creación de los valores de la vida, ligeros y activos. Si todo es valoración, puesto que “vivir es valorar” (Deleuze, 2013: 258), de lo que se trata es entonces, y quizás paradójicamente, de ir más allá del bien y del mal, de dilucidar que la voluntad de poder es el principio de la afirmación pura, afirmación como creación de nuevos valores, afirmación de la necesidad del azar y de lo múltiple. Es en esa tensión entre lo necesario e inevitable de establecer jerarquías y valores activos, y lo azaroso y múltiple de la vida que rehúsa de cualquier estabilización, que el proyecto de Nietzsche se despliega.

Conclusión

De acuerdo a la comparación realizada, hemos visto, en un primer lugar, que tanto Spinoza como Nietzsche realizan una labor genealógica que tiene por objeto iluminar el origen de los valores y explicar su génesis. En el caso del primero, el surgimiento de los valores se relaciona con un prejuicio finalista que los funda a partir de una explicación utilitarista, mientras que en el caso del segundo es la voluntad de poder la que explica el sinuoso recorrido de éstos. Ahora bien, esta primera elucidación permite a su vez extraer otro corolario que se desprende del segundo momento del abordaje sincrónico a ambos autores: la especificidad de la dimensión valorativa es propia de la vida humana, es una prolongación de ésta que extrapola su manera teleológica de concebir las cosas y que difiere de la naturaleza –de carácter necesaria para Spinoza, caótica para Nietzsche–, la cual no contempla fin alguno. Valorar es así una expresión de la perspectiva relativa de los hombres. Y en el último apartado propositivo ambos autores parecen coincidir: aunque el holandés lo redefine y el alemán lo relativiza y lo reconoce como algo indispensablemente aparential, el bien es considerado en función de aquello que, dicho en spinoziano, aumenta la potencia, o lo que, en nietzscheano, propende hacia la vida.

La sabiduría de la vida: el lugar de Nietzsche en *El hombre y la técnica* de Spengler - Octavio Majul Conte Grand

Introducción

Uno de los aspectos más relevantes en la historia de la recepción de Nietzsche es, quizá, que la divergencia entre sus interpretaciones corre en paralelo a la distancia de la temporalidad de las mismas. En una época dominada por una interpretación desde el posestructuralismo francés, la recepción inmediatamente posterior a la muerte de Nietzsche en el contexto alemán se vuelve relevante. Relevante, cuanto menos, como gesto de apertura a otros lentes hermenéuticos de la obra de Nietzsche. Quien quiera comprender a Nietzsche necesita, a su vez, el conocimiento de los efectos producidos por la obra nietzscheana en su recepción temporalmente más cercana. Recepción que, más allá de la hecha por Georg Simmel, no encuentra eco en el plano –cuanto menos– hispanohablante⁶. La relevancia de la interpretación alemana de principio de siglo hace a la importancia de la recepción de Nietzsche que realizara Oswald Spengler. Dada la inmensidad del problema, nos detendremos particularmente en *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida* publicado en 1931. Esto porque allí Spengler despliega una axiomática consistente desde un punto de vista de la vida; axiomática cuyo punto de partida es la identificación nietzscheana entre vida y voluntad de poder provista en *Más allá del bien y del mal*, donde se lee: “antes que nada algo vivo quiere descargar su fuerza –la vida misma es voluntad de poder”⁷ (Nietzsche, 2016b: 305).

Vida y técnica

En *El hombre y la técnica* Spengler comienza demarcando la técnica respecto de su concepción usual. No nos detendremos en este aspecto en la medida que será abordado

6 Aquí se encuentran, por decir algunos, los trabajos de Alois Riehl, Walther Hauff, Ferdinand Tönnies y el círculo de Stefan George realizados en el cambio de siglo. Un aspecto relevante, y que matiza la oposición recién presentada, de la historia de la recepción del pensamiento de Nietzsche es cómo la interpretación de Heidegger, desde el punto de vista de la historia de la metafísica, es el puntapié inicial de la recuperación posestructuralista francesa.

7 A menos que se indique lo contrario, las citas en cursivas responden al original.

en otros trabajos de la compilación⁸. Basta recordar que la técnica no es la máquina ni se refiere a las innovaciones de los últimos siglos. De una manera un tanto enigmática Spengler afirma que “solo partiendo del alma puede descubrirse la significación de la técnica” (1947a: 15). El alma tampoco es prerrogativa meramente humana. Alma es la capacidad de sentir resistencia a lo exterior y, por ello, la búsqueda de la afirmación de sí. Alma es todo aquello que halla en sí el eje de su movimiento, encontrando en lo externo una resistencia. Si la vida es la manifestación del alma, la “técnica es la táctica de la vida entera, es la forma íntima del manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma” (1947a: 15). En la medida que toda alma tiende a la exterioridad, la lucha es el medio esencial de la realización.

De la unicidad del modo de manifestación de la vida, extrae Spengler la unicidad de la vida misma. Cada manifestación particular no es más que “un aspecto de la vida única activa, luchadora, llena de alma” (1947a: 16). Esto hace que el carácter efímero de la singularidad de las almas solo pueda redimirse en la grandeza de su acto, es decir, en la capacidad de producir vida. En la medida que toda vida particular implica su finitud, es necesario tomar el camino de Aquiles quien “colocado por su madre ante el dilema de elegir una larga vida o una vida breve, pero llena de hazañas y de gloria (...) eligió esta última” (1947a: 17). La ética de Aquiles, entonces, demanda al alma individual la victoria en la afirmación de sí, el triunfo del quantum más alto de vida realizada y, esto, a costa de la resistencia exterior. No debemos olvidar que “esa lucha es vida; y lo es en el sentido de Nietzsche, como una lucha que brota de la voluntad de poder; lucha cruel, sin tregua; lucha sin cuartel ni merced” (1947a: 19). Fruto de la misma dinámica de la lucha, se producen dos grados particulares de vida: el animal de rapiña y el animal herbívoro. Mientras el animal de rapiña, debido a su fortaleza, es la máxima expresión de la singularidad y la libertad, “los herbívoros substituyen el alma individual fuerte por el gran número, por el rebaño, por el común sentir y hacer en masa” (1947a: 26). De esta manera, vemos cómo –desde una filosofía de la vida– aquellas almas más poderosas adquieren una valoración mayor. Esto en la medida que se hace de la vida un principio y al mismo tiempo se la cuantifica. En esta gradación de los tipos de vida se asienta una determinada variedad de éticas, ya que “si se entiende bien todo esto, existe una ética del animal rapaz y una ética del herbívoro” (1947a: 26). Esta ética, no obstante, no puede ser pensada como una esfera ideal externa al alma, desde un deber ser al cual ajustarse en oposición a la inclinación propia. Lejos de esto –y siguiendo su lectura del último Nietzsche– la ética

8 Nos referimos especialmente al trabajo de Franco Marcucci.

es la subordinación al propio modo de ser. Es en el reconocimiento de lo que uno es, que se alcanza el deber ser. Por ello todo animal de rapiña, tanto como el herbívoro, debe asumirse en tanto que tal, caso contrario comete una falta ética *contra natura*⁹. En palabras de Spengler: “nadie puede mover ni cambiar esto: es un hecho simple. Se puede aniquilar la vida, pero no cambiar su modo (...) así pensaba Nietzsche: *amor fati*. Y el hombre pertenece a esta especie” (1947a: 26-7).

Hasta aquí podemos restituir [1] que la vida es voluntad de poder; [2] que en la lucha se enfrentan aquellos fragmentos de vida dotados de alma; [3] que el alma es la capacidad de movilidad autónoma –de afirmarse frente a lo exterior–; y [4] que existen dos tipos generales de almas, el animal de rapiña y el herbívoro. De estas postulaciones de hecho, se extraen corolarios valorativos –no necesariamente explícitos-. Es que en la medida que la voluntad de poder es lo que rige lo viviente, aquellos seres que encarnan dicho principio en su plenitud –es decir el animal de rapiña que asume el carácter bélico de lo existente– representan la expresión más sublime de la vida. Estos corolarios valorativos no deben entenderse como postulados externos a la vida, como dimensión moral ideal, sino en relación interna con la misma. La ética es la aceptación –y, por eso, el logro– de la identidad entre ser y deber ser. *Contra natura* es todo intento de, a partir de postulados ideales exteriores a la vida, torcer lo que es.

La vida: sus modos y desarrollos

El hombre pertenece a la forma de vida del animal de rapiña. Sin embargo, no lo hace de la misma manera que el león. Es que la técnica de este último no es más que una técnica de especie. En cambio, en la medida que el hombre “es el único caso, en toda la historia de la vida, en que el ser individual escapa a la coacción de la especie”, su técnica “es consciente, voluntaria, variable, personal, inventiva” (1947a: 28-29). Cultura es el nombre de la creación del hombre para afirmarse *contra* la exterioridad. Si el hombre es el único fragmento de la vida capaz de ser consciente de su propia técnica, esto solo es en carácter potencial. Es que “esa liberación respecto de la coacción

9 “Reduzco a fórmula un principio. (...) se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de vida (...) Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es, en definitiva, decir ‘iel ser humano debería ser de tal y tal manera!’ (...) Pero incluso cuando el moralista se dirige simplemente al individuo y le dice ‘itú deberías ser de tal y tal manera!’ no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de parte a parte, un fragmento de *fatum*, una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será” (Nietzsche,

impuesta por la especie actúa por de pronto tan sólo como una gran posibilidad y, al principio, hállase muy lejos de ser individualismo ya realizado” (1947a: 34). Al ser la individualidad el sello diferencial de lo humano, hombre en sentido eminente es aquella manifestación de la vida que la alcance. La forma de expresión característica del hombre es el acto [Tat], diferenciable de la actividad [Tätigkeit], de la cual son capaces todos los animales. En tanto la diferencia entre el hombre y el animal reside en la individualidad, en el caso de acto y actividad es la singularidad. El hombre encarna, así, el máximo grado de libertad posible. Su unicidad recae en la capacidad de oponerse a la naturaleza, en la invención del arte, del artificio. Este oponerse hace a “la tragedia del hombre” en la medida que “la naturaleza es más fuerte (...) La lucha contra la naturaleza es una lucha sin esperanza; y, sin embargo, el hombre la lleva hasta el final” (1947a: 37-38). En sintonía con el imperativo aquiliano, el hombre debe realizarse aun a sabiendas de la imposibilidad de su tarea. Su sello distintivo es, al mismo tiempo, su imposibilidad. Toda cultura es un modo específico de fracasar al afirmarse frente a la naturaleza. Al acto singular, definitorio del hombre, le sigue una segunda revolución del alma, aquella que permite “el actuar planificado en conjunto” (1947a: 41). Con la aparición de la acción en conjunto se impone un interrogante: si la especificidad del hombre es su individualidad, y aquel hombre enfrentado a la totalidad de la naturaleza representa el punto máximo de la libertad, ¿cómo explicar la acción entre varios? ¿En qué medida no implica una reducción del poder propio y por eso una negación de la individualidad y la vida, que es voluntad de poder? Esta paradoja constituye uno de los pasajes más singulares de la filosofía de la vida de Spengler:

El hombre, animal de rapiña, quiere exaltar conscientemente su superioridad, allende los límites de su fuerza corporal. A su voluntad de mayor poderío sacrifica un rasgo importante de su propia vida. Para lograrlo se entienden varios y se disponen a sacrificar un poco de su libertad personal (1947a: 45).

Así, la libertad personal, que en el animal de rapiña individual corría en paralelo con la voluntad de poder, debe limitarse para potenciar ésta. La paradoja deja de ser tal en la medida que la historia, lejos de ser la realización de la libertad, como lo es en Hegel, no es más que la realización de lo viviente. La historia como manifestación de la vida, que es voluntad de poder, subordina la libertad a ésta. Resta preguntarse cómo se realiza el actuar en conjunto. El sello distintivo de este actuar es la división de las tareas. La distinción entre dirección y ejecución no constituye solamente una distinción

de “dos clases de técnica, sino también dos clases de hombres, que se diferencian por sus aptitudes” (1947a: 48). La pertenencia a uno u otra clase de hombre viene dada por naturaleza: “hay por naturaleza hombres nacidos para el mando y otros nacidos para la obediencia, sujetos y objetos de la práctica política o económica” (1947a: 48). Esta situación no representa un estadio plausible de ser superado mediante el desarrollo tecnológico, sino, más bien, “la forma fundamental de la vida humana (...) que solo con la vida misma podría eliminarse” (1947a: 48). A lo humano, entonces, le corresponde la división. La “diferencia natural de rango entre los hombres” hace a que solo algunos sean capaces de “una actividad creadora” (1947a: 49). Una vez más, a una axiomática vitalista –una disposición de axiomas que encuentran en la identidad entre vida y lucha su punto de partida– le sigue una axiología particular. En la medida que la especificidad del hombre es su independencia respecto de la especie, en su inventiva, al genio corresponde la máxima expresión de lo humano. Si recordamos que el alma es la capacidad de realizarse y que vida la realización del alma en el mundo, no es difícil descubrir en el genio el motor de la historia y la encarnación del principio de la vida. Del lado opuesto, aquellos destinados al trabajo de ejecución –los muchos– a duras penas pueden ser llamados hombres. Al igual que el animal herbívoro, forma parte del rebaño, carece de individualidad. Se vislumbra así cómo, desde la axiomática nietzscheana, se deriva el elogio al genio, a los grandes hombres, lo que –en términos políticos– deriva en un elogio a la aristocracia como modo natural de gobierno.

El elogio al genio no hace de este un fin en sí mismo, el culto al genio es, en realidad, un culto a la vida. De allí que –y recordemos la paradoja de la relación entre libertad y voluntad de poder– la máxima realización de la vida implica una limitación de la libertad del gran hombre. Es que la empresa dirigida “está, pues, condicionada por un tremendo menoscabo a la libertad (...) y lo está tanto para los dirigentes como para los dirigidos” (1947a: 49). Es la propia vida en busca de la potencia de su poderío la que lleva a la organización, realizando un tránsito de la espontaneidad del animal rapaz a la rigidez de las formas grupales: “la acción entre varios produce el tránsito decisivo, de la existencia orgánica a la existencia organizada” (1947a: 50). Esto modifica también el modo de canalizar la especificidad de la vida: la lucha. Esto, tanto en el plano exterior como interior. Si interiormente hay dirigentes y dirigidos, en el plano internacional “hay pueblos cuya fuerte raza ha conservado el carácter del animal rapaz. Hay pueblos señoriales [Herrenvölker], conquistadores, pueblos de

bandidaje, enamorados de la lucha contra los hombres” (1947a: 50-51)¹⁰.

El tránsito de lo orgánico a lo organizado, de la comunidad a la sociedad, es a la vez la ocasión para la expansión del poder de lo humano tanto como para su ocaso. La unión para potenciar la voluntad se transforma en la venganza de la naturaleza. El hombre cae preso de su propia creación, la cultura. Los vínculos, al volverse rígidos, impiden el libre desarrollo de lo viviente. En el estadio máximo de la organización, la relación antes virtuosa entre los grandes hombres y la masa deviene en la máxima tensión entre ambos: “aquí y solo aquí comienza el individualismo como contradicción a la psicología de la masa” (1947a: 53). La tensión entre el individuo y la masa lleva a la retracción del genio del espacio público y a su reclusión en sí mismo. El paso de lo orgánico a lo organizado hace que “la natural división en fuertes y débiles” sea reemplazada por “la sociedad con su orden jerárquico de clases (...) como gradación artificial de la vida” (1947a: 56). La democracia es la forma última de una cultura. Es el símbolo de su ocaso, del hecho de ser ya una civilización.

La sabiduría de la vida

Coherente con su filosofía, Spengler traza el modo a partir del cual la propia vida se realiza de modo cíclico y, por ello, encuentra en la decadencia una forma natural de manifestación. Es esto lo que le quita el tono de lamento al diagnóstico de la decadencia y lo reemplaza por un pesimismo heroico. El último capítulo de *El hombre y la técnica*: contribución a una filosofía de la vida describe el movimiento descendente de lo viviente. El libro acaba donde acaba la vida. Es que lo creado, el artificio, supera al creador y lo aniquila. La técnica se emancipa de la mano que le dio vida y se vuelve contra ella. La complejidad de la organización la hace impensable para el hombre. El propio impulso vital, una necesidad interna de la vida, es lo que lleva a la rigidificación. Es por eso que “la historia del hombre en conjunto es trágica” (1947a: 65). Es que el hombre es el motor de la vida, que acaba por cobrarle con su ocaso. Solo el eterno movimiento de lo viviente queda, mientras la multiplicidad efímera de las culturas humanas desaparece.

¹⁰ La referencia a lo señorial, recuerda a las distinciones trazadas en *De la genealogía de la moral*, entre *Herren-Rasse* (raza señorial) y *unterworfenene Rasse* (raza sometida). Mientras que la afirmación de Spengler que “el derecho humano es siempre un derecho del más fuerte, derecho que el más débil ha de seguir” (Spengler, 1947a: 50) tiene su paralelo en “El Estado griego” donde se lee “la violencia proporciona el primer *derecho*; y no existe ningún derecho en el que su fundamento no haya arrogación, usurpación y violencia” (Nietzsche, 2011: 554).

El último estadio de toda cultura es reconocible por tres síntomas. El primero está marcado por la sublevación de la masa, por su aparición en el centro de la escena de la vida moderna. Claro está, el ascenso de las masas conlleva una desestimación “creciente del valor de la labor directora” (1947a: 66). El segundo síntoma traba una relación interna con el primero: la intensificación de la tensión entre grandes hombres y masa lleva a la desaparición de las almas rectoras y al epigonismo: “dentro de poco sólo habrá disponibles talentos de segundo orden, epígonos de una gran época” (1947a: 70). El epigonismo es el segundo síntoma de la decadencia de una cultura¹¹. Por último “el tercer síntoma, y el más grave, de la descomposición incipiente reside en lo que pudiéramos llamar la traición a la técnica” (Spengler, 1947a: 71). En este estadio la técnica revela un aspecto significativo. A pesar de ser hija de un tiempo particular y sujetos particulares, la técnica es universalizable. Es plausible de ser aprendida y replicada. Este tercer síntoma de la decadencia es el de la pérdida del monopolio de la técnica propia y su utilización por otras culturas ascendentes. Spengler tiene en mente, aquí, el ascenso de las culturas orientales y africanas.

En suma, el presente trabajo se dedicó a relevar cómo en *El hombre y la técnica*: contribución a una filosofía de la vida se encuentra una disposición coherente y organizada de una axiomática y axiología vitalista de raigambre nietzscheana. En el caso de Spengler, esta recepción corre en paralelo y justifica su diagnóstico de la decadencia de Occidente, de la pérdida de energía de la vitalidad moderna. Pero no para dar lugar a un lamento romántico o a un optimismo ilusorio, sino a un pesimismo heroico. Un pesimismo acorde a “una concepción del Universo que sea digna de nosotros: la ya citada de Aquiles cuando dice que mejor es una vida breve y llena de hazañas y de gloria” (1947b: 107). Una concepción del Universo cimentada en la sabiduría de la vida. La sabiduría de la vida lleva a la identidad entre ser y deber ser, al reconocimiento de la determinación del destino. Con esto dicho, se comprende la exhortación que Spengler realizó a sus contemporáneos:

Si nosotros no aprendemos a relacionarnos como enseña la realidad histórica [...] entonces seremos considerados como un pueblo sin una sabiduría de la vida; no podemos vivir sin ella, y esta sabiduría emerge

¹¹ Esto recuerda también a la crítica presente en las dos primeras *Consideraciones intempestivas* al epigonismo. Otra nota distintiva es la constante utilización del concepto de epígono por los primeros receptores de la obra nietzscheana. Simmel en 1906, comienza su ensayo “Nietzsche y Kant” caracterizando su contemporaneidad como “tiempos epigonales” (Simmel, 2008: 159). Weber centra, en 1895, en el concepto de epigonismo toda su crítica a la situación política alemana tras la caída de Bismarck (Ver: Weber, 1991: 95-100). Riehl, en su estudio fundacional sobre Nietzsche, referencia que la crítica al epigonismo es una importante “idea de su periodo de juventud” (Riehl, 1897: 72).

con toda su dureza en el pensamiento alemán por primera vez con Nietzsche (1947b: 107).

El Ideal y la Vida: Notas para una lectura del pensamiento ético-político del joven - Carlos Astrada y Martín Prestía

Introducción

La obra de juventud de Carlos Astrada (1894-1970)¹² -como ha sido puesto de relieve en reiteradas ocasiones¹³- puede ser inscripta en el vitalismo que, más que una corriente teórica o filosófica de límites precisos y postulados específicos, se trató de una sensibilidad o atmósfera; de una trama de motivos y tópicos que impregnaron buena parte de las producciones culturales, estéticas, políticas y filosóficas entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Entendido de esa forma, el vitalismo “fue una reacción contra el desencantamiento del mundo y contra la limitación —teórica y práctica— de las potencias humanas”, a partir de la cual se reivindicaron “las fuerzas fluyentes de la vida” (López, 2009: 20) y, con ello, la primacía y celebración de lo nuevo. La apropiación de algunas modulaciones de diversas filosofías de la vida, en el caso del pensador argentino, será siempre bajo la clave de la crítica a la modernidad capitalista y en dirección a su superación.

El período juvenil de la producción astradiana está atravesado por dos acontecimientos históricos frente a los que nuestro autor se posiciona favorablemente: la Revolución rusa de 1917 —a la que reivindica desde posiciones lindantes al anarcobolchevismo— y la Reforma Universitaria que, iniciada en Córdoba en 1918, cobraría alcance continental¹⁴. Esta última entronca con el amplio movimiento autodenominado

12 La misma puede considerarse abarcando el período comprendido entre los años 1916 y 1927. 1916 es el año del primer texto conocido de nuestro autor, *Unamuno y el cientificismo argentino*, una polémica pública en defensa del filósofo español y en contra del positivismo vernáculo. 1927, por su parte, corresponde al comienzo de su profesionalización en tanto filósofo —con su viaje a Alemania a raíz de la obtención de una beca— y a la edición de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger a cuyos cursos asistirá; a partir de entonces, la producción de Astrada ya no abandonará la senda abierta por el maestro y, cuando lo critique, lo hará bajo la órbita de su pensamiento. Si bien es posible identificar líneas de continuidad entre su etapa juvenil y el resto de su obra —cuya periodización no podemos ensayar en estas líneas—, los puntos de innovación son suficientemente numerosos como para hablar de otro período al interior de su producción.

13 Fundamentalmente en el trabajo de López, M. P. (2009).

14 Nos apartamos de buena parte del análisis que proponen Bustelo y Domínguez Rubio en su documentado artículo (2015), en el que indagan en la huella dejada por ambos acontecimientos en su

nueva generación —del que el filósofo se siente parte. Se trata de un grupo de jóvenes de la élite cultural que, desde fines de la década de 1910 y, por lo menos, hasta fines de la década de 1920, se sintieron llamados a cumplir la misión de elevar la vida del país a las superiores exigencias de la nueva sensibilidad¹⁵. En suma, para nuestro autor, la hora presente supone un nuevo ensayo de vida que, para afirmarse, deberá echar definitivamente por tierra a los ídolos de la civilización materialista puesto que ya han caído, erigiendo nuevos valores que permitan una vida más humana. El agotamiento de “los viejos e inhumanos valores no debe alarmarnos, porque al fin será la vida la que triunfe, dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir porque ya ha caducado en el espíritu de los hombres” (Astrada, 2015b: 313).

Filosofía de la vida: Simmel y Ortega y Gasset

Si bien no está tematizada específicamente, en los escritos juveniles de Astrada se ve expresada —aún sin sus sutilezas— una filosofía de la vida homologable a la de Georg Simmel (1950: 24) y, con los matices del caso, a la de José Ortega y Gasset (2005a: 578), filósofo este último a quien el autor argentino reconoce como una de las mentes preclaras que anuncian la nueva sensibilidad. La vida es el dato radical. Ella es, primeramente, más-vida: perenne fluencia, continuidad, dinamismo; y las diferentes manifestaciones de la vida —ética, religión, instituciones, razón, arte, etc.; en suma, cultura— son sólo formas que la vida, en su incesante ascenso, momentáneamente adquiere. “En cuanto realidad cósmica la vida adopta la forma de un transcurrir ininterrumpido, prolongándose de continuo mediante la transición de lo producente a lo producido” (Simmel, 2003: 77). La vida es, simultáneamente, “más-vida” y “más-que-vida”. Cuando una forma se fosiliza o petrifica, cuando no expresa la vida y a ella deja de servirle, se vuelve un obstáculo para su despliegue y se ve desbordada y superada hacia una nueva forma.

obra y que, en nuestra opinión, peca de un excesivo contextualismo. No es este artículo el lugar para ensayar críticas, esperamos que buena parte de nuestras discrepancias se desprendan de la lectura del presente texto.

15 La idea de *generación* —“gozne sobre el cual la historia ejecuta sus movimientos”, “compromiso dinámico entre masa e individuo” con una misión histórica a cumplir—, en la forma en que circuló por los debates culturales de la época como, asimismo, la de *nueva sensibilidad*, son de factura orteguiana (Ortega y Gasset, 2005: 562). La bibliografía en torno a este tema en la obra del español es muy numerosa; para una síntesis del modo en que esos y otros conceptos fueron apropiados por la vanguardia cultural latinoamericana puede revisarse en Médin, T. (1994). No hay que olvidar que la primera visita de Ortega a la Argentina, en 1916, supuso una importante renovación de los estudios filosóficos y una importante estocada contra el positivismo reinante.

La edad moderna, sin embargo, presenta una exacerbación “unilateralmente culturalista” (Ortega y Gasset, 2005a: 586), expresión de una cultura objetivada cada vez más alejada de las esferas subjetivas de las personas. Tal característica de la cultura moderna es producto de la creencia en la completa autonomía de la esfera de los productos espirituales. El diagnóstico, que Simmel tematiza en términos de la conversión de medios en fines, supone el desconocimiento de que la cultura adquirida proviene de la vida y a ella se incorpora, por tanto “sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas” (Ortega y Gasset, 2004: 756). Siguiendo el hilo de estos argumentos, Ortega y Gasset expresará magistralmente lo que considera el llamado perentorio de su tiempo: “¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la cultura moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir ‘la vida para la cultura’ decimos ‘la cultura para la vida’?” (2005a: 600. *Cursivas en el original*).

La crítica a la ética idealista y a la Real-politik. Hacia una “síntesis vital” entre ideal y vida

Las reflexiones en torno a la ética elaboradas en el filo de los siglos XIX y XX deben enmarcarse en la progresiva crisis de la filosofía como sistema ante el avance de las disciplinas científicas particulares. El fracaso del sistema hegeliano y el triunfo del positivismo supusieron la imposibilidad de “integrar verdad y bien, teoría y práctica” (Riba, 2003: 16). Se trata del proceso que condujo al regreso a Kant, marco en el cual Astrada estaba pensando como así también lo hicieron José Ortega y Gasset y Manuel García Morente -por nombrar a los filósofos con los que nuestro autor dialoga principalmente con motivo de la ética-. La senda abierta por el filósofo de Königsberg suponía un problema para estos autores: la oposición perentoria entre ser y deber ser. Para García Morente (1996), el idealismo moral trae dos principales consecuencias: en primer lugar, la separación de la vida y de la moral por pertenecer esta última al reino de lo inasequible, exigiendo del hombre cualidades divinas, de “pureza sobrehumana”, que aquel no puede encarnar (p.138). En segundo lugar, producto de esta concepción de la moral, se desarrolla en el hombre la idea de progreso y, con ella, “una actitud extraña ante la vida” por la cual el hombre transcurre sus días en la expectativa de una vida mejor, que nunca llega; se desentiende del presente y, finalmente, desemboca en un pesimismo radical ante la vida. El filósofo español pedirá una “síntesis de lo moral con lo vital, de lo genérico con lo propio” (1996: 144).

Así como no puede establecerse una moral universal que parta del empirismo de la vida, tampoco puede pretenderse la postulación de normas universales a las cuales la vida deba adaptarse. Astrada toma la expresión de la “síntesis vital” entre vida e ideal, que opone a la rígida moral del idealismo kantiano. Como ya ha sido expuesto, los ideales son únicamente formas que la vida adopta y que pasan a integrarla en su marcha ascendente. Cuando aquellos agotan sus posibilidades —pues la vida de la cual partieron ha cambiado sus exigencias—, nuevos ideales deben tomar su lugar. Ni el “absolutismo de los dogmas”, que tortura a la vida pretendiendo imponerle sus “rígidos moldes”; ni el raudo empirismo que, desconociendo el “papel que juegan los ideales en la vida del individuo y de la sociedad” no es más que “el imperio del hecho descarnado” (Astrada, 1923: 201).

Para Ortega y Gasset, que analiza la oposición entre ser y deber ser desde la relación descrita anteriormente entre vida y cultura, la ética del idealismo es una de las depuradas formas de lo que él llama racionalismo, pensamiento *more geometrico* que encumbra la razón y su desenvolvimiento, libre de todo lastre histórico y sin conexión con la vida. Ante tal absolutismo de la “razón pura” —que se desentiende de los imperativos vitales—, Ortega propugna una “razón vital”¹⁶: “nos gobiernan dos imperativos contrapuestos”, “el hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella —dice el otro, el imperativo vital” (Ortega y Gasset, 2005a: 584).

Aquí se bifurcan los caminos, sin embargo. Astrada entiende que el nuevo ensayo de vida corre paralelo a una filosofía política que contemple la acción revolucionaria. Para Ortega, en cambio, la revolución es producto del racionalismo, un exceso de la “razón pura” que intenta reformar la realidad en dirección a un deber ser que está demasiado alejado de ella: “sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es” (2005b: 487). Astrada —que rechazará como Ortega el racionalismo— no se pronunciará acerca de si éste es o no la semilla de la revolución, sino que cambiará el eje de la discusión, emparentando la posición de Ortega y Gasset con la de Oswald Spengler, presos ambos, según el autor argentino, de un pesimismo infundado que no es más que la máscara de un fatalismo o determinismo. Ante los desarrollos de Ortega —que lo llevan a la conclusión del “ocaso de las revoluciones” y el “alma desilusionada”— y los de Spengler —para quien

16 En este sentido, y aunque excede por mucho las pretensiones de este trabajo, dejamos apuntado que el pensamiento tanto de Ortega como de Astrada están alejados de todo *irracionalismo*.

asistimos a los últimos estertores de la civilización occidental— el filósofo argentino defenderá una visión anti-teleológica y anti-etapista de la historia, cuyo centro radica en los hombres y su acción movida por ideales.

A continuación, procederá a discutir la concepción que Spengler tiene del modo en que se hace política, para quien la misma es, por definición —siempre siguiendo a Astrada—, amoral. La extremada Real-politik spengleriana desemboca en la concepción del “estadista nato”, individuo que encarna la pura vocación de mando y rige una acción sin “un más allá ideal” que la trascienda, y un Estado que carece por completo de finalidad ética, mera máquina cuyo único objetivo es la nuda afirmación del poder (Astrada, 1924b). Frente a ello, el joven Astrada concibe la política como el terreno en que, movidos por ideales, los hombres se esfuerzan y luchan por la realización de los mismos en la historia. La política realista no puede servir más que a título de rectificación de un excesivo idealismo que, en última instancia, no sería más que una forma desprendida por completo de la vida.

La Humanidad reconciliada

Hasta este punto hemos obviado, a los fines de una mejor exposición, un elemento que es necesario introducir, creemos, para comprender más acabadamente el pensamiento ético-político del joven Astrada, cuya “síntesis vital” entre el ideal y la vida se erige en base de una filosofía revolucionaria. Junto a la sensibilidad vitalista antes expuesta, debemos echar mano de otra categoría de análisis: el romanticismo anticapitalista. Tal como ha sido definido por Löwy y Sayre (2008), en términos de una cosmovisión o estructura mental colectiva que aparece a menudo de manera inconsciente y subyace a una gran diversidad de formas de expresión —literarias, religiosas, políticas, filosóficas—, el romanticismo anticapitalista comprende una serie de elementos ordenados a partir de una lógica que la organiza: la crítica de la modernidad capitalista engendrada por la revolución industrial y la generalización de la economía de mercado. La tendencia romántica, presente por completo en los textos astradianos de juventud, se manifiesta, siempre según Löwy y Sayre, en cinco dimensiones significativas: la denuncia de la cuantificación y de la mecanización de la vida, la crítica al desencantamiento del mundo, el rechazo a la disolución de los lazos sociales y, por último, la impugación de la abstracción racionalista.

Según Astrada, el alborear de la nueva edad inaugurado por la Revolución rusa trajo como consecuencia la elevación del espíritu humano a un “trance de religiosidad”

(2007: 125). Asistimos al renacimiento del mito, figura de re-encantamiento profana que expresa una de las notas dominantes del pensamiento astradiano, que opone a los dioses muertos de la sentencia nietzscheana el “Dios de libertad, de amor y de justicia”, Dios que es “creación viviente de la humanidad” (Astrada, 2015b: 313). En los acontecimientos del Este va cifrado el agotamiento de los valores inhumanos de la civilización capitalista, entregada por entero al culto materialista del progreso económico y su consecuente “predominio de las cosas” frente a los hombres (p.314). La cuestión de la elevación “espiritual” del hombre que tiñe su producción de juventud y el consecuente rechazo del materialismo —que en esta etapa de su pensamiento lo llevará a oponerse también al marxismo—, sumadas a su apelación a los ideales como epicentro a partir del cual irradia la acción humana, deben comprenderse en el marco de la crítica a la progresiva “deshumanización” a la que se ve aherrojado Occidente. La excesiva fragmentación de la ciencia y la creciente especialización y profesionalización de los hombres, sumadas a la mecanización de la vida producto del avance de la técnica, expresan la ausencia de un “ideal esencial, de principios fundamentales y permanentes” (Astrada, 1925: 200). La superación revolucionaria de la civilización técnica radica, en último análisis, en la capacidad de instaurar nuevos ideales de vida que reconstituyan la totalidad perdida en la modernidad y logren imprimirle un sentido a la vida en común y al mundo desencantado.

Asimismo, en una serie de desarrollos que sólo podemos comprender plenamente bajo la categoría expuesta por Löwy y Sayre, el autor argentino recuperará la figura del héroe de Carlyle, en oposición al “estadista nato” spengleriano. El pensamiento astradiano, en este punto, abre la vía de una reflexión en torno a la ejemplaridad. La acción de los grandes hombres, consustanciados con su pueblo, vale por lo que en ella es ejemplar; los héroes aparecen así como encarnación de ideales capaces de actualizarse en la historia, como es el caso de Lenin (Astrada, 2007: 128). Complementariamente, el pensamiento en torno a la ejemplaridad se ve reflejado en la figura del revolucionario eterno (Astrada, 2015a), una vida heroica completamente identificada con su ideal que, presta a la lucha, se vuelve un símbolo sacrificial capaz de hacer comunión con otros hombres. Pero el impulso romántico no cesará en la mera crítica, sino que asumirá un intento afirmativo, en el que la recuperación de valores del pasado también permite la apertura al futuro (Löwy y Sayre, 2008). Esta configuración que, en definitiva, se trata de una impugnación de la temporalidad lineal de las ideologías del Progreso, es expresada por Astrada en su formulación de que existe una nostalgia por lo que ha sido pero también por lo que será, por lo desconocido, que

es “la inversión de esa tristeza hacia el porvenir” (1918: 421). De ese modo, los ideales se ven dinamizados por el anhelo o la esperanza, que permiten al hombre rebelarse ante “lo dado”, proyectándose hacia realidades que superen el estado de cosas actual. Tal disposición anímica hacia el futuro cierra el cuadro del pensamiento ético-político de nuestro autor. ¿Qué ideales postula el nuevo ensayo de vida para el joven Astrada? Fundamentalmente los de justicia y libertad, que posibiliten la instauración de “una nueva forma de convivencia social”, una democracia que, trascendiendo los estrechos esquemas del liberalismo político y el parlamentarismo, sea capaz de integrar “los valores económicos a los políticos” (Astrada, 2015c [1922]:326 y 1924b:25). Los hombres, rebeldes creadores de ideales con los que rigen sus actos, se proponen metas lejanas, en dirección a la instauración de una vida superior, “más humana y más bella”: la fraternal convivencia de la humanidad universal, en la cual logre afirmarse cada pueblo, individualidad histórica que, como patria, es siempre “la tierra de los hijos” (Astrada, 2015b: 311-2 y 1924a: 182).

Sección II: Comprensión y desarrollo de la historia: el insustituible rol de los valores

El concepto de civilización en Juan Donoso Cortés y Oswald Spengler - Fabricio Castro

Introducción

Casi un siglo de diferencia separa al católico español Juan Donoso Cortés (1808-1853) del culturalista alemán Oswald Spengler (1880-1936). Si a esta distancia temporal se añade la geográfica, no podría verse en principio algo que los una. Sin embargo, ambos son destacados representantes del pensamiento conservador, que vivieron en contextos de importante agitación política y social, hasta el grado de suponer la extinción de la sociedad tal cual la habían conocido y valorado (Nisbet, 1986). En Cortés, serán las revoluciones de 1848 las que llamarán su atención al punto de recrudescer sus posiciones teóricas y extremar sus ideales políticos católicos. Del diagnóstico de su tiempo como decadente extraerá lecciones sobre el futuro europeo que guardan cierta similitud con las pronunciadas por Spengler muchos años después, aunque basadas en otro aparato conceptual. En éste último, según Waismann (1960), el éxito editorial de su obra *La decadencia de Occidente*, publicada en dos tomos en 1918 y en 1922 respectivamente, se debió a la compatibilidad del ensayo con el sentimiento de derrota en la Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial. Con su esquema culturalista y determinista (aunque el autor esquive esta última calificación), Spengler aliviaba a los alemanes de la carga del fracaso bélico porque la decadencia, más que germana, pertenecía a toda la civilización occidental. Ambos autores, en consecuencia, cifran alrededor del concepto de civilización la idea de un mundo en franca declinación y, a partir de ello, trazan un panorama pesimista del futuro de las sociedades europeas, útil para reflexionar sobre la relación entre valores y política en el pensamiento conservador.

Spengler, pensador civilizado

En *La decadencia de Occidente*, Spengler revela la concepción general de su teoría “morfológica de la historia”, gracias a la cual pretende explicar tanto el pasado como

el futuro de toda gran cultura humana. En principio, debemos decir que en Spengler todas las esferas de la actividad humana son signatarias de la cultura. La religión, la economía, la política y el arte son subsidiarias de una fuerza general, de un ímpetu instintivo, esto es, de un alma que, en su hacer y devenir, va dando forma a una determinada cultura. En el alma de una cultura se halla la idea de un existir, con una dirección imparabile pero con un desarrollo limitado. La misma es regida por el sino, elemento fundamental del pensamiento spengleriano. El sino es “una necesidad de la vida en función de la lucha” (Cagni y Massot, 1993: 20), un impulso vital residente en lo instintivo y por ello mismo irreductible bajo la forma de un concepto científico. Su carácter es necesario e inmodificable. Cuando el sino de una cultura despierta y no es interrumpido por otras fuerzas, inicia una marcha implacable hasta su agotamiento. Ahora bien, para Spengler, el sino es propio de todo lo orgánico. Y como a todo “lo vivo” le caben objetivamente los procesos de nacimiento, florecimiento, madurez y muerte, resulta entonces analógico con el ciclo orgánico atravesado por cada cultura, las cuales también nacen, llegan a su punto más alto y finalmente sucumben. Las culturas, por el solo hecho de existir, van a morir. Hay, de este modo, una serie de fases que conforman un ciclo cultural necesario e inevitable. Cada cultura estampa en los hombres que aloja una determinada forma, creada por su sino específico, que la hace particular y distintiva respecto de cualquier otra. Es por eso que, para el relativista Spengler, es imposible “sentir” el sino de una cultura ajena y, en consecuencia, aprehenderla completamente. Las ocho culturas principales que identifica el autor (China, Babilonia, la India, México, los egipcios, el mundo antiguo, el mundo islámico y la cultura occidental o fáustica) poseen sus propios modos de vida y sus contenidos, objetivados como verdades incuestionables, no pueden ser captadas por el observador foráneo (Waismann, 1960).

El sino se opone a la causalidad. En su instinto creador, ésta va revelando sus productos. Lo que “deja” congelado tras su paso, por así decir, habilita la posibilidad del estudio causal y del uso de la lógica, y con ello se abre un nuevo modo de interpretación de la realidad. Mientras que el sino puede percibir, la causalidad busca “comprender”. En el primero hay instinto y fuerza, mientras que en el segundo hay una reducción al entendimiento de formas de vida producidas. Hay un “producirse” irracional que es fundamento de los productos racionalizados abordados por la lógica muerta de la causalidad, que abstrae el mundo y lo petrifica en fórmulas y análisis. Pero la causalidad no fabrica la historia, es el sino quien la produce y de ahí la “morfología de la historia” concebida en los términos de este último, a través de una comparación de los ciclos

orgánicos que necesariamente deben transitar todas las culturas.

La fase final de una cultura y la que inicia su decadencia se denomina civilización. No existe posibilidad alguna de evitarla. Ingresar en esta época implica verificar el agotamiento del combustible de vida del sino. Ya solo quedan formas perimidas, producidas durante la fase de expansión cultural. Son formas viejas, imposibles de reponer. A partir de aquí, la pendiente de la historia se inclina hacia abajo, en dirección hacia un constante desmembramiento de las relaciones y de la impronta característica que esa cultura había forjado en sus tiempos de esplendor (Cagni y Massot, 1993). La lógica de lo inorgánico comienza a ganarle al sino y la inteligencia y la abstracción propias de la causalidad rigen los destinos de la decadente cultura. Domina el producto sobre el producirse, la fuerza y el sino (Spengler, 1993a). La decadencia de una cultura se evidencia con la aparición de las revoluciones. La victoria de la ciudad frente al campo adivina el triunfo del espíritu libre y desarraigado de las ciudades, cuyos nuevos habitantes, liberados del trabajo de la tierra y de la tradición asociada a ella, lideran el predominio de la inteligencia, encarnada en la clase citadina por excelencia: la burguesía. Clase que, a su vez, se corresponde con el asalto de la lógica económica (siempre racionalista, de causas y efectos, de meras utilidades) a la política, propia de la aristocracia nobiliaria, la única con la fuerza y distinción necesarias para dirigir políticamente a la sociedad. Para Spengler, su época marca la decadencia de la civilización occidental bajo este mismo proceso. Se espera el pasaje del dominio de la clase burguesa de las grandes urbes europeas, comandadas filosóficamente por el materialismo economicista inglés (Spengler, 1984), hacia formas futuras de cesarismo imperial producto del desorden posterior a la Primera Guerra Mundial (Spengler, 1993b). La victoria de los intereses burgueses inicia la decadencia de la mano de la filosofía de la Ilustración. El racionalismo político decimonónico explica el auge posterior del socialismo-marxismo por cuanto que ambos proclaman una plebeyización de la actividad política, por vía de una absurda democratización en virtud de la cual los “de abajo”, débiles e incapaces, comienzan a influir en los destinos de los gobiernos. Estos nuevos grupos, burguesía primero y masas después, reconducen sus reivindicaciones políticas a lo económico. Representan la subordinación de la última a la primera lo que, en términos puros, significa pérdida del sino y de la potencia cultural en favor de la lógica abstracta de la causalidad. Con esta descripción sociológica en mente, Spengler (1938) predice un futuro de tiranías y de disolución del mundo público, ya en disgregación por la anarquía que producen para la vida social estos actores. Con el inexorable giro, la política retomará el mando

pero reducida a las formas primitivas de la lucha privada, para finalmente conducir a la cultura a su lecho de muerte.

La civilización moral en Donoso Cortés

Las revoluciones de 1848 vieron emerger a los sectores socialistas y confirmaron su relevancia para la nueva política europea. Este hecho señalado por las dramáticas lecturas de Donoso Cortés sobre su época, enmarcadas en un catolicismo de notable ortodoxia. De acuerdo con el pensador español, el socialismo que comienza a ganar terreno en Europa no es más que el resultado de una progresión ascendente de reformas intelectuales. Como postulado general, Donoso sostiene que toda novedad social habita primero en el pensamiento y luego se hace praxis política; y es por eso que nuestro autor denuncia con insistencia a los filósofos de la Reforma protestante y de la Ilustración francesa, quienes habrían desatado la decadencia política presente protagonizada por el liberalismo y cuyo punto final es el temido socialismo¹⁷. Se comprende la construcción de esta progresión si se tiene en cuenta el recurso al método de la teología política utilizado por Donoso para explicar la situación europea. Sostiene Cortés que toda ideología coherente es consecuente en sus afirmaciones religiosas y políticas, entre las que existe una similitud axiomática. Una vez revelada una serie de significados básicos sobre Dios, estos axiomas fundamentales bañarán los contenidos políticos y sociales. Lo que se piense sobre religión tiene impacto inmediato en la política que se defiende y en el tipo de sociedad que se pretenda construir.

Para probar el peligro que corre la civilización europea, Donoso (1892a) presenta una ley denominada “ley del termómetro”, que afirma la existencia de una especial relación entre lo religioso y lo político: cuando la represión interna religiosa aumenta, la represión política disminuye, y viceversa. Esta ley, aplicada al contexto europeo, deja ver una serie de fases por las que estaría transitando Europa en su derrotero hacia la decadencia social. A grandes rasgos, Donoso (1892b) engloba el proceso en dos fases principales que vendría atravesando la civilización europea: una fase afirmativa y otra negativa. La primera representa la civilización por excelencia pero, a medida que transcurren cambios en el pensamiento social que irán negando las afirmaciones de esta fase, ocurrirán transformaciones cuyo horizonte describiremos más adelante. Baste decir rápidamente que, en el periodo afirmativo, las verdades

¹⁷ Donoso habla en realidad del anarquismo de Proudhon, pues el español no conoció la obra de Marx (Saralegui, 2016).

religiosas de la civilización europea pertenecen al catolicismo y son tres: 1) Dios existe, es persona y está en todas partes; 2) Dios reina en el cielo y en la tierra; y 3) Dios gobierna en lo divino y en lo humano. Por vía de la teología política que hemos comentado, existen tres afirmaciones políticas derivadas: 1) El rey está en todas partes por medio de sus agentes; 2) El rey reina sobre todos los súbditos; y 3) El rey gobierna legítimamente sobre todos ellos. La fase negativa implica el desgajamiento encadenado de las afirmaciones precedentes. El primer movimiento de negación es el del deísmo religioso, para el cual Dios no gobierna sobre las cosas humanas, lo que traducido políticamente significa la subordinación del rey a una constitución, puesto que ya no gobierna con pleno derecho sobre todos los súbditos, como antes se afirmaba. En la siguiente etapa, se afirma que Dios existe pero no es persona. Este panteísmo, trasladado a lo político, defiende el carácter impersonal del poder, lo que da como resultado la constitución de una República. Finalmente, la tercera y definitiva negación se encuentra en manos del ateísmo, que desecha el postulado esencial del catolicismo y proclama que Dios no existe. Políticamente, no existe autoridad y, por lo tanto, desaparece el gobierno porque no hay dominación posible. En suma, deísmo y Monarquía constitucional; panteísmo y República; y, por último, ateísmo anarquista son las tres negaciones de la verdad católica teísta y monárquica. Con cada una de ellas sube la temperatura política y aumenta la represión y la violencia que solo la religión verdadera podría subsanar. Europa atraviesa hasta el momento en que Donoso escribe la segunda fase negativa, pero está llegando a la tercera, la más peligrosa porque niega todas las afirmaciones. El socialismo se encumbra así en el gran opositor del catolicismo, en su enemigo absoluto y radical y de ahí su mote de “satánico” (Donoso Cortés, 1891). Su victoria supondrá el máximo nivel de represión política posible en la historia de la humanidad. Si sumamos a ello las nuevas herramientas de dominación política brindadas por la técnica, la combinación entre socialismo-técnica engendrará el mayor despotismo jamás conocido. Frente a esta situación de riesgo, nuestro pensador pide a su parlamento la formación de una dictadura política (Donoso Cortés, 1892a) aunque esta reacción es casi imposible por el ímpetu del avance ateo. No obstante, como católico, Donoso no puede rendirse, pues siempre existe una vía para el milagro de Dios.

En base a lo expuesto, podemos afirmar que para Donoso Cortés la idea de civilización está estrechamente ligada al catolicismo. Sólo mediante las verdades católicas puede persistir la vida civilizada porque éste es el único movimiento que genera una represión moral lo suficientemente compatible con la vida social a la vez

que con la libertad del hombre. El catolicismo logra la obediencia sin necesidad de violencia política, garantizando la libertad hasta la frontera misma donde comienza la obediencia social necesaria. La creencia en Dios y la subordinación a un rey son fundamentales para la estabilidad. Si se niega a Dios y al legítimo gobierno, el hombre termina adjudicándose un poder creador que no tiene ni le corresponde, dando paso así a las revoluciones. La civilización es entonces para Donoso un tipo de convivencia social armoniosa regida por las verdades universales del catolicismo. Por fuera de ella no existe civilización verdadera alguna. Católico y civilizado son sinónimos.

Observaciones finales

Las teorías de Spengler son en principio incompatibles con las de Donoso Cortés. En rigor, lo que Spengler denomina cultura se acerca más al concepto de civilización de Donoso Cortés. A la inversa, lo que Donoso desecha como barbarie es lo que Spengler llama civilización. Aunque las definiciones de los conceptos cambien, sus contenidos son enjuiciados y valorados negativamente por los autores de similar manera. El relativismo del alemán (no existe una verdad única y trascendente) sumado al status igualitario otorgado a todas las culturas, constituyen gestos de una cierta tolerancia antropológica ausente en Donoso, cuyo universalismo y afirmación de la superioridad de las ideas católicas restringen el concepto de civilización al catolicismo. Además, el determinismo spengleriano, por el cual la llegada de la civilización sucede con necesidad inevitable, contrasta con cierta esperanza en un milagro extra-mundano, fácilmente rastreable en el teórico español. Para este último, se encuentra anulada la idea de necesidad (constante en Spengler) gracias a su teísmo, que abre las puertas a la acción providencial. La reacción religiosa y la victoria son improbables, pero la derrota no es “necesaria” ni inevitable. Curiosamente, la apertura a la trascendencia permite a Donoso una mayor flexibilidad histórica respecto del planteo spengleriano, para quien sólo queda sumarse a la corriente de la civilización y morir dignamente con ella. Por último, difieren en la importancia otorgada a las ideas para el desenvolvimiento de la vida social. Para Spengler, lo intelectual no es más que el producto asentado del producirse del sino, una manifestación secundaria de cuyas posibilidades creadoras nada puede esperarse. Para el español, la vinculación casi causalista entre visión del mundo y prácticas humanas invierte la subordinación spengleriana del sino sobre su producto, pues aquí la idea moviliza la acción y no al revés. Relativismo, determinismo y anti-intelectualismo por un lado y universalismo trascendente por el otro, no

impiden sin embargo el hallazgo de algunas importantes similitudes entre ambos autores. En primer lugar, los dos pensadores son conscientes de vivir una época de crisis. Las grandes transformaciones europeas revolucionarias apoyadas sobre las filosofías racionalistas y utilitarias, para Spengler hijas del pensamiento abstracto que aplaca la creación del sino y para Donoso producto del anti-catolicismo de una serie de reformas intelectuales, demuestran ser las culpables del proceso de decadencia. Por lo mismo, varios enemigos son comunes: la ilustración, el protestantismo y, en especial, el socialismo. Con todo, y más importante, los autores pronostican el mismo horizonte de despotismo político, ya sea como cesarismo, en virtud de una fuerza vital que se ha perdido, o como cuasi-totalitarismo, debido a un desajuste moral. Ahora bien, ¿Cómo teorías tan diferentes producen diagnósticos y sobre todo juicios tan similares? El caso del socialismo es ejemplar, pues para Spengler este movimiento constituye la instauración de lo plebeyo, de la igualación indebida y con ello de la masa informe que coopta la política. En Donoso, esto aparece exageradamente asociado a “lo satánico”, al carácter contra-católico del socialismo, entendido tan sólo como desobediencia a las autoridades legítimamente constituidas, tanto divinas como humanas¹⁸. Es decir, en ambos se halla, tras bambalinas, un juicio común que remite a la cuestión de unos valores que permitirían una vida pública estable y/o culta. Dichos valores evocan una suerte de reconocimiento de lo elevado o de lo poderoso, es decir de lo superior o lo distinguido, a lo cual no queda más que obedecer, dado que es parte inescindible del esqueleto de lo social. En cambio, la presencia de las masas y el irrespeto a las instituciones tradicionales de larga formación cultural significan la decadencia, la crisis de lo público y el autoritarismo. Dicho con otras palabras, tanto en Spengler como en Donoso existe una adscripción a una idea de “conservación” de ciertos elementos sociales que hacen a su inherente orden y desarrollo, y que suponen el reconocimiento de una realidad independiente del capricho racionalista de los hombres. De ahí que exista un juicio que sustenta el mismo punto de vista sobre lo que constituye una sociedad/cultura ordenada y próspera. Las lecturas históricas de ambos autores son definidas a partir de estos elementos propios del conservadurismo moderno, la tradición (en manos de la nobleza o del sacerdocio) y el repudio a los valores economicistas de la burguesía e igualitaristas del socialismo.

18 Aunque Spengler refiera al marxismo (socialismo economicista) y Donoso al anarquismo (único conocido por el autor), ello no obsta el hecho de que para ambos pensadores dichas ideologías subvierten el orden establecido, pues tanto una como la otra son impulsadas “desde abajo”.

En defensa de la forma. Heinrich Rickert, la filosofía de los valores y el problema de la objetividad del conocimiento histórico - Germán Aguirre

Introducción

La presente reflexión despliega algunos aspectos del pensamiento del filósofo neokantiano Heinrich Rickert en torno al problema de los valores. El trabajo se divide en tres momentos. Primero, partimos de la teoría del conocimiento de Rickert, cuyo análisis permite mostrar la irreductibilidad de la distancia entre concepto y realidad; y la consecuente necesidad de articular un enfoque formal sobre el conocimiento. Segundo, nos detenemos en la singularidad que, desde el punto de vista formal, presentan las ciencias históricas en términos de la formación conceptual. Allí, la noción de “referencia a valores” deviene central. Tercero, mostramos cómo dicho autor aborda la cuestión de la objetividad del conocimiento histórico en términos de la relación entre valores y verdad, escenario en el cual la apelación a una filosofía de la historia aparece como ineludible. Concluimos planteando que la preocupación del autor respecto de la objetividad de los valores lo puso en un terreno de discusión singular, diferenciándolo tanto del relativismo como de la metafísica.

Concepto y realidad: la necesidad de la forma en la teoría del conocimiento

El punto de partida de la reflexión de Rickert es su teoría del conocimiento. Su tesis de habilitación, presentada en 1892 y publicada luego bajo el título *Der Gegenstand der Erkenntnis* [El objeto del conocimiento], constituye uno de los trabajos más representativos de la corriente neokantiana de la que él formaba parte (Staiti, 2013). El primer esfuerzo de Rickert radica en refutar una aserción muy común en el debate teórico de su época: que el conocimiento consiste en lograr una reproducción o “copia fiel” de la realidad. Nos permitiremos llamar a esta perspectiva como “pictográfica”.

En el decir de Rickert, la perspectiva pictográfica sólo tendría sentido si presuponemos la existencia de dos mundos: uno trascendente y uno sensible, momento a partir del cual el problema del conocimiento simplemente estribaría en formar —a partir de la percepción inmediata— representaciones coincidentes con aquel mundo trascendente. Para el autor, este cuadro es propiamente el de la teoría platónica del

conocimiento. La consecuencia primordial de este modo de pensar es la siguiente: como el mundo de las ideas sólo admite conceptos universales, de validez absoluta, lo particular e individual no puede ser acogido (Rickert, 1943: 62). Ahora bien, el autor nos propone detenernos en lo siguiente: ¿qué ocurriría si afirmamos que ese mundo trascendente en realidad no existe? En otras palabras, si limitamos la teoría del conocimiento sólo a nuestro mundo sensible, inmediatamente dado, habríamos dado un gran paso y el problema tan sólo consistiría en representar fielmente lo que nos rodea. No obstante, el nacido en Danzig estima que, si llevamos este pensamiento hasta sus últimas consecuencias, la perspectiva pictográfica choca con dificultades insuperables. Para demostrarlas, Rickert expone dos principios que caracterizan a todo lo que puede llamarse “realidad”: el principio de la continuidad y el principio de la heterogeneidad. En primer lugar, el autor entiende que la realidad es continua. Todo fluye. Si consideramos un ser o un acontecer cualquiera, dados inmediatamente a nuestra intuición, advertiremos que resulta imposible hallar en él algún límite estricto y absoluto: hay, antes bien, tránsitos paulatinos (Rickert, 1943: 66). En segundo lugar, la realidad es heterogénea. No hay cosa o proceso en el mundo que sea exactamente igual a otro. Todo lo real presenta un carácter propio e individual. Por ello, todo lo que percibimos tiene

una continua diferencia, y esa unión de la heterogeneidad con la continuidad es la que imprime a la realidad su sello característico de “irracionalidad”, esto es: por ser la realidad en cada una de sus partes un continuo heterogéneo, no puede el concepto aprehenderla tal como ella es. Si, por lo tanto, le proponemos a la ciencia el problema de reproducir exactamente lo real, muéstrase al punto la impotencia del concepto (Rickert, 1943: 66).

En otras palabras, si admitimos que la realidad es continua y heterogénea, estamos obligados a admitir que ningún concepto puede reproducir su contenido. Si el concepto cae en esta impotencia, entonces la perspectiva pictográfica resulta insostenible. Frente a esto, ¿queda alguna salida? Rickert considera que el único camino posible para hacer “racional” la realidad es “operar” sobre ella mediante el concepto. En tanto el concepto “opera” sobre la realidad dada, no podemos ya sostener la idea de una “reproducción” de lo real como plantea la perspectiva pictográfica: “el conocimiento no es una reproducción, sino una transformación, y (...) siempre una simplificación, comparado con la realidad misma” (1943: 65). El camino del conocimiento es, para

el autor, la “formación conceptual” [Begriffsbildung], que permite que lo continuo devenga discreto y lo heterogéneo devenga homogéneo (Rickert, 1926: 37). Las ciencias necesitan, entonces, lo que Rickert denomina un “principio de selección” [Prinzip der Auswahl]: un principio a priori mediante el cual puedan “limitar” la realidad y hacerla discreta. Se logra así separar lo “esencial” de lo “inesencial”. Este principio a priori tiene un carácter “formal” y debido a ello el concepto de la “forma” científica resulta primordial para la teoría del conocimiento (Rickert, 1943: 70). Si el nodo de la teoría del conocimiento reside en la conciencia de que la forma es primordial, entonces el eje de la reflexión sobre las ciencias debe centrarse en su lógica y en su método.¹⁹ La apuesta fundamental de Rickert es, ahora, demostrar que las ciencias se distinguen sobre todo por diferencias de método, es decir, por la diferencia en el modo en que separan lo esencial de lo inesencial de la realidad.

La “referencia a valores” como principio distintivo de las ciencias culturales históricas

Rickert identifica dos grandes métodos por medio de los cuales el científico forma conceptos que discriminan lo esencial de lo inesencial. Uno de ellos es el “método naturalista”, cuyo principio de formación conceptual es la generalización: lo esencial es aquello que los objetos tienen en común. El otro es el “método histórico”, cuyo principio de formación conceptual es la individualización: lo esencial es aquello que hace de los objetos algo singular y único, diferenciándolos de los demás. La pregunta por el “principio” de la formación conceptual histórica es el objeto central de su ensayo *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Ciencia cultural y ciencia natural], publicado originalmente en 1899.

Para Rickert, el concepto de “cultura” hace posible la ciencia histórica y le otorga su principio de selección: los valores residentes en la cultura constituyen el concepto de individualidad histórica. Ahora bien, ¿en qué consiste la cultura y cómo se diferencia de la naturaleza? ¿Y por qué la individualización histórica se encuentra vinculada a los valores de la cultura? El autor trata primero los conceptos de naturaleza y de cultura en su “significación originaria”. Según ésta, lo natural es aquello que brota espontáneamente de la tierra. Se opone a ello lo cultivado, aquello que la tierra da cuando el hombre la ha trabajado “actuando según fines valorados”. En este sentido,

¹⁹ El énfasis de Rickert en la forma no implica que deje de lado la dimensión material a la hora de reflexionar sobre el conocimiento científico. Véase Rickert (1961: 77).

lo central para el autor es que “en los procesos culturales está incorporado algún valor, reconocido por el hombre (...). En cambio, lo que ha nacido y crecido por sí, puede considerarse sin referencia a valor alguno” (Rickert, 1943: 50). A través de la presencia de valores podemos distinguir los objetos culturales de los naturales. En consecuencia, el filósofo neokantiano caracteriza el método individualizador de la ciencia histórica como un procedimiento consistente en la “referencia a valores” [Wertbeziehung], dado que sólo la presencia de valores permite discriminar la cultura de la naturaleza. Pero, antes de continuar, aclaremos la distinción entre valor [Wert], valoración [Wertung] y referencia a valores [Wertbeziehung]:

Los valores no son realidades, ni físicas, ni psíquicas. Su esencia consiste en su vigencia, no en su real facticidad. Mas los valores se enlazan con las realidades (...). En primer lugar, puede el valor residir en un objeto, transformándolo así en un bien, y puede además ir unido al acto de un sujeto de tal suerte que ese acto se transforme en una valoración (Rickert, 1943: 145; cursivas nuestras).

En otras palabras: los valores no existen, sino que —podríamos decir— sólo “valen”. Pero el modo en que ellos operan es ligándose bien con los actos de los sujetos reales (transformándolos en valoraciones), bien con objetos reales (transformándolos en bienes), razón por la cual se encuentran en íntima conexión con la realidad. Para nuestro pensador, la referencia teórica a valores [Wertbeziehung] debe distinguirse rigurosamente de la valoración práctica [Wertung] (Rickert, 1961: 70). La ciencia histórica toma en cuenta los valores en tanto y en cuanto hayan sido fácticamente valorados por sujetos o cuando ciertos objetos hayan sido fácticamente considerados bienes. Lo que no puede hacer es predicar sobre la validez [Geltung] o no de aquellos bienes o valoraciones, sino sólo referirse a ellos teóricamente. La ciencia histórica, así, se limita tan sólo a establecer lo que es.

En suma, sólo mediante la referencia a valores puede el investigador distinguir los procesos culturales de los naturales y dar cuenta de su significatividad, residente en aquello que tienen de singular. Ahora bien, es aquí mismo donde Rickert debe introducir una exigencia concerniente a la objetividad de las ciencias históricas. ¿Cómo se garantiza que lo que el historiador define como esencial y significativo sea a su vez reconocido como tal por los demás investigadores y por diferentes épocas históricas? En otras palabras, ¿qué relación guarda la exposición histórica con la verdad? Si los

principios rectores de la formación conceptual histórica son valoraciones fácticas, habrá tantas verdades históricas como círculos de cultura haya, y todas ellas serán igualmente válidas en cuanto se refieren a la selección de lo esencial. La propuesta de Rickert para salir de esta encerrona es la siguiente: el investigador histórico debe suponer que aquellos a quienes dedica su exposición reconocen la existencia de ciertos valores universales: “la religión, el Estado, el derecho, la moralidad, el arte, la ciencia”. Para el autor, “[e]sta universalidad de los valores culturales es justamente la que evita el capricho individual en la conceptualización histórica. Sobre ella descansa, pues, la ‘objetividad’ de los conceptos históricos” (Rickert, 1943: 159). En otras palabras: la objetividad de la ciencia histórica descansa en la asunción de que hay ciertos valores culturales universales:

No será posible, en absoluto, aproximarse a la finalidad de una representación sistemática y fundamentación de los principios históricos por un camino puramente empírico, mediante el mero análisis de valoraciones existentes de hecho. Se trata más bien de concentrarse en primer lugar (...) en lo que vale necesariamente, es decir, en lo que es suposición formal previa de todo juicio de valor que pretenda tener una validez mayor que la simple validez individual (Rickert, 1961: 122).

Introducida esta cuestión, el oriundo de Danzig considera que es necesario presuponer la validez de ciertos “valores suprahistóricos” [übergeschichtliche Werte], respecto de los cuales los valores culturales efectivos estén más o menos próximos. Pero la tarea de reflexión acerca de estos valores suprahistóricos y su objetividad no cabe ya a la ciencia histórica empírica, sino que debe ser tarea de la filosofía de la historia.

La necesidad de una filosofía de la historia

Ahora bien, si la exposición histórica no puede ser dirigida más que por valores universales, ¿no da esto la razón a los que sostienen que no existe propiamente una ciencia de lo particular? Para Rickert, esto es exacto pero en un sentido distinto: lo universal en la historia no es una ley o un concepto universal, para el cual todo lo particular sería un “caso” entre otros —como piensa el método naturalista—, sino el valor cultural, que sólo puede desenvolverse engarzándose en lo singular:

Llegamos así a la idea de una estructura lógica muy peculiar, que deberá ser acomodada bajo el concepto de una ciencia cultural sistemática. Ella no procede de ningún modo en forma generalizadora, pese a su carácter sistemático, (...) sino que trata de resumir en forma individualizadora los conceptos de individualidades históricas parciales en la unidad del concepto de la individualidad universal histórica. (...) Un intento semejante no carece de esperanza, porque el sistema de valores ofrece la posibilidad de sistematización de los miembros, y la referencia al sistema de valores permite al mismo tiempo un procedimiento individualizador. Una vez superado el platonismo de la valoración —para emplear la expresión de Lask— se tornan fácilmente comprensibles semejantes productos de la conceputación histórico-filosófica (Rickert, 1961: 132).

Como mencionábamos al final de la sección anterior, el autor sostiene que debemos presuponer la validez de valores objetivos y la posibilidad de ir aproximándonos cada vez más a su conocimiento²⁰. Por ello, afirma que la filosofía debe recuperar el concepto de “progreso” [Fortschritt] histórico, rol que la ciencia empírica no puede desempeñar. El progreso en las ciencias culturales, en lo que refiere a su objetividad y sistematicidad, depende del progreso que se realice en la elaboración de un concepto de cultura asentado en un sistema de valores válidos (Rickert, 1943: 224). A la filosofía le cabe una responsabilidad: superar la imposibilidad que el científico tiene para juzgar su tiempo histórico y los demás. El científico no puede poner en duda el “derecho” que posee toda cosa histórica realmente existente, situación que Rickert colige con el advenimiento del historicismo. El problema del historicismo es que termina cayendo en un relativismo incapaz de tomar una posición crítica frente a los valores, camino que termina en “un nihilismo completo, es decir, debe disolverse a sí mismo” (1961: 134-135).

Conclusión

Al comenzar esta breve reflexión, remarcábamos que Rickert criticaba la teoría platónica del conocimiento por cuanto presuponía la existencia de un mundo trascendente en el cual residiría lo propiamente “real”. No obstante, podría objetársele a Rickert que su

²⁰ Ahora bien, para Rickert se sigue tratando aquí ante todo de una cuestión de forma. “La filosofía, como ciencia de valores crítica y sistemática, no necesita presuponer como norma ningún valor absoluto, determinado, desde el punto de vista del *contenido*. Basta que se consiga obtener un valor necesario puramente *formal*, para que se pueda entonces inferir el contenido íntegro del sistema de valores, a partir de la vida histórica” (1961: 123; cursivas nuestras).

aserción de la objetividad de los valores se acerca en mucho a lo que criticaba de Platón: ¿no son los hechos empíricos a los valores universales rickertianos como el mundo sensible es al mundo inteligible de Platón? El filósofo neokantiano es consciente de esa objeción y da la siguiente respuesta. El autor plantea una distinción entre la “realidad trascendente” y los “valores trascendentes” apoyándose en el concepto kantiano de “idea”. Por medio de la idea, Kant reemplazaba la noción de realidad trascendente por la de valor trascendente, con vistas a mostrar tanto el derecho como la ausencia de derecho de una reflexión que aspire a lo “necesario”. La filosofía de los valores se encuentra en un terreno igualmente ambiguo. A fin de cuentas, los valores no existen, sino que valen: por ello es imposible que el corolario de una filosofía de los valores sea una metafísica que plantee la existencia de un mundo trascendente. En ese terreno intermedio entre lo real y lo irreal, lo que resulta relevante para la reflexión es la validez de los valores, que se encuentran, a pesar de su irrealidad, íntimamente ligados a todo lo que es real (Rickert, 1961: 152). En consecuencia, podemos decir que las reflexiones de este pensador en torno a los valores lo ubican en un terreno singular, donde la lucha contra el relativismo se erigió desde una discusión igualmente importante con la metafísica. Y, en todo este recorrido, Rickert siempre se mantuvo fiel a su premisa de que la filosofía debe enfocarse en la validez formal de su sistema de valores.

La fe de Rickert en la posibilidad de un progreso en el conocimiento de los valores universales, así como su clara identificación de la naturaleza peculiar que tiene la relación entre los valores universales y su realización, erigió una perspectiva que aunó la reflexión sobre los valores con la pregunta sobre la verdad. No obstante, como interpretó el jurista Carl Schmitt (2012) en *Die Tyrannei der Werte* [La tiranía de los valores, 1960], la pretensión de objetividad del valor mantiene su inocencia cuando se trata de teorías formales y neokantianas. El problema apareció cuando estos valores, desligados del dique que a su alrededor la filosofía se esforzaba por construir, procedieron a querer realizarse en el mundo vehiculizados por la negación de su valor contrario, de su no-valor. En ese estadio, la pregunta por la verdad de los valores cedió el lugar a una encarnizada lucha política en torno a la cual la filosofía de los valores se encontró descorazonada, abrumada por la tiranía de su objeto.

Sección III: La irrupción de la modernidad en la Primera Guerra Mundial: el problema de la técnica

La Era de las máquinas: el problema de la técnica en Spengler y Jünger - Franco Marcucci

Introducción

En las siguientes líneas se analizarán las concepciones de Oswald Spengler y Ernst Jünger acerca de la técnica. Para ello, en los primeros dos apartados, se puntualizará cómo ha sido pensada dicha noción por cada autor a los fines de mostrar, más allá de las singularidades manifiestas, cierta convergencia entre ambas perspectivas. En este sentido, la hipótesis de lectura consiste en señalar que tanto para Spengler como para Jünger, si bien la técnica es concebida como un fenómeno propio de la vida, en la modernidad conlleva un grado de innovación que pone en peligro la propia autonomía del hombre. En tal virtud, la técnica aparece como un elemento que desborda su dimensión instrumental y estructura la propia existencia humana. Para los autores en cuestión, esto resulta evidente con la Primera Guerra Mundial, cuyos acontecimientos parecen decretar el inicio de la Era de las máquinas²¹.

Responsabilidad y derrota

La técnica para Spengler no es una atribución del ser humano. Ni siquiera es algo específico de la época moderna. Desde el inicio de los tiempos, y en todas las especies animales, hay algún tipo de dominio técnico. Esto se debe a la existencia de una relación muy estrecha entre técnica y vida tal como el autor lo despliega en su texto *El hombre y la técnica*. De este modo, desde el momento en que la vida es lucha, y desde que la técnica es subsidiaria de esta última, ambas instancias quedan asociadas. La lucha se desenvuelve en el contexto de una historia compartida, de tal suerte que es inescindible de su devenir histórico. Spengler es muy claro al advertir que la técnica

21 Cabe citar a Friedrich Jünger -hermano de Ernst-, quien diferencia a las Guerras Napoleónicas de la Primera Guerra Mundial sosteniendo que en ésta última ha cambiado “el equipamiento técnico. Y junto con éste equipamiento ha cambiado el hombre” de allí que “la conducción de la guerra” se haya “vuelto maquina y sus repercusiones sobre el hombre” se hagan “patentes por doquier” (1968: 148).

no se reduce al empleo de herramientas como medio para un fin, puesto que “no se trata de la fabricación de cosas, sino del manejo de ellas; no se trata de las armas, sino de la lucha” (1947a: 15)²².

En su mencionado trabajo, el autor efectúa una distinción fundamental que consiste en diferenciar a los animales herbívoros de los animales de rapiña. En lo que concierne a los primeros, sólo poseen técnicas de escape, es decir, emplean una serie de acciones para evitar caer presa de otro animal. Por su parte, los animales de rapiña emplean movimientos de ataque en busca de fines y metas muy precisas, haciéndose responsables sobre el desenlace de su vida. Esta clasificación provista por Spengler deriva de considerar al hombre como parte de este grupo. Sin embargo, desde su óptica lo que distingue a la especie humana es el tipo de técnica que lleva a cabo. El hombre posee la capacidad de innovación, algo de lo que el resto de las especies de rapiña carecen. Por esa razón es el creador de su táctica vital, logrando así una técnica que es de carácter personal y singular.

Tras ese rasgo señalado, Spengler indica que el hombre necesariamente aprende a mejorar sus tácticas de vida; elige, confecciona y prepara sus propias armas complejizando su relación con la naturaleza. Mediado por la reflexión, el ser humano recibe condicionamientos como parte de una especie pero también logra singularizarse al interior de ella. Esto resulta decisivo pues a esta suerte de liberación de la coacción de la especie el autor la denomina como “arte” en contraposición al concepto de “naturaleza” (1947a: 37).

Ahora bien, ese momento de la técnica como arte resulta también superado por el desarrollo del habla como nueva táctica para dominar la vida. Para conseguir victorias sobre la naturaleza que no sean de carácter parcial, los hombres empiezan a comunicarse mediante la lengua, lo que les permite ampliar sus propias atribuciones y aptitudes. Esta actividad supone acometer empresas más grandes de las que podría emprender cada sujeto en soledad. De modo que aparece un grado más alto de artificialidad que permite alejarse del imperio de la naturaleza. Asimismo, ligado a lo precedente, nuevas artes se presentan en la vida de los hombres como consecuencia del lenguaje y con ellas las operaciones de dirección y obediencia. He aquí un momento decisivo que pone de manifiesto el surgimiento de la política. Similar al gesto teórico que se observa en *La decadencia de Occidente*, Spengler cifra en este trabajo de 1931 a la

²² El artículo de Octavio Majul Conte expresa con mayor detenimiento esta distinción spengleriana al presentarla en vinculación con el pensamiento de Nietzsche; aquí sólo se repondrán los trazos fundamentales del argumento del autor a los fines de situar nuestra reflexión y efectuar la comparación con Jünger con mayores precisiones.

política como un efecto del despliegue de la vida y, más precisamente, como una deriva de la vida en común. Esta etapa -que el autor no describe con muchos más detalles- concierne a una dimensión de irreversibilidad en tanto resulta imposible volver a un estadio anterior, por lo que el hombre debe sacrificar cierto nivel de autonomía. Lo interesante de observar es que la política aparece como una consecuencia natural de la evolución humana junto a otras. Esta es una característica nodal del pensamiento spengleriano, quien aún en sus textos políticos de barricada -Prusianismo y socialismo (1919) y Los años decisivos (1933)- incluye al gobierno en una suerte de ritmo más general donde se inscriben la civilización y la cultura²³.

La tercera y última etapa descrita por Spengler acerca del desarrollo de la técnica se produce en el siglo XVIII con la invención de la máquina movida por una fuerza inorgánica. De esta forma se da comienzo a la época más alta de la máquina (1947a: 64), cuyo nivel de artificialidad es superior a cualquier otro obtenido hasta el momento y el cual caracteriza a la tragedia de la época moderna. Desde esta perspectiva, con la aparición de la máquina, la técnica se subleva contra el hombre, su creador. Así las necesidades vitales aparecen desplazadas por un conjunto de demandas que, más que ayudar al hombre a lidiar con la naturaleza, lo atan a las necesidades del funcionamiento técnico. De allí que se plantee que “la máquina anula su fin por su número y su refinamiento” (1947a: 68). De modo que, en gran medida, el hombre pasa a vivir satisfaciendo necesidades artificiales y con ello multiplica su trabajo. Lo dicho se visibiliza en que el ser humano debe encontrar formas de aprovisionar energéticamente a la máquina. Si Spengler inicia su recorrido señalando que la vida implica adaptarse y dominar al medio donde se desarrolla, aquí indica que la naturaleza pasa a estar al servicio de la técnica moderna. En otros términos, la naturaleza pasa a ser concebida como una reserva de energía siempre disponible para mecanizar al mundo entero.

Resta señalar que lo dicho posee consecuencias de otro tipo; el pensamiento técnico quiere un tipo de realización que a cada paso va desarmando los órdenes e instancias premodernas. Como las civilizaciones declinan al no poder lidiar con los ciclos vitales y con el destino de la muerte, la visión spengleriana sobre la técnica muestra los intentos del hombre por dominar a la naturaleza y cómo la constante innovación es signo de esa imposibilidad²⁴. Al ser humano le queda elegir y preparar

23 La diada entre cultura y civilización no está exenta del registro spengleriano, sin embargo, en *La decadencia de Occidente* el autor parece no distinguir entre ambos conceptos, no así en sus trabajos de los años 1919 y 1933.

24 Para un tratamiento más extenso de la cuestión de la decadencia, remitirse al artículo de Fabricio

las armas con las que indefectiblemente va a perder. Sin embargo, lo trágico no consiste en esa dimensión de finitud sino, más bien, en una consecuencia producida por la acción directa del hombre, por los efectos de un arte que conduce a lo contrario de lo buscado, esto es, a una vida atravesada por un momento faústico en donde la vida se da su propia muerte.

Dominio y figura

Si bien es posible asimilar las reflexiones sobre la técnica de Ernst Jünger a las anteriormente revisitadas de Spengler -dado que, por un lado, también concibe la técnica como una propiedad de todos los seres vivientes y, por otro, tiene como perspectiva entender la novedad que introduce la modernidad- lo cierto es que el autor de *El trabajador* las despliega enfatizando especialmente el efecto disruptivo que se inaugura con la Primera Guerra Mundial. Por consiguiente, no se trata de la decadencia de una civilización sino de una transformación entera en la forma de habitar el mundo. Sumado a ello, para Jünger E. (2003), la dimensión de la técnica es relevante en la medida en que esté ligada al dominio y la lucha entre figuras (p.186). Este elemento resulta capital para diferenciar su pensamiento del registro spengleriano.

Para Jünger E. la técnica en la modernidad aparece simbolizada en el motor; con él se gesta un poder novedoso dominado por la figura del trabajador. Con el término “figura” el autor hace referencia a un orden que articula la propia estructura del mundo (2003: 38). Sin embargo, por articulación no debe entenderse la sumatoria de partes o elementos, puesto que de hacerlo se negaría el carácter total de una figura; una figura es, necesariamente, mayor a las partes que la conforman en la medida que les otorga sentido a ellas. Con la operación de articulación, Jünger quiere señalar la referencia dominante de una época.

Asimismo, el autor introduce la temporalidad en su análisis al destacar que las figuras se encuentran ordenadas jerárquica y cronológicamente. En este sentido, la del trabajador es la última y la que disolvería todas las demás. De esta manera, la figura del burgués, la del guerrero o la del científico desaparecerían por la influencia incontrastable de la técnica. ¿Qué consecuencias posee este proceso? La técnica se extiende por doquier; disuelve instancias pretéritas, resignifica sentidos y permea todos los aspectos de la vida. La instancia paradigmática de lo dicho es la guerra; en ella, con originalidad extrema, la sociedad adopta los requerimientos exigidos por la

técnica. A diferencia de las batallas del pasado, las modernas exprimen hasta la última energía de la comunidad, ya sea para ofrecer medios humanos, medios materiales o fuerzas anímicas que hagan posible lidiar con las operaciones y sus derivas, sus victorias o sus derrotas (Jünger E., 1995a: 106).

Jünger E. entiende a la movilización total como un proceso acorde con la potestad del hombre de actuar en su medio. En tal virtud, dicho fenómeno ordena a la sociedad con criterios bien precisos, mostrando así la inactualidad de algunas de las figuras pretéritas y, al mismo tiempo, indicando los rasgos nuevos de una época que rápidamente exhibe sus trazos fundamentales. El punto nodal es que con la Primera Guerra Mundial se echa por tierra el dominio burgués y, en consecuencia, se muestra imposible la búsqueda de protección y seguridad del individuo. El burgués apela al imperio de la razón como una justificación que sustenta su ideal de existencia, atada al bienestar material y a la negociación sin lucha; en cambio el trabajador se relaciona más elementalmente con una época que exige sacrificios bélicos. Sin embargo, los cambios epocales no dependen de la figura del trabajador sino de las luchas entre las figuras.

Ahora bien, ¿cómo define Ernst Jünger a la técnica? Algo se ha dicho ya al comenzar esta sección, por lo que resta señalar algunos aspectos claves para proseguir con el hilo argumentativo. En este sentido, para el autor la técnica no puede ser reducida a las meras máquinas o a los diversos tipos de artefactos. La técnica es un lenguaje que se habla como cualquier otro, en donde las máquinas son un mero órgano (Jünger E., 2003: 148). Este lenguaje es la manera en que el trabajador logra la movilización total y con el que se enfrenta a otras figuras. Dicho muy fácilmente, en este enfrentamiento la técnica opera una destrucción de viejos mundos pero también comporta la construcción de otros nuevos.

Asimismo, el autor señala en *La movilización total* que la técnica se expande con una rapidez inesperada y logra atravesar todo el globo y que, inclusive, la ideología del progreso colabora con ello (Jünger E., 1995a: 93). La clave consiste en que múltiples figuras le dan una cálida bienvenida a la técnica pero sin saber que ésta cumple parcialmente sus aspiraciones. La técnica se vuelve en contra de aquellas figuras que no son la del trabajador. Así, por un lado, genera una unión de personas y una conexión más allá de las fronteras y, por otro, va desplegándose un dominio que escapa a quienes creen servirse de ella. Así supera a la noción burguesa de progreso, pues la técnica no puede ser instrumento del hombre, sólo de la figura. En este sentido, Jünger señala aquello que Schmitt -en otro registro- indica en su

conferencia de 1929 llamada La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones, esto es, la neutralidad de la técnica resulta siempre aprovechada por un espíritu. La diferencia entre ambos planteos es que para el jurista el espíritu lucha contra el espíritu sustanciando la diada amigo-enemigo propio de lo político (Schmitt, 1984: 90), mientras que para Jünger la lucha entre figuras va más allá de lo político puesto que expresa preeminencias que lo exceden.

El desafío de la época señalado por Ernst Jünger consiste en que si la técnica es un lenguaje, esto implica verse “confrontados a una alternativa ineludible”, o bien se “acepta los medios peculiares de la técnica” y se “habla su lenguaje”, o bien se “perece” (2003: 156). Si no se perece, los hombres serán transformados por los medios técnicos: “cuando alguien acepta esos medios, entonces se convierte, y esto es muy importante, no sólo en el sujeto de los procesos técnicos, sino al mismo tiempo en su objeto” (2003: 156). La lucha, por tanto, se da al interior de la técnica. Pero ese momento transicional propio del combate entre figuras conlleva, empero, la transformación de cierto prisma interpretativo, la caída de antiguos marcadores de certeza y el establecimiento de nuevos. Ese pasaje tiene costos, tal como indica el propio autor en *Sobre el dolor* (1934); el ser humano pasa a estar atravesado por el dolor de no hablar el lenguaje de la técnica y ser arrollado por la figura del trabajador o por vivir el dolor que implica hablarlo y estar sujetos como objetos de la técnica.

Reflexiones finales

En el escrito que aquí concluye hemos expresado las reflexiones generales de Oswald Spengler y Ernst Jünger en torno a la técnica. Eso nos ha permitido mostrar las implicancias de sus pronunciamientos en términos teórico políticos. En este sentido, en los respectivos pensamientos sobre la técnica, la política aparece inscripta en su despliegue, desembocando en un combate trágico ante el destino de la vida (Spengler) o admitiendo las zozobras que se experimentan en la lucha entre figuras por el dominio (Jünger).

Sumado a ello, si se recuperan algunos puntos establecidos anteriormente, se podrá observar ciertas similitudes entre ambos registros de enunciación. De modo que, en una primera instancia, tanto Spengler como Jünger señalaron el carácter novedoso en la técnica moderna debido a la introducción de la máquina o del motor y cierto poderío irrefrenable que ésta conlleva sobre la forma de vida humana. Para el primero, todas las tácticas que el hombre emplea terminan por absorber la energía

vital de los operarios. Sin embargo, fiel a su vitalismo, para Spengler, existiría cierto mandato que obliga a hacerse cargo del “arte” de una lucha sin cuartel, aun a sabiendas de la derrota certera. Los hombres occidentales deben asumir las consecuencias de las fuerzas faústicas que los caracteriza. Por su parte, para Jünger, los hombres se proponen dominar el lenguaje de la técnica pero éste termina indefectiblemente por estructurar sus concepciones y acciones. Es por eso que en la lucha entre figuras se pone en juego el dominio total de la técnica.

Así, para ambos, la técnica parece condicionar a la vida misma.

Ernst Jünger y el Jano de la técnica - Gonzalo Manzullo

Introducción

Ciertamente la tecnificación del mundo y el avance de los medios técnicos de los que el hombre se sirve para la vida, y también para la muerte, no es un tópico inexplorado. No obstante, en la obra de Ernst Jünger se puede encontrar un aporte destacado al respecto, y esto por una doble cualidad que el autor presenta: por un lado, ser observador contemporáneo a los sucesos que describe y, por otra parte, haber sido partícipe de enfrentamientos bélicos de tamaño envergadura como la Gran Guerra y la Segunda Guerra Mundial, sucesos que sin duda le dan a su análisis sobre la tecnificación del mundo y sus consecuencias un valor especial.

El nudo que en particular quisiéramos abordar radica en la problematización de la técnica que Jünger hizo en su etapa más temprana, correspondiente a su juventud y donde realizó sus escritos más políticos. Nos interesa recuperar el diagnóstico realizado en *La movilización total* (1930) y su conexión con la obra *El trabajador* (1932). Elegimos estos escritos por ser junto con *Tempestades de Acero* (1920) parte de la obra coincidente con la primera posguerra, período bisagra que pone en jaque los valores propios de la modernidad y el progreso burgués, situando a Jünger en la necesidad de preguntarse por el significado de aquellos recientes acontecimientos. Nos atrevemos a decir que la guerra significó para la obra de Jünger un desafío moral así como un reto para el entendimiento que lo forzaron a volcar sus ideas al papel. Su indagación se precia de desplegar una perspectiva doble: Jünger interpreta el significado de las grandes etapas históricas que confronta el hombre y pronostica el

futuro con un nivel de certeza propio de la distancia del filósofo. Y a su vez, su relato devela la cercanía de haber vivido en carne propia, como combatiente en el frente, la horrorosa masacre que significó la Gran Guerra y sus correlatos. En esa clave, configura una sistematización de las condiciones sensoriales del soldado en el frente de batalla -Fronterlebnis-. A través de ese gesto, relata una transformación de la naturaleza de la experiencia (Beck, 2016: 126). Si bien opiniones calificadas establecen un partearguas al interior de su obra entre una etapa juvenil y otra madura²⁵, en el caso de la selección de textos que abordamos, encontramos rupturas y continuidades que debemos intentar explicar, para dar cuenta de una forma más cabal y responsable del pensamiento de Jünger sobre la técnica.

Recorrido inverso: el significado de la Gran Guerra para el destino del hombre
Sostendremos la hipótesis de que es necesario atravesar las reflexiones vertidas en *El trabajador* (1932) como paso previo para comprender de forma más cabal el diagnóstico que Jünger propone en *La movilización total* (1930). Tomados por separado, pueden parecer textos más bien inconexos, donde el autor sostiene incluso dos posturas contrapuestas respecto a su diagnóstico del progreso: en el texto de 1930 se analiza la Gran Guerra en términos de catástrofe que da cuenta de la unicidad del mundo en su devastación y violencia. Ella determina la aparición en escena de una nueva forma de movilización, la movilización total, que deja tras de sí una razón de Estado, una casta guerrera y una forma de gobierno -monarquía absoluta- propias de las guerras convencionales. Pero ello no hubiese sido posible sin la fe cultural en el progreso -la Iglesia popular del siglo XIX (Jünger E., 1995a: 93)-, que bajo la máscara del humanitarismo movió a los Estados y sus hombres al gasto ilimitado de fuerzas y medios técnicos existentes. La democracia y, unida a ella, el ascenso de las masas a la escena política garantizan este cambio de época representado en la catástrofe de la Gran Guerra.

La movilización total borró la distinción entre combatientes y civiles. Equiparó a los Estados de ambos bandos del conflicto con sus efectos sobre ellos. El resultado de ella es la unidad de acción en todo el mundo, con su consecuente aumento de la crueldad en las relaciones humanas, bajo el mascarón de proa de la lucha por el progreso y la civilización en clave humanitarista. Detrás de esa máscara se revela un

25 La etapa juvenil estaría marcada por el culto a la técnica y el combate en el frente bajo la etiqueta del realismo heroico, mientras en el resto de su obra, sellada con la impronta de la madurez, primaría una perspectiva pesimista al respecto de esos mismos tópicos (Albero, 2000; Fernandois, 1995).

culto ingenuo a la técnica y el fetichismo de la máquina (Jünger E., 1995a: 120). El texto concluye con una sentencia respecto al carácter autodestructivo del progreso²⁶ que deja al lector con incógnitas sobre la postura del alemán. Si bien es claro que el progreso junto con la democracia de masas fue la mecha que encendió los explosivos para la Gran Guerra y su total devastación -de la mano de los nuevos medios técnicos a su disposición-, Jünger no opone ningún enemigo al progreso que condena, abriendo la puerta a la pregunta por el futuro del mundo. La llave que nos permite salir de esta encerrona la situamos en *El trabajador* (1932). Allí encontramos una reflexión más acabada sobre el destino del hombre a partir de la tecnificación del mundo y la Gran Guerra, que nos permite atar algunos cabos sueltos respecto a *La movilización total*.

En el escrito de 1932, Ernst Jünger deja atrás una concepción fatalista de la progresión técnica en el mundo, pero veremos más adelante que no abandona la crítica al progreso y la Ilustración decimonónicos²⁷: “sin embargo, la edad de las masas y de las fábricas representa la fragua gigantesca de las armas de un imperium que está surgiendo. Vistos desde él, todos los hundimientos aparecen como algo querido, como una preparación” (2003: 79). No sólo hay una basculación desde una identificación más trágica hacia una más heroica de la técnica, sino que incluso parece alterarse su rol en la historia y el destino de los hombres: deja de parecer omnipotente ante los hombres por ser instrumento de una fuerza mayor²⁸. Incluso el fracaso de Alemania en la Gran Guerra, que en *La movilización total* se debe a la incapacidad de alcanzar más que una movilización parcial por su distancia del progreso y la civilización, es retomado al comienzo de *El trabajador* bajo el signo del elogio por no sucumbir ante el dominio -aparente- del tercer estado. Aún así, vemos que no hay allí una ruptura, dado que, en esa misma sentencia de 1930, Jünger prosigue comentando la existencia de una juventud alemana que clama por las armas, ardiente y entusiasta, para preguntarse luego qué habría conseguido Alemania si hubiera poseído ya “una dirección, una consciencia, una figura” (Jünger E., 1995a: 112).

La figura o Gestalt²⁹ es el nombre clave para explicitar este nudo: el progreso, que parecía ser la fuerza inevitable e incontrolable que arrasase con el mundo decretando

26 Al respecto dice Jünger Tritura el progreso los restos del mundo viejo y finalmente se tritura a sí mismo” (1995a: 121).

27 Tal como explica Beck (2016), “de acuerdo con Jünger, modernidad y «progreso» -al revés que en los supuestos burgueses- engendran más, no menos, conflicto, guerra y dolor” (p.126).

28 Sobre este punto se recomienda al lector el trabajo de Franco Marcucci contenido en este volumen.

29 Jünger aclara que este término no se emparenta con nociones como la Idea, la Comunidad, el Bien del Pueblo o el Todo, propias de los esquemas metafísicos burgueses e ilustrados (2003:81).

su fin, es ahora presentado solamente como uno más de todos los dioses que han de morir en el camino hacia un orden nuevo. El progreso no es el fin, sino el comienzo de la historia en *El trabajador*. Es un escalón más en el camino de preparación para el advenimiento de una nueva figura representada por un tipo o raza particular que impondrá, aliándose a la técnica, un dominio real y efectivo: el trabajador. Así pueden comprenderse las referencias a un “movimiento más secreto” detrás del progreso y de la guerra -análoga a la imagen de un proceso de trabajo- que se apuntan en el texto de 1930. Es momento de la figura del trabajador para imponer su dominio en este tiempo histórico y lo hará a través de una cadena de guerras entre y al interior de los pueblos, casi como un designio metafísico. La preparación bélica en todas las áreas de la vida, relatada en *La movilización total*, significa para Jünger el síntoma de ese destino inevitable que es el dominio en la era del trabajador. Por eso, el período de devastación señalado en el texto de 1930 es querido como primera medida para la imposición de un nuevo dominio: la causa del trabajador es identificada con el amor más íntimo al ser humano. Así, la Gran Guerra significó una catástrofe que infundió el progreso en todo el globo, pero sólo para poner en jaque sus valores más preciados y mostrar así los límites de la seguridad burguesa: “pero no es porque estén desvaneciéndose las antítesis por lo que apunta una imagen nueva del mundo, sino porque están haciéndose más inconciliables” (Jünger E., 2003: 82).

La unidad de acción y lógica histórica mencionada en el texto de 1930 con motivo de la expansión del progreso de la mano de la guerra, puede interpretarse entonces como una nivelación en sentido nietzscheano, a través de la cual se prepara el terreno para un nuevo dominio, pasando primero por una fase de anarquía, donde el mundo adquiere el paisaje de taller caracterizado por su fluctuación y movimiento continuo, por su dinamismo, como en repetidos momentos se menciona en *El trabajador*. Se trata del ocaso de los valores que brindan seguridad al pensamiento burgués, del derrumbe de todo el edificio que sostiene su entendimiento y su *Weltanschauung*: una ofensiva contra el individuo, la masa –forma social en que el individuo se concibe a sí mismo-³⁰ y la libertad individual burguesa³¹.

Pero surge la pregunta de cómo se impone el nuevo dominio de la figura: sólo puede ser impuesto y legitimado por un nuevo tipo de hombre, encarnado en el trabajador. No obstante, esta referencia al trabajador escapa de los canales de

30 La existencia de la masa se halla amenazada en la misma medida en que se ha vuelto ilusorio el concepto de seguridad burguesa (Jünger E., 2003: 113).

31 Aquella “reivindicación problemática” (Jünger E., 1995a:99) y en repliegue apuntada ya en *La movilización total*.

interpretación habituales: no se trata de su comprensión en tanto clase particular o estamento, tampoco como portador de una sociedad nueva o un mundo donde la economía y la sociedad absorben al Estado. Esas interpretaciones, propias del siglo XIX pertenecen por ello a esquemas donde el orden burgués todavía perdura como válido y el trabajador es sólo un reflejo de la conciencia burguesa (Jünger E., 2003: 37). Es necesario ver detrás de la manifestación fenoménica del trabajador la figura o Gestalt, que el pensamiento burgués no puede captar porque no le es dado tener una relación con lo elemental. Se trata de lo “inmutable e imperecedero del ser humano, su más alta existencia y su corroboración más honda (...), con entera independencia de todas las valoraciones únicamente morales.” (2003: 41). La figura es autónoma e independiente, sometida a su propia legalidad específica, algo de ello apuntaba ya el escrito de 1930 al señalar una movilización más alta que la movilización total. La manifestación fenoménica es relevante únicamente en cuanto símbolo representante de la realidad que significa la figura. Aquí se revela un acto revolucionario por parte del trabajador, al reivindicar la totalidad que el burgués no puede ver, de manera que revolución y orden comienzan a coincidir. Pero eso no es todo: la figura se encuentra allende los valores³², como así también de la voluntad y la evolución. La búsqueda de atributos en la figura y la introducción de la cuestión del valor no tiene lugar en esta perspectiva, pues equivale “a querer introducir reglas de juego que están fuera de lugar” (2003: 84).

Paralelo al ocaso de los valores universales del progreso -que reportaban seguridad al orden burgués-, el trabajador se relaciona de manera nueva con la libertad: se trata de la identificación de la reivindicación del trabajo con la de la libertad. En palabras de Jünger, la libertad “puede sentirse únicamente cuando se posee una participación en una vida unitaria y llena de sentido” (2003: 277). La libertad es entendida como “una magnitud existencial, lo que quiere decir que se dispone de libertad en igual medida en que se es responsable de la figura del trabajador” (2003: 278). En síntesis, Jünger piensa en una libertad alejada de las nociones de individuo y libre albedrío propias del siglo XIX. En la figura del trabajador coinciden el poder para imponer el dominio y el derecho para legitimarlo. La figura posee una relación nueva con el poder porque alcanza su legitimación. Legitima su accionar en tanto que pone a su servicio a un tipo humano nuevo, así como a unos medios técnicos nuevos,

32 La única valoración posible respecto al tipo debe hacerse al interior de su propio orden jerárquico, y no en comparación con fenómenos propios de otro espacio o tiempo. Es por ello que no resulta posible ver la figura en clave de la historia evolutiva, salvo que se inviertan sus claves, siendo la figura “en cuanto ser no sometido al tiempo, la que determine la evolución de la vida naciente” (Jünger E., 2003:117).

ajustados únicamente al tipo trabajador. Esta conjunción entre los medios técnicos y el tipo trabajador para lograr el dominio real y efectivo se revela bajo la idea de construcción orgánica, introducida por Jünger para representar la simbiosis entre el mundo mecánico –una técnica perfectamente desarrollada- y el mundo orgánico –el tipo trabajador-, que permite el nuevo dominio. Posterior a esa construcción orgánica que logra el dominio de la figura, los medios técnicos llegan a un punto de desarrollo donde se mantienen estables.

En síntesis, el rol de la técnica en el análisis de Jünger cambia y quizás, se esclarece: la técnica deja de ser el elemento demonizado que aparentaba tener vida propia, autónoma e independiente de la voluntad de los hombres en el texto de 1930, para ser un instrumento al servicio de la figura, que se adueña de ella: un medio apropiado para un nuevo tiempo, para un nuevo Orden, cortado a la medida de un nuevo tipo de hombre. Así lo expresa Jünger: “el motor no es el soberano de nuestro tiempo, sino su símbolo, es la imagen simbólica de un poder para el cual la explosión y la precisión no constituyen antítesis. El motor es el audaz juguete de un tipo de hombre que es capaz de saltar con placer por los aires y que no deja de ver en tal acto una confirmación del orden.” (2003: 41). De acuerdo a lo expuesto, la anarquía descrita en *El trabajador*, que podría oscurecer el optimismo del lector, consiste solamente en una anarquía jovial, que cuaja perfectamente con una actitud particular: la del realismo heroico, “ese grado extremo de fuerza ofensiva de que nos hallamos necesitados” (2003: 41), y que sería propia del tipo trabajador. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos adquirir noción de la película completa retratada entre ambos textos: al período inicial de debacle preparatoria caracterizada por la destrucción material, humana y moral, le sucede una fase de construcción, todo ello de la mano de la figura del trabajador encarnada en el tipo aliado a la técnica bajo la forma de la construcción orgánica. El tipo junto a los medios técnicos son la potencia que se pone al servicio del espíritu, de la figura y con ello tornan al mundo movilizable (Cordeiro, 1999).

Observaciones finales

De acuerdo a lo expuesto, detectamos una tensión: Jünger nos obliga a abandonar la tentativa de medir con la vara del valor la figura del trabajador al tiempo que rechaza fervientemente el nihilismo en que culmina la fe cultural en el progreso y el liberalismo decimonónico. Creemos que la transvaloración –en sentido nietzscheano- que implica

la clausura del orden burgués basado en la fe cultural al progreso infinito previa a la era de dominio del trabajador, sumado al carácter suprahistórico de la figura, hacen imposible pensar esta última en términos de valor en relación a un tiempo y espacio que no le sean propios. Hay una cierta inmanencia de la nueva era que impide esa tentativa. En relación con el nihilismo, Jünger realiza un doble movimiento: El trabajador critica repetidas veces al nihilismo pasivo, desde una perspectiva apegada a la voluntad de poder nietzscheana, al punto de parangonarlo con una catástrofe de la subjetividad (Navarro, 1997). No obstante, en el mismo gesto sugerimos -en línea con Fernandis (1995) y el escrito posterior *Sobre la línea* (1950)³³- que el trabajador, por su relación con lo elemental, encarna la figura de un nihilismo activo que permite superar la crisis de la subjetividad que la decadencia de los valores burgueses supone. En este sentido, Jünger realiza una apuesta por una solución metapolítica y metafísica al enfrentamiento personal de cada individuo con el poder de la nada que supone la experiencia de la muerte mecánica y el combate en el frente que supuso la Gran Guerra. Ante un periodo que significó la abdicación de la razón confirmando la validez de lo irracional en la legitimidad de la guerra, Jünger opone una actitud de optimismo metafísico.

En conclusión, no podemos afirmar que Jünger conciba la técnica en términos de neutralidad. No se trata de una fuerza omnipotente a la que no quepa sustraerse. Ni tampoco un mero instrumento al servicio del hombre, simplemente porque no es el protagonista de la historia narrada. Creemos que lo más esclarecedor es interpretar el dominio creciente de la técnica en el mundo bajo el par destrucción/construcción, como las dos caras del Jano de la técnica. La destrucción es inicialmente disimulada por las ventajas del progreso, pero se revela con la Gran Guerra y el paisaje industrial de taller en que se convierte el mundo, para luego pasar a ser técnica constructiva, al servicio de la figura bajo el modo de la movilización total -del espíritu, el cuerpo, las acciones, en fin, del planeta-. Siguiendo a Cordeiro (1999), decimos que la técnica es la única que escapa a todo declive, nuevamente, es el Jano que ve la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo. La relación del hombre con la técnica es una relación mediada, él no es su víctima ni su creador. No se trata de bloques irreductibles, sino precisamente de polos que deben entrar en contacto, bajo la construcción orgánica para alcanzar el dominio real y efectivo de la figura. Únicamente podemos pensar la técnica en términos instrumentales si nos situamos desde la perspectiva de la figura, que se adueña de ella.

33 Escrito de madurez de Jünger, dedicado a dialogar con el problema de los totalitarismos y el control.

Para terminar, coincidimos con Brüseke (2005) en que, a pesar de su interpretación teleológica y metafísica del destino del mundo, las reflexiones de Jünger resultan sorprendentemente acertadas, al anunciar los horrores de la Segunda Guerra Mundial, así como la uniformidad del mundo bajo el haz de la técnica, mostrándose por ello tan intrigantes como indispensables.

Francia. Nacionalistas, conservadores y fascistas - Horacio Cagni

Introducción

Un suceso histórico ocurrido en Francia deviene, casi siempre, en un acontecimiento de significación internacional. Tanto el conservadorismo nacionalista como el fascismo franceses han sido fenómenos políticos de gran importancia real. Después de los dos fascismos que llegaron al poder -el propiamente dicho en Italia y el nacionalsocialismo en Alemania- el francés, por su entidad y complejidad, ha sido el más significativo. El fenómeno del fascismo, pese al tiempo transcurrido, sigue constituyendo un problema actual desde el abordaje ético-político. No obstante, los mayores estudiosos del tema lo consideran un hecho histórico bien acotado en el tiempo y el espacio, una página cerrada de la historia contemporánea a la cual se debe estudiar con los métodos y recursos propios del historiador y del politólogo.

La controversia del fascismo

Mucha razón tiene S. J. Woolf (1968: 9) al señalar que la palabra “fascismo” debería ser retirada del vocabulario político, ya que -al igual que otros términos como “radical”, “reaccionario”, “anarquía”- ha sido tan mal utilizada que perdió su significación original. Una vez más, los conceptos son demasiado amplios respecto de las palabras. A diferencia de términos como democracia, liberalismo, comunismo o socialismo -que contienen referencias políticas específicas aunque sean abstractos- la palabra “fascismo” carece de una definición precisa.

La generalización de este concepto corrió a cargo de sus adversarios desde la toma del poder por el fascismo histórico en Italia en 1922. Desde entonces, y por obra principalmente de las izquierdas, fascismo pasó a ser una palabra asociada

indisolublemente a dominación, violencia, represión y dictadura. Como bien apunta Payne (1995: 9) si el fascismo no fuera más que eso, los regímenes comunistas deberían ser catalogados como los más fascistas de todos, de modo que la palabra fascista perdería todo sentido y utilidad. Esta banalización del fascismo hizo escuela hasta la actualidad, sobre todo desde que un periodismo de dudosa clase se apoderó progresivamente de las ciencias sociales. La situación se complica al observar que, si bien los regímenes y partidos comunistas se autodefinían como tales, en la Europa de entreguerras los movimientos que luego fueron calificados de fascistas, en general no se autodenominaban así, y menos en Francia. No obstante, los especialistas establecen un común denominador en todos estos movimientos por la negativa: anticomunismo, antidemocratismo, antiliberalismo y anticonservadorismo, en muchos también antisemitismo. Aquí coinciden tanto los más conspicuos estudiosos del fascismo en general (De Felice, 1979 y 1989; Griffin, 1991; Gregor, 1974 y 1997; Payne, 1995; Paxton, 2004; Cavalli, 1975; Vajda, 1976; Eatwell, 1999; Lacqueur, 1996; Di Camerana, 1999, etc.), los de cuño marxista (Poulantzas, 1971; Kühnl, 1971), los que lo analizan como fenómeno cultural epocal (Del Noce, 1970; Hamilton, 1973; Nolte, 1974; Kunas, 1981; Arendt, 1987; Sérant, 1985; Mosse, 1982 y 1999) y los que lo tratan país por país (Woolf, 1968; Weber E., 1971; Larsen, Hagtvet y Miklebust 1996). Si bien los fascistas comúnmente establecían acuerdos, políticas comunes y alianzas con sectores de la llamada derecha política, al punto que a veces coinciden o se los confunde con aspectos de la “revolución conservadora”, en esencia difieren notablemente.

Los expertos, en general, terminan aceptando la definición de De Felice (1979: 102): el fascismo es un fenómeno histórico circunscripto temporalmente entre las dos guerras mundiales, sociológicamente de clases medias emergentes, geográficamente limitado a Europa, y particularmente a Europa occidental, la parte del continente más industrializada. Es un fenómeno típico de la modernidad y de la sociedad de masas, que buscó canalizar, monopolizar y controlar un estado de ánimo colectivo crítico y la insatisfacción de un vasto sector de la población europea frente a la situación surgida de la Revolución Francesa en origen, la revolución industrial y la Gran Guerra. El fascismo no fue sólo un fenómeno político y cultural de la historia europea sino una nueva religión, una teología política que suponía un nuevo sentido de trascendencia, con una dinámica propia que pretendía encaminar una solución a los problemas de la modernidad y el industrialismo. Por lo tanto, debe ser estudiado como actitud mental ya que todos los fascismos refutaron la teoría política clásica (Mosse, 1974; 1982 y 2016). Al respecto, es un acierto de Nolte definir la Europa de

entreguerras como “era fascista”, en la cual existía un común estado de ánimo crítico frente a una serie de situaciones culturales y sociopolíticas. De ahí que el fascismo sea un fenómeno cultural de formas propias y definidas, es decir un fenómeno transpolítico (Nolte, 1974: 595).

El fascismo en Francia participa de una temática común a todos ellos: la creciente preocupación de vastos sectores de la población y muchos intelectuales de renombre por la decadencia de la sociedad y cultura europeas en una era de creciente secularización, urbanismo y cosmopolitismo, por lo cual le puede ser aplicado el concepto post-nietzscheano de “vitalismo trágico” a este movimiento (Cagni, 1992/3). Como se adelantó, los fascismos que llegaron al poder -“histórico” o propiamente dicho en Italia y nacionalsocialismo en Alemania-, debido también a su importancia en el proceso de caída de las democracias (Linz, 1981; Tarchi, 1993) se distinguen en la historiografía de los “fascismos menores”. Sin embargo, no es cuestión de generalizar al respecto. El fascismo en Francia fue un movimiento intelectual muy poderoso que alcanzó e influyó a sectores significativos de la población, pese a su relativo fracaso como fuerza política. Podemos acentuar el término “relativo” porque, si bien no accedió al poder ningún partido ni movimiento fascista en el período entreguerras, Francia fue la única cultura política nacional que, derrotada y ocupada por el III Reich en 1940 -Dinamarca no tuvo opción y mantuvo una actitud crítica-, adoptó la colaboración con ellos desde el gobierno de Vichy hasta casi la retirada de la potencia vencedora (Ory, 2012: 170). Por otra parte, esta etapa de la historia de Francia continúa siendo motivo de controversia, y no sólo entre los estudiosos sino en el seno de la sociedad francesa, al punto de constituirse en un tema tabú. La experiencia de la guerra tiene para los franceses aspectos difícilmente digeribles, no sólo la pronta derrota frente a Alemania sino particularmente la *collaboration* y el duro enfrentamiento entre el gobierno de Vichy y la Resistencia (Reggiani, 2010: 41). Pero estos temas álgidos no son motivo de esta reflexión.

Nacionalismo y fascismo en Francia

Los orígenes del fascismo en Francia pueden remontarse a la derecha revolucionaria anterior a la Primera Guerra Mundial, la asociación entre nacionalismo y socialismo en ciernes aunados contra la democracia liberal, el intelectualismo abstracto y la cultura burguesa en general (Sternhell, 1978). Es una suerte de profascismo de corte elegante y civilizado -caracteres típicos de la intelectualidad francesa de cualquier

signo- practicado por hombres de gran capacidad y refinada pluma, como Georges Sorel, Henri Proudhon, Maurice Barrés, Charles Péguy y Charles Maurrás. Antes que Mussolini y el programa del PNF -Partito Nazionale Fascista- Georges Valois creó el Faisceau, que por sus ideas obreristas y socializantes chocó rápidamente con los reaccionarios de la Action Francaise maurrasiana (Sternhell, 1984. Esp. C. 3).

Por razones operativas, en este breve ensayo, que sólo implica una revisión global de la intelectualidad fascista francesa y sus diferencias con el nacionalismo conservador galo, el objeto de estudio debe ser delimitado a la década de 1934-1944, excluyendo del análisis a la Acción Francesa de Maurrás. La focalización temporal porque el 6 de febrero de 1934 se produjeron en París violentos disturbios y motines que enfrentaron a las fuerzas del orden con grupos de extrema derecha y ex-combatientes, con el saldo de 16 muertos y 2300 heridos. La izquierda acusó los fascistas de conspirar para derrocar a la República y, en los hechos, el gobierno izquierdista de Eduard Daladier fue reemplazado por el derechista de Gastón Doumergue. No obstante, la izquierda terminó sacando rédito de la situación, pues unió sus fuerzas en el Frente Popular, ganando las elecciones de mayo de 1936. Si bien 1934 no fue una conspiración fascista sino la emergencia del descontento de las clases medias urbanas frente a una partidocracia juzgada corrupta -Affaire Stavisky-, el fenómeno del fascismo quedó instalado firmemente en el imaginario colectivo francés. Múltiples organizaciones fascistoides, incapaces de tener un líder unificador pero con capacidad de movilización, se hicieron presentes en el empíreo político. Paramilitares como los Croix de Feu, las Jeunesses Patriotiques, Solidarité Francaise, los Francistes, la Cagoule -un club de criminales- y el más organizado Parti Populaire Francais tenían como común denominador el anticomunismo, la creencia en un partido único y la organización de la nación por corporaciones (Greene, 1970: 71).

En cuanto a la Acción Francesa, aún con algunos puntos de contacto con el fascismo, a diferencia de Nolte los especialistas coinciden en excluirla del fascismo. Mientras el fascismo se consideraba revolucionario, con pretensiones de un “nuevo orden” político, económico, social y espiritual en reemplazo del antiguo, la Acción Francesa era confesamente tradicionalista y reaccionaria, actitud más y mejor expresada en su máximo exponente, Charles Maurrás (Cagni, 1989)³⁴. En la línea tradicionalista de Maurice Barrés y los conservadores católicos, Maurrás tenía la

34 Por razones de espacio, en este artículo no se hará referencia a los textos de los autores relevados sino a las obras que los tratan, tanto en sus ideas y producción literaria como en su época y contexto. Pueden encontrarse numerosas citas textuales de sus obras en nuestros ensayos aquí citados.

idea de que una nación es una estirpe, una Francia entonces de cuarenta millones de habitantes e infinitos muertos, un país preferentemente de agricultores y pastores antes que de urbanos y cosmopolitas. Este era su “nacionalismo integral” (Weber, 1971).

Maurrás odiaba fuertemente a la Revolución Francesa y sus premisas de libertad, igualdad y fraternidad, pues le parecían la antítesis de la “política natural”: los hombres no son libres ni iguales. Este provenzal de fuerte temperamento y pluma ágil consideraba que la única forma de mantener el orden natural era la monarquía, y que ésta había fracasado por la decadencia de los franceses, la partidocracia y la acción antinacional de protestantes, masones, judíos y extranjeros en general. El lema de Maurrás era “Francia sola”. No le interesaba la cultura europea, sino la continua renovación de Francia guardando las raíces tradicionales, construyendo una apologética del espíritu clásico latino opuesto a la “barbarie germánica”, de la nación monárquica frente a la República de los decadentes, injuriando por igual a los enemigos internos y externos (Thibaudet, 1920; Cagni, 1989).

Finalizada la Gran Guerra, la Acción Francesa comenzó a declinar, en una sociedad cada vez más secularizada y hedonista. Maurrás, empero, continuó toda su vida apelando a las virtudes galas, y su carisma arrastró a muchas de las mentes más brillantes del país, clásicos como Proust, Rodin, Apollinaire, André Gide, Romain Rolland y Anatole France, pero también jóvenes como Henri Massis, George Bernanos, Jacques Maritain, André Malraux, Paul Morand, Pierre Drieu la Rochelle y Robert Brasillach. Pero estaba condenado a perder a estos jóvenes talentosos y ansiosos de cambio, toda vez que la gran voluntad del maestro no se adaptaba a los nuevos tiempos de renovación de ideas ni se traducían en acción.

Maurrás era un intelectual francés, no un político europeo, menos aún un líder que se adecuara a la masa, como Benito Mussolini y Adolfo Hitler. No entendió que agonizaba la era de las nacionalidades y comenzaba la de los grandes espacios y, a la vez, temía a la agitación de masas y a los aspectos radicalizados de la revolución conservadora. Su prédica chauvinista de odio a Alemania -a la cual consideraba la raíz de todos los males franceses- quedaba cada vez más postergada por la emergencia de los fascismos vecinos, movimientos de masa con fuerte contenido socialista (Le Club de l'Horloge, 1984). Así como su incompreensión del elemento obrero había alejado a Maurrás de Valois, su falta de ética y coherencia provocó el alejamiento de católicos como Bernanos y Maritain. Pero el elemento central para la disidencia fue el extremo chauvinismo y nacionalismo antieuropeo de Maurrás que lo enfrentó, entre otros, con Drieu y Brasillach. Estos jóvenes tenían con el maestro una diferencia de fondo: eran

hijos del vitalismo nietzscheano y del romanticismo alemán, mientras que el provenzal era un clasicista seguidor del grecolatinismo, de la civilización nacida en Grecia, pasada a Roma y la latinidad florecida en el Renacimiento culminada en el Gran Siglo francés (Pintore, 1965: 29). Maurrás siempre había considerado al romanticismo como un elemento de importación extranjera contrario al espíritu francés, como una confusión de ideas y emociones (Hamilton, 1973: 208). El fascismo trasciende al nacionalismo, pues mientras éste realiza un esfuerzo para perpetuar la herencia de la tradición, el fascismo contrariamente concibe a la nación no como herencia de valores ni finalidad histórica sino como devenir de poderío y creación continua, típico del vitalismo de la secularización (Del Noce, 1970: 111).

La jornada de enero de 1934 fue emblemática, pues a partir de allí esos jóvenes devinieron fascistas; ahora tenían peso propio y podían ganar la calle. Fue el producto de una genuina desesperación, ante el caos del Frente Popular y de la propia derecha tradicional. En síntesis, apunta un protagonista y exégeta, vieron en los fascismos vecinos “el desprecio por lo banal y rutinario, la búsqueda de lo extraordinario, la negación de un idealismo falso, la certeza que había otras razones para vivir... Carente de una política íntegramente nacional, la nostalgia del fascismo fue para muchos franceses jóvenes una especie de afebramiento del siglo, un romanticismo juvenil” (Massis, 1956: 432).

Dos ejemplos de fascismo francés: Drieu y Brasillach

De todos los escritores comprometidos con la disidencia respecto del nacionalismo tradicionalista y el acercamiento a la idea fascista europea, uno sólo se declaró abiertamente nazi, Alphonse de Chateaubriand. El veterano escritor, premio Goncourt 1911 y gran premio de novela de la Académie Française 1923, fue uno de los más notorios pensadores de la lucha ideológica de entreguerras. Chateaubriand hizo del acuerdo profundo entre Francia y Alemania el motivo central de su existencia durante el segundo conflicto mundial, fundando *La Gerbe*, un semanario colaboracionista donde escribió la flor y nata de la intelectualidad francesa, collabó o no. En su libro *La Gerbe des Forces* Chateaubriand realiza un interesante recorrido místico por la *Weltanschauung* nazi, el III Reich y sus centros neopaganos de educación para el “nuevo orden”, incluidos sus aspectos esotéricos. Por supuesto, su pensamiento y actitudes le valieron la condena política y el exilio (Maugendre, 1977).

Louis Ferdinand Céline fue el escritor francés de mayor impacto en su país

y el mundo en el período entreguerras, cuando su novela *Viaje al fin de la noche* lo catapultó a la fama, convirtiéndose de hecho en la primera obra existencialista. Si bien se pueden encontrar muchas connotaciones antisemitas más o menos explícitas en la mayoría de los escritores nacionalistas y fascistas, el antisemitismo de barricada de Céline -que era demasiado anarquista y cínico como para enrolarse en alguna ideología- se lleva la palma. El antisemitismo celiniano resulta la continuación y reivindicación de una tradición francesa desde Eduard Drumont (Taguieff, 1999: 115). Este problema moral en Céline, no obstante, no alcanza para opacar la revolución literaria que su obra significó en el siglo XX (Muray, 1969; Flynn, 1984).

Por razones de espacio no podemos considerar a los escritores antedichos, pese a su importancia, relevando sólo a dos que se consideraron francamente fascistas: Drieu y Brasillach. Para Drieu, ex-combatiente y notable novelista y ensayista, la Francia contemporánea era decadente porque los franceses, en relación a otras revoluciones europeas, no supieron redescubrir las corrientes profundas de la vida. Esos galos se creían revolucionarios y no eran más que pequeños burgueses, izquierdistas intelectuales y racionalistas que desde hacía medio siglo enseñaban un ideal de vida materialista y mezquino. La debilidad e imperfección de los franceses, su erotismo vulgar, su adoración por una prensa trivial y corrupta exasperaba a Drieu tanto como el catolicismo fariseo y el marxismo de salón (Sérant, 1985: C1).

Drieu adhirió al Parti Populaire Français de Jacques Doriot, quien venía del Komintern, ex-oficial del Ejército Rojo y que terminó en 1941 vistiendo el uniforme de la Wehrmacht mandando la Legión de Voluntarios Franceses contra el Bolchevismo. El PPF era anticomunista, anticapitalista y pro-obrerista; su plataforma fue considerada “auténticamente fascista” (Ory, 1976: 26). Para Drieu la democracia parlamentaria era corrupta e ineficiente; sólo un líder totalitario podía resolver los problemas de la época. El Estado-nación como tal había fenecido y debía ser reemplazado por una Europa unificada. De instinto apocalíptico, la idea de decadencia lo obsesionaba: las artes, la creatividad se habían agotado en Francia y en todo el mundo. Sus numerosas novelas de los años veinte y treinta contenían personajes que conllevaban mensajes políticos evidentes, como en *Gilles*, ambientada en la Guerra Civil española y que reflejaba al propio autor. Escribió luego ensayos de una lucidez poco común, como *Europa contra las patrias* y *Notas para comprender el siglo*, alertando sobre la emergencia de poderes como los EE.UU. y la U.R.S.S. y la necesidad de construir un gran espacio europeo. Este pensamiento coincidía con el desprecio fascista por el Estado clásico en aras de una nueva comunidad europea de naciones (Laughland, 2001: C.1). Lo extraño de

Drieu era que podía conciliar su patriotismo francés -se opuso al acuerdo de Múnich y al expansionismo germano y enfrentó la invasión alemana- con su europeísmo y su fascismo estético y social -publicó *Socialismo Fascista* en 1934-, producto de su desconfianza del nacionalismo y la democracia. En Hitler había encontrado dos de sus ideales: un líder capaz de moldear la historia y un hombre con la capacidad de unificar Europa, comparándolo con Augusto y Napoleón, aunque desconfiando de la verdadera talla de los tres (Spotts, 2008: 130). Con la ocupación alemana, Drieu, anglófilo antes que germanófilo, no obstante optó por una colaboración moderada, haciéndose cargo por un tiempo de la prestigiosa *Nouvelle Revue Francaise*, desde donde utilizó sus influencias para salvar de la deportación a muchos, como Jean Paulhan y protegiendo a Jean Paul Sartre. Andando la guerra, Drieu comprendió que Hitler cometía graves errores militares, y que en lugar de fundar un megaespacio europeo de corte federativo había sucumbido a la idea imperial, con la hegemonía alemana sobre el continente. El conflicto -sostenía- había frenado la evolución social en Alemania y el resto de los países europeos. La suma de errores políticos y militares conducía inevitablemente a la derrota alemana: Hitler había fallado al igual que Napoleón. La revolución socialista que pensó que los nazis iban a liderar en Europa se retrasaba indefectiblemente: ya no habrá política, sólo guerra extendida por todo el mundo (López Viejo, 2009: 267).

Robert Brasillach, joven escritor especializado en literatura, era anárquico por naturaleza e individualista por sustancia; ante sus ojos el principio monárquico tenía un valor puramente simbólico. Si bien conservó siempre una cálida consideración por Maurrás, a quien veneraba, no podía sentirse a gusto en el marco rígido de la Acción Francesa. El extremo antigermanismo del maestro le molestaba; ambos fueron separados por Alemania. A la “*Seule France*” Brasillach respondía “*le seule fascisme*”. Brasillach se impresionó con los desfiles nazis de Nuremberg en 1937, que le parecieron extraños y desmesurados, pero capaces de transmitir la liturgia de una nueva religión, como lo afirma en *Notre avant guérre*. Con el desenlace de 1940, Brasillach culpó a los anglosajones de haber empujado a Francia a la guerra y luego haberla abandonado, y si bien no consideró que lo que convenía a Alemania le convenía también a su nación, se comprometió a colaborar intelectualmente en el semanario *Je suis partout*, en lo que denominó “un colaboracionismo de corazón”. Brasillach nunca se consideró un nazi, sino un fascista, ya que sus referentes eran Mussolini y José Antonio Primo de Rivera, no Hitler (Sérant, 1978: 169-210). En setiembre de 1944, luego de la retirada alemana de París, un grupo de escritores que habían sido perseguidos y proscritos en los años de la ocupación, publicaron un manifiesto “por la victoria, la libertad, la

resurrección de Francia y el justo castigo de los impostores y traidores”. Por un lado estaba la mayoría de los escritores y artistas comprometidos en una limpieza a fondo -sobre todo los comunistas-, por el otro los portavoces del olvido y perdón. El debate era enconado. No hay que olvidar que muchos de estos resistentes habían usufructuado la ocupación alemana sin mayores sinsabores (Riding, 2012).

Se confeccionaron “listas negras” donde figuraban los colaboracionistas más notorios: Drieu, Brasillach, Chateaubriand, Céline, Maurrás, etc. Pero no se habían determinado en los debates qué tipo de sanciones se iban a aplicar. En el fervor de la liberación se necesitaba un chivo expiatorio y lo encontraron en Brasillach, quien mientras muchos huían hacia Alemania se había quedado para defender a su madre. Condenado a muerte por inteligencia con el enemigo, cuando en realidad era delito de opinión, vanos fueron los esfuerzos de François Mauriac, Paul Claudel, Paul Valéry, incluso Albert Camus y Jean Paulhan para conmutarle la pena. El general Charles De Gaulle fue inflexible y Brasillach fue fusilado en enero de 1945. A ningún otro escritor se le aplicó la pena capital y los que huyeron se salvaron, pues la fiebre de justicia declinó en poco tiempo (Lottman, 1994: 347-48). Objetivamente Brasillach era culpable porque su bando perdió; si la Resistencia venció, un colaborador era un traidor; si no hubiera sido así, no, afirmó entonces Merleau-Ponty. Esta línea de razonamiento simple reduce la depuración a venganza, pero bajo el estatus de “justicia objetiva” (Judt, 1992: 73).

Drieu estaba en la lista, y además prófugo refugiado en un suburbio de París. Sabía que al ex-director de La Nouvelle Revue Française (NRF) no le iban a perdonar, y debió haberse conmovido por la ejecución de Brasillach. Drieu escribe un *Récit secret* con un exordio donde se confiesa europeo antes que francés, exige fidelidad al orgullo de la resistencia a sus enemigos como él resta orgulloso de la colaboración y asume su destino. En marzo de 1945, Drieu se suicida tomando tres tubos de somnífero y abriendo la llave de gas. Testigo de pasiones colectivas, atrapado por el comunismo primero y el fascismo después, francés ligado a su continente y a su etapa de decadencia, fascinado por la muerte desde siempre (Desanti, 1978: 435 y ss).

El suicidio de Drieu y la ejecución de Brasillach ponen una nota trágica que demuestra a las claras la dificultad para desentrañar la compleja trama de la crisis por la que atravesaron Francia y Europa en esos aciagos años. Una realidad que no puede ser explicada con unas cuantas palabras triviales. En la obra de estos escritores existe una actitud más que crítica negadora. El drama interior frente a la presencia de

una realidad que juzgaban decadente e insuficiente, tanto en sus actores como en su escenario. Los epígonos de la Ilustración les parecía la contracara hipócrita y banal de la “República de las Letras”, que bendecía los males de Francia.

“El fascismo fue una reacción contra el presente, contra las ideas progresistas y deterministas, una protesta contra la credulidad de las leyes de la naturaleza” (Kunna, 1981: 61). Estos hombres no eran de mentalidad fascista sino que fueron empujados al fascismo, cuando éste se presentaba como una fuerza ideológica, política y militar capaz de remontar la mediocridad y decadencia europeas. Bien apuntaba Arendt (1987) que el proceso inevitable del totalitarismo alcanzaba a las masas y las organizaba en una fuga suicida de la realidad. El fracaso del fascismo fue también el fracaso de una generación.

Que conductas y actitudes que en principio son loables y bien intencionadas terminen siendo negativas y criminales hace que la historia -y esto lo sabían bien los clásicos- tenga características de tragedia. Una tragedia de indudables consecuencias pedagógicas.

Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2013). *Crimen y sí mismo*. Buenos Aires: Gorla.
- Albero, J. L. (2000, N° 111). “Ernst Jünger: El hombre y la guerra”. En *Cuadernos de estrategia*.
- Arendt, H. (1987). *Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Astrada, C. (1918). “Obermann. Escepticismo y contemplación”. En *Nosotros*, Año XII, n°112, Septiembre de 1918.
- _____. (1923). “Ideal y vida”. En *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año X, n°1, 2 y 3 (marzo, abril y mayo).
- _____. (1924a). “El nuevo clasicismo”. En *Valoraciones III*, Abril de 1924.
- _____. (1924b). “La Real-Politik. De Maquiavelo a Spengler”. Córdoba: Est. Gráfico A. Biffignandi.
- _____. (1925). “La deshumanización de Occidente”. En *Sagitario* n°2.
- _____. (2007). “El renacimiento del mito”. En *Metafísica de la Pampa*, Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- _____. (2015a). “El revolucionario eterno”. En *Políticas de la Memoria*, n°16. Buenos Aires: Cedinci.
- _____. (2015b). “En esta hora que vivimos”. En *Políticas de la Memoria*, n°16. Buenos Aires: Cedinci.
- _____. (2015c). “La democracia y la Iglesia”. En *Políticas de la Memoria*, n°16. Buenos Aires: Cedinci.
- Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Beck, H. (2016, vol. XIV). “Ernst Jünger y el instante de crisis”. En *Estudios 117*.
- Bonald, L. (1988). *Teoría del poder político y religioso*. Madrid: Técnos.
- Brüseke, F. J. (2005). “Ética e técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Jünger, Heidegger e Jonas”. En *Ambient*, 37-52.
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L. (2015). “Vitalismo libertario y Reforma

Universitaria en el joven Carlos Astrada (1919-1924)". En *Políticas de la Memoria*, n°16. Buenos Aires: Cedinci.

Cagni, H. (1989). "Maurrás. El viejo estilo". En *Signos. Revista de la Universidad del Salvador*, Año VIII, N°16.

_____. (1992/93). "Ausencia de Dios y vitalismo trágico en el fascismo". En *Sociológica. Revista Argentina de Ciencias Sociales*, N° 11-12.

Cagni, H. y Massot, V. (1993). *Spengler, pensador de la decadencia*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Cavalli, L. (Ed.). (1975). *Il Fascismo nell'analisi sociológica*. Bologna: Il Mulino.

Cordeiro, E. (1999, nro. 25/26). "Técnica, mobilização e figura - a técnica segund Ernst Jünger". En *Revista de Comunicação e Linguagens*, 1-12.

De Felice, R. (1979). *Entrevista sobre el fascismo* (a cargo de Michael Ledeen). Buenos Aires: Sudamericana.

_____. (1989). *Le Interpretazioni del Fascismo*. Roma-Bari: Laterza.

De Maistre, J. (2014). *Sobre la soberanía popular: un ati-contrato social*. Madrid: Escolar y mayo.

Del Noce, A. (1970). *L'Epoca della Secularizzazione*. Milano: Giuffré.

Deleuze, G. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Anagrama.

Desanti, D. (1978). *Drieu la Rochelle ou le séducteur mystifié*. Paris: Flammarion.

Di Camerana, I. (1999). *Fascismo, populismo, modernizzazione*. Roma: A. Pellicani.

Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE.

_____. (1951). "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica". En *Psicología y teoría del conocimiento*. México: FCE.

Donoso Cortés, J. (1891). "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo". En *Obras completas, Tomo I*. Madrid: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.

_____. (1892a). "Discurso del 4 de enero de 1849". En *Obras completas, Tomo II*. Madrid: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.

_____. (1892b). “Discurso sobre la situación general de Europa”. En *Obras completas, Tomo II*. Madrid: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.

Eatwell, R. (1999). *Fascismo. Verso un modello generale*. Roma: A. Pellicani.

Fernandois, J. (otoño 1995, nro. 58). “Ernst Jünger, escritura en tiempo de catástrofe” En *Estudios Públicos*.

Fink, E. (1966). *La filosofía de Nietzsche*. Alianza: Madrid.

Flynn, J. (Ed.). (1984). *Understanding Céline*. Seattle: Genitron Press.

Foucault, M. (1992). “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

García Morente, M. (1996). “La moral y la vida”. En *Obras Completas*. Tomo I, Vol. 2.

Greene, N. (1970). *From Versailles to Vichy. The Third Republic 1919-1940*. Illinois: A.H.M. Publishing.

Gregor, J. (1874). *L'Ideologia del Fascismo*. Milano: Edizione del Borghese.

_____. (1997). *Il Fascismo. Interpretazioni e Giudizi*. Roma: A. Pellicani.

Griffin, R. (1991). *The Nature of Fascism*. London: Pinter Publishing.

Gueroult, M. (1968). *Spinoza. Dieu (Étique, 1)*. Paris: Aubier-Montagne.

Hamilton, A. (1973). *La Ilusion del Fascismo. Un ensayo sobre los intelectuales y el Fascismo*. Barcelona: Luis de Caralt.

Heidegger, M. (2010). “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”. En *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.

Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.

Jünger, E. (1995a). “La Movilización Total”. En *Sobre el dolor seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Barcelona: Tusquets.

_____. (1995b). “Sobre el dolor”. En *Sobre el dolor seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Barcelona: Tusquets.

_____. (2003). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets.

- Judt, T. (1992). *Past Imperfect. French Intellectuals 1944-1956*. University of California Press.
- Jünger, F. (1968). *Perfección y fracaso de la técnica*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Kühnl, R. (1971). *Dos formas de dominio burgués: liberalismo y fascismo*. Barcelona: Península.
- Kunnas, T. (1981). *La Tentazione Fascista*. Napoli: Akropolis.
- Lacan, J. (1991). *Seminario 3: La psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2005). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2012). *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacqueur, W. (1996). *Fascism. Past, Present, Future*. Oxford University Press. Larsen, S., Hagtvet, B. y Myklebust, J. (Eds.). (1996). *I Fascisti. Le radici e le cause di un fenomeno europeo*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Laughland, J. (2001). *La fuente impura. Los orígenes antidemocráticos de la idea europeísta*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Le Club de l'Horloge. (1984). *Socialisme et Fascisme: une même famille?* Paris: Albin Michel.
- Linz, J. (1981). *La caduta dei regimi democratici*. Bologna: Il Mulino.
- López Viejo, E. (2009). *Pierre Drieu la Rochelle. El aciago seductor*. Barcelona: Melusina.
- López, M. P. (2009). *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lottman, H. (1994). *La Rive Gauche. La elite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*. Barcelona: Tusquets.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Macherey, P. (2013). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La quatrième partie – la condition humaine*. Paris: PUF.

- Masis, H. (1956). *La vida intelectual de Francia en tiempos de Maurrás*. Rialp: Madrid.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Maugendre, L.A. (1977). *Alphonse de Chateaubriand 1877-1951*. La Férte Macré: Andres Bonne Editeur.
- Méidin, T. (1994). *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE.
- Medrano, J. M. (2016). *El reino celestial del cambio. Nietzsche y la religión*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Mosse, G. (1974). *La nazionalizzazione delle masse*. Bologna: Il Mulino.
- _____. (1982). *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*. Roma-Bari: Laterza.
- _____. (1999). *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*. New York: Howard Fertig.
- Murray, P. (1969). *Céline*. Paris: Seuil.
- Navarro, E. R. (1997, nro. 31). "Política y nihilismo". En *Anales del Seminario de Metafísica*.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Madrid: Anthropos.
- Nietzsche, F. (2001a). *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (2001b). *La voluntad de poder*. Buenos Aires: EDAF.
- _____. (2007). *El Anticristo*. Biblioteca nueva: Madrid.
- _____. (2008). *Fragments posthumes (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Ténos.
- _____. (2010). *Correspondencia IV*. Madrid: Trotta.
- _____. (2011). "El Estado griego". En *Obras completas. Volumen I*. Madrid:

TécnoS.

_____. (2013a). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

_____. (2013b). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

_____. (2013c). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

_____. (2014). *Obras completas. Volumen III*. Madrid: Taurus.

_____. (2015). *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid:

Tecnos.

_____. (2016a). "De la genealogía de la moral". En *Obras completas. Volumen IV*. Madrid: Taurus.

_____. (2016b). "Más allá del bien y del mal". En *Obras completas. Volumen IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: TécnoS.

Nisbet, R. (1986). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza editorial.

Nolte, E. (1974). *I Tre Volti del Fascismo*. Milano: Mondadori.

Ory, P. (1976). *Les Collaborateurs 1940-1944*. Paris: Seuil.

_____. (2012). *Del Fascismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ortega y Gasset, J. (2004). "Meditaciones del Quijote". En *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Taurus.

_____. (2005a). "El tema de nuestro tiempo". En *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Taurus.

_____. (2005b). "España invertebrada". En *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Taurus.

Paxton, R. (2004). *Anatomía del Fascismo*. Barcelona: Península.

Payne, S. (1995). *Historia del Fascismo*. Barcelona: Planeta.

Pintore, F. (1965). *Maurrás*. Roma: Volpe.

Poulantzas, N. (1971). *Fascismo y Dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Reggiani, A. (comp.). (2010). *Los años sombríos. Francia en la era del fascismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Riba, J. (2003). "Hijos de Kant". En Simmel, G. *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

Ricci Cernadas, G. (2015). "Nietzsche en la obra de Spinoza". En Rojas, S. (coord.). *XII Coloquio Internacional Spinoza*. Universidad Nacional de Córdoba: Valle Hermoso.

_____. (2016). "¿Spinoza utilitarista?" En de Pablos Escalante, R. (coord.). *XIII Coloquio Internacional Spinoza*. Universidad Nacional de Córdoba: Valle Hermoso.

Rickert, H. (1926). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

_____. (1943). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

_____. (1961). *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Nova.

Riding, A. (2012). *Y siguió la fiesta. La vida cultural en el París ocupado por los nazis*. Barcelona: Crítica.

Riehl, A. (1897). *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker*. Stuttgart: Frommans Verlag.

Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt, pensador español*. Madrid: Trotta.

Schmitt, C. (1984). "La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones". En *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios.

_____. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

_____. (2012). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.

Sérant, P. (1978). *Les dissidents de la Action Francaise*. Paris: Copernic.

_____. 1985). *Romanticismo Fascista*. Roma: Ciarrapico.

Simmel, G. (1939). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

_____. (1950). *Intuición de la vida*. Buenos Aires: Editorial Nova.

_____. (2003). „La ley individual: un ensayo acerca del principio fundamental de la ética“. En *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

_____. (2008). "Nietzsche y Kant". En *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo.

Spengler, O. (1938). *Años decisivos*. Madrid: Espasa-Calpe.

_____. (1947a). *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*. Madrid: Espasa.

_____. (1947b). “Nietzsche y su siglo”. En *El hombre y la técnica*. Madrid: Espasa.

_____. (1984). *Prusianismo y socialismo*. Buenos Aires: Struhart y Cía.

_____. (1993a). *La decadencia de Occidente. Tomo I*. Barcelona: Planeta-Agostini.

_____. (1993b). *La decadencia de Occidente. Tomo II*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.

Spotts, F. (2008). *The Shameful Peace. How French Artist and Intellectuals survived the Nazi Occupation*. Yale University Press.

Staiti, A. (2013). “Heinrich Rickert”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/heinrich-rickert/>>.

Sternhell, Z. (1978). *La droite revolutionaire. Les origines francaises du fascisme*. París: Seuil.

_____. (1984). *Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologie fasciste*. Nápoli: Akropolis.

Taguieff, P. André (1999). *L'Antisemitisme de Plume 1940-1944*. París: Berg International Editeurs.

Tarchi, M. (1993). La “rivoluzione legale”. *Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e Germania*. Bologna: Il Mulino.

Thibaudet, A. (1920). *Les idées politiques de Charles Maurras*. Paris: Nouvelle Revue Française.

Vajda, M. (1976). *Fascism as a Mass Movement*. New York: St. Martin Press.

Waismann, A. (1960). *El historicismo moderno*. Buenos Aires: Editorial Nova.

Weber, E. (1971). “Capítulo 2: Francia”. En Roger, H. y Weber, E. *La Derecha Europea*. Barcelona: Luis de Caralt.

Weber, M. (1984). *Sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

_____. (1991). “El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra”. En *Escritos políticos*. Madrid: Alianza

_____. (2007). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor.

Woolf, S. J. (Ed.). (1968) *El Fascismo Europeo*. Méjico: Grijalbo.

