¿Muerte del espíritu o muerte de Dios?

Debate entre
José Javier Esparza
y Javier Ruiz Portella

El Manifiesto
contra la muerte del espíritu y la tierra

EL MANIFIESTO

Contra la muerte del espiritu y la tierra

Año V – Núm. 9
Enero – marzo de 2008

DIRECTOR: JAVIER RUIZ PORTELLA
CONSEJO DE REDACCIÓN:
José Javier Esparza, Jerónimo Molina,
Abel Posse, Fernando Sánchez Dragó,
Rodrigo Agulló, Leddys Valdés-Romero

EDITA: Áltera 2005, S. L.
C/ Bravo Murillo, 79, 3.º B, escalera A
28003 Madrid. Tel.: 902 151 842

Correo electrónico: correo@elmanifiesto.com
Depósito Legal: B-42991-2004
ISBN: 1698-4676

ILUSTRACIONES
Salvo si se menciona el autor, todas las ilustraciones del presente número son publicadas bajo el sello: © colección particular / derechos reservados.
Diseño gráfico: synonymes@orange.fr

www.elmanifiesto.com

EL MANIFIESTO
contra la muerte del espíritu y la tierra

¿MUERTE DEL ESPÍRITU O MUERTE DE DIOS?

Debate entre José Javier Esparza y Javier Ruiz Portella

7 *Editorial*

9 *La Nueva Derecha y la cuestión religiosa*
José Javier Esparza

32 *¿Qué aliento sagrado puede salvarnos?*
Javier Ruiz Portella

55 *El paganismo: religión de la vida terrenal*
José Vicente Pascual

63 *Leer a Spengler*
Martín López Corredoira

81 *¡Que irrumpa la historia!*
Rodrigo Agulló

117 *El arte contemporáneo frente al espejo*
Javier Morales

128 *Karl Heinz Weissmann y la Nueva Derecha alemana*
Entrevista

142 *Nuestros autores*

Editorial

Javier Ruiz Portella

Ha tardado demasiado tiempo, es indudable, en salir este número de *El Manifiesto*, y no podemos sino disculparnos por ello. Ya muchos de nuestros lectores conocen las razones de esta demora, las cuales, aunque no representan ninguna excusa, sí constituyen –esperamos– una justificación. El pasado mes de abril se lanzó, en efecto, el periódico digital *Elmanifiesto.com*, iniciativa de vasto alcance que ha llenado durante este periodo lo mejor de nuestro tiempo. En ella se plasman todas las ideas, todas las inquietudes, toda la rebeldía del *Manifiesto contra la muerte del espíritu y la tierra* –pero con la vista puesta en la actualidad política, social y cultural.

Una actualidad muy curiosa, dicho sea de paso, pues en las páginas de *Elmanifiesto.com* los artículos sobre hechos históricos ocupan un amplísimo lugar: sin duda porque la historia, su marca, sus «lecciones» (como se decía cuando éstas aún interesaban a alguien) constituyen para nosotros un asunto profundamente vivo y actual. Sea como sea, lo cierto es que ni esta incidencia de la actualidad, ni el creciente número de lectores que de tal modo pueden descubrirnos (ya unos 150.000 al mes) nos ha hecho pensar un solo instante que pudiera dejar de tener sentido la permanencia de nuestra «revista de pensamiento crítico».

Al contrario. La reflexión propiamente teórica es ahora más necesaria que nunca. ¿Cómo no impulsarla, cómo no avivarla al máximo cuando los retos a los que nos enfrenta nuestro mundo son de tal envergadura? Sobre ellos seguiremos reflexionando –trimestralmente: ¡garantizado!— con más entusiasmo que nunca.

Las modificaciones introducidas tanto en el diseño como en la comercialización de la revista también deberían de contribuir a facilitar tal objetivo. Por un lado, *El Manifiesto* ha adquirido la apariencia propia de una revista de pensamiento: aumentan considerablemente sus páginas (también –consecuencia de ello– su precio…, mucho menor sin embargo que el de un libro), al tiempo que disminuyen sus ilustraciones y colorines. Por otro lado, la revista deja de venderse en kioscos (nos lo imponen las implacables leyes del Mercado), pero se podrá adquirir, en cambio, en todas las librerías de España (importante: en la sección de libros, no en la de revistas). Vale la pena recordar también que quien prefiera recibir la revista cómodamente en su casa, al tiempo que apoya sin desembolso alguno nuestros esfuerzos, puede **suscribirse** a *El Manifiesto* o adquirir directamente cualquier número suelto. (Véanse condiciones en pág. 143 o en www.elmanifiesto.com).

*

Dicho todo lo cual podemos abordar ya este primer número de la segunda época de *El Manifiesto*. Un número tan curioso, sin duda, como toda nuestra iniciativa. ¿Conocen ustedes muchas empresas de este tipo cuyos dos principales promotores –Javier Ruiz Portella y José Javier Esparza–, se dediquen a debatir sobre un tema crucial, abordándolo de una manera tan enfrentada a la vez que amistosa como la que se muestra en estas páginas? El tema sobre el que debaten es en efecto crucial. Se trata nada menos que de la cuestión de la divinidad; es decir, la cuestión del aliento… «sagrado» para Portella, estrictamente religioso para Esparza, que, por retomar las palabras póstumas de Heidegger, «puede salvarnos».

Y junto con este debate, que constituye el tema central del presente número, vienen en él toda una serie de artículos firmados en su mayoría por nuevos y destacados colaboradores a los que damos desde aquí nuestra más cordial bienvenida. ■

La Nueva Derecha y la cuestión religiosa

José Javier Esparza

«En la naturaleza, en el cosmos, hay una dimensión divina, sacra. En este sentido el moderno "neopaganismo" es una conclusión apresurada o, por lo menos, una fase de transición.»

ERNST JÜNGER, *Los titanes venideros*

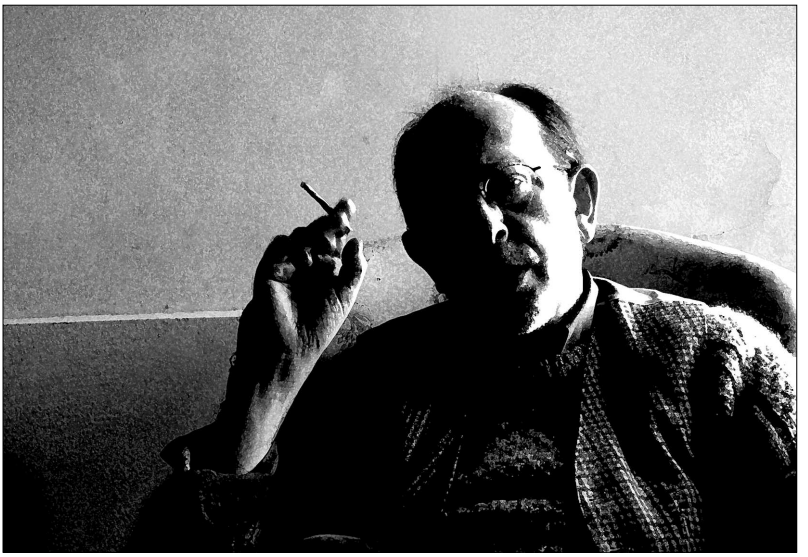
Cuando se habla de las ideas de la «Nueva Derecha», la corriente intelectual surgida en Francia en los años setenta, hay un asunto que aparece de manera recurrente: su posición ante la cuestión religiosa y en particular su opción por el «paganismo». ¿Qué quiere decir exactamente ese paganismo? ¿De dónde salió? ¿Son incompatibles las ideas de la nueva derecha con una confesión cristiana? ¿Adónde ha conducido, intelectualmente hablando, el paganismo de la Nueva Derecha? He aquí las respuestas de alguien cuya formación intelectual se inscribe en la Nueva Derecha y, sin embargo, es católico. Un texto para el debate.

Por «Nueva Derecha» se conoció –y se conoce cada vez menos– la corriente de pensamiento liderada por Alain de Benoist, nacida en Francia en los años setenta y que, desde entonces, ha descrito una trayectoria semejante a la de los meteoritos: con rumbo desconocido, iluminando el firmamento nocturno, llamando la atención, despertando también temores –incluso augurios de catástrofe– y, por el camino, desprendiendo fragmentos de dispar conducta según las condiciones atmosféricas. El que suscribe es uno de esos fragmentos: entré en la órbita intelectual de la «nueva derecha» (en lo sucesivo, ND) hacia 1982, me leí absolutamente todo lo que la ND editaba (que era y ha seguido siendo muchísimo), asistí a sus coloquios internacionales y universidades de verano (poquísimos españoles pasaron por allí) y, durante cierto tiempo, traté de que aquí, en España, surgiera algo parecido a lo que surgió allá. Vaya esto para subrayar que estas líneas, que quieren ser un análisis desapasionado, contienen sin embargo una parte importante de confesión personal.

La Nueva Derecha y su circunstancia

A la ND se la llamó así porque era una forma de pensar distinta a lo que entonces –años setenta y ochenta– estaba en vigor, que era el monopolio ideológico de la izquierda. Hay que repetirlo: una forma *de pensar,* es decir, una actitud intelectual, no una actitud política. Como no era izquierda, se la llamó «derecha». Y como tampoco encajaba en los moldes hasta entonces habituales de la derecha común –porque no era ni tradicionalista ni liberal–, se la llamó «nueva». Dado el opresivo ambiente que la *intelligentsia* marxista había impuesto en el pensamiento europeo y en los medios de comunicación desde los años sesenta, la actitud de la ND, desenvuelta, inteligente y sin complejos, representó un verdadero soplo de aire fresco para muchos temperamentos, y especialmente para los que, hallándose por convicciones en la derecha, necesitaban *(necesitábamos)* pensar las cosas de una manera nueva y más profunda.

Lo que aportó la ND fue una crítica muy extensa e intensa de la civilización contemporánea, y lo hizo con una base filosófica anchísi-



Alain de Benoist, el principal inspirador de la Nueva Derecha

ma –no hay autor cuyas ideas no le hayan servido para algo, desde la Escuela de Frankfurt hasta los grandes reaccionarios franceses y desde los místicos de la Alemania medieval hasta los sociólogos posmodernos– y con una proyección propiamente multidisciplinar, es decir, que lo mismo se aplicaba a la economía que a la psicología, a la biología que a la política. Algún día habrá que hacer recapitulación de ese inmenso trabajo, ignominiosamente reducido por la crítica hostil a una mera emanación de la «derecha radical», y se verá que es un auténtico yacimiento de ideas. Como ocurre con todos los yacimientos, también aquí hay vetas inagotables y otras que se extinguen pronto, galerías de extensión infinita y otras que conducen a callejones sin salida, materiales valiosísimos y otros que se desvanecen al contacto con el aire. En todo caso, el yacimiento está ahí: en la ingente colección de textos agrupada en los volúmenes de las revistas *Nouvelle École, Éléments* o *Études & Recherches,* por no mencionar las numerosas publicaciones editadas en la periferia de la ND, así como en los libros apabullantes de Alain de Benoist y en la larguísima lista de textos surgida en torno a esta iniciativa. Es una lástima –y eso dice mucho de nuestro tiempo– que la mayoría de quienes critican a la ND lo hagan sin haber leído ni una sola página de este trabajo propiamente enciclopédico.

¿Cuáles eran las líneas maestras de la crítica de la ND? Sintetizando hasta la mínima expresión –y, por tanto, simplificando hasta el abuso–, podemos describirlas en tres vectores. El punto de partida era una triple refutación. En primer lugar, la reprobación de la cultura social impuesta desde los años sesenta –desde antes, en realidad– por la *intelligentsia* de izquierdas, cultura social que se traducía en una singular mezcla de igualitarismo forzoso, materialismo ideológico, abdicación moral generalizada y odio infinito hacia la identidad europea. En segundo lugar, un hondo inconformismo hacia la civilización económica impuesta por el orden capitalista en Occidente, ese tipo de civilización donde no se entiende otra forma de vida individual o colectiva que no pase por el egoísmo del «mejor interés» y por la «rentabilidad». En tercer lugar, un asunto muy característico de los años finales de la guerra fría: el hastío de una Europa sometida al despotismo de un mundo bipolar y la búsqueda afanosa de una vía propia, europea, para regenerar el espíritu del viejo continente en el mundo nuevo y amenazador de las grandes superpotencias.

A partir de esos tres puntos de origen, la reflexión de la ND se desplegó en vectores que condujeron de manera natural a identificar, primero, las causas profundas del mal que se criticaba y, acto seguido, a tratar de pensar una alternativa a la situación.

La crítica del modelo cultural de la izquierda llevó a una disección del igualitarismo, a saber, ese dogma de la igualdad esencial de los seres humanos. Tal disección se apartó de la habitual crítica liberal al igualitarismo (aquello de que la igualdad merma la eficacia porque inhibe la ambición) y atendió más bien a subrayar los fundamentos antropológicos de la diferencia, tanto entre los hombres como entre los pueblos; diferencia que, en el discurso de la ND, no se dirigía tanto a crear una nueva legitimidad para tal o cual jerarquía como a proponer formas de pensar la diversidad: de funciones sociales en el seno de una comunidad, de identidades culturales, de formas de desarrollo, etc.

El segundo punto, la crítica de la civilización económica –y de su corolario, la civilización técnica–, condujo a identificar al individualismo como origen del proceso: el individualismo, esto es, la convicción de que el horizonte último de toda reflexión y toda acción es el individuo, su autonomía identificada como su «mejor interés», su bús-

queda de una felicidad interpretada en términos de éxito material, según un patrón de conducta que de la vida económica se extiende a cualesquiera otros campos, desde la política hasta las relaciones familiares. La necesidad de plantear una alternativa crítica al individualismo –sin caer, por otro lado, en la anulación del individuo típica de los sistemas igualitarios– desembocó en la búsqueda de una socialidad alternativa, tarea en la que se hizo acopio de materiales tan diversos como la sociología «tribal» de los posmodernos, el personalismo cristiano o las tesis de los comunitaristas anglosajones: sistemas de vida en común donde la persona y el grupo no sean elementos antitéticos, sino realidades complementarias.

En cuanto al tercer vector, que es el que arranca de la disidencia respecto al orden del mundo nacido de la guerra fría, se desplegó bajo la forma de una crítica del universalismo –aunque habría sido más exacto hablar de «mundialismo»– que llevó a reprobar la idea de una convergencia planetaria en torno al modelo norteamericano y a proponer una Europa soberana en los planos militar, diplomático y económico, a defender las identidades culturales de todos los pueblos y a plantear una alianza de esa Europa soberana con el Tercer Mundo.

Esto son, grosísimo modo, los elementos a partir de los cuales se desarrolló la reflexión de la ND. Sería prolijo entrar en las derivaciones de cada línea; por ejemplo, la crítica del concepto de «humanismo», la mirada desconfiada hacia la civilización técnica, la recuperación de elementos del discurso ecologista tradicional, el planteamiento de una concepción alternativa de la democracia y del Estado, la crítica del nacionalismo como «metafísica de la subjetividad», etc. También resultaría excesivo enumerar los materiales teóricos que contribuyeron a sustentar este trabajo: todos ellos están en las publicaciones de la ND y a ellas nos remitimos.

La crítica al cristianismo

Dentro de ese trabajo, hubo una línea específica de reflexión que algunos consideran fundamental y otros, secundaria, pero que en cualquier caso ha tenido la virtud (o más bien el defecto) de absorber la aten-

La residencia de Nietzsche en Engadine

ción hasta el punto de oscurecer el resto del conjunto teórico de la ND: la cuestión religiosa, resuelta en una crítica acerba del cristianismo y en una reivindicación de un paganismo de nuevo cuño.

Antes de explicar este punto es preciso señalar que, en realidad, las fuentes donde bebe la actitud de la ND hacia la religión son muy plurales, muy diversas, también contradictorias: en los nombres que ampararon el nacimiento de *Nouvelle École* –la primera gran revista teórica del movimiento– figuran no pocos cristianos, por ejemplo. Esas fuentes, además, no han conducido a una posición homogénea, sino a actitudes distintas, las cuales, a su vez, han sufrido modificaciones a lo largo del tiempo. Un perfecto ejemplo de tal heterogeneidad es la encuesta *¿Con o sin Dios?,* organizada por la revista *Éléments*, donde distintos autores relacionados con la heteróclita galaxia de la ND (incluido el que suscribe) exponen su posición al respecto. Casi cuarenta años después de que la ND comenzara su trabajo de reflexión, el balance en esta materia es muy abundante en cuanto a puntos de vista y potencialmente rico en aperturas a otras corrientes, pero bastante decepcionante si lo que se busca es una posición intelectual sólida y bien definida. La «deriva pagana» es un rasgo importante del pensamiento de

Alain de Benoist y, en este sentido, puede considerarse «canónica» respecto al conjunto de la ND, puesto que él es sin duda su principal teórico, pero ni siquiera en este autor puede hablarse de una posición continua en el tiempo, sino más bien de una evolución no siempre previsible. En lo demás, las diferentes líneas que construían el armazón del pensamiento de la ND en materia religiosa han terminado en callejones sin salida o en un incómodo punto muerto. Y eso es lo que procede examinar ahora.

¿Cuándo entra la polémica cuestión del cristianismo –del anticristianismo, más bien– en el discurso general de la ND? Entra en el momento de las genealogías, cuando se trata de encontrar el origen intelectual del igualitarismo, el individualismo y el universalismo. Al cristianismo, en efecto, se le puede descubrir un importante componente igualitario, pues dota a todos los hombres *por igual* de un alma de valor *idéntico* para todos, con independencia del lugar que cada cual ocupe en el mundo de los vivos, y todos los hombres por igual se verán sometidos al juicio divino; además, el mensaje evangélico, abundante en fórmulas como «el que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado», o «los últimos serán los primeros», parece concebido para alimentar la subversión. También el cristianismo tiene un componente individualista, pues la salvación es enteramente individual, afecta única y exclusivamente al alma de cada uno y sitúa en un plano eminentemente personal la relación del hombre con Dios. El cristianismo, en fin, es una religión universal, donde, como predica San Pablo, tras la Revelación ya no hay griegos ni judíos, ni bárbaros ni escitas, sino que todos somos uno en Cristo, de modo que la pertenencia a una comunidad queda expresamente devaluada y, en su lugar, surge una conciencia propiamente universal: todos somos *uno*, en efecto.

En este acto de señalar al cristianismo como origen de los valores esenciales del mundo moderno es fácil rastrear la influencia de Nietzsche

En este acto de señalar al cristianismo como origen de los valores esenciales del mundo moderno es fácil rastrear la influencia de Nietzsche, así el de la *Genealogía de la moral* como el de *Así habló Zaratustra.* Pero, en el caso concreto de la ND, aún más importante fue tal vez la influencia del filósofo positivista Louis Rougier, que había recu-

perado el viejo alegato del romano Celso contra los cristianos. Así fue como, hacia finales de los años setenta, el cristianismo quedó caracterizado en el discurso de la ND como «el bolchevismo de la antigüedad». En un ambiente como el de la cultura europea de los años setenta, donde una Iglesia trastornada por el Concilio Vaticano II jugaba abiertamente la baza «progresista», aquella crítica parecía ajustarse bastante a la realidad.

Hablemos un poco más de Louis Rougier, porque su papel en esta historia es importante. Con Rougier (1889-1982) entró en el ámbito inicial de la ND –primeros años setenta– el empirismo lógico del círculo de Viena. Esta fuente aportaba, de entrada, una actitud cientifista hacia la realidad: la verdad empírica –léase experimental– se convierte en una alternativa eficiente frente a las verdades «ideológicas» imperantes en aquel tiempo, generalmente derivadas del paradigma marxista-leninista. Recuérdese que es la época en la que la biología parecía dominada por el modelo ambientalista del soviético Lyssenko y la psicología estaba copada por el psicoanálisis freudiano, escuelas ambas que, en su traducción a la filosofía social, coinciden en proponer doctrinas igualitaristas. Frente a esas doctrinas, la ND reivindicaba, en psicología, los trabajos experimentales de Eysenck, Jensen o Debray-Ritzen, y en biología, las aportaciones de la etología (Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, etc.) y de los primeros sociobiólogos (Wilson, Dawkins), que coincidían en proponer modelos diferencialistas, esto es, no igualitarios. De esta época data también, por cierto, un viejo error de los críticos –interesados– de la ND: la asimilación entre sus posiciones y las de los sociobiólogos. Pero la ND se distanció muy rápidamente de la sociobiología por considerar que su enfoque no dejaba de ser un reduccionismo a la genética. En su lugar se adoptó la visión de Konrad Lorenz, basada en una antropología filosófica mucho más elaborada, no reduccionista, que integraba perfectamente la dimensión biológica de lo humano y su dimensión cultural: la antropología de Arnold Gehlen.

Desde el punto de vista científico, hoy es obvio que la ND apostaba correctamente: la genética ha demostrado ser una disciplina clave, mientras que de los delirios ambientalistas de Lyssenko ya nadie se acuerda. Ahora bien, esta posición tuvo un inconveniente desde el punto

de vista filosófico: hacía gravitar el discurso de la ND en torno a un materialismo cientifista que vetaba una aproximación objetiva a lo sagrado. Y ello a pesar de que algunos de los inspiradores de esta posición científica eran declaradamente cristianos, como es el caso de Konrad Lorenz.

Louis Rougier también es importante en la forja del discurso de la ND por otra aportación, ésta en el terreno de la historia de la cultura política: su libro *Del paraíso a la utopía*, que es una explicación (muy notable, por cierto) de cómo el mesianismo igualitario de la izquierda deriva directamente de una secularización de la escatología cristiana, de una terrenalización del mensaje de la salvación. La tesis de *Del paraíso a la utopía* es, en líneas generales, inatacable: la mayor parte de los conceptos redentoristas de la izquierda en general y del marxismo en particular encuentra sus antecedentes en conceptos equivalentes del acervo cristiano. Así, la Providencia se transforma en Necesidad de la historia y el Paraíso ultraterreno se transmuta, a través de la utopía, en paraíso en la tierra. El hecho de que ese supuesto paraíso haya conducido al Gulag sólo viene a demostrar lo absurdo de la transposición y lo acertado de la crítica de Rougier. Ahora bien, a partir de aquí, la tesis de Rougier reprocha al cristianismo el transportar, en germen, la semilla de la subversión, y en tal sentido recuperará –posteriormente– las advertencias del romano Celso contra la amenaza que los cristianos representaban para el imperio. Si el cristianismo pudo ser secularizado en ideal revolucionario, es porque el mensaje evangélico llevaba en sí esa virtualidad. Es la antes citada caracterización del cristianismo como «el bolchevismo de los antiguos».

De este modo, la línea de pensamiento anti o post cristiana que venía del siglo XIX llegaba a entroncar con una filosofía general de matriz científica, muy propia del siglo XX. La «rebelión pagana» que puede rastrearse en determinadas vetas del romanticismo alemán y francés, en la filosofía de Nietzsche e incluso en obras como la de Wagner (antes de su *Parsifal*), se daba la mano con la crítica lógica del modelo mental cristiano y terminaba alumbrando, en la ND, una posición de ruptura simultánea con el cristianismo y con las ideologías modernas, que no serían sino prolongaciones secularizadas del mensaje evangélico.

La debilidad de la crítica filosófica al cristianismo

Ahora bien, focalizar en el cristianismo la crítica a la modernidad era una operación intelectualmente arriesgada. Primero, porque el cristianismo, aunque no es sólo una doctrina del más allá, sí es ante todo una doctrina de salvación espiritual, de tal manera que sus conceptos no siempre pueden entenderse como principios de orden intelectual-ideológico, dispuestos para ser aplicados materialmente al terreno social o político. Es cierto que predicar un alma igual para todos los hombres puede entenderse como una forma de igualitarismo, pero también lo es que, según la doctrina cristiana, algunos de esos hombres se salvan y otros no, y hay pocas cosas menos igualitarias que esa diferencia. Por otro lado, al tema del hombre creado unánimemente a imagen y semejanza de Dios se opone la parábola de los talentos, que es una metafísica de la desigualdad.

Predicar un alma igual de todos los hombres puede ser una forma de igualitarismo, pero algunos de esos hombres se salvan y otros no, y hay pocas cosas menos igualitarias que esa diferencia

Lo mismo ocurre con los otros «ideologemas» modernos que la crítica de la ND endosa al cristianismo. Por ejemplo, en el discurso cristiano, al tema del individualismo –el alma es un atributo individual y la salvación es también cosa del individuo– se opone el tema de la negación de la individualidad, expresada en unos términos que llevan a proponer la renuncia radical a todas las cosas del mundo. Idéntica contradicción se encuentra en el tema del universalismo: si en la proclamación de que «todos somos uno» hay una evidente afirmación de la unidad de los creyentes por encima de los poderes terrenales, no es menos cierto que esa unidad deja fuera a los no creyentes y, por otra parte, la propia doctrina expone una neta separación de los ámbitos terrenal y espiritual según la fórmula «a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César». Es decir que al cristianismo se le puede reprochar una cosa y también su contraria. Centrar el discurso en una sola de las caras significa ocultar deliberadamente la otra

Cementerio del monasterio de Clonmacnoise en Irlanda

y, en ese sentido, falsear el conjunto. Por expresarlo de un modo gráfico, es como si la ND, en su crítica del cristianismo, estuviera describiendo un objeto distinto al que pretende criticar.

Insistamos en la cuestión del igualitarismo, que es crucial. En líneas generales, la identificación entre cristianismo e igualitarismo peca de un error de partida, a saber: de la igualdad metafísica no se deriva necesariamente el igualitarismo físico. Es verdad que la Iglesia, en otras épocas –y precisamente en aquellos años setenta– no dejó de caer en ese error, permitiendo o alentando (según los sectores) que la doctrina de la igualdad metafísica (todos los hombres son hermanos porque todos tienen un alma igualmente hija de Dios) fuera «recuperada» por el discurso igualitario dominante (todos los hombres son iguales). Pero lo que hizo la ND es metodológicamente discutible: no combate el error de esos sectores eclesiales, esto es, no examina la premisa inicial, sino que lo da por válido –es decir, acepta la identificación

entre igualdad metafísica e igualitarismo político–, y de ahí deduce una crítica general del judeocristianismo como matriz de todo pensamiento igualitario. Todo el discurso posterior queda afectado por ese error metodológico de partida. Los resultados son, intelectualmente, muy frágiles: la igualdad de las almas ante Dios no se puede identificar con la igualdad de los hombres en el Estado, aunque sólo sea porque, en el primer caso, unos se salvan y otros no; la cristiandad tampoco puede identificarse con el pensamiento igualitario, aunque sólo sea porque, históricamente, todo pensamiento igualitario ha tendido a incendiar iglesias y a descristianizar aquellas sociedades donde triunfaba.

La Nueva Derecha está criticando a un cristianismo falso, fantasmal, a una idea equivocada del cristianismo

Al final, la ND está criticando a un cristianismo falso, fantasmal, a una idea equivocada del cristianismo. Naturalmente, se podrá objetar que lo que la ND critica no es el cristianismo como religión, sino el cristianismo como visión del mundo. Pero ya la propia objeción delata el error: el cristianismo es ante todo una religión, y no tiene mucho sentido criticar a un objeto como algo distinto a lo que es. Otra cosa es que fuerzas surgidas de la propia Iglesia hayan desacralizado el cristianismo –por ejemplo, convirtiéndolo en una muy materialista teología de la liberación. Pero aquí el error está en el verdugo, es decir, en quienes han ejecutado la desacralización, no en la víctima, es decir, en el cristianismo desacralizado.

A todo esto, recalquemos que la tesis de que la modernidad es una secularización de conceptos religiosos sigue siendo válida: realmente el discurso moderno es incomprensible si no lo entendemos como *secularización.* Aquí nos acercamos a aquella fórmula schmittiana de la «teología política»: la modernidad traspasa al terreno político numerosos conceptos que antaño formaban parte del terreno teológico. Es decir que el patrón general de *Del paraíso a la utopía* es objetivamente correcto, como muy buena parte de los análisis de Louis Rougier (pensemos en *El genio de Occidente).* Pero lo que se puede deducir de ese patrón de análisis no es tanto el triunfo secularizado del cristianismo como su corrupción: lo sobrenatural se ha traducido como natural y así se ha desvirtuado su esencia.

El problema del paganismo

Frente a ese cristianismo secularizado por la modernidad y supuestamente desenmascarado como «bolchevismo de los antiguos», la ND no optaba por el ateísmo o por el agnosticismo, pues eso la habría conducido a un materialismo semejante al de liberales y marxistas, sino que hurgó en el baúl romántico y resucitó el término «paganismo». Un paganismo reconstruido un tanto al gusto contemporáneo, trenzado con hebras de vitalismo heroico, sentido sagrado de la naturaleza, dimensión religiosa de la comunidad política, erotismo estetizante, imagen «trifuncional» de la vida social según el modelo descubierto por Dumezil en los panteones indoeuropeos, elementos del «pensamiento tradicional» (Evola, Guénon) y de la «philosophia perennis» (Huxley), modelos de interpretación de lo sagrado extraídos de Rudolf Otto y Mircea Eliade…

Un paganismo trenzado con hebras de vitalismo heroico, sentido sagrado de la naturaleza, dimensión religiosa de la comunidad política, erotismo estetizante...

La mezcla era de lo más heteróclita, pero resultaba muy sugestiva. En la época en que por todas partes se expandía o el materialismo más chato o las sectas neoespiritualistas, aquel paganismo de la ND no dejaba de ofrecer un panorama hermoso y atractivo. Sobre todo, ofrecía una manera de entender lo sagrado en unos tiempos en que las iglesias se estaban quedando vacías. Ese paganismo De Benoist lo expuso en *Comment peut-on être païen?* y después conoció sucesivas reformulaciones. La más brillante es, sin duda, el diálogo entre De Benoist y el pensador católico Thomas Molnar (otro de los católicos que apoyaron a De Benoist en los años fundacionales de la ND) en el volumen *El eclipse de lo sagrado*, que es una exploración fascinante del universo del espíritu. Desde luego, la opción pagana de la ND permitía conformar una espiritualidad alternativa desde posiciones no igualitarias, sino diferencialistas; no individualistas, sino comunitarias; no universalistas, sino identitarias.

El problema era que, en realidad, ese paganismo no tenía un correlato real con la antigüedad europea, sino que era una construcción inte-

lectual con veinte siglos de diferencia. Cabría más bien hablar de un «neopaganismo». Se trataba de reactualizar las formas pre-cristianas de pensar lo espiritual en relación con lo social. La ND no «resucita» a los antiguos dioses: eso de la «resurrección» es un argumento muy extendido entre los críticos de la ND, pero no se ajusta a la realidad de los textos. Lo que hace la ND es recuperar la estructura mental pre-cristiana, que es interpretada como una estructura esencialmente pluralista y diversificadora, y oponerla a la estructura mental cristiana, que sería supuestamente monista y homogeneizadora. El contexto de esta recuperación no era de carácter propiamente religioso (sustituir a unos dioses por otros), sino identitario: recuperar una forma de pensamiento específicamente europea. En ese contexto, la rehabilitación estética de formas paganas –desde la columna griega hasta el entrelazado celta– no tiene una función teológica, sino simbólica: se trata de manifestar la vigencia de un mundo cultural arraigado, específicamente europeo.

La Nueva Derecha no «resucita» a los antiguos dioses: recupera la estructura mental pre-cristiana, que es interpretada como una estructura pluralista y diversificadora

Y en este neopaganismo rehabilitado, ¿dónde quedaba propiamente lo sagrado, la religión? Quedaba fuera de juego, y esta es la gran cuestión. En líneas generales, el paganismo «línea De Benoist» quedaba encerrado en una interpretación de tipo «sociológico». Ahora bien, podemos hablar de los dioses, pero, si no creemos en su existencia real, ¿no estamos en un discurso vacío? Interpretar la pluralidad de dioses como una representación poética de la pluralidad de fuerzas sociales, naturales y humanas es una opción válida, pero, en último extremo, no es más científica que representar todas esas cosas no con dioses, sino con santos o con constelaciones. ¿Por qué recurrir al panteón pagano? ¿Por fidelidad a la tradición europea? Bien, pero, ¿por qué el panteón pagano ha de ser más «tradicional» que el santoral cristiano? ¿Porque es autóctono, sin contaminación de elementos extraeuropeos? ¿Pero acaso no son exclusivamente europeos San Jorge, San Benito o San Bernardo, las procesiones de la Virgen o el espíritu de la Cruzada?

Similar atmósfera contradictoria aparece en uno de los rasgos «estetizantes» con los que la ND envolvió su línea pagana, a saber, el de la

Entrelazados en la abadia de Royaumont

«liberación de costumbres». En el contexto de los años setenta y ochenta, la temática de la «liberación pagana» gozaba de cierta presentabilidad social: frente a la caricatura de un cristianismo dibujado con los trazos gruesos de la represión sexual, la estrechez intelectual y el igualitarismo social, el imaginario pagano representaba un paraíso perdido de libertad de costumbres, alegría vital, pluralismo intelectual y salud política. Sin duda el segundo cuadro resulta mucho más simpático que el primero. El problema es que el retrato no deja de ser arbitrario.

En la historia de la Europa pre-cristiana encontramos tantos ejemplos de pluralismo intelectual como de cerrazón fanática, tantos de salud política como de corrupción generalizada, de alegría vital como de oscuro terror supersticioso, de libertad de costumbres como de austeridad moral. E inversamente, en la historia de la Europa cristiana no faltan

(al revés: abundan) los ejemplos de costumbres sociales relajadas, de jovialidad existencial, de pensamiento audaz y de instituciones políticas sanas; sobre todo si hacemos las prescriptivas diferencias entre el colorista universo católico mediterráneo y el tenebrista mundo protestante anglosajón, por ejemplo. Todo ello sin entrar en otras consideraciones como, por ejemplo, la habitual conjunción de decadencia política y esplendor intelectual, tan frecuente en la Historia o, por ceñirnos a la materia religiosa, la ancha distancia que se da en la Europa pagana entre el pensamiento «religioso» (donde puede hablarse de tal) y la religiosidad popular. De manera que la distinción radical entre el luminoso mundo pagano y el tétrico mundo cristiano no deja de ser un tanto arbitraria. Esa distinción procede, en realidad, de una operación intelectual invertida: se escogen sendas series de valores –positivos uno, negativos otros– y se proyectan a posteriori sobre referentes que tienen mucho de imaginario, de fantástico, de construcción mental. El cuadro resultante es atractivo, como suele ocurrir con las creaciones imaginarias; pero no puede fundamentar seriamente una interpretación filosófica de la Historia de las Religiones.

Por otro lado, y en lo que concierne al punto concreto de la libertad de costumbres, en el discurso de la ND se plantea una contradicción no menor: incluso aceptando que el mundo moral pagano sea un mundo «liberado» (lo cual ya de por sí es discutible), ¿cómo se combina la defensa de la libertad de costumbres con la crítica al hedonismo narcisista de la civilización occidental moderna? Porque una de las características esenciales de la civilización occidental moderna es el hedonismo, la existencia de las masas para el placer de masas, y la ND, muy acertadamente, reprueba ese hedonismo con apoyos tales como la crítica de Christopher Lasch al «complejo de Narciso». El hedonismo actual es una consecuencia directa del individualismo, de esa manera de vivir –típicamente moderna– que consiste en que el individuo tiende a cortar todos los vínculos con cuanto le rodea para privilegiar el estrecho interés de su propio «yo», algo que la ND critica certeramente. ¿Qué tiene que ver esta «libertad de costumbres» con aquella otra religiosidad elemental del sexo tal y como se da en las sociedades primitivas? Estrictamente nada: una cosa y otra corresponden a mundos mentales distintos. Lo cual debería prevenirnos contra el ejercicio de

escoger determinados valores de ámbito contemporáneo y proyectarlos sobre mundos pretéritos; inevitablemente, será un ejercicio de descontextualización, es decir, una construcción poco rigurosa.

No es posible defender la libertad de costumbres y al mismo tiempo reprobar el hedonismo narcisista de la civilización occidental. Del mismo modo que no es posible defender la importancia de la tradición cultural propia, la vigencia de lo sagrado y la identidad histórica europea, y al mismo tiempo proscribir lo cristiano, que en su forma católica –más que en la protestante– es la forma en la que tradicionalmente se ha manifestado lo sagrado en el ámbito de la identidad europea.

Pero quizás el punto desde el que más claramente se percibe la insuficiencia de la crítica de la ND al cristianismo es justamente el de los cargos de la acusación, es decir, todos esos temas en los que el discurso anticristiano de la ND creía ver el origen del mal moderno. Porque resulta que esos temas –individualismo, igualitarismo, universalismo– no son exclusivamente cristianos. La idea del alma inmortal insuflada en todos los hombres aparece, en Europa, al menos con Pitágoras, es decir, en el siglo VI antes de Cristo. Asimismo, la idea de que existe una cualidad inherente al individuo, algo que lo singulariza y lo hace único, aparece en el ámbito grecolatino y encuentra una plasmación concreta en el concepto de «persona» que desarrollaron los juristas romanos. Por último, el concepto de lo universal aparece, en la filosofía, con la teoría de las ideas de Platón, y en la política, con la praxis del Imperio romano. De modo que aquellos tres «ideologemas» de la modernidad –igualitarismo, individualismo, universalismo–, que en la doctrina cristiana aparecían de manera ambigua y contradictoria, se muestran con claridad mucho mayor en la tradición cultural… pagana. El propio Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia,* no apuntaba tanto contra el Nazareno como contra Sócrates, inventor del «espíritu en sí».

Y aún más: dentro del arsenal presuntamente pagano que la ND recupera, hay elementos esenciales que, sin embargo, pertenecen por igual al orden cristiano. Es el caso, por ejemplo, del esquema trifuncional que Dumezil interpretó –genialmente– en los panteones indoeuropeos y que estructuraba al mismo tiempo el mundo de los dioses

y el mundo de los hombres en torno a tres funciones: la primera, la de la sabiduría, identificada con el sacerdocio, la realeza y el derecho; la segunda, la de la fuerza vital, identificada con la guerra, la nobleza de armas; la tercera, la de la producción y el sustento, identificada con el agro, el trabajo, la artesanía… Es verdad que los dioses paganos de los pueblos indoeuropeos pueden estructurarse en esas tres familias, y es verdad que el esquema se reproduce asimismo en el orden social de la Europa antigua. Es, además, el modelo que, según nos cuenta Platón, imaginó Sócrates: una sociedad de aspecto humano donde hay una cabeza (primera función, rectora), un pecho (segunda función, guerrera) y un vientre (tercera función, productora). Ahora bien, ése es exactamente el mismo modelo que la Europa católica mantendrá durante milenio y medio –con las degeneraciones que conocemos–, desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución francesa, sobre la base de los tres órdenes medievales: *oratores, bellatores, laboratores…* ¿Dónde está la subversión cristiana?

Elipses teóricas

Estas cosas son tan obvias que, evidentemente, no podían escapar a la visión de quienes trabajaban el campo. Tanto si se mantenía una visión estrictamente religiosa, es decir, de creencia en realidades sobrenaturales, como si se definía lo sagrado en términos filosófico-sociológicos, es decir, como una forma de representar una visión del mundo, la opción pagana no era menos problemática que la cristiana. A partir de ahí, el discurso de la ND empezó a describir elipses teóricas que no dejaban de suscitar reflexiones interesantes, pero que inevitablemente volvían –por definición– al punto de partida. Podemos mencionar algunas de ellas a modo de ilustración complementaria.

Una primera elipse fue la científica: las reflexiones derivadas de la física subatómica –Heisenberg, Lupasco, Nicolescu, etc.– llevaron a identificar una suerte de orden subyacente en el reino de la materia y, por tanto, a percibir una huella sagrada en el mundo. Eso lo expuso Anne Jobert en su estudio *El retorno de Hermes: de la ciencia a lo sagrado.* La cuestión era de enorme interés y venía a enlazar con uno de los

grandes debates contemporáneos. Podría haber significado una forma de pensar lo sagrado en relación íntima con la interpretación científica del mundo. Sin embargo, nadie en la ND –aparte de la propia Jobert– profundizó en esa línea. Al contrario, a partir de los años noventa se osciló más bien hacia una suerte de materialismo estricto, desapareció la inspiración de la «física espiritualista» y se sustituyó por un neodarwinismo puro, posición representada particularmente por Charles Champetier. Donde se siguió la línea de la «espiritualidad científica», por así llamarla, ya no fue en la ND francesa, sino en Italia, en particular con los trabajos de Roberto Fondi sobre el organicismo.

Otro ejemplo de elipse teórica fue la apertura de la ND –en especial a través de la revista *Krisis*– hacia el personalismo cristiano, con un interesante debate entre Alain de Benoist y Jean-Marie Domenach, el albacea intelectual de Mounier: como la ND había marcado una posición contraria al individualismo moderno y a la sociedad de masas, nada más natural que converger con una corriente de pensamiento que había llegado a la misma posición desde un punto de partida distinto. Pero el personalismo cristiano es, por definición, cristiano, y su concepto de la persona se construye sobre la convicción de que todos los individuos poseen un valor trascendente que se identifica con el alma. Quizá la ND pudo tomar pie en esa convergencia con el personalismo cristiano para recuperar el concepto romano de «persona», pero no hubo tal. Y al revés, por aquellas mismas fechas *Nouvelle École* publicaba un largo trabajo de Alain de Benoist sobre (contra) Jesús de Nazareth, que en realidad no era más que una recuperación de la vetusta y hostil literatura judía contra el «falso Mesías». Otro camino cerrado.

¿Más elipses? La filosófica, por ejemplo. La ND salió del impasse de Nietzsche incorporando a Heidegger a su acervo teórico. La crítica heideggeriana de la metafísica occidental –crítica a la que no escapa el concepto de «voluntad de poder»– podía interpretarse como un diagnóstico definitivo de la enfermedad moderna. Y el imperativo heideggeriano de «pensar lo que pensaron los griegos, pero de un modo aún más griego» podía perfectamente interpretarse como una reivindicación de retorno al origen pagano. Ahora bien, la propia interpretación de Heidegger, con su denuncia del «olvido del Ser», lleva implí-

Martin Heidegger con su esposa

cita una añoranza no sólo de lo sagrado como «encantamiento del mundo» (Weber), sino también de lo divino como presencia activa en el reino de la materia. Eso explica aquella célebre declaración a *Der Spiegel*: «Sólo un dios puede salvarnos». Personalmente –y que se me disculpe despachar tan sumariamente un asunto tan sujeto a discusión–, yo creo que Heidegger intenta durante toda su vida hablar de Dios obstinándose en hacerlo sin pronunciar la palabra «Dios» y personificándolo en el concepto «Ser», y su último aliento es precisamente para decir que sólo un Dios puede salvarnos. Es un camino parecido al de otro de los pensadores clave para la ND, Ernst Jünger, con la relevante salvedad de que éste descubrió la huella divina con menos maquillaje, la invocó con frecuencia y terminó, según es sabido, convirtiéndose al catolicismo, pese a ser de ambiente protestante. El discurso de la ND, en este sentido, vuelve una vez más a su propio punto de partida: no apura el razonamiento, se detiene ante el salto lógico necesario –pensar lo sagrado como presencia divina– y retrocede hasta el mismo lugar donde se había planteado la primera pregunta.

No es difícil sospechar que estos desarrollos elípticos obedecen a una objeción de principio, a una reserva mental, a un prejuicio de par-

Ernst Jünger con un lector, el presidente Mitterrand

tida: la línea de pensamiento desarrollada por Alain de Benoist, tan fecunda en otros terrenos, tan dispuesta a aventurarse por territorios diversos –tan capaz, por ejemplo, de llegar a convergencias con cierta izquierda intelectual sobre la crítica al mercado o sobre la alabanza de la idea de comunidad–, padece sin embargo un claro tabú en materia religiosa, una especie de inhibición insuperable. Ese tabú, esa inhibición, no es ningún misterio, sino que forma parte sustancial del pensamiento moderno. Se trata, simplemente, de la imposibilidad de pensar a Dios –o, más genéricamente, a la divinidad– como alguien dotado de existencia real. La ND comparte ese prejuicio moderno que consiste en descartar la hipótesis de Dios. Es interesante: la ND, que tanto ha criticado –y con tanta razón– el modelo de pensamiento occidental, tanto escolástico como cartesiano, porque desacraliza el mundo, porque aparta a lo sagrado de la naturaleza, sin embargo permanece sometida a ese mismo modelo al descartar, implícitamente, la hipótesis de Dios.

No es un fenómeno nuevo en la Historia de las ideas. Recordemos la escena: Universidad de Tubinga, 1791; tres jóvenes estudiantes llamados Hegel, Hölderlin y Schelling intentan alumbrar una filosofía

tan espiritual que satisfaga a las gentes de temperamento religioso y, al mismo tiempo, una religión tan exacta y sistematizada que satisfaga a las gentes de espíritu filosófico. El resultado fue filosóficamente estimable, pero, desde el punto de vista religioso, fue una construcción enteramente artificial. Porque la religión exige necesariamente la participación del misterio, y crear el misterio no es algo que esté al alcance de los hombres.

Pero detengamos aquí la cuestión, porque nos llevaría demasiado lejos. Podemos limitarnos a consignar la conclusión última de este recorrido por la problemática religiosa de la ND, a saber: estamos ante un camino sin salida; en consecuencia es válido pensar que el itinerario estaba mal trazado desde el comienzo.

Al final, los trabajos en el terreno de la Historia de las Ideas corren siempre el riesgo de que las Ideas se emancipen de la Historia, de tal manera que acabamos ante construcciones formalmente estimables, pero sin base real. Por decirlo en dos palabras: si realmente el cristianismo fuera el germen del mundo moderno –materialista, igualitarista, etc.–, habría que explicar cómo fue posible que el cristianismo imperara en Occidente durante milenio y medio sin que surgiera el orden moderno, y más aún, habría que explicar por qué la primera providencia del orden moderno, allá donde surgió, fue siempre e indefectiblemente proclamar la muerte del cristianismo. Como es imposible explicar esas dos cosas y mantener la coherencia lógica, no hay más remedio que pensar que el análisis de la ND, sobre este punto, está equivocado.

Si el cristianismo fuera el germen del mundo moderno, ¿cómo fue posible que el cristianismo imperara en Occidente durante milenio y medio sin que surgiera el orden moderno?

Ello no obsta para pensar que el cristianismo tiene ante sí un desafío importante, y eso concierne más específicamente al catolicismo, porque él es la última gran reserva de sacralidad en Occidente. Ese desafío no atañe al discurso teológico, que es inexpugnable por su propia naturaleza, sino al discurso filosófico con el que la Iglesia se presenta en el mundo de la secularización, es decir, en ese mundo donde lo sagrado ha sido confinado a un rincón y la religiosidad es una opción individual como cualquier otra. La cosa puede plantearse así: antes de la explosión de la

modernidad, la religión, la metafísica occidental y el orden político tendían a ser una y la misma cosa; por el contrario, después de las revoluciones, de la Ilustración –y sus glorias y sus ruinas–, del triunfo de la civilización técnica y de las grandes guerras del siglo XX, el orden del mundo va por un lado, la cultura camina por otro y la religión busca un lugar bajo el sol. Si en el pasado la metafísica occidental fue inseparable de las cátedras eclesiásticas, es obvio que hace mucho tiempo dejo de ser así; si en el pasado el orden del mundo fue inseparable de la autoridad del Papado, es igualmente obvio que hoy no hay nada eso; si en el pasado la cultura y el sentimiento de lo sagrado podían mantener una relación de estrecha intimidad, hoy también es obvio, en fin, que ese lazo se ha roto.

En este aspecto, Roma ha recorrido un largo camino desde el siglo XIX y el pensamiento cristiano (o, si se prefiere, el de los cristianos que se han dedicado a pensar) no ha dejado de aportar iluminaciones muy interesantes. Pero las fuerzas mayores que guían a la cultura de nuestro tiempo –la crítica, la sospecha, la duda, la incertidumbre, la fragmentación, en fin, el nihilismo– han sacudido a la Iglesia como a todo lo demás, credos y certezas, ideologías o filosofías. Si difícil era hacer sobrevivir la fe en el mundo del positivismo científico, como ocurría en el XIX, más difícil aún parece la tarea en el mundo del nihilismo técnico, que es el que nos ha tocado vivir. Así el pensamiento cristiano parece fundamentalmente problemático en asuntos como la relación del hombre con la naturaleza, la presencia de la religión en el orden político y social o la vigencia de la tradición en una cultura del cambio permanente, por poner sólo tres ejemplos de debates cotidianos.

No obstante, en esta atmósfera de postrimerías, donde todo parece haber sido llevado hasta su último extremo, como arrastrado de los cabellos por una fuerza demoníaca, aquí es precisamente donde las preguntas fundamentales vuelven a cobrar vigencia. Nadie se pregunta qué hay al otro lado del río hasta que sus pies tocan la orilla; hoy ya estamos empapados hasta la cintura. Esto, en cualquier caso, es materia para otra reflexión. Lo único que cabe lamentar, para volver al hilo de nuestro tema, es que la ND, por sus propias inhibiciones, ya no esté en condiciones de acudir también a esta cita. ■

¿Qué aliento sagrado puede salvarnos?

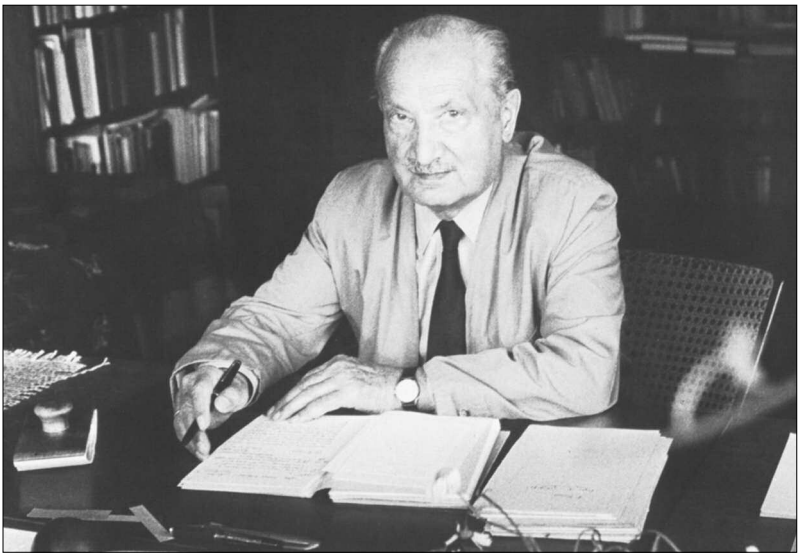
Carta abierta a José Javier Esparza

Javier Ruiz Portella

En el artículo publicado en estas mismas páginas, José Javier Esparza aborda, a partir de su fe cristiana, la cuestión de la crítica del cristianismo tradicionalmente efectuada por la Nueva Derecha. Javier Ruiz Portella, director de la revista, le responde abriendo un debate que incide en las cuestiones fundamentales de la «muerte del espíritu» y su posible regeneración.

Querido José Javier:

Muchas son las cosas que plantea tu artículo publicado en este mismo número sobre «La Nueva Derecha y la cuestión religiosa». Cosas fundamentales y apasionantes: no sólo en sí mismas, sino también por lo que atañe a nuestra divergencia, tan profunda como enriquecedora, cuyos rasgos fundamentales –tú mismo me lo propusiste– voy a intentar esbozar en este artículo.



Heidegger: «Sólo un dios puede salvarnos»

Partamos de lo que nos une. No me refiero a lo que compartimos –¡y es tanto, es todo!– acerca de la Nueva Derecha, España, *El Manifiesto*, el mundo… Partamos de lo que nos une dentro de esta cuestión religiosa que, con algunas de sus derivaciones, es lo único en lo que discrepamos. Lo que nos une dentro de nuestra divergencia lo expresa muy bien la famosa sentencia de Heidegger que citas en tu artículo –«Sólo un dios puede salvarnos»–, esa sentencia que por lo demás nadie, ni siquiera él mismo, ha intentado jamás explicar. Sólo un dios, sí, sólo el resurgir de lo que yo llamo un «aliento sagrado» –y ahí, al «despersonalizar» lo divino, empezarás sin duda a refunfuñar– puede posibilitar que las miserias y desolaciones de nuestro tiempo no sigan cercenando de raíz las inmensas posibilidades de plenitud de las que la modernidad, pese a ella y sus demonios, está preñada. Sólo un aliento sagrado, sólo la plena asunción de que la realidad no se limita a ese orden racional y material de las cosas que salta de inmediato a la vista; sólo

Lo que nos une dentro de nuestra divergencia lo expresa muy bien la famosa sentencia de Heidegger que tú mismo citas: «Sólo un dios puede salvarnos»

la asunción de que, además de este orden hoy casi exclusivo –**pero con él y a través de él, no en otro lugar**–, se juega otro pálpito, otra fulguración de las cosas: sólo así pueden no perecer el espíritu y la tierra, como decimos en *El Manifiesto*, sino expandirse en su más alta plenitud.

Sólo un dios puede salvarnos… Pero ¿cuál? ¡Ah, la pregunta clave, decisiva; la pregunta… hoy por hoy imposible de contestar! ¿El Dios de los cristianos? ¿O el dios de los paganos? ¿Los dioses, más exactamente, de esta cosa tan extraña que la Nueva Derecha ha dado en llamar «neopaganismo»? Tal es la cuestión en torno a la cual gira tu artículo. Tu respuesta es clara: sólo el Dios cristiano puede posibilitar tal regeneración espiritual. Ésta sólo puede pasar –no lo dices así, pero se deduce con toda claridad– por la recristianización del mundo. Del mundo, sí, y no sólo de los individuos, pues tanto tú como yo estaremos plenamente de acuerdo en que una religión circunscrita al ámbito íntimo del creyente, cortada de la sociedad, ni es religión ni puede regenerar nada. El problema no es por supuesto que creas que el cristianismo lleva en su seno tal posibilidad. El problema es que tu artículo, en lugar de explicarnos las razones por las que lo crees (razones que coincidirán, supongo, con las que te han llevado a abrazar la fe cristiana), se limita, en cuanto a lo fundamental, a exponer y rebatir la otra parte de la alternativa: la posibilidad o el sentido de ese «neopaganismo» que propugnamos tus amigos de la Nueva Derecha (sigamos utilizando tan incorrecto pero cómodo apelativo).

¿Qué se pretende con esta cosa tan estrafalaria del «neopaganismo»? ¿Reinstaurar acaso los antiguos y fenecidos cultos, reabrir los templos? No, en absoluto

Para ello efectúas una exposición del pensamiento y la evolución de esta última que es un prodigio de claridad, profundidad y condensación (pero bastante acostumbrados nos tienes tú a tales prodigios). Y, sin embargo, al abordar la cuestión de la alternativa «neopagana» de la Nueva Derecha, se te escapa –por razones, creo que de principio: si lo asumieras, dejarías de estar donde estás– lo que constituye la riqueza esencial de este planteamiento.

¿Qué se pretende al invocar el paganismo?

¿Cuál es la riqueza del planteamiento efectuado por la Nueva Derecha? Abordemos la cuestión efectuando una pregunta previa: ¿qué se pretende, en realidad, con toda esta cosa tan estrafalaria del «neopaganismo»? ¿Reinstaurar acaso los antiguos y fenecidos cultos, reabrir los templos, hacer revivir de alguna forma, la que sea, la presencia de Zeus, Apolo, Dionisos, Afrodita… en el corazón de los hombres y en el de la ciudad? ¡Por supuesto que no (y tú mismo lo reconoces)! Por supuesto que ni Alain de Benoist, ni nadie piensa o ha pensado nunca en nada parecido. Fundamentalmente porque para pretender tal cosa haría falta, antes de nada, creer –y ni Alain de Benoist, ni yo, ni nadie lo cree– en la existencia **real y no sólo simbólica** de la divinidad, en la presencia material en el Olimpo o donde sea, de estas entidades a las que los creyentes –incluidos los paganos, cuando el cristianismo aún no los había aniquilado– tomáis por «**seres**» que no sólo son efectivamente existentes, sino que además actúan, inciden con fuerza, en las grandes y pequeñas acciones de la vida de los hombres.

La **existencia real** de los dioses o de Dios (en el Olimpo de la tierra o en el Más Allá de los cielos) y todo lo que ello implica; o, por el contrario, su **presencia simbólica**, el «**aliento de lo sagrado**», como lo denomino yo. Tal es la gran cuestión, la más esencial de todas –y la que en el fondo de nuestro debate nos opone. Que toda la apuesta «neopagana» consiste en reivindicar un «aliento sagrado» que desecha cualquier creencia en la existencia real o en la actuación concreta de los dioses, tú mismo lo explicas admirablemente (aunque un poco de pasada, para mí gusto) cuando hablas, por ejemplo, de «un paganismo […] trenzado con hebras de vitalismo heroico, sentido sagrado de la naturaleza, dimensión religiosa de la comunidad política, erotismo estetizante», etcétera. Pero lo que no explicas –y sería decisivo que lo hicieras, sin limi-

La existencia real de lo divino; o, por el contrario, su presencia simbólica, el «aliento de lo sagrado». Tal es la gran cuestión

tarte, claro está, a invocar el mero deslumbramiento de la fe– es por qué se impone (o se te ha impuesto a ti) la otra parte de la alternativa: la creencia en la existencia real de la divinidad.

Esta última la proclamas claramente en dos ocasiones. La **proclamas,** sí, no la explicas ni la fundamentas. La enuncias como si fuera una obviedad, como si no fuese preciso explicarla, fundamentarla en nada. La proclamas al hablar, por un lado, de ese «tabú», de ese «prejuicio» (pero ¿por qué tabú, por qué prejuicio?) «que forma parte consustancial del pensamiento moderno [y que consiste en] la imposibilidad de pensar a Dios –o, más precisamente, a la divinidad– como alguien dotado de existencia real». Reiteras la misma idea al formular una de estas preguntas que equivalen a una afirmación. «Podemos hablar de los dioses –reconoces–, pero si no creemos en su existencia real, ¿no estamos en un discurso vacío?». Pues no, mi querido amigo, es todo lo contrario lo que ocurre: lejos de caer en el vacío, nos situamos entonces en la más plena de las afirmaciones. Podemos –debemos– hablar de los dioses, invocarlos, rendirles incluso público culto: si lo hacemos a sabiendas de que lo que estamos invocando, celebrando, honrando no es, en el fondo, otra cosa que el gran enigma de la existencia, el prodigioso portento que no se somete a ninguna razón, la maravilla de las maravillas que se encarna y ejemplifica en historias y personajes no por ficticios menos decisivos; si lo hacemos así –rectifico: si los hombres algún día pudieran llegar a hacerlo así–, no sólo no caeríamos en ningún vacío, sino que nos sumiríamos en la mayor de las plenitudes –la única que nos puede salvar.

Entre un creyente en Dios y un creyente en la materia, siempre elegiré sin la menor vacilación al primero

Por dos razones. Primero, y por decirlo escuetamente, porque ello es lo único que responde a la verdad. Tan falso es el discurso religioso en el que un Dios pretendidamente omnisciente y todopoderoso pretende acabar con el enigma del mundo (sólo se lo impide la pecaminosa opacidad del mundo y de la carne), como falso es el discurso racionalista o materialista que aniquila este mismo enigma al denegar su existencia o dejarla reducida a un burdo compendio de patrañas. (Con una diferencia fundamental, sin embargo: el discurso religioso ha permitido engendrar belleza, ha fomentado, ¡y cómo!, la espiritua-

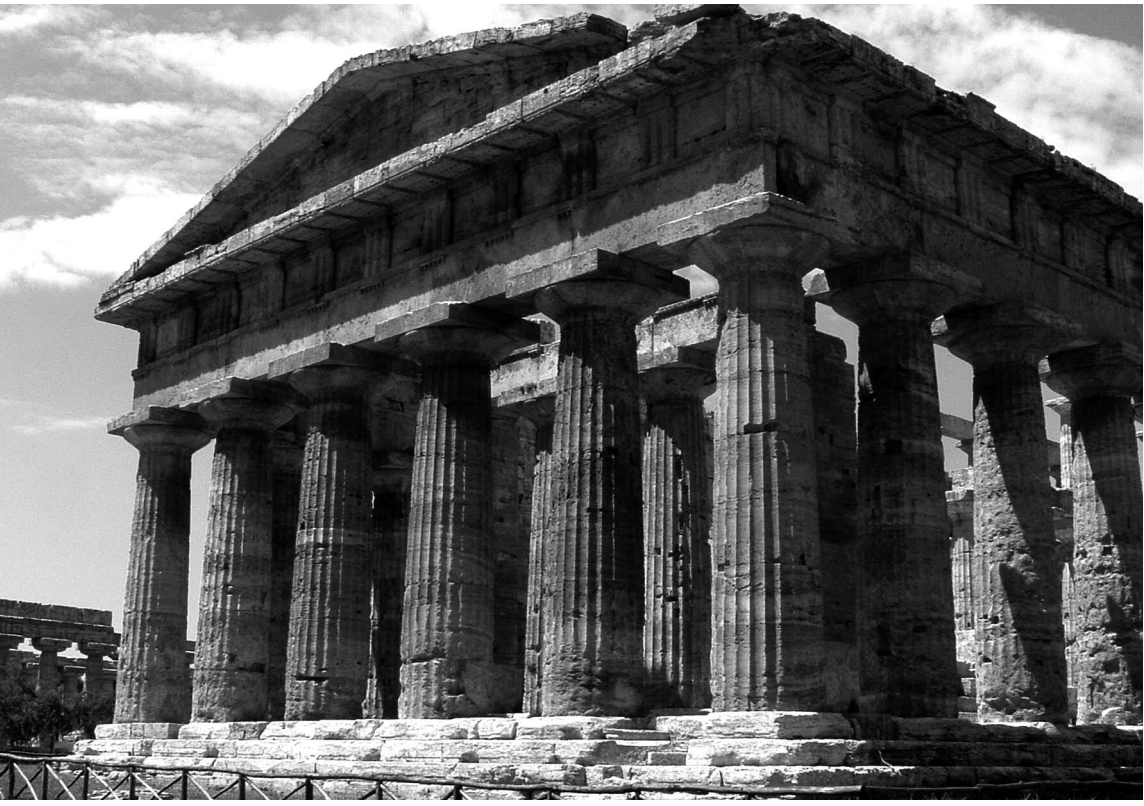
lidad del mundo; el segundo ha destruido a ambas. Por eso, entre un creyente en Dios y un creyente en la materia, siempre elegiré –siempre debemos elegir sin la menor vacilación– al primero.)

La existencia simbólica de la divinidad

Pero existe, además, otra razón aún más importante por la que ello nos abocaría a la plenitud: sólo reconociendo **la existencia imaginaria, simbólica, de la divinidad** es posible que el aliento sagrado revitalice, infunda nueva savia espiritual a un mundo en el que la ciencia y la razón juegan un papel tan ambiguo como fundamental –e irreversible, lo sabes muy bien, José Javier. Incapaces la ciencia y la razón de dar cuenta del porqué último de las cosas, pero dándolo de múltiples aspectos de su funcionamiento; incapaces –dicho de otro modo– de explicar el «**qué**», pero aportando indudables luces acerca del «**cómo**» de las cosas, la ciencia y la razón impiden que los relatos míticos con que todas las religiones –incluido el paganismo– han pretendido explicar el mundo puedan presentarse como otra cosa que lo que son: un relato mítico. Y no es ciertamente a ti, mi querido José Javier, a quien tengo que explicar que las grandes construcciones mitológicas o las grandes creaciones poéticas –tanto las del arte como las de la religión–, lejos de constituir una engañosa mentira, encarnan la más alta expresión de la verdad: de esa *aletheia* (decían los griegos), de ese desvelamiento ambiguo del mundo –luz y sombras a la vez–, que Heidegger nos ha enseñado que no tiene por qué coincidir con la veracidad.

Las grandes creaciones mitológicas o poéticas –tanto las del arte como las de la religión– encarnan la más alta expresión de la verdad

Lo curioso es que todo eso –de pasada, es cierto, y con la boca chica– tú lo reconoces y hasta pareces de algún modo hacerlo tuyo. Resulta curioso que sea inmediatamente después de haber afirmado que la divinidad carece de sentido si no se cree en su existencia real, cuando vas y sueltas: «Interpretar la pluralidad de dioses como una representación poética de la pluralidad de fuerzas sociales, naturales y humanas [exactamente de esto se trata, añado yo] es una opción válida, pero, en últi-



Templo griego de Paestum

mo extremo, no es más científica que representar todas esas cosas no con dioses, sino con santos o con constelaciones. ¿Por qué recurrir al panteón pagano? […] ¿Por qué éste ha de ser más *tradicional* que el santoral cristiano?».

El pasaje es decisivo y te voy a responder como corresponde a su importancia. Olvidemos en primer lugar el término «científico» que empleas (reconocerás que es desafortunado) para calificar algo que nadie enfoca ni ha enfocado nunca con la menor ansia de fundamentación científica. Retomemos tu pregunta: ¿por qué el panteón pagano, cuando ya tenemos el santoral cristiano?, O de forma más general: **¿por qué el paganismo, cuando ya tenemos el cristianismo?**

Primera respuesta (la menos importante): porque entre el original y una copia o un injerto adulterado del original, siempre es preferible este último. Como tú sabes muy bien (no me extiendo al respecto:

remito el lector a los artículos y libros –de Louis Rougier, de Alain de Benoist, etc.– que tú mismo citas), el cristianismo primitivo –ese ascetismo puritano al que por deferencia y amistad me abstendré de calificar más ampliamente– sólo consiguió arraigar de forma sólida en la sociedad a partir del momento en que, incorporando toda la carga sensible y sensual del paganismo, las diosas se convirtieron en Vírgenes, los dioses y semidioses en Santos, y el Solsticio de invierno, como ocurrió con tantas otras festividades, en Navidad. A lo cual podrías responder (y tendrías toda la razón) que la mayor pureza del original no es motivo ni para obviar dos mil años de historia, ni para olvidar que el cristianismo es hoy la única religión viva de nuestra civilización occidental. Más o menos viva en los individuos –precisaría yo– y muerta en su arraigo público o social; precisión que no me impediría, sin embargo, añadir que si todo lo que se le reprochara al cristianismo fuese haber introducido de forma espuria elementos paganos en su seno, no habría en efecto ninguna razón para rechazarlo en favor de la «pureza» original. Ocurre sin embargo que la anterior es la menos determinante de las razones de tal rechazo. Las hay mucho más decisivas, pero antes de abordarlas –antes de entrar en lo esencial de nuestra discusión– es preciso detenernos un instante.

Naturaleza teórica del debate

Hace falta detenernos para precisar la naturaleza –exclusivamente teórica, carente de implicaciones políticas o prácticas– de todo este debate con el cristianismo. Por un lado, todo lo dicho hasta ahora y lo que luego vendrá carece de implicación en cuanto a lo que corresponda hacer o dejar de hacer, hoy por hoy, en la vida política o social: la perspectiva de un «aliento sagrado» expandido en los términos que sugiero; la llegada, si se prefiere, del «dios que puede salvarnos» no es ciertamente una cuestión inscrita o inscribible en el orden del día inmediato de nuestra sociedad. Por otro lado, ni las ideas que defiendo en este artículo, ni las que tú sostienes, José Javier, en el tuyo, representan en modo alguno la posición de *El Manifiesto* como tal: sólo reflejan, como máximo, dos tendencias presentes, junto a otras y con múl-

tiples variantes y matices diversos, dentro de una corriente de opinión que debe mantener una actitud estrictamente neutral respecto a la cuestión religiosa. Tan aberrante sería, en efecto, que en nuestras páginas –sobre todo en las de *Elmanifiesto.com*– nos pusiéramos a combatir los principios doctrinales o los valores morales del cristianismo, como que nos dedicáramos a defender su presencia en la configuración de los ámbitos social, cultural o familiar.

Con otras palabras: debemos evitar a toda costa caer en el grave error cometido por la Nueva Derecha –pero también debemos evitar el error contrario. Podemos y debemos discutir cuanto queramos sobre la historia del paganismo y el cristianismo, sobre sus valores y principios, sobre la «estructura mental» (el término es tuyo y lo hago mío) que implican estas dos grandes visiones del mundo que han configurado nuestra civilización europea. Pero lo que no podemos ni debemos hacer en modo alguno es lo que hizo la Nueva Derecha: convertir el paganismo (pero insisto: tampoco el cristianismo) en bandera política o social. Ya lo dije antes: entre un creyente en la materia y el dinero, y un creyente en el Dios cristiano, no hay la menor vacilación posible: nuestro lugar está al lado de este último.

No debemos hacer lo que hizo la Nueva Derecha: convertir el paganismo –pero tampoco el cristianismo– en bandera política o social

Hay algo que conviene dejar muy claro: el enemigo no es hoy el cristianismo. Lo era, es cierto, cuando intentaba moldear una sociedad –la española– sobre la base de sus valores y principios doctrinales, morales y sexuales –intento que constituyó, por lo demás, una de las razones que, en cuarenta años, acabaron trasformando una gran victoria en la más espectacular de las derrotas. El enemigo era también el cristianismo cuando, hace ya muchos siglos –demasiados–, yo no hubiera dudado en luchar hasta la muerte contra las hordas que, lanzadas por los emperadores Constantino, Constancio, Teodosio…, y salvando el breve espejismo de Juliano el Apóstata, consumaron «la gran catástrofe», como dice Octavio Paz, en tanto se dedicaban a des-

1. No, no me opongas los mártires cristianos perseguidos por Roma. Aparte de que su número fue sensiblemente inferior (pero carecería de sentido enzarzarnos en una guerra de cifras), la diferencia esencial estriba en que nadie negaba en Roma el derecho a adorar a aquel nuevo Dios procedente de Galilea (o al que fuese)…, siempre que el nuevo

truir los templos, profanar las estatuas, incendiar las bibliotecas…, y a matar a los hombres –a miles– por sus ideas y creencias.[1]

Pero estos horrores sólo cabe evocarlos y denunciarlos en nombre de la verdad y del rigor históricos. Ninguna otra consideración es admisible cuando, después de haber dado la historia uno de sus más espectaculares vuelcos, resulta que cristianos y «paganos» (mantengo, por la comodidad, tan singular como estrambótica denominación) nos encontramos hoy juntos en el mismo lado de la barrera, ahí, frente a nuestro enemigo común: el materialismo y el economicismo.

Lo esencial de la crítica del cristianismo

Si ello es así, tienes todo el derecho de preguntarme si me desmarco entonces de lo que siempre ha proclamado la Nueva Derecha; si dejo de considerar que la «estructura mental» cristiana constituye uno de los factores que –sobre todo mediante su proclamación del igualitarismo– ha contribuido a configurar el espíritu de la modernidad; si reconozco, en suma, que el cristianismo –el de verdad, por supuesto, no cosas como la «teología de la liberación»– se enfrenta a todo lo que nosotros combatimos en la modernidad.

Por supuesto que se enfrenta. Por supuesto que el cristianismo (y habría que precisar: el catolicismo), una de las pocas expresiones espirituales que aún quedan hoy en pie, se enfrenta con fuerza a la vorágine de materialismo y de sinsentido que nos asfixia. Pero esto no cambia nada ni en cuanto a la historia del cristianismo, ni en cuanto a la «estructura mental» que lo configura. Es perfectamente posible –lo sabes muy bien– que alguien se desmarque o se enfrente a algo que contribuyó indirectamente a engendrar; algo cuyos frutos, convertidos en irreconocibles monstruos, se le han escapado por completo de las manos; algo cuyo germen dejó sembrado en tiempos lejanos y que, al fructificar, no sólo resulta irreconocible por quien lo sembró, sino que arre-

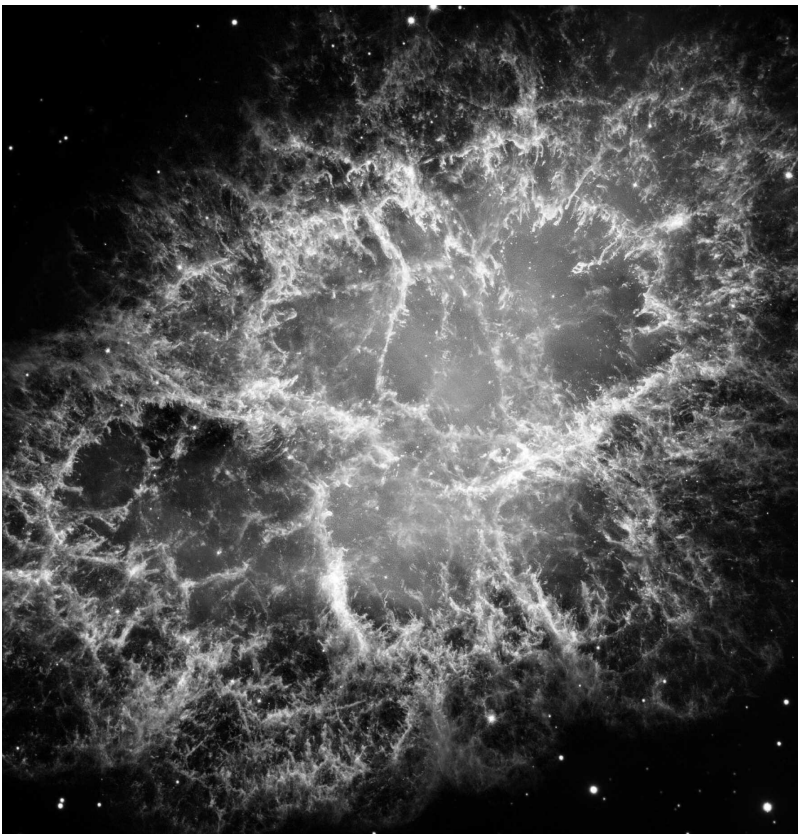
Dios no pretendiera ser el Único y Verdadero, el que tenía por misión acabar (como acabó) con todos los demás dioses y creencias –y por ende con la sociedad misma de la que éstos formaban parte consustancial.

mete violentamente contra él. (Y la arremetida puede ser feroz: tanto como la que tú señalas al hablar de las grandes revoluciones del resentimiento igualitarista, cuya primera medida suele consistir en quemar iglesias y matar curas, monjas y frailes.)

Ahora bien, cualesquiera que sean los vericuetos que se trenzan en tan enrevesada madeja –nadie ha pretendido nunca que la relación sea inmediata o lineal entre el cristianismo y la modernidad–, es imposible negar que palabras como las del *Sermón de la Montaña* constituyen la primera proclamación –la primera, quiero decir, dotada de fuerza históricamente instituyente– en la que se afirma una monstruosidad como la siguiente: el reino de los cielos –el lugar de la máxima perfección, de la suma excelencia– está destinado ante todo a los imperfectos y no excelentes: a los pobres de espíritu, a los míseros, a los mansos, a los pequeños, a los débiles… Allá en tierras de Galilea fue donde por primera vez resonó la resentida voz que proclama que los bienaventurados son ellos, los débiles –no los fuertes, no los esforzados, no los arriesgados, no los heroicos, no los superiores… (Y el hecho de que durante mil setecientos años el cristianismo haya estado ensalzando la debilidad y la humildad, al tiempo que se dedicaba a configurar una sociedad asentada, *de facto*, sobre el poder, la superioridad y la desigualdad, no cambia evidentemente nada en el asunto.)

Ya sé, José Javier, que no te habré convencido. Pero en el fondo poco importa: si he abordado la cuestión de las raíces cristianas del igualitarismo moderno –en torno a ella se articula lo esencial de tu crítica a la Nueva Derecha–, es porque dichas raíces, por remotas y enrevesadas que sean, me parecen evidentes, lo cual no quita para que, en el fondo, toda esta cuestión de las relaciones entre el cristianismo y el igualitarismo me parezca, si te he de ser sincero, bastante secundaria.

Lo esencial de la impugnación del cristianismo, al menos por lo que a mí se refiere, no estriba en haber sembrado el germen que con el correr de los tiempos ha acabado desembocando en el igualitarismo moderno. «Hecho, hecho está –cabría decirse–, ¡qué le vamos a hacer! Ya en el pecado lleva el cristianismo su penitencia, siendo como es hoy una de las principales víctimas del igualitarismo.» Dejemos, pues, tal cuestión, y vayamos por fin a lo esencial.



La nebulosa del Cangrejo, constituida a raíz del estallido de una supernova en 1054, acontecimiento registrado por astrónomos japoneses y chinos, así como, muy probablemente, por indios americanos.

Lo que más fundamentalmente cabe impugnar del espíritu, de la «estructura mental» cristiana, aparece como de refilón cuando intentas convencernos de que la desigualdad entre los hombres constituye un principio de base del cristianismo. «Algunos de los hombres se salvan –escribes– y otros no, y hay pocas cosas menos igualitarias que esta diferencia.» Permíteme obviar este púdico «unos se salvan, otros no», y déjame llamar las cosas por su nombre. Entre condenarse padeciendo por toda la eternidad los espantosos tormentos del infierno, o salvarse «viviendo» eternamente en la placidez dichosa de los cielos, la diferencia es, ni que decir tiene, abismal. (Otra cosa es que la supuesta dicha de una «vida» eterna privada de aventura y riesgo, de pasión y sensualidad, reducido todo el ser al de un etéreo espíritu, me parece tan insoportable como los peores tormentos del infierno, razón por

la cual hago desde este instante expresa y pública renuncia a la misma, rogándote tengas a bien transmitirla adonde proceda.)

El problema esencial no está, sin embargo, en lo insoportable de la «vida bienaventurada». El gran problema estriba en la idea misma de **condenación** o **salvación**; en el hecho de que un Dios ferozmente iracundo o bobaliconamente bondadoso se arrogue semejante derecho. Un derecho basado en esa idea propiamente espeluznante: los yerros y culpas cometidos **temporalmente** acarrean penas padecidas **eternamente**. (Y «eternamente», por decirlo gráficamente, significa: los 15.000 millones de años que median desde el *Big Bang* multiplicados al infinito.)

La vida eterna...: ese pavor ante la vida entrelazada a la muerte

Pero lo anterior, por intolerable que sea, no son sino derivaciones de lo que se juega en el fondo último del cristianismo. Más que en la «salvación» o la «condena» eternas, lo decisivo radica en la idea misma de «**vida eterna**», en ese pavor ante la muerte que llevó a los hombres a creer, los muy incautos, que así podrían vencerla. He ahí lo que impide, de verdad, abrazar el cristianismo: la «vida eterna» y lo que ésta implica: el triunfo insidioso de la muerte, su incrustación subrepticia en la vida; en la única vida digna de tal nombre: la vida terrenal, la vida sujeta a la muerte y al cambio, a la incertidumbre y a la aventura, a la carne y al espíritu, a los goces y las penas, a las grandezas y a las miserias… Digámoslo de otro modo: la tensa pero armoniosa pugna de contrarios, la contradictoria pero feraz lucha que late en el corazón de la vida, en el centro mismo del ser: he ahí lo que el cristianismo intenta aniquilar con todas sus fuerzas. Y como no puede lograrlo en este mundo, al que por ello desprecia («Tres son los enemigos del alma: mundo, demonio y carne», aprendíamos en el Catecismo), lo hace en el otro, al que glorifica. Convertido en «valle de lágrimas» de nuestro tránsito terrenal, el mundo en donde nada es puro y unívoco, en donde la vida se desmoronaría sin la muerte y el cambio que la muerte implica; el mundo en que la verdad está entreverada de incertidumbre, y su desvelamiento, de ocultación: tal es el mundo cuyo único y verdadero sentido se reduce, para el cristianismo, a ser «el camino para el otro, que es morada sin pesar», como decía (tan hermosamente, es cierto) Jorge Manrique.

La doble vertiente del cristianismo

¿Perdón?… ¿Cómo dices?… ¿Que estoy caricaturizando?, ¿que todo esto sólo refleja una de las dos grandes tendencias que marcan al cristianismo? Es cierto, si sólo hubiera habido esto, si a lo largo de sus mil setecientos años de existencia social, el cristianismo sólo hubiera conocido su dimensión ascético-puritana (llamémosla así); si el cristianismo no hubiera permitido el desarrollo simultáneo de otra dimensión que, abriéndose al mundo, ha paliado y contrarrestado los efectos de la anterior; si el repudio del mundo, en una palabra, hubiera sido absoluto y total, ni habría existido, por ejemplo, el gran arte cristiano (como no existe en el luteranismo o el calvinismo), ni muy probablemente el cristianismo habría podido seguir existiendo como tal.

Pero no te hagas ilusiones (tampoco hagas piruetas): sabes muy bien que esta duplicidad sólo ha existido *de facto*. Doctrinalmente hablando –todos los textos están ahí– la orientación fundamental es la que asimila la carne al pecado, el mundo al Diablo, y cualquier niño recién nacido a la culpa dimanante de Adán y Eva… Y si la otra orientación también está ahí, si es afortunadamente cierto que en «la Europa cristiana no faltan […] –como escribes– los ejemplos de costumbres relajadas [y] de jovialidad existencial», no vengas sin embargo a equiparar ambas tendencias, presentándonos una situación en la que la denuncia de «la represión sexual» constituiría, por ejemplo, «la caricatura –son tus palabras– de un cristianismo dibujado con trazos gruesos». No sé cuál fue tu caso, la verdad; te deseo de todo corazón que no la hayas conocido nunca; pero somos demasiados cientos de miles los que hemos sufrido en carne propia esta represión sexual para que ahora se nos venga a hablar de caricaturas y de trazo grueso.

Lo que sucede tal vez es que, bajo el término «represión sexual», estamos entendiendo cosas distintas. A lo mejor (a lo peor…) hasta podría ser que ciertas formas de «represión» no te parecieran del todo reprobables. Digo esto porque hay en tu texto unas palabras que, en realidad, me inquietan mucho más que todo lo estrictamente referente a la divinidad. Hablando del discurso de la Nueva Derecha, y refi-

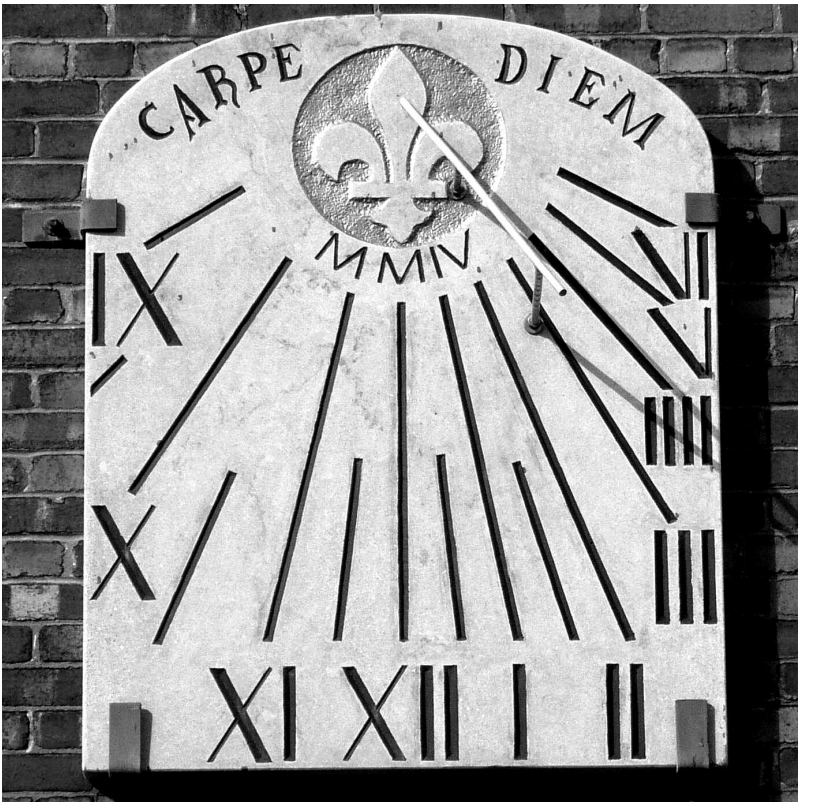
riéndote a su defensa de la libertad de costumbres, escribes: «Incluso aceptando que el mundo moral pagano sea un mundo *liberado* […], ¿cómo se combina la defensa de la libertad de costumbres con la crítica al hedonismo narcisista de la civilización occidental moderna?». Pregunta a la que respondes de forma tan clara como contundente: «No es posible defender la libertad de costumbres y al mismo tiempo reprobar el hedonismo narcisista de la civilización occidental moderna». Y puesto que este último –es decir, el **nihilismo camuflado de hedonismo** (luego verás por qué prefiero llamarlo así)– es en efecto altamente reprobable, la conclusión cae por su propio peso: no es posible defender la libertad de costumbres; hay que limitarla, restringirla, reprimirla –y da igual que estos últimos términos no lleguen a aparecer bajo tu pluma.

La libertad de costumbres debe abrir al hedonismo verdadero que no reniega del tenso, sacrificado esfuerzo

El problema es que todo el razonamiento parte de un presupuesto: la libertad de costumbres sería la causa del nihilismo camuflado de hedonismo. La libertad de costumbres sería lo que engendraría la búsqueda de este placer bastardo, inmediato, vulgar, desprovisto de gracia y refinamiento, que además es incapaz de aceptar todo lo que de entrega, esfuerzo, heroicidad incluso puede exigir la vida. Ahora bien, ¿de dónde sacas tal correlación? ¿Por qué la libertad de costumbres engendraría el nihilismo?

Veamos antes de nada qué corresponde entender por libertad de costumbres. Entendamos por ella el hecho de que, en materia de moral sexual, rige una única, clara y sencilla norma: todo es legítimo, nada es reprobable o censurable, siempre que medie pleno consentimiento entre adultos responsables. Añadamos para afinar más (pero esto ya no tiene que ver con la moral propiamente dicha, sino con la excelencia que debe presidir todos los aspectos de la vida): nada es reprobable en materia sexual siempre que se haga todo lo posible por alcanzar la mayor plenitud posible, la máxima excelencia en el placer y la voluptuosidad.

No es ciertamente semejante búsqueda la que nos aboca a la sexualidad vulgar, banal, «higienizada», carente de voluptuosidad, en la que se enfanga hoy el nihilismo camuflado de hedonismo. Lo que nos aboca



El hedonismo verdadero, no camuflado ni de nihilismo ni de narcisismo, el hedonismo auténtico no reniega, como no renegaba el Horacio del «carpe diem», del tenso, difícil, sacrificado esfuerzo

a ello es el nihilismo general de la época, el que se expande por doquier y lo corroe todo: incluida esta misma libertad sexual que –acabando con la hipocresía antigua que se dedicaba a reprimir con una mano lo que toleraba con la otra– constituye una de las escasas glorias de las que pueden enorgullecerse nuestros tiempos.[2]

A lo que sí aboca la libertad de costumbres –rectifico: a lo que podría abocar si nuestra época no se empecinara en echar por la borda sus más altas conquistas– es al hedonismo verdadero, no camuflado ni de nihilismo ni de narcisismo, al hedonismo auténtico que no reniega,

2. Para un mayor desarrollo de estas cuestiones puede verse lo que tú, yo y otros hemos escrito en el n.º 8 de *El Manifiesto* dedicado precisamente al erotismo. También pueden verse los artículos de Rodolfo Vargas Rubio sobre la libertad y la opresión de costumbres en el Antiguo Régimen y en el Nuevo (*El Manifiesto*, n.º 1 y 3).

como no renegaba el Horacio del «*carpe diem*», del tenso, difícil, sacrificado esfuerzo; ese hedonismo que se opone con vigor al ascetismo o al puritanismo, y al que quiero creer que tú estás tan ardientemente apegado como yo.

Estar apegado a dicho hedonismo implica hacer suyo, y a fondo, un principio ontológico fundamental: **la tensa y armoniosa pugna de contrarios**. Pugna de contrarios en el hedonismo no narcisista; pugna de contrarios en la vida misma, que nada sería sin la muerte que, negándola, la posibilita;[3] y pugna de contrarios en el fondo mismo de nuestra época, cuyas fuerzas mayores están constituidas, como bien señalas, por «la crítica, la sospecha, la duda, la incertidumbre, la fragmentación». El problema es que estas fuerzas ni son necesariamente sinónimas de «nihilismo» –como sorprendentemente pretendes–, ni tienen por qué conducir a él. Es cierto que tales fuerzas corren hoy parejas con el nihilismo. Incapaz nuestro tiempo de asumir lo mejor de él, diluye una de sus mayores conquistas –el espíritu crítico– en la fangosa, hedionda charca en la que todo se vale y nada se afirma. Pero el problema no estriba en el espíritu crítico como tal. El problema no radica en esa revulsiva capacidad de duda, apertura, indagación… que, por ejemplo, nos lleva a ti y a mí a hacer algo que en otros tiempos habría sido propiamente inaudito: dos de las personas más implicadas en una iniciativa como *El Manifiesto* se ponen a discutir públicamente y a brazo partido sobre cuestiones absolutamente cruciales. Cuestiones cuya crí-

Incapaz nuestro tiempo de asumir lo mejor de él, diluye una de sus mayores conquistas –el espíritu crítico– en la fangosa charca en donde todo se vale

3. Pugna de contrarios también en el centro del pensamiento de Heidegger y muy en particular de lo que entiende por *ser*. El ser –es decir, el hecho de que las cosas sean; el hecho de que estemos envueltos en este prodigioso florilegio de existencia que lo posibilita todo– resulta que en sí mismo… ni es nada ni depende de nada. «El ser no es nada», o lo que es lo mismo: el ser mismo está íntimamente unido al no-ser. He ahí el postulado que ha estremecido los cimientos mismos de toda la metafísica occidental. El ser no es nada…: nada que sea tal o cual cosa, tal o cual esencia, tal o cual determinación. El ser no es nada que exista, nada que se pueda equiparar a esto, aquello o lo de más allá. El ser –mil veces lo dice y repite el maestro de la Selva Negra– no es ningún ente *(«der Sein ist keine Seiende»)*. Y si el ser no es ningún ente, aún menos puede tener algo que ver con el Ente Supremo denominado Dios. (¿¡Cómo puedes, por favor, José Javier, pretender lo contrario!?)

tica hasta nos hubiera podido antaño llevar a la hoguera (al menos a uno de los dos); y, sin embargo, no sólo no se produce tan enojoso percance, sino que, lejos de sufrir el menor menoscabo, hasta salen reforzadas de tal confrontación –estoy convencido– tanto nuestra amistad como la iniciativa a la que dedicamos lo mejor de nuestros esfuerzos.

Sirva este ejemplo para mostrar que el origen del nihilismo no reside en el espíritu crítico, sino en la dificultad de conjuntar en su enriquecedora tensión estos dos términos: por un lado, la sospecha, la duda, la crítica de principios y valores; por otro, la afirmación, el asentamiento, la consolidación de estos últimos. Sin una jerarquía de principios y valores tenidos por incuestionables y ciertos, ninguna sociedad es posible.[4] Sin su crítica y cuestionamiento, ninguna sociedad –desde que los hombres saben o barruntan que no existe un Principio (un Ente, diría Heidegger) inconmovible, absoluto y eterno– tampoco lo es.

Volviendo a la cuestión de la divinidad

¿Nos hemos alejado mucho de la cuestión de la divinidad? No, al contrario: estamos en su centro. Si esa tensa conjunción a la que denomino «pugna de contrarios» late en el corazón de la vida y del ser, ¿cómo no iba a estar enclavada en el centro mismo de la divinidad? Retomemos la idea inicial de este artículo. Sólo un dios puede salvarnos; o lo que es lo mismo: sólo podrá transformase el actual orden del mundo si resurge un «aliento sagrado», si se asume que la realidad no se limita al orden racional y material de las cosas, si se comprende que, además de este orden –pero con él y a través de él, no en otro lugar–, se juega otro pálpito, otra fulguración de las cosas.

Esa tensa conjunción que denomino «pugna de contrarios» es lo que late en el corazón mismo de la vida y del ser

4. La sociedad nihilista también conoce, pese a las apariencias, tal jerarquía: la constituida –éste es el problema– por los principios del materialismo, el dinero y el hedonismo vulgar.

Afrodita surge de las aguas… y el Renacimiento hermana, por primera y única vez, paganismo y cristianismo

Ese pálpito inefable que está en el fondo de lo que los hombres llaman *dios*, esa fulguración que trasciende el orden inmediato de las cosas… pero que está en las cosas mismas, en el mundo y no en ningún transmundo; esa trascendencia, en suma, que es a la vez inmanencia: he ahí toda la pugna de contrarios que anida en la divinidad.

Dicha pugna se expresa, por supuesto, de diversas otras maneras. Baste recordar el hilo conductor de estas páginas. *Dios* –entendido como expresión del misterio que lleva y atraviesa al mundo– no se basta a sí mismo, requiere otra cosa. Para existir, necesita la palabra que lo dice, el pensamiento que lo piensa, la imaginación que lo simboliza; la palabra, el pensamiento y la imaginación que sólo existen en la medida en que los hombres son; la palabra, el pensamiento y la imaginación

que, anidando entre los hombres, hacen que un Heráclito de Éfeso pueda pronunciar la sentencia que Heidegger retoma con fuerza: «Ahí donde moran los hombres, ahí también moran los divinos»; o, como escribe Alain de Benoist: «La existencia de los dioses depende de los hombres, tanto como la de los hombres depende de los dioses».[5]

Frente a la palabra de Heráclito –«Ahí donde moran los hombres, ahí también los divinos»–, la de Cristo: «Mi Reino no es de este mundo».

«Ahí donde moran los hombres, ahí también moran los divinos.» Y frente a esta palabra que condensa lo esencial del paganismo, la que expresa lo esencial del cristianismo: «Mi Reino no es de este mundo» (Juan, XVIII, 36). He ahí –y no tanto en la cuestión del igualitarismo– la razón básica que ha llevado a los pensadores de la Nueva Derecha (y a mí con ellos) a repudiar lo expresado por la palabra de Jesús de Nazareth y a hacer nuestro lo que se manifiesta en la de Heráclito de Éfeso.

El entrelazamiento de lo humano y lo divino –y entrelazamiento significa todo lo contrario de identificación o disolución de los términos entrelazados– constituye, qué duda cabe, lo esencial del paganismo, el meollo de su «estructura mental», aquello que lo opone radicalmente al judaísmo, al cristianismo y al islamismo; aquello que me lleva –siguiendo la senda que tan bien describes en tu artículo, pero en el que olvidas este factor esencial– a girar la vista atrás y a admirar lo que implicaba la religión que durante tantos siglos fue la religión de Europa, y de modo muy particular la de Grecia y Roma.

No a admirarla para reavivarla o reinstaurarla. No a admirar la religión pagana como tal, sino la visión del mundo que implicaba. Admi-

5. Se deberían sin embargo –y creo que Alain de Benoist estaría de acuerdo con ello– matizar algo las anteriores palabras. De lo que dependen los dioses no es tanto de los hombres como de la palabra, el pensamiento y la imaginación: esas potencias que jamás existirían, es cierto, sin uno hombres… que, sin embargo, tampoco son en modo alguno sus dueños y señores. De nuevo la pugna de contrarios: el pensamiento, la palabra y la imaginación constituyen las potencias que se imponen a los hombres… gracias a los cuales, sin embargo, dichas potencias son.

Para la cita de Alain de Benoist: *Comment peut-on être païen?*, Albin Michel, París, 1981, p. 244. [Traducción española: *¿Cómo se puede ser pagano?*, ENR, Molins de Rei (Barcelona), 2004.]

rarla sabiendo que sus cultos, sus mitos y sus dioses están muertos, que jamás resucitarán ni tienen por qué resucitar. (Por cierto, el hecho de que los dioses mueran, o que el Dios cristiano esté hoy agonizando en el mundo…: ¿cómo, ante ello, puede alguien seguir creyendo en la existencia **real, personal**, de la divinidad?) Admirar el paganismo, decía, pese a reconocer que esa existencia real de la divinidad los hombres paganos eran los primeros en creer a pies juntillas en ella. Admirarlo pese a saber, dicho de otro modo, que ni en Grecia ni en Roma se produjo ningún reconocimiento público y explícito de la existencia **simbólica** de la divinidad. Admirar nuestro pasado pagano por la sencilla razón de que no existe ninguna otra religión, ninguna otra sociedad, que haya estado tan cerca de experimentar la forma más auténtica por la que los dioses y los hombres –conjuntamente entrelazados y separados– se presentan y son.

¿Cómo seguir creyendo en la existencia personal de la divinidad, cuando los dioses mueren?

Cuestión final

Dicho todo lo cual, queda aún, es cierto, la gran pregunta, ésa que planteas en tu artículo en forma de objeción y a la que ya había aludido antes: ¿por qué el panteón pagano, si lo único que nos queda entre las manos es el santoral cristiano? Digámoslo de otro modo: aun reconociendo todo lo que de admirable tenía el paganismo y todo lo que de rechazable tiene el cristianismo, queda el incontrovertible hecho de que el primero está muerto y enterrado,[6] mientras que el segundo, el cual constituye además nuestra única tradición inmediata, aún aletea (tal vez sean sus últimos coletazos) con cierta fuerza y vigor. Si un *dios* tiene que salvarnos, ¿puede surgir de otro lugar que del seno mismo del cristianismo?

6. Muerto y enterrado el paganismo, sí, pero constituyendo el único fenómeno histórico que, una vez aniquilado, resurgió con brío en el Renacimiento que va de los siglos XV al XVII, así como de forma más o menos fantasmal en ciertos países de Europa durante la primera mitad del siglo pasado.

«¡Guapa, guapa, guapa!…» Radiante de hermosura, aclamada, piropeada por miles de gargantas en las calles andaluzas, la Virgen se convierte, durante las horas álgidas de la Semana Santa, en diosa

¡Qué más quisiera yo que pudiera surgir de su seno! Que surja de donde quiera, ¡pero que surja! Lo que menos me importa, en últimas, es la controversia paganismo-cristianismo como tal (o sólo me importa desde un punto de vista histórico). Lo único que me importa, aquello en lo que me va –a mí y a todos– el alma y la vida, es que un nuevo aliento espiritual logre regenerar el mundo. Lo que ocurre es que este nuevo aliento es imposible que surja del cristianismo. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que esta nueva, regeneradora expresión de lo divino sólo puede tener sentido, sólo puede fructificar, si dejando de despreciar el mundo, se inserta en el mundo; si olvida su pretensión a lo puro y absoluto; si reconoce que ningún *dios* puede existir sin la palabra que, expresándolo, simboliza el misterio por el que los hombres somos y el mundo es.

Todo ello se opone, de raíz, a la esencia última del cristianismo. ¿Cómo, de dónde podría surgir entonces este nuevo aliento espiritual?

No lo sé, ni nadie puede hoy saberlo. Lo único que se puede saber es que en todo ello se juega algo extraordinariamente importante: asumir –o seguir rechazando– la tensa y fructífera pugna de contrarios que late en el fondo de la vida y del ser. La gran pregunta que se plantea entonces es la de saber si los hombres pueden –o no– hacer suya semejante pugna ontológica de contrarios y lo que ella implica. Y lo que implica es nada más ni nada menos que la negación –para las cuestiones fundamentales, no para las triviales, útiles, eficaces…– del principio de no-contradicción («Una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contraria»), ese gran principio que no sólo está en el fondo de la concepción cristiana de la divinidad, sino que preside toda la metafísica occidental inaugurada por Sócrates y Platón –la misma que Nietzsche fue el primero en denunciar.

Nada ni nadie predetermina nada. Nada ni nadie regula, desde lo alto o desde lo bajo, el curso del mundo, la marcha de la historia, el destino de los hombres

¿Puede ser posible tal cosa? No lo sabemos. Sólo sabemos que la cosa es necesaria, indispensable. Pero fíjate en eso, José Javier, y con ello concluyo: afirmar que nadie puede saber si los hombres serán capaces o no de asumir el reto más esencial que para su suerte se plantea, equivale a afirmar no sólo que los hombres no son los dueños de su destino, sino que el antiguo Dueño y Señor de éste tampoco lo es. Nada ni nadie, ni providencial ni humanamente, predetermina nada. Nada ni nadie regula, desde lo alto o desde lo bajo, el curso del mundo, la marcha de la historia, el destino de los hombres. Y si la incertidumbre a la que ello aboca –esa osada, magnífica, arriesgada incertidumbre– te resulta acaso insoportable; si la quieres esquivar poniendo en su lugar la sabiduría y el poder omnímodos de Dios, ¿qué quieres que te diga, en el plano personal, sino que respeto sin reserva alguna tu opción? En el plano estrictamente personal, decía. Porque en el plano colectivo… ahí las cosas cambian y se impone decirte que el precio pagado por intentar regenerar de tal modo al mundo resulta enorme: tan alto y desmesurado como para abocarnos al más estrepitoso de los fracasos.

Con toda mi cordial amistad,

J. R. P.

El paganismo: religión de la vida terrenal

José Vicente Pascual

Constancio Lépido, patricio romano, pide consejo a su amigo Mario Baudelio sobre un asunto que le llena de inquietud: la decisión de su esposa de abrazar el cristianismo. Mario, viejo centurión que vive retirado en la provincia de Cirene, escribe a Constancio una larga epístola en la que detalla sus opiniones sobre la nueva religión. Él vivió largo tiempo en Judea y conoció al Mesías cuando predicaba y, según sus discípulos, hacía milagros y resucitaba muertos en el país de Kafr Naffakh (Cafarnaún).

(Fragmento del relato *DOM (Deo Optimo Maximo). El vuelo aleve del leve tiempo.* Ed. Alhulia.)

La Resurrección pintada por Perrugino

Así es, amado Constancio. Hay religiones que celebran la vida y otras que ensalzan la muerte como pórtico de una eterna felicidad en la que, desgraciadamente, los hombres estarán desprovistos de sus atributos más naturales, los que nos hacen sentir gozo y felicidad en este mundo, para verse transformados en vagantes espíritus cuya única delectación permitida sea contemplar al Supremo. La religión de quienes se titulan cristianos pertenece a esta última clase de doctrinas. La suya es una creencia que parte de un hecho cierto, la crucifixión del rabí en el año diecinueve del mandato de Tiberio, y se fundamenta en algo por demostrar: la resurrección de este sujeto y su regreso a los cielos bajo la mirada atenta y compasiva de dios, para esperar allí, en sosiego y beatitud, a quienes crean en él. No es de extrañar, entonces, que para los cristianos la resurrección sea el más admirable y hermoso de los prodigios. Volver un difunto a la vida, como sucedió, afirman, con el campesino Lázaro, o con el mismo rabí, es el apogeo de su fe en la vida santa y eterna. Sin embargo, para nosotros, ciudadanos de Roma que crecimos en el convencimiento de que no hay mayor júbilo para el hom-

Hay religiones que celebran la vida y otras que ensalzan la muerte como pórtico de una eterna felicidad. Estos portentos de carne muerta nos causan honda repugnancia

bre sensato que exaltar la verdad y la belleza, estos portentos de carne muerta y más después vigorizada nos causan honda repugnancia, nos indisponen con la certidumbre en la bondad de los dioses y, sobre todo, nos resultan grotescos, extravagantes y sospechosos de impostura. He visto muchos muertos a lo largo de mi edad, sabes que así es, aunque jamás vi a ninguno levantarse y caminar con el brillo del renacer adornando su expresión, y si alguna vez hubiese contemplado rareza semejante no habría creído con ceguera y fanatismo en divinas intervenciones que, por otra parte, se oponen al lógico devenir de todo cosmos razonable, sino que más bien habría recelado artes de truculencia y otros engaños tras la aparente maravilla. ¿Qué de malo hay en morir? ¿Por qué un dios, cualquier dios, debe manifestar su poder y elevada providencia rescatando a apacibles humanos del no menos apacible sueño de la extinción? ¿Acaso cuando el dios del galileo, a quien llamaba «padre», volvía a la vida a sus criaturas, no los estaba condenando de nuevo a sufrir y padecer lo indecible en lo que ellos mismos, los cristianos, llaman valle de lágrimas? ¿Por qué no los dejó descansar en paz, en su seno acogedor, antes que retornarlos a la zozobra de la vida consciente en un mundo que siempre, según se lamentan, les es adverso y está lleno de tentaciones, pecado y otras lacras indeseables? Nunca he llegado a comprender esta aporía, tan estimada por los cristianos. Por un lado consideran que la vida terrena es un padecer continuo, y que sólo la muerte, estando congraciado con dios, puede conducirles a la infinita felicidad; mas, por otra parte, no hay nada para ellos más glorioso que ver a un muerto abrir los ojos, desperezarse como si hubiese dormido una profunda siesta y retornar a sus quehaceres cotidianos como si nada hubiese sucedido. Por qué alaban tanto estas arbitrariedades de dios, su dios, es algo que no está al alcance de mi entendimiento.

¿Qué de malo hay en morir? ¿Por qué un dios, cualquier dios, debe manifestar su poder rescatando a apacibles humanos del no menos apacible sueño de la extinción?

Los cristianos no aman la vida en este mundo como nosotros la amamos, pero les causa mucho padecimiento la idea de perderla. Yo creo, dilecto Constancio Lépido, que en el fondo no están muy seguros de que vayan a ser felices en el otro mundo. Como te decía antes, para ellos el paraíso es un estado de alelada inocencia en la que no inter-

Nosotros tenemos dioses de rostro humano, hechos a sí mismos pero con la mirada puesta en los anhelos del hombre

Todo lo bueno y agradable que conozco nos llega a través del disfrute sensitivo: la perfección de un poema, de una música, la dulzura de una mujer, el consuelo del valor...

fiere ninguno de los sentidos que aquí, en esta ribera mundana del ser, nos hace sentir plenos, dichosos, legítimamente orgullosos, plácidos y en orden con nuestra conciencia. Todo lo bueno y agradable que yo conozco, que todos conocemos, nos llega a través del disfrute sensitivo: la perfección de un poema o de una esmerada arquitectura musical, la dulzura de una mujer, el cálido aliento de la amistad, el enérgico consuelo del valor, el amor por quienes nos merecen y a quienes merecemos…, todo ello pertenece a esta vida, supremo bien del que podemos disponer a nuestro arbitrio para administrarlo con discreción y, sobre todo, dignidad, y todo ello, según parece, nos será arreba-

tado por el dios de los cristianos cuando el postrer aliento nos lleve a su presencia. Transmutará el afán humano por la fantasmal quietud de los espíritus, y en dicho estado piensa dejarnos por los siglos de los siglos. No creo que la permutación merezca la pena.

Nosotros tenemos dioses de rostro humano, hechos a sí mismos pero con la mirada puesta en los anhelos del hombre. Son dioses amables, siempre y cuando les guardemos respeto y reverencia, y lo son e imperan sobre aspectos concretos del existir que mucha felicidad pueden obsequiarnos tanto en este mundo como en el más allá. Son dioses accesibles, que nos escuchan, nos ven y nos comprenden porque se ocupan de los mismos asuntos que los mortales. La amable Ceres cuida de las cosechas y de que no caigan hambrunas sobre quienes le erigen templos; Neptuno es aliado de viajeros, comerciantes y osados nautas que surcan con sus naves todos los confines del agua; Demeter nos brinda socorro en el campo de batalla, así como Marte nos insufla coraje para luchar y vencer; Venus acaricia con su velo de encanto y extasío a quienes sienten pasión y de amor acunan su alma, Vejovis es protector de la luz, la música y todas las artes, Juno vela por nuestra salud, materna diosa; Mercurio diligente colma nuestra bolsa, si le reverenciamos…, y Júpiter, nuestro Deo Optimo Maximo, vigila en su olímpica grandeza de que todo cuanto existe, sea o no manifestado, se ofrezca al bien de la humanidad con armonía y pujanza. Son dioses que habitan en la razón, la cordura, la sencillez y, ante todo, la belleza. Por eso mismo les erigimos preciosos templos, por humildes sean. Templos donde la proporción y la simetría son ofrenda y acto de deferencia, para contento de quienes los veneran, al mismo tiempo que suponemos idéntica virtud de equilibrio y perfección en ellos mismos, nuestros bonancibles dioses. Lo sublime de arriba siempre halla voluntarioso reflejo en lo admirable de abajo. ¿Crees, por tanto, que el dios cristiano podría siquiera permanecer un instante a la presencia de nuestros dioses sin aborrecerlos e, igualmente, ser aborrecido? Desde luego que no. Los rituales cristianos glorifican la miseria y la fealdad. Te hablo de una religión concebida para complacer a gente andrajosa, desocu-

Nosotros tenemos dioses de rostro humano, hechos a sí mismos pero con la mirada puesta en los anhelos del hombre

pada, avarienta de su propia pobreza y sin ánimo ni vigor de espíritu para librarse del pauperismo por el esfuerzo y el diligente trabajo, si bien no les faltan energías para rezar y mortificarse suplicando el milagro que los salve de la indigencia. Esa es la religión que pretende saltar el muro de tu casa, amigo Constancio. Una fe que glorifica el sufrimiento, la enfermedad, la miseria, las llagas, el aliento de los leprosos y los gritos mortales de los supliciados, esa es la fe que predicaba el galileo, doctrina muy seductora para quienes padecen el estigma de cualquier morbo, sea del cuerpo o del alma, para los ladrones y prostitutas que claman su remisión, para los ociosos, los ignorantes, los necios complacidos en su ordinariez y los heridos sin remedio por la

Una visión idealizada de la Grecia antigua como las amaban los súbditos de la reina Victoria.

debilidad moral. ¿Cómo no ha de extenderse dicha religión, tal como lo está haciendo, si desgraciadamente la mayor parte del mundo que llamamos civilizado está aún por serlo cabalmente y, en consecuencia, demasiados hombres viven todavía en la sombra de la brutalidad? Roma, desde luego y bien lo sabes, no ha escatimado esfuerzos por nutrir a sus provincias de todos aquellos ingenios que las colmen de prosperidad, mas nunca faltan los palabreros iluminados que achacan todo el mal de su tierra, precisamente, al dominio de Roma. Esa es una gran pena, amado Constancio. Cuando Roma toma para sí un dominio, de inmediato traza carreteras para que la población pueda ir de un lado a otro en sus afanes diarios, y asimismo para que lo hagan sin temor

a salteadores y desalmados, y se organizan puestos de guardia, prefecturas locales y toda una milicia que garantice la paz y la real libertad de cada habitante de la nueva provincia. No es necesario que detalle el compendio de obras civiles, saneamientos, protección a las artes y el comercio, al trabajo de cada hombre, el respeto a sus creencias, sabes tanto de esa cuestión como yo. ¿Por qué Roma obra de tal forma? Pues podríamos conformarnos con acordar una simple dependencia tributaria y dejar que cada país se las arreglase a su modo y manera. ¿Por qué Roma no lo hace así? Estoy convencido de que la causa se encuentra en un hecho evidente: Para Roma, poseer es civilizar, y no hay viable pertenencia si no se establecen los principios sagrados, siempre irrenunciables, de legalidad, virtud y belleza como cimiento de cualquier sociedad nacida a nuestro amparo.

Sí, así lo creo… Roma tiene dioses de este mundo para los seres humanos que habitan en este mundo, y por amor a los dioses y compasión a nuestros semejantes, queremos hacer de este mundo un buen sitio donde vivir. Es lo cierto, lo que me han enseñado desde la infancia, lo que han visto mis ojos a lo largo de muchas décadas de existencia en multitud de lugares reclamados por el imperio, y nunca presencié acontecimiento alguno que haya hecho tambalear ni una décima esta convicción. Roma existe para los hombres, y nuestros dioses lo son de todo quien respira, siente, ama, ansía, goza y llora como lloraba mi padre el día en que murió su sirviente Benicius. Roma y nuestros dioses, Constancio, son para la vida. Las religiones bárbaras, en especial la cristiana, surgieron y se extienden con un desdichado anhelo: la muerte.

Y esto es cuanto tengo que decir, predilecto Constancio Lépido, sobre el asunto que me planteas. Podría extenderme más, mucho más, pero no abundaría en mis argumentos y caería en el peor de los defectos epistolares: la prolijidad. Espero con viva emoción que mis palabras te hayan sido útiles y que, finalmente, consigas tu propósito de alejar para siempre de tu casa, tu familia y tu vida a esa plaga de roñosos deslumbrados por la tiniebla del fanatismo que son los cristianos.

En la fecha arriba indicada y a mayor gloria de Júpiter, nuestro *Deo Optimo Maximo. D.O.M.* ■

Leer a Oswald Spengler
en los tiempos de decadencia de Occidente

Martín López Corredoira

Un caso de filósofo de la historia dentro de los grandes es el alemán Oswald Spengler, que en la segunda-tercera década del siglo XX alumbraría una obra colosal en muchos sentidos: La decadencia de Occidente.[1] *La fuerza de esta obra y su propósito de entender los motores de la historia sin caer en trascendentalismos metafísicos hacen de este trabajo algo excepcional dentro de la tradición filosófica, aunque podamos no estar de acuerdo con algunos de sus contenidos. El presente artículo invita a su lectura y echa un vistazo por encima a algunas de las ideas más llamativas respecto a las enseñanzas que alimentan el discurso de esta misma revista.*

1. *Der Untergang des Abendlandes,* segunda edición completa con las dos partes en 1923. A lo largo del texto de este artículo me referiré a la versión en español reeditada por Espasa-Calpe en 1998.

La existencia como historia

Spengler trata de superar la idea del Universo como Naturaleza –lo mecánico, lo numerable, el conjunto de cuanto es necesario según leyes con verdades eternas– y se sitúa en un planteamiento del Universo como historia –del sino, de la experiencia de la vida vivida y sin relación con las matemáticas, de una verdad que cambia eternamente–. La idea de sino es sólo comunicable por medios artísticos, y de ahí que explore en las manifestaciones de la cultura ese Universo. La teleología sería sólo una caricatura de la idea del sino. Esta visión histórica es propia de nuestra cultura, y no se da en las civilizaciones de la Grecia clásica o la India. De todos modos, nuestra historia no es objetiva como piensan los historiadores, se tiende a poner el peso en la historia de Occidente con sus tres fases: edad antigua, media y moderna, lo que no es apropiado para estudiar otras culturas. Spengler busca evitar esa visión sesgada aunque, inevitablemente, la extensión de sus razonamientos se centra más que nada en Occidente.

De esa concepción del mundo como sentido cobran sentido conceptos como «nación», «orígenes», «sino». Esta concepción no se puede entender en una perspectiva racional de verdades e ideales abstractos, que tiende, por el contrario, al cosmopolitismo. Los pueblos, como estados, son el sino, las fuerzas propiamente dichas del acontecer humano, y éstos vienen constituidos por una unión de individuos con unidad de alma, sin que importe demasiado la unidad de idioma,[2] la procedencia de cada miembro –que se transforma cuando se unen a un determinado pueblo–, raza, etcétera. La sangre de estos pueblos y sus luchas entre sí son el motor de una historia que se identifica con la vida, el poder y la raza, y no con los ideales de moral, verdad o justicia. No todos los hombres son iguales en ese sentido, aunque sí entre los que mueven la historia: los hombres de raza. Excepciones son, por ejemplo, el monje o el socialista científico, que rechazan la propiedad del suelo, así como otros instintos ligados a la sangre: la maternidad,

2. El espíritu de un idioma es confundido frecuentemente por filólogos especialistas en ese idioma con el espíritu de un pueblo –dice Spengler–, y esto es un error, pues el mismo espíritu de un pueblo puede venir expresado por varias lenguas.

Napoleon imperator

la perpetuación de su linaje, etcétera. Y es cuestionable que las ideas del clero o las ideas socialistas no hayan tenido un papel importante en la historia; quizá la respuesta venga implícita en la sed de poder que poseen éstos en contra de lo que apuntan sus palabras.

Insiste Spengler muchas veces en que hay que ver la historia auténtica como la producida por los hombres de acción en la política –Alejandro Magno, Napoleón Bonaparte…–, la historia de los instintos de posesión, como voluntad de poderío y como afán de botín, la historia de los hechos, los pueblos vivos. En esa política los problemas se resuelven haciendo que la organización funcione de manera más efectiva. Las verdades en historia son aquellas que han sido eficaces. La misión del historiador es, por tanto, referir cómo en el mundo de los hechos florecen, maduran y se marchitan las culturas, y no mostrarlo como una lucha por conseguir unos ideales. Quita Spengler toda importancia en el desarrollo de la historia a la política pensada por los teóricos que escriben, leen y hablan pero no actúan ni deciden. Se ríe Spengler de los grandes conceptos universales considerados por otros como sagrados –libertad, derecho, humanidad, progre-

Spengler se ríe de los grandes conceptos: libertad, derecho, humanidad, progreso, justicia, virtud, verdad...

so, justicia, virtud, verdad, razón, finalidad última–, de las grandes teorías abstractas del Estado o la política que otros consideran como evangelios; por muy profundas, exactas y lógicas que sean estas teorías, no cuentan para la formación de estados sus ideales. Y los problemas de esos estados no pasan por la creación de constituciones o derechos, pues éstos no dan siquiera una sombra de lo que constituye la realidad viviente de los mismos. Los derechos son una expresión de fuerza de los poderosos –especialmente en tratados de paz–, establecen intencionadamente –al contrario que las «costumbres», que surgen involuntariamente del ritmo y curso vital– la imagen de sociedad de la clase dominante en nombre de la generalidad. «Si la política es una guerra sin armas, "el derecho al derecho" es el botín del partido victorioso», decía. Un ejemplo concreto de esta visión de Spengler lo constituye la existencia del dinero o capital, que es puro hecho, superior a cualquier ideal en cuanto a historia se refiere. Ningún texto constitucional reconoce la fuerza del dinero como magnitud política, pero éste triunfa en las sociedades democráticas.

Spengler habla de la unidad vital de la cultura desarrollada en una época dentro de las múltiples formas de realizarse en hechos individuales. Esa cultura anida en las ciudades a espaldas de la naturaleza; mientras, la vida campestre de las aldeas vive independiente de toda cultura, precediendo y sobreviviendo a la cultura a la que pertenece –el aldeano es el hombre eterno, inmutable ante los cambios de las sociedades–, produciendo y haciendo posible la vida en las ciudades mientras éstas, con su comercio e industria, transforman y especulan improductivamente con los productos del campo. Las ramas del arte y mismo de las ciencias, el pensamiento, etcétera, todas ellas constituyen una unidad vital nacida en las ciudades. El lenguaje de las formas técnicas no es más que la máscara de la obra. Así, los estilos no tienen que ver con la personalidad de los artistas, su voluntad individual o su conciencia. Por el contrario, el estilo es el que crea el tipo de artista. Choca, sin embargo, su empeño extremo de unificación, que le lleva a incluir a la música entre las artes plásticas por el hecho de que «pinte» por medio del colorido tímbrico de los instrumentos.

No hay moral universal humana, y nuestras manifestaciones artísticas no contienen valores universales. Por ejemplo, toda nuestra músi-

ca occidental le puede parecer a algunos chinos que no la hayan oído antes como una marcha, por el mucho ritmo que contiene. Esta visión humanística en la que todo producto cultural no es más que un producto del sino de una época, le lleva a situarse en un relativismo o instrumentalismo bastante pronunciado, posición con la que discrepo. Me parece excesivo considerar cualquier punto de vista intelectual ni absolutamente verdadero ni absolutamente falso. En esto cae Spengler, junto con la mayoría de los filósofos profesionales, en el escepticismo ramplón que tiende a meterlo todo en el mismo saco y proclamar que todo es un convenio cultural de una época dada. Hay tantas matemáticas como culturas superiores –dice–, y cada cultura posee su manera de ver la naturaleza, siendo las creencias las que determinan los conocimientos de las ciencias. No hay diferencia entre una intuición católica y una intuición materialista del Universo –dice–, la profunda religiosidad tiene el mismo tono que la formulación totalmente atea de la dinámica moderna, en ambos casos hay un concepto de «necesidad» religioso, y un cierto modo de «conocer a Dios». La física es una cuestión de fe, y la teoría atómica un mito. Todo planteamiento de un problema científico implica ya la solución correspondiente –piensa Spengler–. Parece que se le escapa el lado empírico de las ciencias y el contraste con los hechos, y quiere sólo ver el motor de la historia que mueve a los hombres. ¿Se ha dejado seducir por las corrientes de moda entre los filósofos académicos posmodernos? Puede ser, pero, con todo, la cantidad de información que maneja Spengler y su dominio de las distintas áreas –fue profesor de matemáticas, física, historia y literatura alemana– está muy por encima de un típico profesor universitario actual.

No hay moral universal humana, y nuestras manifestaciones artísticas no contienen valores universales

A donde le lleva esta visión de la historia es a: 1) los desarrollos posibles de las culturas se dividen en tres tipos, que él denomina respectivamente como «mágico» dentro de los pueblos primitivos y sus residuos, y «apolíneo», «fáustico» en las civilizaciones más avanzadas; 2) una comparación de las distintas culturas, y las semejanzas en sus desarrollos, que le permite, entre otras cosas, poder ver que nuestra cultura está llegando al fin de sus posibilidades.

Cultura apolínea y cultura fáustica

El hombre mágico es característico de todo pueblo primitivo y está presente en una buena parte de la cultura arábiga, cuna de las tres religiones monoteístas, y aquellas a las que ha influido. El hombre se siente parte integrante de un espíritu o divinidad mágica que, descendiendo de la altura, es uno y el mismo en todos los partícipes. La conciencia mágica es el escenario de una lucha entre la luz y la oscuridad. La divinidad o espíritu es incontrolable, a capricho se encoleriza o dispensa su gracia. «Creo» es para el hombre mágico la palabra que aplaca el terror metafísico y al mismo tiempo expresa el amor. El pensamiento religioso y, en general, toda visión animista, procedería de estas formas primitivas.

Lo apolíneo, típico de la antigua Grecia, se caracteriza por una primacía del entendimiento (racional), y el sentimiento del espacio. El hombre apolíneo es un cuerpo entre otros muchos, y que no responde más que de sí mismo. Se preocupa de la envoltura del cosmos en un instante dado, carece de perspectiva histórica y mira las cosas bajo

Las Latas de sopa Campbell, *de Andy Warhol, una de las obras más representativas del «arte contemporáneo» del siglo XX*

un prisma de fatalidad ciega. En el arte se manifiesta como la cultura del «cuerpo». En las matemáticas, la medida y lo medible, lo que se ve y se toca y cuenta con número, son los elementos predominantes. El concepto del dinero apolíneo es algo perfectamente contante y sonante, representado en la Grecia de la antigüedad, hacia 650 a. C., cuando se acuñan las primeras monedas y tener dinero es tener oro –antes de 650 a. C. había utensilios y joyas de oro que constituían la moneda de pago–; posteriormente, los esclavos y otros bienes concretos llegaron a ser sinónimos de dinero.

Lo fáustico, típico de la Europa moderna, con lo cual indudablemente se identifica Spengler, tiene como elemento fundamental la voluntad, el sentimiento de dirección, todo es un movimiento hacia un fin. El hombre fáustico es un yo que decide sobre el infinito, siente el yo omnipresente de la deidad, implora al cielo querer libremente. Se preocupa de la realidad cósmica, tiene conciencia histórica. Es la cultura del espíritu. En arte el retrato es más importante que la representación del cuerpo. Lo fáustico es la soledad del espacio infinito, el panorama desde la cumbre de una montaña. En matemáticas se delimita el concepto de infinito, se da el pensamiento abstracto, el concepto de espacio, la relación, el número analítico. La física moderna tiene contenidos fáusticos donde la fuerza es la voluntad y la energía es la voluntad de potencia en la naturaleza. El concepto de dinero fáustico incluye el moderno crédito que surge de la confianza en la fuerza y dirección económica; el crédito de un país descansa sobre su capacidad económica y su organización política, no en las reservas de oro; esto da a las operaciones el carácter de creaciones de dinero.

Contenidos fáusticos de la física moderna: la energía es la voluntad de potencia en la naturaleza

El agotamiento de una cultura

La otra conclusión, que da nombre a su obra, es que las posibilidades de la actual cultura occidental están agotadas, ya en 1920. La pintura llega hacia 1670 al extremo límite de sus posibilidades, aunque reconoce algún coletazo original en el impresionismo. Hacia 1800 muere

la arquitectura. Con la ópera *Tristán e Isolda*, de Wagner, muere el último arte fáustico. Quizá son un poco prematuras las fechas que da para el fin de las artes, pero se intuye que los argumentos que da son apropiados. Hoy en día se respira aún más verdad en frases como:

> Nuestro arte actual es un largo juego de formas muertas en las que querríamos mantener la ilusión de un arte vivo.
>
> Siempre ha sucedido que por un gran artista ha habido cien pequeños artistas, superfluos que hacían arte. […] Pero hoy todos son de esta especie –diez mil trabajando para «vivir»– cuya necesidad no se comprende y puede decirse con seguridad que si cerraran hoy los institutos de arte, el verdadero arte no sufriría por ello en lo más mínimo.
>
> Lo que hoy se hace bajo el nombre de arte es pura impotencia y mentira.

En filosofía, para Spengler, ha quedado muy atrás el período metafísico, y con el siglo XIX se acaba el período ético. En matemáticas pasó la gran época, y resta una labor de conservación, afinamiento, pulimento, selección. La física de Occidente ha llegado también casi a los límites. El gran estilo de las representaciones físicas ha terminado. Ahora lo que queda es una producción industrial de hipótesis. Me parece algo prematura la premonición de Spengler, todavía habría de surgir la mecánica cuántica en la segunda década del siglo XX, pero me parece una intuición acertada para unas pocas décadas después de la escritura de su obra. Tal convencimiento tiene Spengler del agotamiento de la cultura, que llega a decir:

> Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles.

Sí, malos tiempos para la lírica y para la cultura en general. Los tiempos de Spengler, y más los actuales, casi un siglo después de la publicación de la obra, son tiempos de democracia, o la perfecta identificación

del dinero con la fuerza política. Un panorama en el que toda idea ha de ser transformada en dinero para poder realizarse. Los partidos dictan a la masa su voluntad, y la opinión pública es el arma para atacarse unos partidos a otros. El dinero elige los partidos dominantes, al estar sometida la prensa a su dictadura; y la educación a las leyes creadas por los políticos de esos partidos que la protegen. Los llamados partidos obreros no pretenden superar el valor del dinero, sino poseerlo.

«El dinero piensa; el dinero dirige: tal es el estado de las culturas decadentes, desde que la gran ciudad se ha adueñado del resto del país.» Con ello, piensa Spengler, «la democracia va empujada a anularse a sí misma». No obstante, comparando Spengler nuestra cultura con otras anteriores, llega a la conclusión de que esta época oscura alcanzará su final, probablemente no después de mediados del siglo XXI. En varias culturas se observa que hay una época con una serie espesa de enormes guerras y revoluciones que dura por lo menos doscientos años. En China fue entre 480 y 230 a. C. En la antigua Roma fue entre 300 y 50 a. C. En los tiempos contemporáneos de nuestra cultura, piensa Spengler que esta época de grandes luchas comenzó con Napoleón, y continuaba cuando publicó su obra. De hecho, su obra antecede la segunda guerra mundial, lo cual confirma su idea de hallarse en el período de luchas gigantescas. Predice que la creación de ejércitos profesionales traerá más guerras, pues éstos han sido creados para la misma. Tal período finaliza con la llegada del cesarismo, la fuerza de la voluntad de poderío, la fuerza de la sangre. Termina Spengler augurando que la pronta llegada del cesarismo batirá al capitalismo. La dictadura del dinero sólo puede acabarse cuando se extinga esa forma de pensamiento –pues el «dinero» no es más que una forma de pensamiento– y domine el cesarismo. «Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder, y no por un principio.»

«El dinero piensa; el dinero dirige; tal es el estado de las culturas decadentes.» (Spengler)

¿Es esta posición excesivamente dura? «La vida es dura, si ha de ser grande. Sólo admite elección entre victoria y derrota, no entre guerra y paz.» La búsqueda de soluciones pacíficas siempre ha existido también, especialmente en las épocas anteriores a grandes guerras, señal de que son un fracaso: la conferencia de paz de la Haya en 1907, o la

conferencia de Washington en 1921. No es que no se pueda vivir en paz por muy largos períodos, sí se puede; sin embargo, ello tiene un precio: la sumisión a los poderes dominantes. Tanto da que sean monarquías o democracias, el poder siempre impone sus leyes, y el revolucionario se rebela contra la imposición. De ahí la necesidad de revoluciones periódicas.

> «Pues la paz mundial –que ha existido muchas veces– significa la renuncia privada de la enorme mayoría a la guerra; por lo cual esta mayoría, aunque no lo declare, está dispuesta a ser el botín de los otros, de los que no renuncian. Comienza con el deseo –mortífero para los estados– de una reconciliación universal y termina no moviendo nadie el dedo cuando la desgracia cae sobre el vecino.»[3]
>
> La paz universal, siempre que ha existido, no ha sido otra cosa que la esclavitud de toda una humanidad bajo el mando de un escaso número de tipos fuertes decididos a mandar.

El cesarismo no supone el fin del poder del dinero, porque el imperio dominante –Estados Unidos– lo mantiene

Creo que en vistas de lo acontecido en la historia desde los tiempos en que fue escrita La decadencia de Occidente, cabe pensar sobre estos pronósticos de dos modos: 1) El cesarismo no ha llegado aún y, por lo tanto, el poder del capital sigue campando a sus anchas mientras no lleguen nuevas revoluciones. Esto concuerda con la predicción de Spengler de que deberían pasar unos doscientos cincuenta años desde los tiempos de Napoleón con abundantes guerras y revoluciones. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX tiene un desarrollo relativamente pacífico si la comparamos con la primera mitad, lo que no parece encajar bien con el esquema de época de luchas gigan-

3. Como, por ejemplo, cuando Estados Unidos y sus aliados («Alianza: *En política internacional, la unión de dos ladrones, cada uno de los cuales tiene sus manos tan profundamente metidas en el bolsillo del otro que les resulta imposible robar por separado a un tercero*» –según *El Diccionario del diablo*, de Bierce) deciden invadir un país al margen de las Naciones Unidas, y nadie, aunque vea injusta tal acción, es capaz de salir a defender al país invadido.

tescas. Quizá, si Hitler hubiese ganado la guerra, hubiese llegado esa época de cesarismo. ¿Pudo Spengler intuir eso antes incluso de la formación del partido de los nazis? Puede que tuviese cierta intuición de la atmósfera que se respiraba en la Alemania tras la derrota en la primera guerra mundial, pero no fue su promotor.[4] 2) Vivimos actualmente en el cesarismo, pero, al contrario de lo que opinaba Spengler, éste no supone el fin del poder del dinero, porque el imperio[5] dominante –Estados Unidos– lo mantiene.

En mi opinión, como decía, estamos ante una obra grande con claves muy importantes para entender la historia y el momento actual, así como para pensar sobre el futuro como una eterna lucha de la Voluntad que dirige la historia, en un sentido fáustico, intuitivo, genial. Ya no quedan pensadores a lo grande como Spengler, que hablan de todo y saben de lo que hablan,[6] que unifican todo el saber humano en un único discurso. ¡Admirable!, estemos o no de acuerdo con sus contenidos. Su discurso es holista antes que racionalista, roza las formas de

4. Hay quien acusa a Spengler de haber sido promotor del nacionalsocialismo alemán, que llegó al poder en Alemania con Hitler en 1933. La verdad es que Spengler, hasta su muerte, en 1936, ni fue jamás miembro del NSDAP, ni se llevó para nada bien con las autoridades del partido. Gregor Strasser y Ernst Hanfstängl intentaron reclutarlo sin éxito. Sí votó por Hitler, y en contra de Hindenburg, en 1932, como muchos alemanes, pero una vez llegó al poder, en 1933, fue contrario a su política. Se entrevistó con Hitler una sola vez, en julio de 1933, y de dicha entrevista nunca surgió una simpatía mutua y mucho menos una colaboración. Las autoridades del partido llegarían también a prohibir algunas obras de Spengler en que criticaba el nacionalsocialismo de Hitler.

5. «El imperialismo es un resultado tan necesario de toda civilización, que acomete por la espalda a un pueblo y le obliga a hacer el papel de señor y soberano, aunque se niegue a desempeñarlo.» (Spengler, *La decadencia de Occidente).*

6. En mi opinión, claro está, que no parece coincidir con la opinión de muchos otros pensadores que han sido críticos con la obra de Spengler. Por ejemplo, Bertrand Russell decía que Spengler es un ignorante en historia que distorsiona los hechos. Mi impresión es que es más bien Bertrand Russell quien distorsiona los hechos; basta leer su capítulo sobre el «romanticismo» de su *Historia de la filosofía occidental* para ver lo sesgada que es su visión, centrada en el Reino Unido y dejando a Alemania un papel secundario, con autores como Jane Austen, Mary Shelley, D. H. Lawrence como figuras destacadas del romanticismo y poniendo a lord Byron como uno de los ocho filósofos más importantes del siglo XIX. Hay, en general, una aversión a Spengler entre los que consideran su discurso como peligroso, y son muchos los autores y profesores que tachan a una de las figuras más influyentes del siglo XX de diletante y de cometer serios errores en su interpretación de la historia y la referencia a sus hechos. Puede haber errores, ciertamente,

algunos discursos idealistas, pero se mantiene firme en los hechos sin dejar volar la imaginación, se mantiene en la lucha por el poder, algo material y palpable, lejano de la verborrea de quienes proclaman ideales abstractos como elementos clave en la evolución humana. Su discurso huele a verdad, nos es cercano, es realista, es lúcido. ¡Admirable!

Interpretación del actual panorama político español en clave spengleriana

Palabras y expresiones como «libertad», «estado de derecho», «constitucional», «demócrata», etcétera, parecen con su vaciedad querer sustituir en la retórica periodística cualquier idea clara sobre el mundo en que vivimos, y ello se hace especialmente evidente cuando se trata de temas de política nacional. La realidad, tal como la veo, es que los grandes medios de comunicación de masas –es decir, los que mueven la opinión de la gran mayoría de los votantes– están vendidos a una de las fuerzas políticas mayoritarias. En España, por ejemplo, serían los partidos políticos del PP o el PSOE. El PP tiene de su lado medios como el periódico *ABC, El Mundo* o la cadena COPE de radio. El PSOE es apoyado por el periódico *El País* o la cadena SER de radio para su propaganda. Las emisoras estatales –RNE, TVE– están controladas por el partido que gobierna en un momento dado; de hecho, los medios cambian frecuentemente de amo sin que el público de éstos se dé apenas cuenta. Este tipo de situaciones sucede en todos los medios más importantes en el ámbito nacional. Ya en el siglo XVIII se descubrió en Inglaterra el ideal de la libertad de prensa, y al mismo tiem-

La prensa no propaga, sino que crea la opinión libre, y lo que la prensa no cuenta no existe

y cabe considerar que sus interpretaciones son en algún punto incorrectas, lo cual es normal en una obra de carácter filosófico especulativo. En general, reconozcámoslo, no se trata del rigor o no de la obra de Spengler, se trata de echar tierra por encima a una obra políticamente incorrecta y potencialmente peligrosa para el actual sistema. Lo cómodo y fácil es decir que Spengler era un ignorante y asociar a Hitler y Spengler, como también se suele hacer con Nietzsche, pero eso no demuestra más que la ignorancia de quien lo proclama.

Con esta campaña en pro de la expulsión de los delincuentes extranjeros, el partido suizo UDC desencadenó una oleada de violentas protestas callejeras por parte de la extrema izquierda

po que la prensa sirve a quien la posee. La libertad de la prensa como ideal en algunos ilustrados de buenas intenciones abrió vía libre a los poderes para combatir entre bastidores por la compra de la prensa. La prensa no propaga, sino que crea la opinión libre, y lo que la prensa no cuenta no existe. Sobre esto, nos ilustra el pensamiento de Spengler:

> ¿Qué es la verdad? Para la masa, es la que a diario lee y oye. Ya puede un tonto recluirse y reunir razones para establecer «la verdad»: seguirá siendo simplemente su verdad. La otra, la verdad pública del momento, la única que importa en el mundo efectivo de las acciones y de los éxitos, es hoy un producto de la prensa. Lo que ésta quiere es la verdad. Sus jefes producen, transforman, truecan verdades. Tres meses de labor periodística, y todo el mundo ha reconocido la verdad. Sus fundamentos son irrefutables mientras haya dinero para repetirlos sin cesar. […] Cuando se le da rienda suelta al pueblo –masa de lectores– se precipita por las calles, se lanza sobre el objetivo señalado, amenaza, ruge, rompe. Basta un gesto al estado mayor de la prensa para que se apacigüe y serene.

Con el siglo XX se cierra el paréntesis de la decadencia china. El imperio celeste reconquista posiciones bajo la bandera roja

Y así rugen por las calles, sí, las multitudes cada vez que la prensa las incita a manifestarse por esto o por aquello. Ésta es la realidad que me parece ver en los medios españoles y de cualquier nación democrática actual en mayor o menor medida. ¿Libertad de opinión? Tal y como lo veo, comparto la opinión de Spengler: «La libertad de opinión pública requiere la elaboración de dicha opinión, y esto cuesta dinero». La libertad de la prensa estará en manos de quien la costea, y con ella la capacidad de captación de votantes en lo que se llama sufragio universal para una u otra fuerza. Dicho en otras palabras, aquí la única libertad que hay es la libertad del capital para mover el mundo, y no importa que en sus siglas se hable de derecha o izquierda. La conciencia crítica del ciudadano medio es débil, y la prensa partidista fuerte,

La libertad de la prensa estará en manos de quien la costea, y con ella la capacidad de captación de votantes

con lo cual la venerada democracia, a la que los vendidos libres de la prensa mayor todos los días le dan coba, no es otra cosa que una tiranía del capital, y la afirmación de independencia e imparcialidad por parte de los grandes medios una tomadura de pelo.

La realidad en España, como en muchos otros países, es que hay una tiranía de dos partidos que se turnan en el poder. En el Reino Unido son los liberales y los conservadores, en Estados Unidos los republicanos y los demócratas, y en España se llaman populares y socialistas. Ya en Estados Unidos, desde la división entre republicanos y demócratas en los años treinta del siglo XIX, se reconoció en toda forma que las elecciones son un negocio y que todos los funcionarios del Estado, prebendas y cargos, son el botín del vencedor. Los partidos desprovistos de convicciones eran puras organizaciones de cazadores de cargos, cuyos programas buscaban conseguir el mayor número de votos. En las mayorías de las actuales naciones democráticas, las cosas siguen igual y ambas fuerzas líderes suponen un más y un menos dentro de una misma tendencia política, no un esto y un aquello. Si hubiese un solo partido fuerte, como sucede en algunas naciones a las que se tilda de poco demócratas o casi dictatoriales, daría una sensación de falta de opciones, pero en el actual estado se nos vende la libertad de poder elegir, y de que nuestro voto puede cambiar la dirección de un país. Dejando de lado los modelos teóricos de demagogos y soñadores, la realidad es que en estos países sólo pueden optar al poder dos fuerzas. Los españoles han visto gobernar a ambas fuerzas y una buena parte, hasta los que no son muy despiertos, están hartos de las ruindades y despropósitos, inmoralidades y corrupciones, mangoneo e incompetencia, mentiras y robo de unos y otros. Ambos partidos se excusan diciendo que el contrario es aún peor. También hay un número de pequeños partidos, mayormente nacionalistas, que se ofrecen como alternativas. Casi todo el mundo sabe que esos partidos nunca van a ganar las elecciones y para lo único que sirve votarlos es para que aquéllos vendan sus votos en pactos, a cambio de favores a sus respectivas regiones en el caso nacionalista –sin que haya ninguna ideología presente; el nacionalismo no es más que un egoísmo a escala de comunidades autónomas que dice «para mí, para mí, para mí»–, o para ejercer algún chantaje sobre alguno de los dos partidos grandes si quiere

conseguir la mayoría absoluta cuando tiene mayoría simple. A veces se dan excepciones a estas tiranías bipartidistas, y un tercero no invitado a repartirse el pastel amenaza con crecer y hacerse con un buen pedazo, o incluso con llegar al poder, como ha ocurrido en Francia con la subida del partido de Le Pen en la primera vuelta de las elecciones de 2002. Entonces, los grandes medios de manipulación de masas controlados por los poderes establecidos –generalmente dos, más de dos es multitud– se lanzan a desacreditar a ese tercero y a meter miedo a la población por la subida de esa tercera fuerza: «¡Que viene la ultraderecha!». En una segunda vuelta de las elecciones el tercero pierde y ganan los buenos, las fuerzas aliadas del capital. Nuevamente Spengler nos ilustra sabiamente sobre estos aconteceres:

> …el sufragio universal no contiene ningún derecho real, ni siquiera el de elegir entre los partidos; porque los poderes alimentados por el sufragio dominan, merced al dinero, todos los medios espirituales de la palabra y la prensa, y de esta suerte desvían a su gusto la opinión del individuo sobre los partidos, mientras que, por otra parte, disponiendo de los cargos, la influencia y las leyes, educan un plantel de partidarios incondicionales, justamente el Caucus, que elimina a los restantes y los reduce a un cansancio electoral que ni en las grandes crisis puede ya ser superado.

¿Qué hacer para cambiar el curso de la Historia?

Termina Spengler su obra con las palabras: «No somos libres de conseguir esto o aquello, sino de hacer lo necesario o no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él».

Quiere ello decir que la historia nos mueve a nosotros más que nosotros a la historia. Hay una expresión de fatalismo en toda la obra de Spengler que supera la voluntad de los individuos humanos, aunque, de todos modos, Spengler no predicaba una ciega resignación ante el

destino. En otros ensayos diferentes de su obra capital predicaría la lucha para destruir la economía del «dinero» y la democracia.

¿Y *El Manifiesto contra la Muerte del espíritu y la tierra?* ¿Logrará este proyecto frenar la decadencia y devolver a Occidente su esplendor? A estas alturas, creo que ni los propios creadores de la revista son tan ingenuos como para albergar tales esperanzas. Es el momento histórico el que debe empujar al cambio, y no están aún los tiempos como para ello. Un grupo de intelectuales, por muy buenas ideas e intenciones que tengan, no pueden cambiar una sociedad. La sociedad debe esperar su momento, debe seguir su fase histórica de decadencia antes de un nuevo renacer. Para ello hay que esperar el final de un ciclo de hundimiento con grandes guerras que se avecinan en este siglo. Al final de este período habrá ocasión para instaurar un nuevo orden o restaurar algún orden antiguo, aunque lo más probable es que ese orden venga impuesto por otras civilizaciones: quizá China, quizá el mundo árabe, cualquiera que sienta la fuerza como pueblo de un modo más vivo que la actual Europa envejecida y desgastada.

Spengler intuía que Occidente se está perdiendo, debilitando, afeminando, acomodando

Spengler intuía lo que muchos estamos viendo en la actualidad: que Occidente está perdiendo, se está debilitando, afeminando, acomodando, y no hace falta ser un experto en historia para ver que todo ello es síntoma del hundimiento de los imperios más colosales. Tiene sentido, para describir la situación actual, un párrafo de una novela de nuestro autor dieciochesco José de Cadalso:

> Examina la historia de todos los pueblos, y sacarás que toda nación se ha establecido por la austeridad de costumbres. En este estado de fuerza se ha aumentado, de este aumento ha venido la abundancia, de esta abundancia se ha producido el lujo, de este lujo se ha seguido la afeminación, de esta afeminación ha nacido la flaqueza, de la flaqueza ha dimanado su ruina. (José de Cadalso, *Cartas marruecas)*

Con frecuencia se nos exhorta en esta revista a la recuperación de la fuerza de una nación, de una cultura, capaz de hacer frente a la inva-

sión bárbara que nos amenaza, pero la historia no escucha y sigue su paso. Hechos como la inmigración masiva, que nuestro débil espíritu no nos permite detener, nos muestran que no hay fuerza para defender una identidad europea. En otros tiempos se habrían puesto cañones en las costas de Canarias y al primer cayuco o patera que se acercara se lo hubiera partido a la mitad con todos sus negros dentro; probablemente, a dos o tres cayucos que se hundieran, no volvería a acercarse ninguno más.[7] Hoy, sí, mucha palabrería de tolerancia, respeto, derechos humanos, dignidad, igualdad, democracia… pero, como Spengler proclama a lo largo de su obra, los pueblos no se forjan y mantienen con esos principios abstractos. ¿Supone esto instigar la dureza en nuestras posiciones? No, no interpreto eso en La decadencia de Occidente, no veo en sus ideas una incitación a la guerra o al dominio de unas naciones por otras, ni es un panfleto/manifiesto sobre las futuras direcciones políticas a adoptar. Además, los protagonistas de la historia probablemente serán, como han sido, algunos militares animalotes, rudos y sin cultura ni demasiados intereses intelectuales como para leer esta revista o a Spengler. Se trata más bien de un análisis de la realidad, una descripción histórica del funcionamiento de las civilizaciones: «La vida es dura, si ha de ser grande». ■

7. El problema de la inmigración es algo más complejo y de soluciones más complejas que lo que acabo de parodiar. Trato de ilustrar con el ejemplo de los cañones el cómo en otros tiempos –tiempos no de barbarie sino de gran nivel cultural, como en la época de Cervantes– la fuerza de una nación vivía sus mejores momentos, mientras que ahora parecemos mujercitas delicadas con tanto consenso y tanto talante y tanta diplomacia que no conducen a ninguna solución práctica. Cierto es que la inmigración llega mayormente por vía aérea y no marítima. Y cierto también que los países occidentales son los mayores responsables de la miseria de los países desde donde se produce la inmigración; y que incluso nuestra economía se puede beneficiar a corto plazo de la llegada controlada de inmigrantes. Lo que destaco aquí, sin embargo, es la lamentable debilidad de unos gobiernos que no saben defender unas fronteras ante una invasión.

¡Que irrumpa la historia!

Rodrigo Agulló

¿La Historia maestra de la vida? ¿No sería más bien… su mortaja? Diríase que, en la medida en que Europa pierde su capacidad para ser actora de la Historia, se convierte en espectadora de su propio pasado. Pero de un pasado aseado, embalsamado y estéril, apto para el consumo del ciudadano global. Europa como Museo y como Parque Temático. Bienvenidos a la post-historia. ¿Cómo sería posible escapar a tal maldición? ¿De qué modo podría Europa irrumpir de nuevo en la Historia del mundo? ¿Partiendo acaso, de un culto conservador al pasado, del recurso a una sempiterna tradición? Aparte de que tal cosa se ha hecho imposible, ¿no significaría ello aniquilar lo que la Historia tiene de fuerza viva, dinámica, de fuerza que sólo cobra sentido si se proyecta hacia el futuro?

«El exceso de estudios históricos ha debilitado la fuerza plástica de la vida, de forma que esta ya no sabe servirse del pasado como de un alimento sustancial.»

FRIEDRICH NIETZSCHE,
Segunda consideración intempestiva

La Historia y la idea de la Historia ha sido durante siglos uno de los objetos mayores de meditación intelectual en Occidente. Este tipo de especulación prolifera con especial intensidad en épocas que se perciben a sí mismas como crepusculares, aquejadas por una cierta melancolía o percepción de la propia finitud. La meditación sobre la Historia se confunde, en realidad, con una meditación sobre la decadencia. Ello es así desde la primera gran obra de esas características, la *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano* de Gibbon, pero es en el ambiente del pesimismo cultural europeo de los siglos XIX y XX donde el género alcanza su más completa expresión, en la obra de los *Kulturkritiker* cuyo máximo exponente es Spengler. En la obra de Spengler y en la de Toynbee las culturas y civilizaciones entran y salen de la escena, agotan sus ciclos vitales y perecen por consunción, de forma que un observador omnisciente puede contemplarlas en la distancia como a un catálogo de fósiles.

Las culturas y civilizaciones entran y salen de la escena, agotan sus ciclos vitales y perecen por consunción

Nuestra época no es ajena a este tipo de meditación, si bien con un punto de inflexión importante: el epicentro de la reflexión ya no reposa tanto sobre la finitud de las civilizaciones dentro de la Historia, sino sobre el fin de la Historia en sí, sobre la entrada en la fase inédita de la post-historia. De hecho, el fin del siglo XX simbolizado en la caída del muro de Berlín viene acompañado por la polémica sobre la tesis del fin de la Historia vulgarizada por Fukujama. Esta temática —el fin de la Historia, la caracterización de los nuevos tiempos «posthistóricos»— está en el centro de la reflexión intelectual de nuestra época, si bien —signo de los tiempos— en una forma desestructurada, dispersa, alejada de los «grandes relatos» y de los esfuerzos de exposición sistemática propios de los siglos precedentes. Funciona a la mane-

ra de una intuición subyacente a todo análisis, casi como una constatación banal, como una «música sin partitura», que se expresa en la obra de sociólogos, novelistas, filósofos, politólogos, historiadores, artistas, y que apunta en una dirección: ya no estamos en la «Historia», estamos en una suerte de «*presente eterno*» ahistórico, una especie de limbo o tierra de nadie, marcado por el vacío y por la ausencia de significado.

Intentaremos acotar algunos de los aspectos en torno a los cuales pueda cobrar sentido una meditación sobre el valor y la idea de la Historia en nuestra época. Y ello en torno a las siguientes proposiciones: 1) Europa *consume* su propia Historia, porque ya no la hace. 2) Europa se *aliena* de su propia Historia, al adoptar un enfoque *moral* frente a la misma. 3) Europa ha entrado en la fase de la *post-historia.* En resumidas cuentas, *banalización, alienación*, y *conclusión* de la Historia. Trataremos de precisar el sentido de estas tres proposiciones.

¿Recuperación de la Historia?

«Durante siglos, la Historia se ha vivido bajo el signo de la gloria, bajo el signo de una ilusión muy fuerte que reposa sobre la perennidad del tiempo, sobre lo que se ha heredado de los abuelos y recaerá sobre los descendientes. Esta pasión aparece hoy como ridícula.»

JEAN BRAUDILLARD,
La grève des événements

Toda época se define en gran medida por la relación que guarda con su propia Historia. Los pueblos nómadas, bárbaros y jóvenes que se hallan en el origen de las civilizaciones no arrastraban la carga del pasado: éste se refería a la simple memoria de linajes y clanes familiares, o a la fe sencilla en ancestros míticos. En las culturas premodernas el pasado se confundía con los pilares mismos de un orden inmutable, se manifestaba en la forma de creencias y valores compartidos, y tomaba forma en entidades, figuras y rostros reconocibles: dioses, héroes y

reyes. La modernidad inaugura una relación conflictiva con el pasado: conforme a la idea de Progreso, éste es algo que por definición siempre se supera. Las épocas revolucionarias arrancan de un rechazo de la Historia, y a su vez instauran una nueva veneración al pasado propio, a aquel que comienza a partir del momento inaugural de la revolución.

¿Nuestra época? Nuestro mundo festivo y consumista integra el pasado en la lógica del mercado, lo depura en espectáculo y lo ofrece en forma de divertimento y de evasión, a la manera de una actividad recreativa para residencia de jubilados. De jubilados de la Historia.

En abierto contraste con el declive de la educación humanística y con la progresiva desaparición de la Historia de los planes de estudio, nuestras sociedades presentan una curiosa patología, que bien podría describirse como avidez por el consumo de Historia o «historiofagia». Esta nueva bulimia se retroalimenta al ritmo de las efemérides conmemorativas, de la proliferación de museos, de parques temáticos, de la restauración y extensión del patrimonio histórico en pueblos y ciudades, de las reivindicaciones de identidades y tradiciones, reales o imaginarias. La presencia masiva de la temática histórica en los circuitos del consumo cultural, en la industria editorial, en el audiovisual y en las ofertas de ocio es un fenómeno significativo de los últimos años que no tiene visos de atenuarse, más bien todo lo contrario.

Este interés por la Historia en el seno de nuestras sociedades podría llevar a pensar que el hombre europeo de nuestros días, frente al «asalto» de la globalización y de las tendencias homogeneizadoras que ésta conlleva, se afana en la búsqueda de puntos de referencia comunitarios, de los elementos del pasado que puedan confirmarle en su identidad. Es preciso sin embargo atender al verdadero carácter de este fenómeno —¿o deberíamos llamarlo *moda*?— de «vuelta de la Historia», para ver que ésta sería una interpretación esencialmente engañosa.

Lejos de obedecer a un impulso de afirmación comunitaria, de sostenimiento de un proyecto colectivo de vida en común, esta recuperación de la Historia se inserta en un patrón individualista de evasión y de narcisismo: los consumidores «personalizan» su identidad y su pasado conforme a pautas de emotividad superficial y a estímulos inducidos por el Mercado. El Mercado global, la tendencia homogeneiza-

dora y la erosión de las identidades provocan una reivindicación, una *demanda* de pertenencias identitarias… que a su vez el propio Mercado se apresta a satisfacer, suministrando los suficientes elementos como para que el consumidor pueda fabricarse una identidad *a la carta*. Un círculo vicioso que en realidad viene a agudizar esa dinámica de homogeneización, al sustituir las identidades *reales,* arraigadas, por las identidades de bricolaje, intercambiables y, en realidad, frágiles. El sociólogo francés Gilles Lipovetsky ha descrito esta nueva forma de construcción de la identidad: «En las sociedades de tradición, la identidad religiosa y cultural era vivida como una evidencia, recibida e intangible, excluyendo las elecciones individuales. […] En la situación presente, la pertenencia identitaria es todo salvo instantánea […]: es un problema, una reivindicación, un objeto de apropiación de los individuos. Medio de construirse y de decir lo que se es, manera de afirmarse y de hacerse reconocer […]. La identidad cultural ha devenido abierta y reflexiva, un asunto individual susceptible de ser indefinidamente retomado».[1] En los tiempos postmodernos, este paso de la identidad a un estado de «flujo» coincide con la erosión de la función de la Historia como elemento conformador de identidades colectivas. La proliferación de los micronacionalismos y reivindicaciones identitarias en absoluta ignorancia y desprecio a la Historia de las viejas naciones europeas, la fabricación de irredentismos y la creación de Estados «ex nihilo» en base a la confluencia de intereses estratégicos y económicos de grandes potencias y grupos locales se inscriben plenamente en esta dinámica de implosión y reconfiguración de identidades. La nación —como señala Jon Juaristi— ha pasado a convertirse en una oferta de supermercado.[2]

Un círculo vicioso que en realidad viene a agudizar esa dinámica de homogeneización

1. Gilles Lipovetsky. *Les Temps hypermodernes*, p. 92-93. Grasset, 2004.

2. Jon Juaristi. Entrevista en *www.elmanifiesto.com*: «Hoy, cualquier hijo de vecino elige lo que quiere ser: vasco o español, por ejemplo, y dedica sus recursos económicos y su tiempo —o parte de ambos— a consolidar dicha elección. El mundo como supermercado. *Do it yourself*. Pague y constrúyase la subjetividad que quiera. Le ofrecemos catálogo.» La independencia de Montenegro y el caso de Kosovo son ejemplos flagrantes de esa ingeniería de creación de Estados, que se sustenta en los intereses estratégicos de una potencia extraeuropea —los Estados Unidos— y su alianza con grupos económicos locales. Cabe también interpretar la recien-

Sin embargo, Historia e identidad siempre han ido unidas. En palabras de Alain de Benoist «la Historia les permite reconocerse (a los actores sociales) en el pasado y proyectarse en el futuro. La mirada que dirigimos a la Historia nunca es neutra, porque es de ella de donde extraemos las representaciones simbólicas de nuestra identidad, que nos constituyen a la vez como sujetos sociales y como actores de nuestra propia libertad».[3] Así, cualquier definición de nación incluye entre sus elementos esenciales la idea de «Historia común». El nacionalismo romántico del siglo XIX elaboró sus propuestas a partir de la invocación a la Historia. Y ese momento marcó el punto de inflexión hacia el pleno desarrollo de una historiografía científica. La conciencia de un pasado común aporta un significado al «ser» del individuo en comunidad. Desde una óptica identitaria, ese recurso al pasado cumple también una función movilizadora. Permite al individuo «hacerse dueño de un recuerdo que brota en el momento del peligro», y llegado el caso, empujarle a la acción.[4]

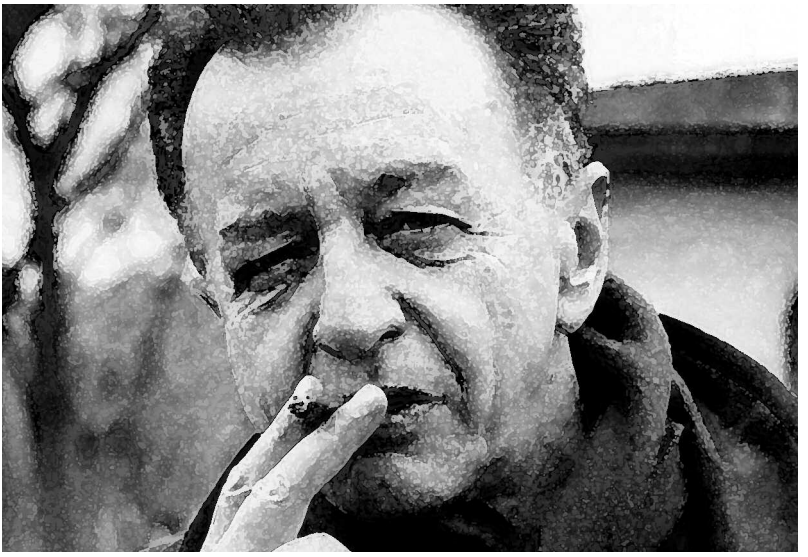
La Historia permite reconocerse en el pasado y proyectarse en el futuro

Pero el pasado ya no incita a la acción, sino a la distracción. Los europeos de hoy en día son los turistas de su propio pasado. Lejos de *hablar* al hombre de nuestros días, el pasado se presenta como algo concluido y liquidado. El pasado ya no es tanto lo que hemos heredado como lo que hemos *superado*. Si, por un lado, ese pasado se presenta como algo ajeno a nosotros, como algo adecuadamente *exorcizado*, por otro lado se nos sirve como un catálogo de curiosidades de anticuario, listo para satisfacer las necesidades de evasión del consumidor. En cierto modo, la presencia de la Historia en la vida cotidiana permite atisbar al europeo actual, mediante el expediente del simulacro, lo que él ya nunca conocerá de la *vida vivida como aventura colectiva*: el vértigo de los tiempos históricos. Al igual que sucede con el tratamiento del material informativo, la industria cultural crea un «seu-

te proliferación de *realidades nacionales* en la España de las autonomías en función de intereses fundamentalmente crematísticos. ¿Cuánta gente tiene al nacionalismo como modo de vida?»

3. Alain de Benoist. «Nous et les autres. Problematique de l´identité». In *Krisis* 2007, p. 98

4. Cita de W. Benjamin, recogida por Alain de Benoist en la obra citada, p. 102.



Philippe Muray

dorritual de seudoparticipación en los sucesos», que proporciona un confortable escalofrío al habitante de un mundo de entretenimientos virtuales. Como subraya el escritor francés Philippe Muray, en cierto modo se trata de un recurso parasitario: el pasado le *presta* a ese presente donde reina el vacío un suplemento de la realidad de la que el presente carece, pero una realidad adecentada y transformada en sucedáneo, apta para el consumo de masas.[5]

Para Gilles Lipovetsky se trata nada menos que de la transformación de la memoria en divertimento-espectáculo: «el pasado ya no es socialmente fundador o estructurante, es reacondicionado, reciclado, adaptado al gusto del día, explotado con fines mercantiles». No se trata sino de la «expansión de la lógica comercial que invierte en el terreno de la memoria». «Vender y comprar reminiscencias, emociones evocadoras del pasado, recuerdos de días y épocas consideradas más fastuosas. Al valor de uso y al valor de cambio se añade el valor emocional-memorial asociado a los sentimientos nostálgicos».[6] La Historia se sirve como producto *mediatizado* por las redes de comunicación social

5. Philippe Muray. *Après l'Histoire.* Gallimard, 2007, p. 143

6. Gilles Lipovetsky. Obra citada, p. 86-87

y de la industria cultural, y es por tanto sometida a las pautas de puesta en escena y dramatización de una cultura fundamentalmente visual. La Historia como mercancía. Una rama más, en definitiva, de la industria del espectáculo.

¿A qué obedece esta obsesión contemporánea de los aniversarios y rememoraciones, sino al intento de disimular una inquietante realidad?: la salida de Europa por la puerta falsa de la Historia, el advenimiento de la era post-histórica para los pueblos europeos. La falta de ideales colectivos y la banalidad de nuestra existencia como consumidores se camufla mediante un programa de eventos conmemorativos. Como muy expresivamente señala Philippe Muray «el mundo festivo post-histórico, que ha terminado con toda veleidad de gloria, con todo deseo de soberanía, no conoce más que una forma de conquista: la recuperación. Ésta es prácticamente la única aventura accesible que le queda. Y lo es, bien entendido, a su hechura: miserable».[7]

Y es que la época actual —en contraste con las épocas revolucionarias— no se limita a rechazar el pasado. Éste es también normalizado, adecentado e integrado. «La modernidad de la que salimos era negadora, la supermodernidad es integradora. Ya no la destrucción del pasado sino su reintegración, su reformulación en el marco de las lógicas modernas del mercado, del consumo y de la individualidad».[8]

El pasado es también normalizado, adecentado e integrado

¿Como se obtiene esa «normalización» del pasado? Para asegurar su nueva función como distracción irrelevante es preciso también que los europeos se alejen emocionalmente de su Historia, que pasen a considerarla como una curiosidad más o menos digna de respeto, pero en el fondo *ajena*. Ajena, porque en realidad nosotros somos muy distintos, porque hay ya muy poco en esa Historia que *habite* en nosotros. Y aquí entra en juego la mirada *moral* sobre el pasado, la ridiculización y condena ritual de los elementos no deseables. Como señala Braudillard, la banalización de la Historia implica su promoción espectacular, el paso del espacio histórico al espacio publicitario. Y para obtener ese resultado —la Historia-publicidad— el pasado ha de ser depu-

7. Philippe Muray. Obra citada, p. 141

8. Gilles Lipovetsky. Obra citada, p. 56

rado de esos elementos negativos. Conmemoraciones y exorcismos van a la par. El resultado final no es tanto el olvido como la *alienación* de los europeos con respecto a su propia Historia.[9]

Históricamente correcto

«Aquel que controla el pasado —rezaba el lema del Partido— controla el futuro: aquel que controla el presente controla el pasado.»

GEORGE ORWELL, *1984*

La Historia tiene un efecto ambivalente frente a los poderes constituidos: constituye tanto una fuente de legitimidad como un elemento potencialmente subversivo. Todo poder político deriva, en gran medida, su legitimidad del pasado. Las comunidades políticas se definen en primer lugar por la asunción de una determinada Historia, de la que se reclaman continuadoras. Todo orden social se fundamenta, en gran medida, en un consenso social sobre la propia Historia, por tanto en un cierto *control del discurso sobre la Historia*. El uso de la Historia nunca es inocuo. Los poderes públicos, bien conscientes de ello, siempre se han esforzado en colonizar el pasado, y en adecuarlo a las necesidades de perpetuación de la situación presente.

En nuestros días, esa «colonización del pasado» se realiza aplicando un enfoque *moral*. Vivimos tiempos esencialmente morales. El hundimiento de los grandes sistemas ideológicos, el naufragio de las utopías salvíficas, principalmente de izquierda, han propiciado el retorno con fuerza del discurso sobre la moral, más apropiado a una época *soft* marcada por el individualismo, el sentimentalismo superficial y la desgana ante todo compromiso colectivo. Como señala el filósofo francés Comte-Sponville «La moral es un valor en alza en el momento en que

9. Jean Braudillard: «Hay dos formas de olvido: la exterminación lenta o violenta de la memoria, o la promoción espectacular, el paso del espacio histórico al espacio publicitario: es así que nos hemos fabricado, con la gran ayuda de las imágenes publicitarias, una memoria de síntesis». *L'Illusion de la fin*. Galilée, 1992, p. 41

la política es un valor en baja».[10] Los *valores morales* — cuyo vector político-jurídico reside en la ideología de los Derechos del Hombre — conforman por tanto una doctrina de mínimos que «sirve en realidad para dar una forma de respetabilidad a una acción política que se reduce a partir de ahora a la gestión anodina de los asuntos cotidianos».[11] El caso más destacado de conversión a la moral es el de la izquierda occidental, que ha sustituido la antigua ética revolucionaria sustentada en el análisis racional por el enfoque sentimental y por el *buenismo*. El eclipse de lo político coincide con el predominio de la economía y de la moral. Y la Historia no sólo no podía ser ajena a ese desbordamiento de la moral, sino que constituye uno de los ámbitos donde ésta incide con más fuerza. La «recuperación» de la Historia se efectúa, en realidad, a través del tamiz de la moral: las leyes de memoria histórica, los desagravios retrospectivos, la fiebre autoinculpatoria, los revisionismos masoquistas… todo ello, en el fondo, para sustentar la reconfortante idea de que, en contraste con nuestros predecesores, nosotros somos mejores, nosotros somos *buenos*.

La recuperación de la Historia se efectúa a través del tamiz de la moral de turno

La reescritura de la Historia en clave políticamente correcta responde a una vasta operación de pedagogía social que persigue el encuadramiento mental de las poblaciones europeas dentro de los valores del sistema. Lo «políticamente correcto» aplicado a la Historia da como resultado lo «históricamente correcto». Según el historiador Alain Besancon «el debate público hace referencia constante a la Historia. Los hombres de la prensa, de la televisión, los polemistas, los severos guardianes de la decencia intelectual, y, por debajo, los policías del pensamiento, encajan sus declaraciones en representaciones del pasado que son falsas. Que los verdaderos historiadores saben que son falsas».[12] Y es que la reescritura de la Historia en clave políticamente correcta supone un clamoroso ejercicio de deshonestidad intelectual. Y en primer término, por emplear un recurso cuya simple evocación constituye ana-

10. André Comte-Sponville. «Beatitude et Desespoir». Entrevista en la revista *Krisis*, nº 7, febrero de 1991.

11. A. de Benoist «Minima moralia», en *Critiques, théoriques*. L'Age d'Homme, p. 514.

12. Cita de Alain Besancon (*Peut-on encore débattre en France?*, Plon-*le Figaro*) recogida por Jean Sévillia en *Historiquement correct*, Perrin, 2003

tema para todo verdadero historiador: el anacronismo. La utilización de conceptos del presente no ya para explicar o interpretar el pasado, sino para *juzgarlo*, elude las necesarias contextualizaciones, y relega la complejidad de la Historia en favor de una visión maniquea y simplista. En palabras del periodista francés Jean Sévillia, lo «históricamente correcto» «persigue al racismo y a la intolerancia en la Edad Media, el sexismo y el capitalismo en el Antiguo Régimen, el fascismo en el siglo XIX. Que esos conceptos no signifiquen nada fuera de su contexto importa poco: mediáticamente el anacronismo es rentable […]. Todo se reduce al enfrentamiento binario entre el Bien y el Mal, pero de un Bien y un Mal reinterpretados según la moral de hoy en día».[13]

La introducción de la moral en la Historia, al igual que su introducción en la política, tiene un efecto devastador. Los enfoques morales, en último término, vienen a legitimar la diabolización del adversario, que asume la figura de encarnación del Mal. Nuestra Historia es mala, *ergo* debemos alejarnos de ella, y si es preciso *posicionarnos* contra ella. Aquí se introduce el extrañamiento, la *alienación* de los europeos en relación a su propia Historia. Como señala Jean Sévillia, «desde ahora, la Historia constituye un terreno de exorcismo permanente: cuanto más las fuerzas oscuras del pasado son anatematizadas, más hay que justificarse de no mantener con ellas ninguna solidaridad. Personajes, sociedades y períodos enteros se ven así diabolizados. Sin embargo, no son más que un cebo artificial. El objetivo no son ellos: por procuración, somos nosotros».[14] En efecto, si nosotros somos, en gran medida, producto de nuestra Historia, nosotros estamos también «contaminados» de maldad. Sentimiento que cae sobre un terreno abonado: aquí entra en juego todo un viejo imaginario de culpa y de expiación anclado en la tradición judeocristiana y sólidamente arraigado en Europa —aunque en nuestros días se manifieste de una forma *secularizada*.

El tratamiento de la Historia por parte del espacio político-mediático se dirige a establecer un corte profundo, una quiebra en la línea de continuidad de las naciones europeas con sus Historias nacionales.

13. Jean Sévillia. Obra citada, p. 12

14. Jean Sévillia. Obra citada, p. 12

Cementerio militar francés a las orillas del río Marne, el testimonio de las terribles batallas del verano de 1918

Mediante la condena ritual del propio pasado, presentado como una sucesión de fracasos, errores y crímenes, el discurso de valores dominante reafirma al pequeño burgués contemporáneo en su buena conciencia, haciéndole sentirse en un *estadio superior* dentro de esa pretendida marcha ascendente de la humanidad caro a la visión progresista. O cuando no, lisa y llanamente, en el mejor de los mundos posibles.

Prisionera entre la banalización y la auto-denigración, la Historia se presenta al hombre europeo de nuestros días o bien como un espectáculo a consumir, o bien como una culpa a expiar. La Historia como evasión o como acto de contrición. Se trata de una relación patológica con el propio pasado, de una incapacidad de asumir el mismo como un componente de la propia identidad, como una presencia invisible y ruidosa que nos *habla*. No es extraño que ese *extrañamiento* en relación con el propio pasado coincida plenamente con un proceso de disolución de la identidad de los pueblos europeos en el seno del *mundo feliz* del Mercado global. Porque en realidad, ese extrañamiento de los europeos con respecto a su Historia es un síntoma de su impotencia para continuar con la misma. Señala el momento de su salida de la Historia, de la entrada de Europa en la post-historia.

Una herida que no cierra

«El viejo mundo prefiere la culpabilidad a la responsabilidad.»

PASCAL BRUCKNER, *la Tyrannie de la pénitence*

La entrada del viejo continente en este letargo, preludio de una «muerte dulce», arranca de un corte trágico en su propia Historia. Europa arrastra las secuelas de una herida que no cierra: la guerra civil europea de 1914-1945.[15] Todo el devenir posterior europeo puede leerse como un intento de cauterizar esa herida, y como la búsqueda de una expiación que no llega. El acontecimiento central de esa tragedia, el Holocausto, ha sido interiorizado de tal forma por la conciencia europea, que nuestra civilización aparece marcada para siempre, a los ojos de muchos europeos, por un estigma criminal. ¿Cómo pudo ser posible? La semilla del Mal germinaba sin duda en su misma esencia. Esta desconfianza de Europa hacia sí misma no tiene parangón entre ningún otro pueblo o área cultural, y pesa como una losa sobre toda posibilidad de *regeneración* de la Historia de Europa. ¿*Existir* después de Auschwitz?[16]

El Holocausto ha sido interiorizado de tal forma por la conciencia europea, que nuestra civilización aparece marcada para siempre

15. Para un estudio de la crisis de 1914-1945 desde una óptica de «guerra civil europea», y como clave de interpretación de la Europa actual: Ernst Nolte: *La Guerra Civil europea*. Fondo de Cultura Económica 1996. Dominique Venner: *Le siècle de 1914*. Pygmalion, 2006.

16. Pascal Bruckner describe ese sentimiento de la siguiente forma: «El mundo nos odia y nosotros lo merecemos bien: tal es la convicción de una mayoría de Europeos. Desde 1945, nuestro continente está habitado por los fantasmas del arrepentimiento. Rumiando las abominaciones pasadas, las guerras, las persecuciones religiosas, el esclavismo, el imperialismo, el fascismo, el comunismo, no ve en su larga historia sino una continuidad de matanzas y pillajes que han resultado en dos guerras mundiales, es decir en un suicidio entusiasta […] la experiencia del mal transformado en rutina burocrática: ese es nuestro balance». *La Tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*. Grasset, 2006, p. 19.

Para Pierre Manent, «estamos separados de nuestra historia política por la cortina de fuego de los años 1914-1945. Antes de la misma, una Historia culpable, puesto que culmina en el fango de Flandes y en la rampa de Auschwitz. Después, henos aquí resurgidos sin bautismo ni conversión, en el vestido blanco de una democracia al fin pura, es decir, no nacional, cuyo único programa político es guardar su inocencia».[17] Búsqueda de la pureza, aspiración a la inocencia. Es preciso soltar lastres, arrojar por la borda identidades y fronteras, evacuar los valores arraigados —esto es, aquellos no reciclables en ideas puras o en conceptos desencarnados— y sustituirlos por valores universales. Deshacerse en suma del peso de una Historia culpable, y sustituirla por una Historia preventivamente normalizada. Todo lo específicamente europeo que no sea susceptible de extenderse al género humano es en sí mismo sospechoso. A partir de ahora, ¿qué es ser europeo, sino asumir unos valores universales? Todo lo demás es aquí sustituible, intercambiable. Y si ya no hay bastantes europeos, se reemplazan por africanos. Europeos, africanos… tanto da para una Europa que ya no cree en sí misma, o que solo cree en sí misma como prefiguración de otra cosa: de un Estado Universal sin más valor que el del bienestar, ni más horizonte que el del Mercado.

Todo lo específicamente europeo es en sí mismo sospechoso

Pasan las décadas y la situación no cambia. El paso del tiempo, más que borrar ese sentido de culpa, parece acentuarlo. Europa se ahoga bajo el peso de la culpa. Es únicamente en Europa, y sólo en Europa, donde la historia es objeto de continuo re-examen, donde el exorcismo de los fantasmas del pasado llega a marcar la actualidad, e incluso la agenda política.

En este contexto, está claro que la función del pasado es servir de *contramodelo negativo.* La Historia como *magister vitae* de lo que no debe suceder. Aprender de los errores del pasado, impedir que el pasado se repita. Estamos lejos de las concepciones tradicionales que en el pasado buscaban modelos a seguir y ejemplos de entereza. Si antaño

17. Pierre Manent. *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, 2006, p. 51.

la rememoración de los ancestros tenía un sentido ejemplarizante, hoy en día tiene un sentido demonizador, o desmitificador. Lo que para el patriotismo romántico era sublime, para el pensamiento débil postmoderno es ridículo. Un solo paso, pero entre dos mundos separados por un abismo.

Podemos identificar tres fases, que se suceden en Europa a partir de 1945, en este proceso de inmersión en la culpa y de salida de la Historia.

La primera fase, entre 1945 y 1968, es un período marcado por la inmediatez del trauma. Se trata de una fase de recuperación, protagonizada todavía por muchos de los actores de la gran tragedia, tragedia cuya memoria queda relegada ante los apremios del momento presente. El proceso de interiorización de la culpa se pone en marcha, pero sus efectos todavía no se manifiestan a la luz. Los protagonistas de la época son hombres formados en el mundo anterior, forjados en su disciplina, consciente y orgullosamente europeos. Se pone en marcha un proceso de reconstrucción material que culminará en un éxito sin precedentes. Esta generación sienta las bases materiales e institucionales que harán posible el más largo período de paz y desarrollo en la historia del continente, los llamados *treinta gloriosos.* Si bien Europa ha perdido su hegemonía internacional, en cierto modo son todavía *tiempos históricos* para el viejo continente: los conflictos exteriores (la liquidación final de los viejos imperios coloniales, el período álgido de la guerra fría) e interiores (un alto grado de politización de la sociedad civil, escindida en ideologías antagónicas) se traducen en un nivel de tensión social cierto, y en una notable capacidad de movilización de las sociedades europeas en torno a ideas y proyectos compartidos.

La segunda fase, entre 1968 y 1989, viene marcada por la *quiebra generacional* simbolizada por la revolución de Mayo 1968. Los acontecimientos de 1968 simbolizan la gran ruptura, el momento a partir del cual las generaciones de europeos criados en el bienestar económico de la posguerra ingresan en masa en la sociedad de consumo creada por el capitalismo avanzado. 1968 significa el triunfo final del *burgués* como tipo humano. Los nuevos europeos se resuelven a hacer *tabla rasa* de los viejos valores, de una Historia y de unas identidades que perciben como *sospechosas.* La juventud de 1968 reivindica su ino-

cencia frente a los horrores del pasado, y se instala en una confortable rebelión —puramente retórica— que sirve de coartada para su plena adaptación a las reglas del Mercado.

Y en las nuevas reglas del Mercado —señala Daniel Bell— «la sociedad no es considerada como una asociación natural de hombres —la *polis* o familia— regida por un propósito común, sino como un compuesto de individuos atómicos que sólo buscan su propia gratificación».[18] Mayo de 1968 es en realidad una revuelta «normalizadora», destinada a borrar los últimos obstáculos culturales y sociales en el camino del pleno desenvolvimiento del sistema capitalista. Como señala Gilles Lipovetsky se trata de «una revuelta consistente en acordar, en unificar a una cultura consigo misma, con sus nuevos principios de base. No una *crisis de la civilización*, sino un movimiento colectivo para arrancar a la sociedad de las normas culturales rígidas del pasado y dar a luz a una sociedad más ligera, diversa, individualista, conforme a las exigencias de la moda».[19] A partir de 1968 se despliegan ya todos los elementos que anuncian el advenimiento para Europa de era post-histórica. El rechazo del pasado y de sus valores coincide con el apogeo de la sociedad de consumo y sus ideales de confort, vida privada y evasión. La política, por su parte, pierde todo su contenido trágico para devenir simple contienda publicitaria y gestión tecnocrática. No obstante, la guerra fría es una realidad demasiado radical como para ser ignorada. En cierto modo, y muy a su pesar, Europa continúa atada a la rueda de la Historia.

Mayo de 1968 es una revuelta normalizadora que borra los últimos obstáculos en el camino del capitalismo

La tercera fase se abre en 1989, con el derrumbamiento del «socialismo real» y el final de la guerra fría. La caída del muro de Berlín y la reunificación del continente bajo el signo de la «sociedad abierta», la democracia y el capitalismo de mercado abren por fin ante Europa las puertas del paraíso tanto tiempo anhelado: el paraíso post-histórico. Todo confluye en este momento: el fin del equilibrio de terror y la afirmación de la democracia liberal como único sistema posible. El

18. Daniel Bell. *Las contradicciones culturales del capitalismo.* Alianza Editorial, 1982. pp. 33 y 34

19. Gilles Lipovetski. Obra citada, p. 30

triunfo del capitalismo financiero y la generalización de las nuevas tecnologías. La globalización y la instauración de los Derechos del Hombre como referente ideológico último. Con el eclipse de los «grandes relatos», el hombre cesa de debatirse entre los dos polos opuestos de tradición y revolución. Europa hace el saldo definitivo de su Historia culpable. Sólo resta el *aquí y ahora* de un *presente eterno* de bienestar y consumo, destinado a reproducirse hasta el infinito.

¿Fin de la Historia?

> *«La Historia sólo continuará mientras haya hombres que no se contenten simplemente con* vivir*, sino que por el contrario estén dispuestos a renunciar a la vida, para crear y defender los fundamentos de una comunidad de reconocimiento mutuo.»*
>
> JAN PATOCKA, *L'Europe après l'Europe*

En torno al concepto de fin de la Historia se han venido acumulando no pocos equívocos, en parte derivados de la extrapolación de su uso desde el campo filosófico al periodístico. Conviene por tanto ajustar cuentas con estos términos —fin de la Historia, post-historia— que hemos venido utilizando hasta aquí de forma recurrente.

Los conceptos de fin de la Historia y de posthistoria están en el núcleo mismo del debate en torno a la postmodernidad. Distan mucho de ser novedosos. La idea, que arranca de la dialéctica hegeliana aplicada a la Historia, ha estado en curso durante la mayor parte de la reflexión intelectual del siglo XX. La inflación en su uso durante los últimos años tiene su origen en el ensayo de Francis Fukuyama: *El Fin de la Historia y el último hombre*, publicado en 1992. Un cierto antiamericanismo obsesivo e histérico, siempre de guardia, se apresuró en Europa a condenar el libro —en la mayoría de los casos sin haberlo leído— como el alegato ideológico de un imperialismo norteamericano deseoso de «congelar» la Historia en el momento en que más le convenía, esto es, tras el fin de la guerra fría y la generalización del

capitalismo liberal como el único modelo social y económico pensable.[20]

Ciertamente, Fukuyama se felicita por la generalización de la democracia y de la «sociedad abierta» del capitalismo liberal. Sin embargo, el ensayo —que desde su mismo título se sitúa en una perspectiva nietzscheana— también puede leerse de otro modo. Y ello porque la interpretación de la Historia suscrita por el autor vehicula una melancolía cierta ante la visión de la victoria final de ese «último hombre» que, consagrado a los objetivos de seguridad, egoísmo y autosatisfacción, representa en realidad la victoria final de la parte *menos humana* y *más animal* del ser humano. «Último hombre» que Fukuyama identifica con la figura del *burgués*. Para Fukuyama, en ninguna parte como en los Estados Unidos de América está tan adelantado ese proceso de triunfo global de la mediocridad. Y en último extremo, este argumento lleva a concluir que «la política norteamericana es una conspiración contra la grandeza».[21]

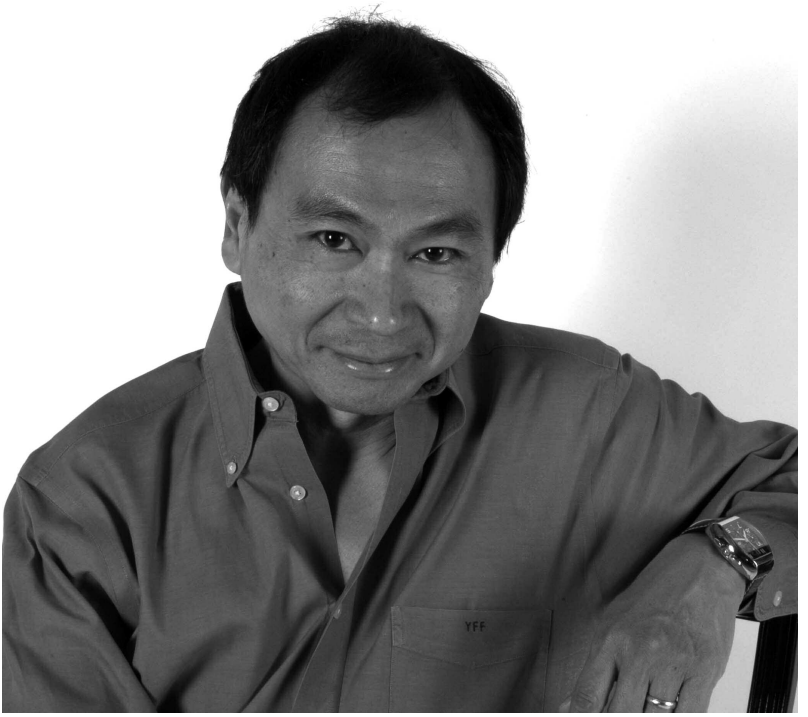
Para Fukuyama, en los Estados Unidos de América triunfa la mediocridad

Y es que las credenciales intelectuales de Fukuyama no son precisamente Hayek y Milton Friedman, sino más bien la tradición centroeuropea de pesimismo cultural, que a través de Nietzsche y Heidegger, es llevada a su conclusión extrema por uno de los pensadores más enigmáticos y estimulantes del siglo XX: Alexandre Kojève.[22]

20. Es un caso muy parecido al de la recepción en Europa del ensayo de S. P. Huntington *El choque de civilizaciones*, que fue rápidamente condenado en términos parecidos. Una obra, sin embargo, mucho más compleja y llena de matices de lo que la rutina mental de los celosos guardianes frente al «imperialismo yanqui» se han empeñado en ver.

21. Shadia B. Drury. *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*. St Martin's Press, 1994, p. 186.

22. Alexandre Kojève (1902-1968). Nacido en el seno de una acaudalada familia rusa exiliada tras la Revolución de 1917. Sobrino del pintor Kandinski. Fuertemente influenciado por Marx y Hegel, fue alumno de Karl Jaspers en Heidelberg, donde estudio chino y sánscrito, y obtuvo un doctorado. Se estableció en París, y se hizo cargo de un seminario sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en la École Pratique des Hautes Études entre 1933-1939. Este seminario fue seguido por muchas de las futuras celebridades del pensamiento francés de la postguerra. Tras la guerra paso a ocupar un alto cargo en el Ministerio de Economía francés, desde donde desempeñó un papel clave en la creación del GATT, y fue uno de los primeros arquitectos de las Comunidades Europeas.



Francis Fukuyama

Kojève puede ser considerado como el inventor del paradigma del Fin de Historia, aparte de la influencia determinante en la corriente del postmodernismo. Su reflexión sobre la Historia se inscribe en la perspectiva hegeliana de interpretación de la misma en términos dialécticos. Pero es el suyo un hegelianismo tamizado por la influencia de dos pensadores: Marx y Heidegger. De Marx, Kojève toma la idea de que es *el hombre* el que hace la Historia, y no el desenvolvimiento del Espíritu Universal, como teorizaba Hegel. Otro elemento clave en Kojève es la idea de *reconocimiento.*

Para Kojève, es el deseo de reconocimiento lo que hace del hombre un ser con Historia. El afán de reconocimiento deriva de la realidad del hombre como *ser auto-consciente.* El hombre es una criatura auto-consciente porque, como *sujeto*, es capaz de percibirse a sí mismo como *objeto.* Su esencia es una dualidad íntima de sujeto y objeto. Eso es lo que le diferencia de los animales. Ahora bien, para el hombre no es suficiente con auto-percibirse: lo esencial es que *los otros* le perci-

ban como tal sujeto. Eso es lo que le reafirma en su propia realidad, en su propia auto-percepción. El combustible íntimo del hombre es por tanto *deseo de reconocimiento*. Su afán de auto-creación, de auto-transformación, es alimentado por ese deseo, que le empuja a *hacer Historia*.

Y aquí Kojève introduce otro concepto clave: la idea de *negatividad,* que podría condensarse de la siguiente forma. El afán de reconocimiento —sustrato de la historicidad del hombre— lleva al hombre a *negar* el mundo tal como es, y a negar incluso sus propios instintos naturales. Solo un ser libre es capaz de ello: el hombre. Para Kojève «el hombre es negatividad encarnada». Esa negatividad, clave del ser del hombre, implica una reafirmación del *Señor* que llevamos dentro de nosotros mismos, y la sumisión del *Esclavo* que llevamos dentro de nosotros mismos. El deseo de reconocimiento se satisface triunfando sobre el deseo animal de autopreservación: vencer el miedo a la muerte y arriesgar la vida, si es preciso, para obtener ese reconocimiento. *Ésa* es la lucha constante en el fuero interno del hombre, *ésa* es la fuerza que pone la Historia en movimiento. Para Kojève el Hombre «es verdaderamente histórico o humano, sólo en la medida en que es un guerrero».[23]

Sólo un hombre libre puede negarse a sí mismo, negar al mundo y transformarlo. Negar para transformar, negar para crear, no ceder, confrontar la realidad, lucha entre opuestos. Esa es la clave de la Historia, la clave de la Libertad. ¿Empieza así a cobrar su significado el concepto de «Fin de la Historia», en un mundo de conformismo bovino?

23. Kojève «L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel», Apéndice II de *Introduction à la lectura de Hegel.* Citado por Shadia B. Drury, en obra citada, p. 21. En este contexto sitúa Jean Braudillard la clave última de la parálisis militar de occidente, de la incapacidad de los europeos actuales de dar la vida por algo: «Ese individuo que hemos producido […] que protegemos en su impotencia, con toda la cobertura jurídica de los derechos del hombre […] es el individuo terminal, sin esperanza ni de descendencia ni de trascendencia. Es el hombre condenado a la esterilidad hereditaria y a la cuenta atrás. Es el individuo fin de ciclo y fin de especie, y no le queda sino tratar desesperadamente de sobrevivir […] es el Último Hombre, del que hablaba Nietzsche. Y precisamente porque es el último, no puede ser sacrificado». Jean Braudillard. *Écran total*, Galilée, 1997, p. 80

En los términos planteados por Kojève, el Fin de la Historia puede definirse de la siguiente forma: «La historia se detiene cuando el hombre deja de actuar en el sentido fuerte del término, es decir, cuando ya no niega más, cuando ya no transforma el entorno natural y social por una lucha sangrienta y un trabajo creador. Y el hombre deja de hacerlo cuando el entorno real le da plena satisfacción, realizando plenamente su deseo (que es en el hombre un deseo de reconocimiento universal de su personalidad única en el mundo). Si el hombre está verdadera y plenamente satisfecho por lo que es, no desea ya nada más de lo real y ya no cambia más la realidad, cesando así también de cambiarse a sí mismo».[24] El Fin de la Historia, por supuesto, *no significa* (como muchos se empeñan en malinterpretar) el fin de los acontecimientos. Está claro que continuará habiendo crisis, conflictos y guerras. El Fin de la Historia significa la ausencia de un *sentido* superior de los acontecimientos, significa que éstos se limitarán a *suceder*, pero sin derivar su significado de una voluntad de transformación de los principios que gobiernan a los hombres. Significa que esos acontecimientos, lisa y llanamente, no significarán *nada*. La Historia se ve así sucedida por una especie de «presente eterno» —la posthistoria— en el que la realidad ya no es cuestionada, en el que la acción del hombre ya no se inscribirá en la perspectiva de la auto-superación y la transformación, sino en la del conformismo y la auto-preservación.

La historia se detiene cuando el hombre deja de actuar

La Historia —según Kojève— termina cuando el hombre alcanza un estado de satisfacción final en diferentes ámbitos. El capitalismo es el modelo económico del fin de la Historia: la uniformidad en los modos de producción y de vida, y la prosperidad global que éste proporciona hacen innecesario el comunismo. De hecho, ya en 1948 Kojève predijo que el modelo económico norteamericano prevalecería finalmente sobre el soviético. En el plano psicológico, el deseo de reconocimiento del hombre encuentra su satisfacción en el marco garantista de la democracia liberal. Y en el ámbito político, el Fin de la His-

24. Citado en la revista *Éléments* n.º 101, mayo de 2001: «Philippe Muray le trouble-fête», artículo de Pierre Bérard.

toria se traduce en un Estado universal y homogéneo, en el que, como vaticinaba Engels, la política será sustituida por la administración de las cosas.

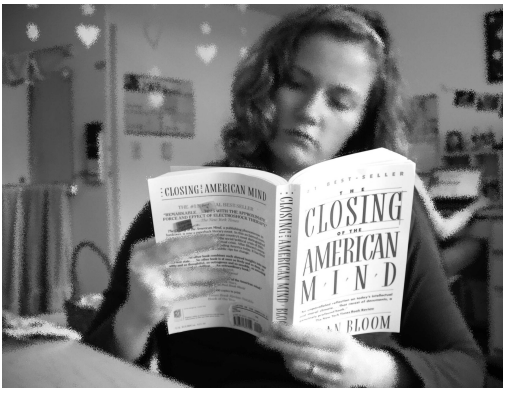
Pero lo que para unos es utopía, para otros es pesadilla. Porque —siguiendo a Kojève— la desaparición de esa dimensión trágica de la Historia conlleva la desaparición del Hombre propiamente dicho, en tanto lo específico humano se identifica con «Acción que niega lo dado, oposición entre Sujeto y Objeto». La desaparición del individuo libre e histórico significa «la cesación de la Acción, en el sentido fuerte del término». Significa también la desaparición de la filosofía, porque si el hombre ya no encuentra razones para transformarse en un sentido interno, ya no tiene sentido que se continúe replanteando los fundamentos de su conocimiento del mundo. La filosofía —entendida como amor al saber, o búsqueda de la verdad— será sustituida por el saber en sí, o la mera acumulación de conocimientos. La Religión, por su parte, dejará paso a la indiferencia o al ateísmo.

Sin embargo, «todo lo demás continuará indefinidamente: arte, amor, juego, etc., en resumen, todo lo que hace al Hombre *feliz*». Es el *guiño* del «Último Hombre» que ha inventado la felicidad, descrito por Nietzsche en el *Zaratustra*. El hombre continuará habitando su entorno al igual que un animal en armonía con la naturaleza, y se limitará a responder con reflejos condicionados a los sonidos e imágenes que perciba. ¿Alguna similitud con la situación del hombre dentro de la sociedad de consumo, con sus pautas de comportamiento condicionadas por las técnicas de seducción publicitaria? El amor… se irá asemejando al propio entre bestias adultas. ¿Alguna similitud con nuestro mundo?

Y en este mismo contexto se sitúa el fenómeno, apuntado arriba, de la exacerbante presencia de la Historia en nuestras sociedades. La Historia nos rodea, pero *no nos habla*. Como señala el politólogo norteamericano Allan Bloom, los hombres post-históricos «son como pastores ignorantes en medio de un sitio donde antaño florecieron grandes civilizaciones. Los pastores juegan con los fragmentos que aparecen en la superficie, pero sin percatarse de las magníficas estructuras de las que un día formaron parte».[25] El hombre post-histórico museifica su pasado y lo convierte en mero entretenimiento y evasión. Y la

moral se encarga de eliminar todo aquello que *no es apto* para ser museificado. El pasado muere definitivamente puesto que ya no es portador de significados que puedan habitar en nosotros y que puedan contribuir a moldear un futuro. El pasado será revisitado y explotado, una y otra vez, como objeto de consumo. Podrá ser hasta venerado, pero ya no nos interpelará para crear algo comparable. Quedará relegado a objeto de *revivals* y retrospectivas, a materia prima para el canibalismo intelectual del postmodernismo contemporáneo. El mundo como museo, el hombre como turista universal.

El sinsentido del arte actual también revela, en este contexto, su auténtica dimensión. Para Kojève, el arte abstracto es el más adecuado a las condiciones de vida de la posthistoria. Y aquí establece una similitud inquietante: «Lo que en adelante pasará por cultura no estará basado en la autoconciencia —esto es, en el intento de plasmar ideas—, sino en mera inmediatez, impulso ciego e idiosincrasia. El *arte* no tendrá otra finalidad sino expresar lo inmediato, las impresiones idiosincrásicas de un artista particular. El *arte* será comparable a las redes de las arañas o a los nidos de los pájaros, la música a los sonidos de las cigarras o de las ranas. No habrá una verdadera cultura humana, sino solamente *arte por el arte*».[26] ¿Encaja en esta descripción la cacofonía de las composiciones de música contemporánea, el sinsentido de las artes plásticas, donde todo equivale a todo y nada vale nada?



Una estudiante leyendo The closing of the american mind

25. Allan Bloom. *The closing of the american mind*, Simon and Schuster, p. 239

26. Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, citado en Gregory Bruce Smith: *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*, University of Chicago Press, 1996, p. 53

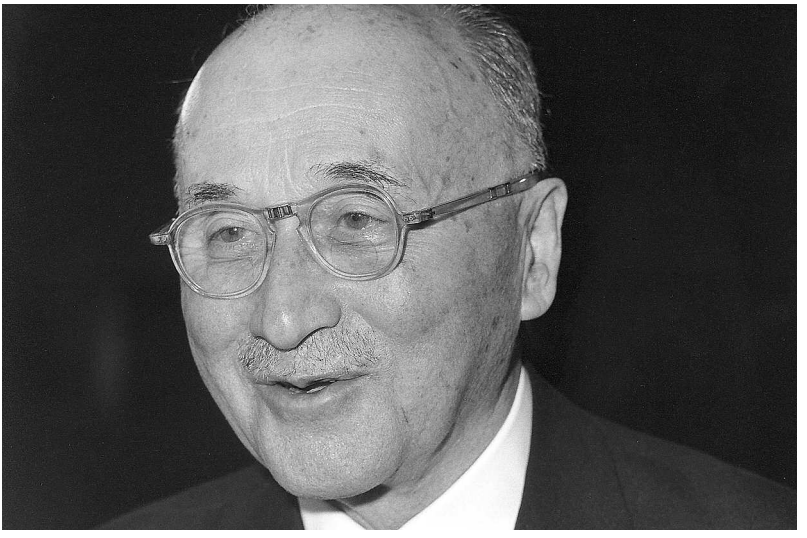
Europa: el vacío como proyecto

«*Bruselas ha sido desde el principio la capital del vacío* par excellence.»

PETER SLOTERDIJK, *Si Europa despierta*

El *Fin de la Historia* conlleva el eclipse de la política. La política —entendámonos, la *gran política*— es una actividad esencialmente trágica. Se basa en el reconocimiento del carácter conflictivo de las relaciones entre grupos humanos. Y tiene la mirada *larga* de la Historia: ésta se proyecta por encima de las generaciones presentes. Pero en la post-historia, la política deja paso a la administración y a la gestión. La visión del estadista da paso a la competencia del contable y a la probidad del tendero. El proceso de construcción europea y su situación actual son buenos ejemplos de ello.

La Unión Europea —ese pretendido proyecto *político*— carece, para empezar, de una idea clara sobre lo que constituye el elemento de par-



Jean Monnet, uno de los padres fundadores de la Unión Europea

tida de toda construcción política: la idea de *frontera*. Comprometida en una ampliación que parece no conocer límites, abierta ya hacia áreas culturales no europeas, Europa se define no por lo que la *distingue* del resto de la humanidad —unas determinadas realidades culturales, históricas, étnicas y sociopolíticas— sino por lo que la *une* al resto de la humanidad: los valores *universales* de democracia y los derechos humanos. La Unión Europea es hoy en día un gran aparato burocrático-institucional sin finalidad y objetivo, un artificio que ha cobrado vida propia. Como señala Pierre Manent, «Europa ha cristalizado en una idea dotada de una legitimidad superior a toda otra, y provista de mecanismos institucionales capaces de recomponer todos los aspectos de la vida de los europeos. Estos se encuentran atrapados dentro de una *finalidad sin fin* que ya no tiene sentido político, y para el que el único futuro es una ampliación indefinida que ya nadie sabe ni cómo ni dónde se va a detener».[27] Para el político francés Jean-Pierre Chevènement, «los Jefes de Estado y de Gobierno, que a los ojos de los pueblos se supone son la tripulación, en realidad no son más que pasajeros. La dejación de responsabilidad es total». Y añade: «el economismo y el declive de lo político, enraizado en la incultura histórica, han provocado la decadencia de la democracia en nuestro continente».[28]

La Unión Europea es hoy en día un gran aparato burocrático-institucional sin finalidad y objetivo

La Unión Europea es una construcción sintomática del *Fin de la Historia*. Su origen está en el cansancio histórico de los europeos tras el trauma de 1914-1945, y en el deseo europeo de alienarse del pasado, de hacer tabla rasa y empezar de nuevo. Desde esos presupuestos, cabe reconocer que la Unión Europea constituye un éxito sin precedentes: la reconciliación entre enemigos seculares, el más largo período de paz conocido entre las naciones europeas, y un desarrollo y prosperidad económicas nunca antes conocidas. El método *funcionalista*, diseñado por los padres fundadores Jean Monnet y Robert Schumann, apuntaba a tejer

27. Pierre Manent. Obra citada, p. 51

28. Jean-Pierre Chèvenement. *La faute de M. Monnet*. L´idée Republicaine-Fayard, p. 10. Crítica de los padres fundadores de la Unión Europea desde una perspectiva «soberanista».

gradualmente una red de vínculos económicos e institucionales, de carácter irreversible, entre los pueblos europeos, de forma que esa red diera paso —en un estadio posterior— a una unidad política. Este enfoque ha probado sobradamente su eficacia, excepto en su designio final: la unidad política. Podemos decir que, en algún momento del proceso, el método ha fagocitado al objetivo último. Porque una unidad política no se sostiene, en último término, sobre un entramado institucional sin alma. Se sostiene sobre *una visión*, sobre *una voluntad*, y eso es precisamente de lo que la Unión Europea carece. De entre los politólogos contemporáneos es quizá Pierre Manent el que mejor ha descrito el vacío que acompaña a ese carácter fundamentalmente *apolítico* del proceso de construcción europea: «¿Cuáles son los valores europeos? […] El valor que los resume todos es la *apertura al Otro*, es un universalismo *sin fronteras*. La particularidad europea reside entonces en una apertura particularmente generosa a la generalidad, o a la universalidad humana. […] está claro entonces que no mencionamos a Europa sino para anularla. ¡Nosotros solo conocemos la humanidad! Nosotros ya no tenemos una existencia propia, ya no queremos, no queremos ninguna forma —forma que sería necesariamente particular— de tener un ser propio».[29]

Nosotros ya no tenemos una existencia propia, ya no queremos ninguna forma de tener un ser propio

El filósofo alemán Peter Sloterdijk señala la aparición de una nueva «virtud europea»: «la de carecer ya de una idea general acerca del mundo como totalidad».[30] Para Pascal Bruckner, Europa es «el triunfo de la

29. Pierre Manent. Obra citada, p. 51. Muchos sitúan el punto de inflexión en el periodo de Jacques Delors como Presidente de la Comisión Europea, que condujo a la adopción del «Acta Única» europea en 1986. Otros en el Tratado de Maastricht de 1992. Otros en el Tratado de Amsterdam en 1997, y otros en el proceso de ampliación de la Unión Europea hasta veintisiete Estados. Nosotros pensamos que esta deriva estaba ya latente en el propio planteamiento de base de la Unión Europea, economicista, institucionalista y ahistórico. No deja de tener ironía —dentro de su lógica— que el propio Kojève, convencido de lo ineluctable del advenimiento de la post-historia, se sumara a la marcha del proceso contribuyendo, desde sus funciones de alto burócrata en el Ministerio de Economía francés, a sentar las bases de CECA (Comunidad Europea del Carbón y del Acero) embrión de la futura Unión Europea.

30. Peter Sloterdijk. *Si Europa despierta*, p. 58. Pre-textos, 2004

vacuidad sustancial, la apoteosis de la desencarnación. Como su pasado está maldito, debe abjurar de él a todo precio, y no ser más que un impulso hacia los otros, una idea pura capaz de trascender las fronteras».[31]

Desde otra perspectiva crítica, la de los intelectuales católicos, este vacío espiritual se identifica frecuentemente con el *relativismo*: si nada verdadero existe, es imposible *afirmar* nada: toda afirmación de una verdad propia es esencialmente sospechosa, y se confunde con fundamentalismo, exclusión e intolerancia. Y este vacío interior, en última instancia, acaba pervirtiendo los términos de la famosa apertura al Otro: porque —señala Marcello Pera— abrirse al otro supone dialogar con él. Pero «el diálogo no sirve para nada, si de antemano uno de los dialogantes ha declarado que una tesis es igual a otra». Y porque abrirse al otro supone, llegado el caso, integrarlo. Pero para integrar a alguien hay que tener primero bien claro *dentro de qué* se le quiere integrar. Porque *integrar* es distinto a *agregar.*[32] Hoy en día, Europa lleva camino de convertirse en una mera agregación informe de poblaciones de diferente procedencia. Un conglomerado sin más nexo de unión que la obsesión del consumo, pero sin voluntad ni principios rectores. Una situación potencialmente explosiva.

Europa se ha instalado en la post-historia. Pero es preciso no perder de vista una realidad: la Historia continúa aunque Europa se haya apeado de ella. Y ello es así porque el advenimiento de los tiempos post-históricos no avanza a un ritmo uniforme para todos los pueblos. El Fin de la Historia no es un modelo extensible, al menos de momento, a la totalidad del género humano. Cabría más bien hablar de la coexistencia de estadios diferentes dentro del proceso conducente a la post-historia. Tampoco pueden descartarse involuciones de ese proceso. Los fenómenos de reactivación del fundamentalismo islámico, los nacionalismos, etnicismos y tribalismos, la proliferación nuclear, la multiplicación de conflictos regionales, parecen desmentir el escenario de un crepúsculo definitivo. Si bien Europa insiste en dar por clausurada la era de la política y de los conflictos para sustituirlos por

31. Pascal Bruckner. Obra citada, p. 112

32. Marcello Pera, en *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, Islam.* Marcello Pera-Joseph Ratzinger. Península, pp. 47 y 89

la administración y la cooperación, muchos de sus interlocutores parecen no darse por enterados. Más bien parecen impermeables a esa letanía europea de diálogo, concertación, cooperación, tolerancia, multilateralismo, multiculturalismo y derechos humanos. Porque a la hora de la verdad, el *soft power* claudica ante el *hard power*. Y de ahí se deriva la creciente irrelevancia de Europa como actor político internacional. Privilegiando un entramado de acuerdos comerciales y concesiones económicas como instrumento mayor de política internacional, multiplicando subsidios e inyecciones de dinero como método supremo de desactivación de conflictos, espumándose autocomplaciente en el uso de una retórica moral y buenista, Europa se desarma para afrontar la realidad de un mundo que más se parece al descrito por Clausewitz que al descrito por Kant en su *Ensayo sobre la paz perpetua*. Pero para Europa, es el adiós feliz a la *Realpolitik*. Ésta no tiene ya nada que hacer en un mundo de realidades virtuales.[33]

Y es en ese desequilibrio donde reside la vulnerabilidad de Europa. Porque muchos otros pueblos se encuentran en una fase histórica, y bien histórica, de afianzamiento de identidades, y de sentido de *misión*. Y si bien Europa quiere «ocultarse» entre la humanidad, no acaba de conseguirlo. Porque *los otros* —que sí mantienen el sentido y la mirada de la Historia— sí nos perciben, tal vez muy a nuestro pesar, como algo mucho más sustantivo de lo que a nosotros nos gustaría. Y ello tanto para bien como para mal. Y es en este mismo momen-

33. Para Philippe Muray «cabe preguntarse, en efecto, para qué podría todavía servir una conducción *realista* de las relaciones internacionales en una época que ha perdido lo real, y que no cesa de felicitarse por ello». *Après l'Histoire*, Gallimard, 2007, p. 382. «Como la Historia continúa sin nosotros —señala Pascal Bruckner—, el Viejo Mundo deja que los demás se hagan cargo de ella, sin perjuicio de criticarles violentamente por su arcaísmo […]. Coloso timorato, amenazado de gigantismo, perdiendo en eficacia lo que gana en extensión, Europa se arriesga a convertirse en el Poncio Pilatos de entre las naciones.» Obra citada, p. 109. Para el analista «neocon» norteamericano Robert Kagan, «del mismo modo que los americanos creían que habían descubierto el secreto para la felicidad humana, y deseaban exportarla al resto del mundo, los europeos tienen una nueva misión, que arranca de su propio descubrimiento de la paz perpetua». Claro que —señala Kagan— esto puede también interpretarse en términos de debilidad. La incapacidad de responder a las amenazas conduce no sólo a tolerarlas, sino también a no querer verlas. *On paradise and Power*, Random House, 2004.

Leo Strauss traducido al lenguaje de los comics

to de inanidad europea, de renuncia europea, en el que el mundo entero llama a las puertas de Europa y quiere poner el pie en su suelo.

El discurso sobre la Historia

> «*Siempre habrá hombres que se rebelen contra un estado que es destructivo para la humanidad, y en el cual ya no hay posibilidades ni para las nobles acciones ni para las grandes hazañas. […] ¡Guerreros y trabajadores de todos los países, uníos, mientras todavía estéis a tiempo, para impedir la llegada del* reino de la libertad! *Defended con fuerza y decisión, si ello es necesario, el* reino de la necesidad!».

LEO STRAUSS, *Correspondencia con Alexandre Kojève*

El paradigma del fin de la Historia no es una idea desencarnada, confinada en el limbo de las abstracciones. Es un modelo que nos permite situar en un contexto teórico preciso fenómenos concretos de nues-

tra actualidad, tales como la deriva del arte contemporáneo, el *impasse* del proceso de construcción europea, o el carácter crecientemente «multicultural» de nuestras sociedades. Nos ofrece un diagnóstico de lo que podríamos ya calificar como nuestro «mal del siglo», que no es tanto el ocaso de un mundo como la pérdida de su significado.

Se trata de una argumentación filosófica, y —más allá de interpretaciones literales o periodísticas— debe ser objeto de una lectura en esos términos. Tiene una filiación precisa: nace de la interpretación dialéctica de la Historia acuñada por Hegel. Adquiere expresividad simbólica en una de las imágenes más conocidas de Nietzsche.[34] Reaparece, con diferentes matices, dentro de la corriente positivista y del materialismo, en la obra de pensadores como Cournot, Marx o Max Weber. Es desarrollada y formulada como paradigma por Alexandre Kojève, a través de su relectura de Hegel. A partir de Kojève se convierte, de una forma u otra, en sujeto recurrente de reflexión entre los intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, tanto desde la derecha como desde la izquierda. Aparece en la obra de politólogos como Leo Strauss o Allan Bloom, en escritores como Ernst Jünger y Raymond Queneau, en teóricos como Georges Bataille y Guy Debord. El Fin de la Historia se sitúa en el eje mismo de la corriente postmodernista a partir de los años ochenta, y alcanza finalmente relevancia mediática a raíz de la publicación por Fukuyama de su ensayo «el fin de la Historia y el último hombre», y del escándalo provocado al ser identificado con una apología del neoliberalismo triunfante.[35]

En un ámbito más estrictamente político, el debate del fin de la Historia se sitúa *más allá* de la tradicional división entre la derecha y la izquierda. Es más, la disyuntiva que plantea equivale a *hacer estallar* esa antigua división entre derecha e izquierda. El paradigma del fin de la Historia es un *enfoque transversal*, que apunta a una reconfiguración de posiciones y llama a *nuevas convergencias*. Porque de ahora en adelante ya no se tratará tanto de la oposición entre los partidarios

34. «El Último Hombre» descrito en el prólogo de *Así habló Zaratustra*.

35. Un análisis de la genealogía de esta idea se encuentra en Lutz Niethammer: *Posthistoire. Has History come to an End?*, Verso, 1992. La revista española *Hespérides* publicó en su número 1 un dossier sobre el debate del fin de la Historia («¿Fin de la Historia o fin del sistema?», *Hespérides*, n.º 1, febrero de 1993).

de la libertad y los partidarios del orden, o entre los partidarios de la igualdad y los partidarios de la responsabilidad individual. Se tratará más bien de la oposición entre quienes se conforman a vivir en un mundo homogéneo, normalizado y desencantado, y la de quienes prefieren reinventar un mito destinado a re-encantar el mundo y empujar de nuevo la rueda de la Historia. Porque la dialéctica del futuro no será tanto la tradicional entre progresistas y conservadores (¿qué es, al fin y al cabo, lo que hay que conservar?), sino la establecida entre los habitantes de este «eterno presente» ahistórico del capitalismo de servicios y de la sociedad del espectáculo, y los partidarios de *transgredir* este orden de cosas que se nos presenta como el único posible.

Los nuevos rebeldes proceden tanto de la derecha como de la izquierda, y esta convergencia es revolucionaria

Al fin y al cabo, la peor tiranía que existe no es la que emplea la coerción para asegurar la uniformidad, sino la que consigue eliminar de las conciencias la idea misma de que pueda haber alternativas viables, de que exista un *exterior* al sistema. Los rebeldes a este orden de cosas proceden tanto de la derecha como de la izquierda, y esta convergencia los sitúa en una dimensión inédita, una dimensión que podríamos calificar de *revolucionaria*. Estos «nuevos rebeldes» se caracterizan, entre otras cosas, por *pensar* sin dejarse embutir en el corsé conceptual impuesto por el sistema —esto es, la «neolengua» de la corrección política. Se aplican a una reflexión en la que las cosas puedan llamarse por su nombre. Se caracterizan por analizar los problemas *reales* que se ocultan tras la panoplia de problemas *ficticios* desplegados ante nuestros ojos por los gestores de la realidad virtual. Se caracterizan por cultivar un enfoque *metapolítico* que trasciende la «espuma de los días» de la política cotidiana y sus falsos debates entre derecha e izquierda. Se caracterizan por identificar la crisis de fondo que aqueja a nuestras sociedades —el nihilismo de la post-historia. Y más allá del diagnóstico, por buscar un nuevo proyecto y un nuevo destino. Una tarea ingente, que nos sitúa en la tesitura de pensar lo que nunca antes había sido pensado. Como seña-

36. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 2005. Está claro que el género de rebeldía aquí aludida no tiene nada que ver con las rebeldías de diseño manufacturadas por el propio sistema. Para un buen estudio de esas «rebeldías»: Joseph

la Marcel Gauchet, «estamos condenados a vivir en adelante en la angustia y al desnudo, algo que nos fue más o menos ahorrado desde el comienzo de la aventura humana por la gracia de los dioses».[36]

Desde un enfoque de disidencia radical, ¿cuál es entonces el discurso que cabe adoptar en relación a la Historia? Quizá hoy más que nunca, el pasado está presente en la conciencia del hombre europeo. Y lo está —lo hemos señalado arriba— o bien bajo la forma de *objeto de consumo*, o bien bajo la forma de *objeto de condena*. Hemos dicho que el pasado está presente, pero no que esté *vivo*. Porque aquí afirmamos que ese pasado está, a los ojos del hombre europeo de nuestros días, irremisiblemente *muerto*. Una vez más es el politólogo francés Pierre Manent quien acierta a formular esta idea de la forma mas clara: «Las generaciones modernas miran hacia atrás de buen grado, miran las vías romanas, las catedrales, los palacios, admiran de buen grado esas obras, pero ello les da ocasión de constatar que son extrañas a los motivos que las produjeron —la fe en Dios, el deseo de gloria—, que consideran esos motivos como fundados en ilusiones, en resumen que esas obras son probablemente admirables, pero finalmente absurdas, y las generaciones modernas […] en vez de experimentar el deseo de imitar las grandes empresas del pasado, el deseo de *crear*, están contentas y aliviadas […] de no tener que superarse a sí mismas. *Guiñan el ojo* porque experimentan un sentimiento de superioridad sobre todas las generaciones precedentes».[37]

Heath / Andrew Potter: *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Taurus, 2005. También, Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Flammarion, 2007. Un caso aparte —estamos siempre hablando de Europa— es el de la proliferación de los llamados «partidos populistas». Normalmente estos partidos reúnen a antiguos votantes de la derecha y de la izquierda, y se caracterizan por abordar aquellos problemas que, sin bien han sido excluidos de la «realidad oficial» por los partidos institucionales, no por eso dejan de ser acuciantemente reales para quienes los padecen. Así, los males derivados de la globalización neoliberal, o los problemas identitarios asociados a la inmigración en Europa. En cierto modo, la irrupción de los partidos populistas marca el retorno de una política «real» (esto es, marcada por la confrontación de auténticas alternativas) frente al juego de simulaciones entre partidos perfectamente intercambiables.

37. Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique*, p. 212.

«Los esplendores barrocos, clásicos, románicos, ya no nos dicen: *¡Osad!* Sólo nos dicen: *¡Respetad!* La Europa-sarcófago: la que se cubre bajo la manta de la preservación.» Pascal Bruckner. Obra citada, p. 116

¿Por qué las generaciones modernas miran con agrado las vías romanas?

Se trata de una situación inédita, que contrasta con la vivencia del pasado de las generaciones precedentes. Antaño, el pasado sólo cobraba sentido en cuanto que *vivía* en el presente (el pasado sólo lo es tal *en el presente*), en cuanto que contribuía a conformar el *ser* del hombre que lo asumía como propio, y que a su vez lo proyectaba hacia el futuro. Pasado, presente y futuro constituían la triple perspectiva de una única realidad. No cabe mayor contraste con el mundo actual: el mundo del eterno presente, del *presentismo,* en el que el pasado ha quedado definitivamente exorcizado, y el futuro queda emplazado a la entera responsabilidad de los que vengan.

¿Cabe en este escenario lanzarse a una reivindicación del pasado, a lanzar un nuevo discurso sobre las tradiciones? ¿Como hacer tal cosa sin caer a su vez en el canibalismo necrófago de la sociedad del espectáculo? ¿Cómo hacerlo, y evitar al mismo tiempo que nuestra gloria pasada sea reciclada en objeto de consumo? ¿Es posible salir del círculo?

En realidad, la *regeneración de la Historia* no puede partir ni del «recurso a la Tradición» ni de la piadosa obsesión de anticuario. Porque un discurso de ese tipo, en sí mismo, formaría ya parte del sistema. La postura conservadora, o tradicionalista, carece ya a estas alturas de sentido. Como señala Alain de Benoist, un «discurso sobre las tradiciones marca también la clausura. Lo que se convierte en objeto de discurso acredita por eso mismo que ya no es algo vivo. En nuestros días, todo se ha transformado en objeto de discurso. Ya no se vive, se observa vivir».[38]

Regeneración de la Historia

> «*La palabra del pasado es siempre la palabra de un oráculo. Solo la comprenderéis si sois tanto los constructores del futuro como los intérpretes del presente.*»
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE,
> *Segunda consideración intempestiva*

En 1876 Nietzsche abordaba en su *Segunda consideración intempestiva*[39] el tema de la Historia. Y lo hacía para atacar el historicismo, al que acusaba de dominar el espíritu de su época. La vida —afirmaba Nietzsche— puede enfermar de un exceso de conciencia histórica. Por

38. Alain de Benoist. *Dernière année. Notes pour conclure le siècle*. L´Age d´Homme, 2001, p. 77.

39. Friedrich Nietzsche *Seconde considération intempestive. De l´utilité et de l´inconvénient des études historiques pour la vie*. Flammarion, 2006. La mayor parte de las citas entrecomilladas proceden del estudio introductorio de esta edición, a cargo de Pierre-Yves Bourdil.

un lado, el exceso de Historia esteriliza y mata al acabar por convencernos de nuestra propia decrepitud. Por otro lado, el historicismo estimula el placer de imitar, de cultivar lo inauténtico: supone el triunfo de la simulación y del espíritu del «*como si.*» Para el filósofo de la «voluntad de poder», el exceso de Historia sólo viene a compensar una falta de fuerza vital. El inmenso apetito de Historia es prueba de la falta de combustible íntimo de una civilización, de la pérdida de su sentido de la autosuperación y de lo sublime, de la pérdida de su *patria mítica.*

Para Nietzsche, «el hombre moderno acaba por tener el estómago cargado de una masa enorme de conocimientos indigestos que se revuelven en su vientre». La Historia como mera acumulación de saberes no sólo es inútil, sino que además es nociva. Porque para Nietzsche, la importancia del pasado sólo reside en su acción sobre el presente: no es sino «para la mayor fuerza del presente que el pasado debe ser interpretado». La Historia sólo se justifica en tanto en cuanto proporcione un sentido, en tanto en cuanto *sea capaz de engendrar un futuro.* De igual manera que para Nietzsche el mundo sólo se justifica como fenómeno estético, la Historia solo se justifica como *obra de arte.* Porque solo a través del arte puede la Historia conservar los instintos — e incluso estimular los instintos de un pueblo. He aquí todo un programa para una nueva pedagogía. Más allá de su enfoque científico y analítico, la Historia debe «conservar una visión estimulante de los héroes, amarlos de tal manera que por causa de ellos nosotros podamos siempre tener una historia nueva que contar». En palabras de un político español de la II República: «A los pueblos sólo los mueven los poetas».

Y los héroes, los forjadores de Historia en los grandes momentos fundacionales, sólo entran en la misma porque desconocen las tradiciones que hubieran debido respetar, porque las ignoran o porque las destruyen. Y es aquí donde cobra todo su sentido el dicho de Renan: «Aquel que debe hacer la Historia, debe olvidar la Historia». Porque *olvidar* la Historia no significa proscribirla o erradicarla de la memoria. Significa en primera instancia asumirla en nosotros, para después olvidarnos de ella, y dejar atrás el lastre de su omnipresencia paralizante.

¿Y como se asume la Historia? No mediante la ingestión de datos y conocimientos, ni mediante su metamorfosis en discurso moral, sino mediante la aprehensión de su significado profundo, de *un sentido que nos hable a nosotros*, europeos del siglo XXI. Se trata de realizar una *elección consciente* sobre lo que queremos escuchar. Y después, aguzar nuestra percepción para que la Historia *nos desvele* su mensaje. Conseguir que *el sentido de la Historia* reemplace a la memoria de anticuario. Un *sentido* que pueda empujarnos a la *acción*. Sólo así la Historia dejará de ser un capital improductivo en nuestra conciencia. Y solo así evitaremos la degradación de tener que recrear una y otra vez lo que fuimos en el pasado. Porque el mejor homenaje a nuestra Historia no consiste ni en su conmemoración ni en su recreación, sino en su *proyección hacia el futuro*.

Debemos trascender la banalización de la Historia, para regenerarla e impedir su fin

Se trata, en definitiva, de trascender la *banalización* de la Historia, de superar nuestra *alienación* de la misma, y ello para regenerarla e *impedir su conclusión*. Para ello, será preciso en primer lugar atravesar la cortina de fuego del trauma de 1914-1945. Y embarcarse en una gran tarea de movilización, en una gigantesca acción de pedagogía social, que las circunstancias de nuestro mundo parecen forzar a que tenga lugar al margen de cauces institucionales. Y ello solo podrá hacerse desde la base, desde formas autónomas y desde la creación de nuevos espacios sociales de libertad. Y tal vez algún día, los europeos podrán encarar con la conciencia limpia a la Historia que vuelve, y reencontrar las cualidades que en un pasado les llevaron a ejercer un reino imperial. No, esta vez, en un sentido de dominio, pero sí en el de la afirmación irrevocable de su voluntad de *ser* y de su voluntad de futuro. ■

Nota: Todas las traducciones de los párrafos citados son responsabilidad del autor.

El arte contemporáneo frente al espejo

Javier Morales

Obra de Alexej von Jawlensky

Si alguien está bien calificado para hablar de arte contemporáneo es Javier Morales: notable escultor (véase una de sus obras en contraportada), comisario de grandes exposiciones internacionales, profesor de historia del arte, antiguo subdirector del Museo del Prado…, es uno de quienes –la tendencia empieza por fin a tomar vuelo– ponen el arte contemporáneo frente al espejo de sus engaños.

¿Qué es arte contemporáneo? Es difícil definir el arte contemporáneo sin identificarlo necesariamente con el arte abstracto y sus derivados minimalistas, postmodernos, instalaciones, happenings y un largo etcétera de pseudo corrientes artísticas que se van solapando incansablemente unas a otras. Me refiero a estas tendencias, de moda desde hace ya mucho tiempo, y cuyos nombres están vacíos de contenidos y suelen emplearse como adjetivos sonoros que avalen calidad y representatividad por el mero hecho de usarlos.

Es difícil que una pintura o escultura que no vaya por estos derroteros consiga ser calificada como «contemporánea», es decir, representativa de nuestro momento y con valor económico y social significativo. Desde luego no entrará en un museo de arte contemporáneo y difícilmente pasará a engrosar las colecciones de ninguna entidad que utilice el dinero público y que represente oficialmente a nuestra sociedad, determinando sus valores y siendo su espejo.

El resto de la producción artística que hoy pueda realizarse fuera de estos cauces, y sea cual sea su mérito, prácticamente es invisible para estas instituciones que se alimentan de lo «contemporáneo». Pero son las que consagran el estado de opinión generado por los medios de comunicación y la crítica que se autocalifica especializada en este arte contemporáneo. Lo que no se publica no existe y sólo tiene valor lo que se publica. Entre todos mueven el mercado buscando el dinero de una sociedad frecuentemente compuesta por individuos sin criterios propios y sin proyección estética independiente.

El gran tinglado

Y así se engendra el gran tinglado de museos, crítica y medios difícilmente independientes y solventes, cuya mecánica de análisis suele ser sólo la imaginación revestida de valores literario-filosóficos con que adornan las obras sometidas a su consideración: adjetivos sobre adjetivos. En este sentido sólo se valora la tendencia normalmente rupturista, dentro de la cual enmarca su obra este tipo de artista contemporáneo tan frecuente y tan encumbrado, como posteriormente olvidado. Sólo existe la creatividad de lo inmediato, cambiante y sorpresivo. Que es donde normalmente están la crítica, los medios y las subvenciones públicas.

Sólo existe la creatividad de lo inmediato, cambiante y sorpresivo

Se supone que este artista contemporáneo tiene que participar necesariamente de esa extraña adolescencia creativa que necesita reafirmar su imagen buscando afanosamente definirse de un modo original que sorprenda. Ser distinto es el mérito. Por la sencilla razón de que sólo puede valorarse el ser distinto cuando no hay parámetros ni sensibi-

Umfang acht Seiten — Einzelbezug 40 Pfennig

DER STURM

WOCHENSCHRIFT FÜR KULTUR UND DIE KÜNSTE

Redaktion und Verlag Berlin W 9/Potsdamer Straße 134 a — Herausgeber und Schriftleiter HERWARTH WALDEN — Ausstellungsräume Berlin W / Königin Augustastr. 51

DRITTER JAHRGANG — BERLIN MÄRZ 1913 — NUMMER 150/151

Inhalt: Für Kandinsky / Ein Protest / F. T. Marinetti: Supplement zum technischen Manifest der futuristischen Literatur / Alfred Döblin: Futuristische Wortsprache / Offener Brief an F. T. Marinetti / [illegible] Apollinaire: Pariser Brief / André Rouveyre: Fünf Originalzeichnungen

Für Kandinsky

Protest

Das „Hamburger Fremdenblatt" vom 15. Februar 1913 veröffentlicht folgende Kritik:

Kandinsky

Zur Ausstellung bei Louis Bock & Sohn, Hamburg.

Bei Louis Bock & Sohn hat wieder einmal einer jener unglückseligen Monomanen ausgestellt, die sich für die Propheten einer neuen Malkunst halten. Wir sind schon mehrfach mit guten ästhetischen Gründen gegen die unsinnige Theorie dieser Leute und gegen ihre ganze Pluscherei zu Felde gezogen, daß wir heute diesen Russen Kandinsky rasch und ohne Aufregung erledigen können.

Wenn man vor dem greulichen Farbengesudel und Linienstammel im Oberlichtsaal bei Bock steht, weiß man zunächst nicht, was man mehr bewundern soll: die überlebensgroße Arroganz, mit der Herr Kandinsky beansprucht, daß man seine Pluscherei ernst nimmt, die unsympathische Frechheit, mit der die Genossen vom „Sturm", die Protektoren dieser Ausstellung, diese verwilderte Malerei als Offenbarungen einer neuen und zukunftsreichen Kunst propagieren, oder den verwerflichen Sensationshunger des Kunsthändlers, der seine Räume für diesen Farben- und Formenwahnsinn hergibt. Schließlich aber siegt das Bedauern mit der irren, also unverantwortlichen Malerseele, die, wie ein paar frühere Bilder erweisen, vor der Verdüsterung schöne und edle malerische Formen schaffen konnte; gleichzeitig empfindet man die Genugtuung, daß diese Sorte von Kunst endlich an den Punkt gelangt ist, wo sie sich glatt als den Idiotismus offenbart, bei dem sie notwendig landen und stranden mußte, als den Idiotismus.

Man wird vielleicht finden, daß seien harte und ungerechte Worte. Ich finde, es sind die einzig möglichen. Der Versuch einer ernsthaften Kritik würde in diesem Falle, meine ich, ein bedenkliches Licht auf den Kritiker werfen. Die bloße Konstatierung der Existenz einer solchen Pseudokunst ist eigentlich schon zu viel.

Kurt Küchler

Den letzten Teil dieser Kritik lasse ich fort, weil er wesentlich neue Beschimpfungen nicht mehr bringt. Herr Kurt Küchler braucht nicht widerlegt zu werden. Man ist auch weniger empört über die Dreistigkeit eines Possenautors, als über die Tatsache, daß einem Urwüchsenden von einer großen Tageszeitung die Gelegenheit gegeben wird, sich an dem hochbedeutenden Künstler Kandinsky zu ausgreifen. Dieser Protest richtet sich innerlich mehr gegen den Mißbrauch, daß solche Leute auf Künstler losgelassen werden. Dieser Protest soll aber zugleich für Kandinsky eine Ehrung bedeuten und ihm zeigen, welche Achtung und Anerkennung seine Kunst bei künstlerischen Menschen findet. Ich bewundere ihn und sein Werk.

H. W.

Dr. Heinz Braune / K. B. Direktion der Staatlichen Galerien

. . . Immerhin bin ich der Meinung, daß durch solche Art von „Kritiken", mehr der Schreiber gebrandmarkt wird, als der Künstler. Wer mit Kot wirft, beschmutzt zunächst sicher seine eigenen Hände; der andere aber wird gewöhnlich so wenig getroffen, wie in diesem Fall Kandinsky, dessen lauteres, ernstes und unerschrockenes Vorwärtsstreben dadurch nicht zu tritteren soll wird.

Aus einem Schreiben an den Herausgeber der Zeitschrift

Richard Dehmel

Sehr geehrter Herr Walden

Wenn ich gegen die Dummheit des Federviehs jedesmal „etwas schreiben" wollte, wäre ich längst am Schreibkrampf verreckt. Lassen Sie dieses Kurt Küchlein doch piepsen; für solche Hühnergehirnchen zerbricht sich Kandinsky wohl nicht den Kopf.

Besten Gruß
Dehmel

Karl Ernst Osthaus

Museum Folkwang / Hagen i/W

Es verlohnt wohl nicht auf die Ausführungen des Herrn Küchler näher einzugehen. Die Tatsache, daß sich Arbeiten von Kandinsky im Folkwang-Museum befinden, wird Ihnen zur Genüge sagen, was ich von dem Künstler halte.

Hochachtungsvoll
Museum Folkwang
Hagen i/W
Osthaus

W. Steenhoff Stellvertretender Direktor des Reichsmuseums zu Amsterdam

Sehr geehrter Herr

Ich ließ Ihnen ein Exemplar meines Essays über Kandinsky in der Zeitschrift „De Amsterdammer, Weekblad voor Nederland" zusenden. In einigen Tagen erscheint eine zweite Besprechung dieses sehr bedeutenden modernen Malers in der Wochenschrift „de Ploeg", herausgegeben von de Wereldbibliotheek, Amsterdam. Ich höre, daß Albert Verwey, einer der ersten holländischen Autoren in der Wochenschrift „de Beweging" ein Gedicht über Kandinsky veröffentlichte. Übrigens ist Kandinsky auch hier viel durch die Kritiker beschimpft worden. Aber was macht das!

Hochachtungsvoll
W. Steenhoff

Swarzensky

Der Direktor des Städelschen Kunst-Institutes
Frankfurt am Main

Sehr geehrter Herr

Wir leben in einer Zeit, wo jeder alles sagen kann; so ist also ganz selbstverständlich, daß Ansichten jeder Art gedruckt werden und ganz zwecklos, dagegen mit dem gleichen Mittel einer öffentlichen literarischen Gegenäußerung zu protestieren.

Empörend finde ich nur, daß es möglich ist, daß jemand, der berufsmäßig in einer angesehenen Zeitung Kritiken schreibt, eine derartige Expektoration als Kritik herausgibt, — daß er die Sache, die er beurteilen soll in Grund und Boden verdonnert und dabei ungeniert eingesteht, daß er von dem „Versuch einer ernsthaften Kritik" absieht, — ohne seine Ansicht als eine rein subjektive Aeußerung zu charakterisieren. Ich kenne die Persönlichkeit des „Kritikers" nicht, und weiß deshalb nicht, ob und inwieweit diese seine rein persönliche Meinung als solche Ihre Entrüstung rechtfertigen.

Manifiesto en favor de Kandinsky publicado por Der Sturm *en 1913, en vísperas de la Primera Guerra Mundial*

lidad para comprender el mérito técnico al servicio del saber comunicar a través del arte. Este arte contemporáneo se sitúa siempre «después de» como en una pasarela de moda donde el cambio por el cambio es la esencia. Pero, al menos, la moda frecuentemente tiene el mérito de reconocer que vuelve a los modelos de épocas anteriores, renovándolos y no renunciando a lo válido, sino valorando la reflexión y el conocimiento.

> ***Ser distinto es el mérito. El cambio por el cambio, la esencia***

En mi caso personal, además de escultor soy historiador y filósofo. Esto no me hace ser necesariamente objetivo, pero me permite razo-

nar sobre lo que sucede en mi alrededor. Y sucede que este tipo de arte contemporáneo es una grave mutilación del arte de nuestro tiempo que es el arte del que somos contemporáneos. Y este arte, artificialmente contemporáneo por exclusión, plantea frecuentemente desconocidos e insolubles problemas de almacenamiento y restauración por lo efímero y aleatorio de sus materiales –aunque en su instalación y publicidad se hayan gastado grandes cantidades de dinero de los contribuyentes.

Y sucede que difícilmente podemos conocer los inventarios completos de instituciones públicas que durante años han estado invirtiendo el dinero «de nadie» –como diría una iluminada política– en comprar este arte contemporáneo que, una vez pasado el momento efímero de su moda, es sencillamente impresentable.

Se repiten de modo monótono y cansino los mismos modelos generados por las primeras y brillantes generaciones de artistas rupturistas

A mi juicio, lo más grave es que este arte autoproclamado contemporáneo como un valor, en realidad es un arte avejentado que repite de modo monótono y cansino los mismos modelos generados por las primeras y brillantes generaciones de artistas rupturistas derivados del primer arte abstracto. Repetición nada original de la línea o la mancha de color en caso de que estas existan. Y la escultura se presenta como simple volumen que se justifica por el hecho obvio de ocupar espacio; eso sí, todo ello adornado por adjetivos filosófico-abstracto-literarios. Todo ello admitido como valores substantivos por una sociedad maleable que vive de adjetivos y ha renunciado a tener criterios.

Imitaciones y repeticiones

Un conocido coleccionista y anticuario de Barcelona me comentaba su decepción al comprobar que sólo ganaba dinero –y ganaba mucho– al vender lo que en cada momento se imponía como moda artificial de arte contemporáneo: los compradores sólo buscan la firma del artista que aparece en el espejo artificial que refleja los valores de la socie-

dad, como son los medios, los museos de arte contemporáneo o instituciones oficiales. Un arte contemporáneo manido y apolillado pero siempre rejuvenecido por un brillo que lo hace aparecer como si fuera lo nuevo nunca visto. A mí siempre me ha asombrado el éxito de estas imitaciones y repeticiones carentes de alma, imaginación o técnica, de los modelos creados en el primer tercio del siglo pasado o en los diez o quince años siguientes a la Segunda Guerra Mundial.

Como estos arquitectos tan de moda que no salen de la forma cúbica y mal reproducida de los arquitectos norteamericanos de los años treinta. O esos músicos que se extasiaron primero ante la desaparición de la armonía y luego ante la desaparición del sonido. La música como silencio… porque nada hay que expresar. Y el arte como ausencia de ideas, de vida, de amor, de introspección, de técnica unida a la sensibilidad para producir una comunicación real. Sólo existe la sensibilidad del papel couché, de la pantalla de televisión y de la crítica que ha proliferado con el dinero del contribuyente y de las subvenciones públicas. Y campeando sobre todo ello la inmensa vanidad y la abismal ignorancia de creerse su propio papel. Como la demostrada por un encumbrado artista contemporáneo que, para justificar su obra decorativa en una catedral gótica, necesita compararse con Gaudí: el gran creador cuya genialidad brotó de su profunda conciencia cristiana y del análisis y conocimiento de la historia, la forma y el color, para producir una obra genial y original.

La música como silencio... porque nada hay que expresar

En la actualidad y desde estos puntos de vista, la gran diversidad de tendencias y modos artísticos se deben precisamente al individualismo de los artistas que reclaman su propio espacio independiente. No estando sometidos a ninguna norma, exigen ser aceptados incondicionalmente –una exigencia que nunca se había planteado en la historia.

En realidad, cada artista contemporáneo aspira a romper con los modelos de su entorno o que le han precedido, para constituirse en una tendencia que se agota en él mismo o en un reducido grupo. Incluso frecuentemente su trayectoria constituye una continua ruptura consigo mismo, intentando sorprender sin que esto sea producto de una profundización real.

El impresionismo

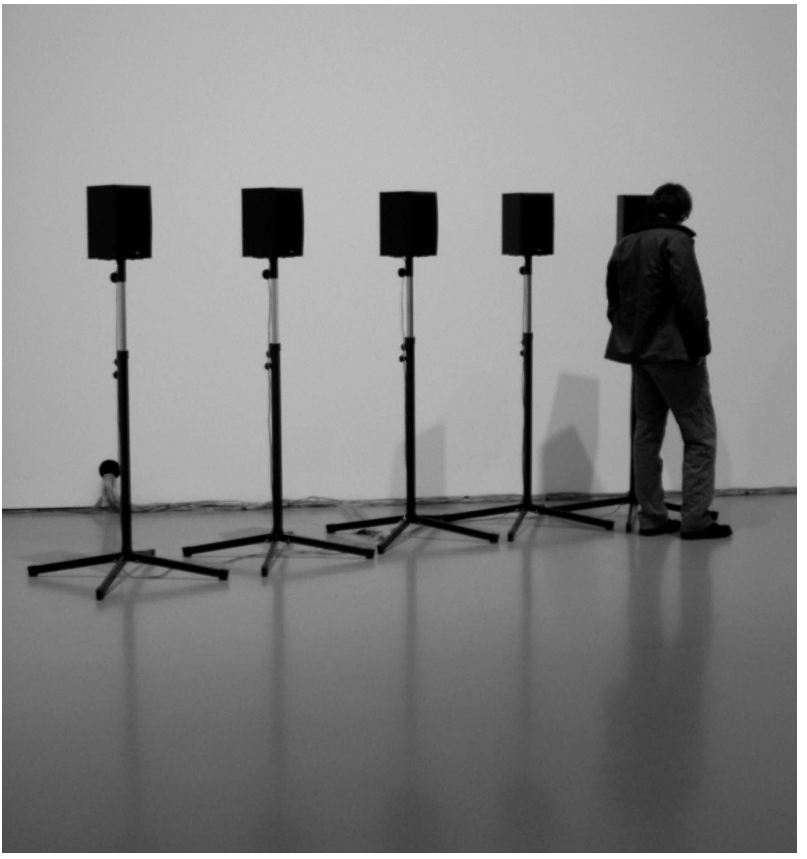
El estado actual del arte contemporáneo tiene su historia y no se puede comprender fuera de ella. Con el impresionismo a finales del siglo XIX, es decir, «con la impresión subjetiva», se abrió el campo para el descubrimiento y la expresión del «yo individual» que describe la realidad no como es, sino como la percibe la individualidad del ojo del artista. De esta manera el artista, que es el primer observador, transmite su visión individual y su interpretación visual del objeto a todos los espectadores que contemplen su obra.

El impresionismo ama la realidad, pero tal y como es percibida en un momento determinado, vibrante y fugaz

En realidad, el pintor impresionista es profundamente realista. Tan realista que no se conforma con el objeto, sino que intenta representarlo dentro de su atmósfera, su luz y su ambiente. En otras palabras, el impresionismo ama la realidad, pero tal y como es percibida en un momento determinado, vibrante y fugaz, y en un delicado equilibrio. De aquí la armonía y la frescura que respira la pintura impresionista.

Pero este proceso cambió radicalmente la técnica pictórica, liberando el uso de la línea y del color. Y así empezó a perderse de vista la realidad objetiva para sustituirla por la realidad subjetiva del artista. Y se dio un paso trascendental que cambió el curso del arte occidental: de la realidad del objeto se ha pasado a la sensación ideal, mental, que el artista se hace del objeto real, modificándolo, deformándolo o anulándolo de acuerdo con su inspiración. Es decir, el objeto como pretexto de su personalidad.

Las siguientes generaciones de artistas posteriores al impresionismo, rompieron su equilibrio envueltos en el torrente ideológico y social que condicionó a la sociedad europea después de la Gran Guerra de 1914. Los «ismos» frenéticos rompieron amarras: Dadaísmo, Futurismo, Maquinismo y un largo etcétera, tanto artístico como literario, se unieron a los violentos movimientos sociales de carácter rupturista. Fue raro el artista que no militó en alguno de ellos, situación inédita hasta entonces en la historia de la creación artística. El arte empe-



La inanidad del denominado «arte contemporáneo»

zó a dejar de amar la realidad objetiva para amar solamente la línea libre y el puro color en una paulatina destrucción y alejamiento de la realidad. Y el arte se hizo abstracto.

Este punto de partida, ya algo lejano, es el que condiciona todo el desarrollo del arte posterior hasta nuestros días. Filosóficamente es el resultado de un largo camino que arranca con Kant, cuando se plantea la capacidad de la mente humana, que es siempre un hecho individual, para captar la realidad objetiva. El conocimiento mental viene del mundo sensible externo. Pero ¿lo capta adecuadamente la mente humana, o lo modifica necesariamente al conocerlo? De acuerdo con estos postulados, el artista no capta la luz objetiva de la realidad, sino la luz fugaz, irrepeti-

El arte empezó a dejar de amar la realidad objetiva para amar solamente la línea libre y el puro color

ble, que nunca volverá. Esto abrió la puerta a la invasión del color libre que todo lo inunda y lo transforma. El objeto acaba sumergido y absorbido por el puro color. El fovismo, por ejemplo, sólo se entiende a partir de la pincelada impresionista. Y después de ella, todo el arte abstracto.

El movimiento se hizo escuela y, por sus propios principios intelectuales y técnicos, abrió la puerta a toda clase de individualismos, convirtiendo el arte en una continua afirmación del sujeto, sin más referencia que él mismo. Y su valor ideológico pasó a depender de la afirmación personal, derivando en un ámbito de protesta donde el artista se erige en único arbitro que da validez a su obra. De la «dictadura» de lo académicamente correcto se pasa a la subjetividad del artista. El arte pasa a ser una «decoración sentimental» que sólo interpreta el mundo interno del artista. Desde el dolor patológico de Van Gogh, hasta la afirmación de Kandinsky: «yo pinto sólo lo que siento».

La situación actual

Todo este largo recorrido artístico y filosófico respondía a una necesidad vital de interpretar unos cambios sociales. Pero la situación actual es muy distinta. El triunfo inapelable del artista actual como expresión de su propia mente, en el fondo puede ser un espejismo: está en manos de la crítica y de la valoración de los medios de comunicación, que asumen el papel de únicos creadores de la opinión para una sociedad cada vez más alejada de criterios éticos y estéticos personales. Para que la persona se independice de la dictadura de los medios, es necesario que tenga un soporte… que la actual sociedad y su educación no le da.

Por eso es tan frecuente la postura humilde que los individuos de esta sociedad actual adoptan ante el arte contemporáneo, tantas veces incomprensible para ellos. Y por eso es tan normal el comentario, como pidiendo disculpas, ante la obra del artista: «no sé, no lo entiendo, reconozco mi incultura», aceptando no entender las razones por las que es válido lo que tiene ante sus ojos y que debe aceptar como impor-

tante porque así lo han declarado los medios de comunicación. Éstos son los que –en unos casos sí, en otros no– descubren y explican contenidos con largas paráfrasis y comentarios literarios sin los que el espectador estaría perdido. Con mucha frecuencia el único valor es el económico, sustentado en los medios que lo presentan como valioso. Pero ¿realmente lo es? ¿Hay que tener fe en la obra de arte que sólo comprenden los iniciados? ¿Por qué una cosa es «sentir» y otra «comunicar»? Sentir, todos sentimos. Pero ¿comunicamos? Todos los artistas se mueven por su sentimiento, por su torbellino interno. Pero ¿qué comunican? ¿Serán siempre necesarias prolijas explicaciones literario-filosóficas para entender determinado arte contemporáneo?

¿Hay que tener fe en la obra de arte que sólo comprenden los iniciados?

Durante veinte siglos, la sociedad ha ido cambiando y el arte que en cada momento asombró y emocionó a la sociedad, todavía hoy nos trasmite la magia de la experiencia y de la memoria propias de cada etapa histórica.

En los últimos cien años la sociedad ha sufrido grandes cambios. Pero éstos no han sido mayores que los producidos entre la sociedad gótica y la renacentista, o entre ésta y la Ilustración, etc. Con una diferencia substancial: hoy se ha perdido la memoria y la sociedad naufraga en la pérdida de los valores y de la ética.

Como ya hemos dicho, con frecuencia el arte contemporáneo es una inacabable y cansina repetición de sus propios modelos estéticos aparentemente cambiantes a velocidad vertiginosa, pero que no se mueven del mismo lugar: las vanguardias de la primera mitad del siglo XX o la arquitectura norteamericana de los años treinta. Los artistas como Bracque, Picasso, Mondrian o Kokoschka fueron realmente rupturistas: pero una vez creado el modelo, poco espacio dejaron para seguir rompiendo y avanzando. Son los problemas de la «deconstrucción» del arte en general. Y es aquí donde la sociedad mediática avala y explica lo que es y lo que no es válido. Y, por supuesto, al margen de la previa aceptación de la sociedad a la que va dirigido el arte y a la que nunca se pregunta nada. Ni antes ni después.

Con frecuencia el arte contemporáneo es una inacabable y cansina repetición de sus propios modelos estéticos

El reto actual del arte contemporáneo no es otro, en realidad, que la propia creatividad. Y el artista no es un profeta al que seguir a ciegas. Pero también hace falta la sensibilidad y la valentía del espectador, comprador y contribuyente para perder el miedo a decir: NO. El rey está desnudo, aunque el espejo social nos lo presente vestido.

Post scriptum

Después de redactar estas ideas, un conocido entrevistador y director de un Telediario nocturno llevó recientemente a su programa al director de una importante galería de arte. El motivo era hablar sobre el desarrollo y significación de ARCO, la conocida Feria de Arte Contemporáneo de Madrid. Naturalmente todo versó sobre lo aparentemente incomprensible, incongruente y banal de la gran mayoría de las piezas, instalaciones y performances allí expuestas con todo lujo de medios.

Hace falta la valentía del espectador, comprador y contribuyente para perder el miedo a decir: NO

Dos cosas puso de manifiesto el director de la galería. Primero, que ARCO había dado un salto importante, ya que, después de tantos años, parecía que las ventas empezaban a interesar a coleccionistas particulares en grado prometedor y que no sólo era el dinero del contribuyente el que mantenía la Feria. No quedó claro en qué medida esto se había producido, pero se asumía con naturalidad que el destino de ARCO era colocar objetos en colecciones públicas sin las cuales la Feria no podría presentarse como se presenta.

Segundo, ante las insistentes preguntas tanto del entrevistador como del otro contertulio, que no asumía las tesis del director de la galería sobre la evidente banalidad del llamado «arte contemporáneo», el director de la galería reconoció la evidencia del carácter inane de las obras expuestas, pero intentó tranquilizar a la audiencia con el argumento de que, felizmente, había varios «gurús» (empleó el término reiteradamente) que finalmente salvarían unas pocas obras de aquella marea y las reconocerían como depositarias del sagrado e impalpable espíritu y valor del arte. Espíritu y valor que sólo ellos, como garantía, podí-

La Mantequilla, *una «obra de arte» expuesta en el Hirshhorn Museum of Modern and Contemporary Art de Washington*

an reconocer, liberando a los demás de la molestia de tener que seleccionar y explicar la selección. Una explicación que, cuando venga, consistirá como siempre en frases seudofilosófico-literarias.

En varias ocasiones, dicho director manifestó con naturalidad que él no pertenecía al selecto grupo de garantía, pero que, en cualquier caso, aceptaba el criterio de los «gurús». No explicó sus cualidades ni dio sus nombres, pero se adivinan: son los que colocan las obras, están en contacto con los marchantes o lo son ellos mismos, aprueban precios y recomiendan ventas, teniendo la rara habilidad de bautizar con nombres sorprendentes las «nuevas tendencias» que descubren. Muchas veces asomados a cotizadas páginas de opinión, hacen que el dinero público o privado se sienta cómodo y satisfecho. Son su garantía y sobran comentarios. ■

Karl Heinz Weissmann y la Nueva Derecha alemana

Entrevista con un «conservador» que, lejos de conservar lo pasado, rompe esquemas

Águila alemana

Karl Weissmann, este protestante que es considerado como el inspirador de la Nueva Derecha alemana, es alguien dotado indudablemente de un pensamiento tan rico como complejo. He aquí (en esta entrevista publicada en la revista francesa Éléments) *alguien que se afirma «conservador», pero no pretende conservar ningún modelo petrificado de sociedad; alguien que defiende la figura del «anarquista prusiano» de Jünger; alguien para quien ser de «derechas» significa creer, fuera de los «buenismos» progres, que la existencia del hombre es arriesgada, histórica e imposible sin el orden del Estado. Alguien, en suma, que nos reitera el viejo lema prusiano: «Despertarse y ser valientes».*

Karl Heinz Weissmann hablando del espíritu prusiano

—Junto con Götz Kubitschek, nacido en 1970, a quien debemos en especial un libro sobre la historia del semanario berlinés *Junge Freiheit*, considerado hoy el principal vector de ideas de la «joven derecha» alemana *(20. Jahre Junge Freiheit*, Schnellroda, 2006), usted fundó en el año 2000 un organismo, el Institut für Staatspolitik (IfS), que organiza regularmente seminarios y coloquios. También anima, junto con él, las ediciones Antaios –cuyo nombre evoca el título de la revista dirigida de 1959 a 1971 por Ernst Jünger y Mircea Eliade–, así como la revista bimestral *Sezession*, creada en 2003, uno de cuyos últimos números estaba dedicado precisamente a Mircea Eliade. Con frecuencia se le considera como el spiritus rector, el maes-

En un parque de Berlin, una visión clásica de Prusia: una estatua del príncipe Albrecht, un héroe de la Primera Guerra Mundial

tro del pensamiento y principal teórico de la Nueva Derecha alemana (Neue Rechte). Esta Nueva Derecha es poco comparable a lo que, bajo tal expresión, designamos en Francia, primero porque existen entre ambas corrientes manifiestas diferencias de inspiración y de orientación intelectual, y en segundo lugar porque en Alemania esta etiqueta ha sido (y continúa siendo) utilizada, por sus adversarios, y con fines polémicos, para designar a toda una serie de movimientos o de publicaciones sin gran relación unas con otras, mientras que en Francia, a pesar de sus equívocos, dicha denominación está al menos relacionada con un solo movimiento (el GRECE, *Nouvelle École* y *Éléments).* En un libro de entrevistas con usted, publicado en 2006, a la pregunta: «¿En qué es nueva la Nueva Derecha (alemana)?», usted me respondió: «No es nostálgica y no está vinculada a una pertenencia de clase». ¿Podría desarrollar esta respuesta lapidaria? ¿Sólo estas dos características distinguen a esta Nueva Derecha de la antigua?

Ser «de derechas» significa creer que: 1) el hombre es un ser arriesgado; 2) las sociedades requieren un orden; 3) el modo de existencia del hombre es un modo histórico

—Déjeme decirle en primer lugar que utilizo este concepto de «Nueva Derecha» esencialmente por razones prácticas, ya sea para situarme u oponerme de forma polémica, ya sea por referencia a un proceso completamente natural que hace que, desde comienzos del siglo XX, una «joven» o una «nueva derecha» siempre ha sucedido a una más antigua. Esto se produce por la necesidad de evolucionar y adaptarse, pero también por los cambios en la representación de lo que debemos entender por «derecha». Esto significa concretamente que una derecha nueva debe ser nueva, ya que no puede permitir centrarse en el pasado: las batallas perdidas no se pueden ganar de nuevo. Los desafíos a los que nos enfrentaremos en el siglo XXI serán distintos de los del siglo XIX o del XX. Por lo tanto, nuestro concepto deberá ser también distinto. Por otra parte, es importante renunciar a la idea de que una Nueva Derecha sólo puede ser de derechas en la medida en que participe en una suerte de lucha de clases partiendo desde arriba, siendo necesariamente la aliada a las grandes fortunas, etc. En sus mejores épocas, la intelligentsia de derechas siempre se ha considerado responsable del conjunto de la sociedad. Baste pensar en Catón el Antiguo.

Ser «de derechas» no significa en absoluto ni soñar en viejos tiempos ni ser los aliados de las grandes fortunas

Las batallas perdidas no se pueden volver a ganar

—En la misma entrevista, después de la pregunta que acabamos de evocar, se le pedía que explicara en qué medida la Nueva Derecha alemana puede ser llamada «de derechas». Su respuesta era la siguiente: «En la medida en que comparte tres convicciones con la derecha clásica: 1) el hombre es un ser arriesgado. 2) Las sociedades humanas necesitan un orden. 3) El modo de existencia del hombre es un modo histórico». ¿Bastan estas tres certezas para definir a la derecha? ¿No podrían suscribirlas también muchos hombres de izquierdas?

La izquierda sigue creyendo, el hombre es bueno por naturaleza, que en el fondo todo el mundo puede entenderse con todo el mundo

—Es cierto que podemos decir que existe en el seno de la izquierda actual una fracción de «resignados». En el peor de los casos sueñan de nuevo con «una dictadura de la educación», al estilo de Marcuse; en el mejor de los casos han renunciado a convicciones de base, pero tienen miedo de extraer las consecuencias de ello. En Alemania podríamos citar los ejemplos de Peter Sloterdijk, del etnólogo H. P. Duerr o del sociólogo Wolfgang Sofsky. Pero esto no debe hacernos perder de vista que la izquierda «clásica», la del individuo de izquierdas medio, sigue creyendo, como siempre ha creído, que el hombre es bueno por naturaleza, que en el fondo todo el mundo puede entenderse con todo el mundo, a condición de seguir discutiendo sin cesar y que la historia no sirve para nada, salvo si puede servir de ilustración que demuestre la justeza de las convicciones fundamentales de la izquierda.

—La derecha alemana siempre ha hecho gran uso del vocablo «conservadurismo». En tal sentido se acerca al mundo anglosajón, pero se diferencia de los países latinos. En Francia, como sabe,[1] casi nadie se ha definido nunca como «conservador», y la palabra ha terminado adquiriendo una connotación negativa: un conservador es, grosso modo, un burgués reaccionario. En Alemania, donde el conservadurismo ha adquirido desde hace tiempo carta de nobleza, las cosas son distintas. No por ello es menos cierto que, para los franceses, el sentido exacto que los alemanes atribuyen al término «conservador» sigue siendo bastante oscuro. (Lo mismo sucede, por lo demás, con el término «nacional-liberal».) Los sutiles distingos que se han podido establecer entre conservadores liberales (Liberalkonservative), conservadores «de los valores» (Wertkonservative), nacional-conservadores (Nationalkonservative), revolucionarios conservadores, conservadores católicos, etc. son, a primera vista, aún más difíciles de delimitar. ¿Qué definición podría dar del «conservadurismo» en el sentido alemán de esta palabra? ¿Qué es lo que los conservadores quieren exactamente conservar? ¿Se considera a sí mismo un «conservador»?

1. Y lo mismo cabe decir de España. *(N. del T.)*

Una visión de Prusia al alcance de las multitudes actuales: el equipo de fútbol BFC Preussen de Berlin

—La principal diferencia entre el conservadurismo alemán y el francés la constatamos desde su aparición a principios del siglo XIX. Digamos para simplificar que el conservadurismo francés siempre se ha planteado la cuestión de la forma, y el alemán la del fondo. Esto ha conferido al conservadurismo francés una especie de orgullo absoluto –piense, por ejemplo, en Joseph de Maistre–, pero también una cierta tendencia a defender la forma por sí misma.

Para caracterizar el conservadurismo alemán sería necesario referirse más bien a la fórmula de Thomas Mann, según la cual «la vida es, en sí misma, un concepto eminentemente conservador». Tal concepción debe evidentemente mucho a la influencia de Nietzsche, pero ésta ya desempeñaba cierto papel antes de él. En realidad se remonta sobre todo al romanticismo y al descubrimiento de la historicidad –quizá el logro más importante del espíritu alemán desde los tiempos de la Reforma. Ulteriormente, en todo caso, lo que más les ha importado a los intelectuales conservadores no ha sido tanto saber cómo se puede mantener un orden determinado en la vida política, social o religiosa, como saber de qué forma preservar la propia fuerza vital. «Con-

En el parque de su mansión de Doorn, donde murió exiliado, un busto de Guillermo II, el ultimo rey de Prusia y emperador de Alemania

servador», por tanto, no debe tomarse en el sentido de la «conserva», este modo de conservación en el es necesario matar primero lo que se pretende preservar, sino por el contrario en el sentido de un planteamiento que se impone tan pronto como se reconoce lo que está al servicio de la vida y lo que no lo está.

Naturalmente, también nosotros hemos tenido a nuestros «legitimistas», como Friedrich von Gentz, y, por supuesto, a nuestros «orléanistas», a los que pertenecían todos los conservadores liberales y los nacional-liberales. En la clase culta del imperio de Guillermo II existió, por lo demás, una gran admiración por Napoleón, por ejemplo, dentro del círculo de Stefan George, pero en aquel momento no teníamos aún necesidad de bonapartistas. Las cosas cambiaron en la época de la República de Weimar, la cual presenta muchos puntos comunes con el período comprendido entre 1871 y 1914 en Francia. Los mejores espíritus del movimiento de la Revolución Conservadora que se desarrolló en aquella época no querían sino retomar y desarrollar los

valores ya presentes en «el partido de la vida» –una empresa que, en parte, el nacionalsocialismo pervirtió y en otra parte destruyó brutalmente. Todo lo que vio la luz después de 1945 poco pudo restablecer los lazos con esta corriente. Desde entonces la palabra «conservador» se ha convertido en gran medida en sinónimo de «burgués», algo que «no es de izquierdas», algo «superado». Pero sus contenidos positivos no han podido ser totalmente suprimidos. Es significativo que fuera un socialdemócrata, Erhard Eppler, quien lanzó la idea del «conservadurismo de valores», siendo también de destacar que, en el debate político, hay actualmente personas que se definen expresamente como «conservadores». Esto podría anunciar una nueva Kulturkampf, en cuya ocasión se podría «ocupar» de nuevo este término.

—Usted ha conocido bien a nuestro amigo Armin Mohler, que es uno de los autores que más ha contribuido en su formación (junto con Ernst Jünger, Arnold Gehlen, Bernard Willms y otros), aunque usted estuviera en desacuerdo con su «gaulismo» (Mohler era muy francófilo) y con su crítica del cristianismo (usted ha cursado estudios de teología y está vinculado a la tradición protestante de un Wilhelm Stählin o de un Hans Asmussen, al tiempo que estima que «no puede haber una Europa sin cristiandad»).

Se debe restablecer el papel del Estado. Sin esto, la única alternativa posible es muy sencilla: el Gulag o la Mafia

No sólo lo ha conocido bien, sino que a usted le debemos la publicación, hace dos años, de la nueva edición completa y totalmente reestructurada de su célebre manual sobre la Revolución Conservadora alemana, tema sobre el que, desde la época en que usted animaba en su juventud la revista Phönix, publicó numerosos artículos. Su simpatía va aparentemente sobre todo a los representantes de la corriente juvenil-conservadora, que es, en efecto, la más rica intelectualmente, así como la que está menos estrictamente ligada tan sólo a la república de Weimar. Entre los grandes teóricos juvenil-conservadores de los años veinte y treinta, ¿cuáles son aquéllos de los que más ha aprendido o en los que mejor se reconoce? ¿Y por qué razones?

La Revolución Conservadora era en lo fundamental una «Nueva Derecha»

—Pienso que los autores más importantes para mí han sido Moeller van den Bruck y Edgar Julius Jung, ya que son ellos quienes han sabido mejor formular las aspiraciones fundamentales de la corriente juvenil-conservadora. Pero siento también una particular fascinación por el historiador Peter Richard Rohden y por Albrecht Erich Günther, que fue el coeditor de la revista Deutsches Volkstum. Estos dos últimos autores no han escrito libros políticos, sino algunos ensayos. Es también a A. E. Günther a quien debemos este credo de los Jóvenes Conservadores: «**Ser conservador no quiere decir vivir partiendo de lo que había ayer, sino vivir partiendo de lo que es eterno**».

—Armin Mohler estimaba que uno de los más grandes méritos de la Revolución Conservadora había sido el de contribuir a deshacer la vieja dicotomía izquierda-derecha. Al estar esta disolución aparentemente menos desarrollada en Alemania que en otros países ¿comparte usted esta opinión?

—No la comparto más que en la medida en que nuevas formaciones han venido a reemplazar a la derecha clásica y a la izquierda clásica del siglo XIX. La Revolución Conservadora era fundamentalmente una «nueva derecha», pero esto no quiere decir que no se hayan integrado en la misma ciertos elementos de la izquierda –y también liberales, por lo demás– que hacen de ella una nueva síntesis.

—Hemos visto en el curso de estos últimos decenios a varios autores alemanes de izquierdas deslizarse hacia la derecha o expresar puntos de vista «de derechas» (Günther Maschke, Herbert Ammon, Bernd Rabehl, Rainer Zittelmann, etc.). ¿Es necesario que sigan este camino para que la derecha alemana se interese por ellos? Sin pertenecer a la Escuela de Francfort, ¿no cabe estimar que hay enseñanzas por

Pensadores de izquierda como Herbert Marcuse deben una parte de su influencia a su exilio en los Estados Unidos, junto con muchos otros intelectuales, como los de la «University in Exile», fotografiados aquí en Nueva York en 1940

extraer de la lectura de la Dialéctica de la razón de Adorno y Horkheimer, o de la denuncia por Herbert Marcuse del «hombre unidimensional»?

—Para decirlo brevemente, no tengo de fascinación por los renegados. Lo único que me interesa es saber si han comprendido su lección y si en lo sucesivo luchan adecuadamente. Con mucha frecuencia siguen acarreando el fardo de su herencia: la obsesión conspirativa, la sobreestima por los intelectuales y el desprecio por la realidad. En lo que respecta a su puntualización relativa a la crítica cultural de la Escuela de Francfort, diré que en este campo de la crítica cultural, siempre hemos ido en la derecha mucho más al fondo de las cosas.

Ser conservador no quiere decir vivir partiendo de lo que había ayer, sino vivir partiendo de lo que es eterno

—Resulta sorprendente el extraordinario sectarismo y, sobre todo, la persistencia en Alemania de una corriente «antifascista» (antifa) que publica regularmente, sobre las diferentes corrientes de la dere-

Claus von Stauffenberg, un héroe alemán

cha, textos de una mala fe, de una violencia y de un confusionismo intelectual que en otros países, como Francia, sólo tienen su parangón en círculos cada vez más restringidos. La comparación con la situación en Italia aún resulta más chocante.

¿Cómo explica la persistencia de esta retórica «antifacha» que continúa balbuceando, respecto de las derechas de Europa, estupideces de aspecto verdaderamente «prehistórico»? Estos pseudoanálisis, ¿no pertenecen acaso a una tradición moral (o moralista) alemana más que un análisis propiamente político? ¿O hay que explicarlo por una cierta lentitud en asimilar las evoluciones rápidas o las novedades intelectuales?

—Lo que hacemos, los alemanes lo hacemos a fondo. Esto también vale, lamentablemente, para fenómenos como el movimiento «antifa». Me temo que sea éste un defecto de nuestro carácter nacional.

—A diferencia de las derechas italiana o francesa, la alemana raramente se ha interesado en lo que sucedía fuera de las fronteras de su país. Sus referencias, salvo algunas excepciones, son todas alemanas. Interrogado por Götz Kubitschek sobre los personajes de la historia que más admira, citaba usted a los emperadores otones, o a los miembros de la dinastía de los Hohenstaufen, a los grandes dirigentes prusianos (de Federico el Grande a Bismarck, pasando por Stein y Gneisenau) y a los representantes de «la Alemania secreta» como Claus von Stauffenberg, que pertenecía al Círculo de Stefan George, uno de los principales instigadores del atentado contra Hitler el 20 de julio de 1944. Nada de ello le impide, sin embargo, tener muy buenos conocimientos sobre Francia y otros países. ¿Cuáles son los pensadores no alemanes, contemporáneos o no –¡si los hay!– que han ejercido cierta influencia sobre usted o que podrían figurar entre sus referencias?

La derecha alemana se interesa poco en lo que sucede fuera de las fronteras de su país

—Por lo que respecta al pasado, son los italianos Vico, Gaetano Mosca y Vifredo Pareto; los ingleses Eliot y Oakeshott, el colombiano NicolásGómez Dávila, el rumano Mircea Eliade, el francés Georges Sorel. Para la época actual citaría al israelí Van Creveld y a los estadounidenses Kaplan y MacIntyre. Pero no se trata más que de una selección. Leo atentamente también todos los textos de Alain de Benoist que me caen en las manos.

—Por razones históricas, «la cuestión nacional» siempre ha figurado en la primera fila de las preocupaciones de la derecha alemana. Usted mismo ha publicado un libro sobre la idea de nación, ha creado un «Instituto para una política del Estado» y ha deplorado que el sentimiento nacional no haya cesado de debilitarse en Alemania desde la Edad Media.

El Estado-nación hoy parece sin embargo afectado por una creciente impotencia. Desde los comienzos de los años treinta, Carl Schmitt ya observaba (deplorándolos) los signos premonitorios de una cierta obsolescencia de la forma de Estado, dando así entender que la política se expresaría en el futuro según otras formas. ¿Qué

Prusia sobrevive en la memoria de los hombres hasta en el Estado mexicano de Guanajuato

piensa de la idea según la cual Alemania, en el curso de su historia, no ha tenido suficiente Estado, mientras que Francia ha tenido demasiado? ¿Cómo pueden hoy los Estados hacer frente por sí solos a los desafíos planetarios (tecnológicos, financieros, ecológicos, etc.) a los que se enfrentan?

—No puedo responder a la pregunta de «cómo». Sólo puedo constatar que se debe restablecer el papel del Estado. Sin esto, la única alternativa posible es muy sencilla: el Gulag o la Mafia.

—La derecha alemana expresa a menudo muchas reservas sobre Europa –no sólo sobre las actuales instituciones europeas, por supuesto, sino también sobre la propia idea de una construcción europea. Usted mismo es escéptico sobre las posibilidades de que Europa pueda constituir alguna vez «un gran espacio» y ser una potencia autónoma. De igual modo ha tomado postura contra un eje París-Berlín-Moscú, mostrándose también reservado frente a Rusia y a Francia (la cual, según dice, tiende a defender exclusivamente sus propios intereses). ¿Tiene, sin embargo, alguna idea acerca de la forma en que Europa, que hoy está totalmente bloqueada, podría o debería en el futuro evolucionar globalmente, o bien es esto un asunto que queda fuera de sus preocupaciones?

—En efecto, soy escéptico en cuanto a la posibilidad de que Europa llegue a ser una gran potencia autónoma, pero esto no quiere decir

–¡sino todo lo contrario!– que no lo desee. Pero existen dos factores que se oponen a ello: la tradición antialemana en Francia –que lejos de estar muerta, está rozagante– y el carácter imprevisible de Rusia. La política no es una cuestión de deseo, sino más bien «el arte de lo posible», como lo decía tan bien Bismarck.

Me encanta mucho la figura del «anarquista prusiano» de Ernst Jünger

—El principal problema al que se enfrenta hoy la civilización europea se resume, según usted, en una palabra: la «decadencia», característica de una época en la que sólo se toma como valor la (supevivencia individual. Todo lo emás, a su juicio, se deriva de ello. La crítica de la «decadencia» es una muy antigua temática derechista. ¿Pero no constituye una especie de espejo negativo de la creencia en el progreso?

—El tema de la decadencia no es en sí mismo un tema derechista: encontramos también algunos análisis de la decadencia en Marx o en Proudhon. Pero dejémoslo de lado. Lo que es esencial, a mi juicio, es el hecho de que seamos capaces de preservar nuestra fuerza vital en el sentido anteriormente evocado, mientras que, desde numerosos puntos de vista nuestra civilización se ha convertido, como ha dicho Benedicto XVI, en una «cultura de muerte». Por otra parte, sólo si se entendiera como algo que implica un declive natural podría adherirme a la a la crítica según la cual la teoría de la decadencia no es sino otra cara de la teoría del progreso. Pero no es mi caso. Comparto más bien la opinión de Herder o de Burckhardt según la cual «una crisis absoluta» es muy rara en la historia, mientras que el agotamiento de los modelos culturales bien circunscritos es relativamente frecuente. ■

Nuestra civilización se ha convertido en una «cultura de muerte» que invita a la decadencia

(Traducido del francés por Leopoldo Fornés.)

Nuestros autores

José Javier Esparza (Valencia, 1963), periodista, ensayista y novelista. Fue director de la revista *Hespérides*. Ha publicado la novela *El final de los tiempos*, y entre sus ensayos cabe destacar *Informe sobre la televisión: El invento del Maligno* y *Los ocho pecados capitales del arte contemporáneo*. Sus obras más recientes son *El bienio necio, El terror rojo* y *La gesta española*.

Javier Ruiz Portella (Barcelona, 1947), ensayista y editor. Autor del *Manifiesto contra la muerte del espíritu y la tierra*. Entre sus libros cabe mencionar: *La liberté et sa détresse* (Bruselas, 1994) y *España no es una cáscara* (Barcelona, 2000).

José Vicente Pascual (Madrid, 1956), es novelista y colabora habitualmente en diversos medios de prensa. Entre sus obras destacan *La montaña de Taishán* (premio Azorín de novela), *El capitán de plomo* (premio Café Gijón), *Palermo del cuchillo* (premio Alfonso XIII), *Juan Latino* y *La diosa de barro*. Es miembro de número de la Academia de Buenas Letras de Granada y Sátrapa Trascendente del Institutum Pataphysicum Granatensis. Dirige la revista literaria *Papeles de Humo*.

Rodrigo Agulló es licenciado en Derecho y diplomado en Relaciones Internacionales. Simultanea su trabajo en una consultoría internacional con la crítica literaria y de ensayos en diversos medios nacionales y extranjeros.

Javier Morales Vallejo es escultor y ha desarrollado su carrera profesional en el mundo del arte y de las humanidades como Subdirector del Museo del Prado (l975-1983) y en el Patrimonio Nacional (Palacio Real de Madrid), dirigiendo los Museos, Archivos, Biblioteca y Restauración (1984-2004). Ha sido consultor del Museo de Arte de Viena y de los Museos Vaticanos y Comisario de numerosas exposiciones internacionales.

Martín López Corredoira (Lugo, 1970), Doctor en Filosofía y. en Ciencias Físicas. Investigador en el Instituto de Astrofísica de Canarias. Autor de más de cuarenta artículos en revistas científicas internacionales con árbitro. Autor de diversos artículos sobre filosofía y de los ensayos *Diálogos entre razón y sentimiento* (1997), *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes* (2005). Premio Platero 2002 de poesía concedido por el Club del libro en Español, Naciones Unidas (Ginebra, Suiza).

¿Simpatiza con las ideas de *EL MANIFIESTO?*

¿Quiere apoyarlas, sentirse partícipe de nuestro empeño?

EL MANIFIESTO

Contra la muerte del espiritu y la tierra

¡SUSCRÍBASE!

Y reciba cómodamente la revista en su casa a un precio menor

Precios nuevo periodo

Número suelto: 12€

Suscripción a cuatro números (un año): 39 €

Suscripción a ocho números (dos años): 75 €

Suscripción de honor: indeterminado

Periodo anterior

Número suelto: 6€

El conjunto de los ocho números: 35€

Vea los números anteriores en

http://www.elmanifiesto.com/manifiesto/numeros.asp

Precios válidos para toda España.
Para el extranjero sírvanse consultar

Para suscribirse

Llame al 902 151 842

Escriba a: suscripciones@altera.net

Mande un fax al 93 451 74 41. O escriba a: C/ Bravo Murillo, 79, 3.º B, esc. A – 28003 Madrid

LEA CADA DÍA

ELMANIFIESTO.com
periódico políticamente incorrecto

Nuestro periodico políticamente incorrecto: sin mordazas

Totalmente independiente de partidos, capillas, grupos…, *Elmanifiesto.com* sólo depende del espíritu inconformista que le marca: un espíritu rebelde pero no nihilista, rompedor pero indagador de nuevos cauces y alternativas; un espíritu que no se identifica con ninguna de las corrientes ideológicas o políticas que hoy, a la derecha o a la izquierda, imperan.

Lo que nadie más le explicará, nosotros se lo contamos

Y así se podrá enterar de lo que de verdad pasa en España y en el mundo. Un mundo que no nos gusta, con el que no nos identificamos: un mundo que, carente de valores identidad y belleza, sólo aspira a nutrirse y entretenerse, mientras lo sume todo en el sinsentido.

La visión más aguda sobre lo que de verdad importa

Lo que de verdad importa no son los tejemanejes de nuestra clase política. Lo que de verdad importa es la «muerte del espíritu»: la destrucción del arte y la belleza, la descerebración de nuestros jóvenes a manos de un sistema educativo perverso, los múltiples engaños históricos impregnados en nuestro imaginario colectivo, la estupidez mediática y publicitaria, los ataques que sufre el medio ambiente, la pérdida de identidad tanto a nivel colectivo como a escala familiar…