

SEGUNDA PARTE

OPTIMISMO MILITANTE, ESPERANZA MESIÁNICA Y UTOPIA MARXISTA

I. DEL NIHILISMO A LA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA

1. El nihilismo como desafío: de Schopenhauer a Heidegger

En los comienzos del siglo XX la crisis del mundo burgués y las primeras catástrofes políticas que se avecinaban dejaron maltrechos al mito de la razón ilustrada y a la fe en el progreso. Los términos *decadencia*, *absurdo*, *sinsentido*, *alienación*, *desesperanza*, *angustia*... son otros tantos signos de la experiencia pesimista que afligía a los individuos de esa época. Bloch es consciente de que la profecía de Nietzsche del advenimiento del nihilismo o la tesis de Spengler que anunciaba la decadencia de Occidente significaban el comienzo de una larga experiencia de pesimismo para el hombre moderno. Su testimonio alejaba de la conciencia del pasado siglo los ecos de la epopeya hegeliana de la razón en la historia o la utopía marxiana de un futuro carente de alienaciones. La anhelada esperanza en un nuevo acontecer encaminado hacia un *totum* final, o el deseo de consolidación de términos como *bien supremo*, *fin último*, *absoluto*, *espíritu*, *razón*... chocan frontalmente con la dura experiencia negativa y de abandono que aflige a los individuos en el tiempo presente. Bloch nos ha dejado el testimonio de su reflexión filosófica sobre la sensación de pesimismo, alienación e inseguridad que afligía a sus contemporáneos:

Demasiados viven en el desierto y en la oscuridad. Oprimidos por la preocupación externa, sin tener o poder experimentar nada vitalmente. El amor ha desaparecido o ha terminado mal, el encontrarse, ni tan sólo ha tenido inicio o se ha convertido rápidamente en un montón de cenizas, del que no queda ni un rescoldo. La conducta íntima, el fin más lejano por el cual vale la pena vivir, ha desaparecido. La tristeza simple de los animales, de las criaturas sin perspectivas, se ha difundido así entre los hombres; jamás hubo el peso de una cotidianidad tan falta de luz¹.

Siguiendo un camino que tiene como compañeros de viaje a Schopenhauer, Heidegger y, especialmente, a Nietzsche, intentará responder nuestro autor a los interrogantes que plantea el nihilismo, al mismo tiempo que nos descubre las señas de

¹ E. Bloch, *Durch die Wüste. Kritische Essays*, Berlín (1923), Frankfurt am Main, 1964 (edición reelaborada), p. 77.

identidad de ese «fantasma» que se había instalado en la sociedad moderna. Probablemente ha sido en las sociedades más desarrolladas de Occidente donde la fuerza devastadora del nihilismo ha puesto en entredicho los valores vigentes: éticos, estéticos y políticos. Precisamente valores en los que, como dice Mann, ha influido la triada estelar formada por Schopenhauer, Nietzsche y Wagner².

Schopenhauer toma a Kant como punto de referencia de su filosofía y al que respetuosamente critica por sus muchos y graves errores. De toda la obra de Kant sólo le interesa para su propósito su *Crítica de la razón pura*. Las otras *Críticas* ya no le interesan, las considera adversas a su nueva orientación.

Junto con el kantismo admira también la filosofía de Platón y la antigua sabiduría de los *Vedas*. De ambas se sirve para su concepción bifacial del universo. De la filosofía india ha tomado su visión pesimista, que tiende a la negación del mundo y a la anulación de la vida individual por su absorción en el Todo o Vida universal, así como su moral de solidaridad y piedad compasiva con los sufrimientos de todos los seres.

En su obra *El mundo como voluntad y representación* concibe la filosofía como una negación de la voluntad de vivir: el mundo como representación se refiere a su cara exterior y visible en el ámbito de sus coordenadas espacio y tiempo. El mundo como voluntad está referido a su interior fuera del tiempo y del espacio. El enlace entre estos dos mundos se realiza a través del propio cuerpo del sujeto cognoscente. El cuerpo es el primer objeto intuitivo por el individuo, medio y sostén de la representación del mundo entero. Pero, por otra parte, el hombre, como sujeto cognoscente, está fuera del mundo de la representación y su causalidad, y el mundo se revela en él en su realidad última y noumenal.

Schopenhauer, que también se había inspirado en la filosofía de Schelling y en su visión de la naturaleza como un organismo viviente y de evolución ascendente de las especies desde el mundo inorgánico hasta el hombre, nos presenta una visión sombría del mundo natural, como de lucha y conflicto de unos seres contra otros. Esto es por lo que Bloch califica la filosofía de Schopenhauer de pesimismo extremo. «La voluntad de vivir es para él una grisácea cosa-en-sí en el mundo orgánico, comparable

² Th. Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, 1978, p. 99.

a la existencia angustiosa e infeliz de los animales, que se arrebatan la presa unos a otros con los más horribles asesinatos»³.

Esa visión sombría del mundo natural, que nos ha presentado anteriormente, la proyecta también sobre el ser humano donde tanto el dolor como el placer alcanza su más alto grado. Schopenhauer hace del dolor el tema central de su filosofía teórica. El dolor es parte esencial de la vida. El amor puro (*ágape*, *caritas*) es por naturaleza *piedad* o *compasión*, que es el «conocimiento del dolor ajeno surgido de la experiencia del propio dolor... Todo verdadero amor puro es piedad, y todo amor que no es piedad es egoísmo. El amor personal es el *eros*; la piedad es el *agape*. No es raro hallar una mezcla de los dos. Hasta la pura amistad es una combinación de amor y amistad»⁴.

La piedad o compasión se convierte así en la clave de su filosofía práctica, el origen de toda virtud. El placer como tal no existe, toda satisfacción no es más que mitigación del dolor. El único remedio contra el dolor sería la negación de la voluntad de vivir. Según Bloch, Schopenhauer vivió instalado en su *pesimismo militante*, que es algo muy distinto del simple pesimismo contemplativo que permite el bienestar, y por el que afirma: «yo, como pesimista, soy el más feliz de los hombres; sólo lo agradable me puede sorprender, desde el momento en que lo contemplo todo de manera completamente miserable. Si esto no ocurre, me siento un hombre feliz; el pesimismo es la mejor medida para vivir lo más placenteramente». A juicio de Bloch dicha posición es completamente falsa, pues el pesimismo militante especula siempre con la posibilidad y la esperanza de que el pesimismo, lo malo, no lo bueno y lo adverso al hombre, pueda ser eliminado final y radicalmente⁵.

El discurso nihilista de Schopenhauer se inscribe en un modelo de pesimismo lúcido que tendrá su momento de influjo a partir del desmoronamiento del idealismo en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, en particular en el pensamiento de entreguerras. Coincide con fenómenos como la «deshumanización» y la quiebra de los ideales ilustrados sobre los derechos humanos, el progreso y la emancipación.

³ J. Marchand, «Cambiar el mundo hasta su reconocimiento», entrevista a Ernst Bloch en mayo de 1974; destinada para la emisión de la serie «Les archives du 20^e siècle» de la televisión francesa, publicada en el volumen *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, 1978. Trad. cast. de Francisca Mogorrón Casamayor y Manuel Velasco Jiménez, *Anthropos*, 146/147 (1993), p. 43.

⁴ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, 1927, I. N. 67, p. 407.

⁵ J. Marchand, «Cambiar el mundo hasta su reconocimiento», *op. cit.*, p. 43.

Otro de los autores que, según Bloch, ha influido en la ideología de la mayoría de sus contemporáneos ha sido Nietzsche. Como es bien conocido, Nietzsche se interesó en su época juvenil por Schopenhauer, de quien recibe la inspiración directa de su filosofía de la vida y su radical y atea concepción del mundo. Llegó a llamarle «el bienaventurado Arturo, uno de los grandes santos de la religión romántica». Sin embargo Nietzsche no se conformó con ser un mero epígono de Schopenhauer, sino que quiso conocer de primera mano el afán del hombre por superar el dolor. Schopenhauer había dicho: «toda vida es dolor». El dolor es el precio que el hombre debe pagar por vivir. El dolor como resultado de la lucha por vivir. Schopenhauer, siguiendo al pagano Lucrecio, piensa que la felicidad, a que aspiran tanto los hombres, es de naturaleza *negativa* y nada tiene de duradera.

Nietzsche quiere investigar el origen de la tragedia y del sufrimiento humano. Para ello se retrotrae a la cultura de la antigua Grecia. Los griegos, contienen, según él, las claves para entender la historia de Occidente. En su obra *El nacimiento de la tragedia* nos remite a la vanidad de la existencia humana, que, por otro lado, ya aparece en algunos textos filosóficos hebreos, como el *Eclesiastés*. El joven filósofo y profesor de la Universidad de Basilea nos presenta en su obra inspirada en la tragedia griega su profunda meditación sobre la vida, sobre el valor de la vida. Nietzsche descubre que el pueblo heleno poseía una sensibilidad para el dolor tan intensa como su gusto por la vida. Aproximarse a los griegos, meditar sobre sus momentos de éxtasis y su declive, cree Nietzsche que es una tarea necesaria para poder avanzar con seguridad; significa volver hacia atrás para poder ir más allá de nosotros mismos. De algún modo, retrocediendo en el tiempo y reflexionando sobre la historia aprendemos a conocer mejor nuestro destino. Como afirma Remedios Ávila, Nietzsche vuelve la mirada a Grecia y esto «le permitió comprender y comprenderse»⁶. La veneración que Nietzsche sentía por aquel pueblo le hizo elevarlo al rango de un paradigma desde el que no sólo podía entenderse a sí mismo, sino su propio tiempo y cultura.

⁶ Remedios Ávila, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, 2005, p. 171. Por su parte, E. Fink sostiene que la razón que llevó a Nietzsche a volver la mirada a Grecia y a los griegos fue la sospecha de que el camino recorrido por el hombre europeo a lo largo de más de dos milenios ha sido un camino errado. Con la invitación a una radical vuelta atrás pone en cuestión el pasado de Occidente. Mediante el retorno a Heráclito pretende señalar al género humano un camino nuevo y borrar todo el prolongado trabajo intelectual del tiempo intermedio. Cf. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, 1989, p. 9 ss.

En *El nacimiento de la tragedia* aparecen una serie de pares opuestos, ninguno de ellos perfecto, ninguno de ellos autónomo e independiente, sino que, por el contrario, se necesitan mutuamente y se complementan. Éstos, como supone Bloch, sólo dialécticamente pueden llegar a entenderse y superarse: «en lo dionisiaco determinado apolíneamente o en lo apolíneo con pleno sentido dionisiaco»⁷.

Según Nietzsche lo dionisiaco supone embriaguez y éxtasis, violencia y orgía, así como descomposición de la individualidad (*principium individuationis*) en un fondo natural común. Frente a Dioniso está Apolo, el dios del arte en la antigüedad griega. En la interpretación nietzscheana los dioses «epicúreos» del Olimpo son subjetivados por el poder luminoso apolíneo, por la medida y la bella apariencia, que encubre y traduce una sabiduría trágica arraigada fuertemente en el pueblo. La respuesta de la orgía dionisiaca era lo contrario de la medida recomendada por Apolo. A la invitación dionisiaca de sobrepasar los límites individuales se oponía la recomendación apolínea de permanecer dentro de ellos. La conjunción de lo apolíneo y lo dionisiaco dan lugar al mito trágico de los griegos. Dioniso promete tanto a los humanos como a los dioses el final de la individuación, la disipación en el vértigo de los afectos, el hundimiento gozoso de la naturaleza universal. Apolo salva a las divinidades olímpicas y a los hombres de este crepúsculo dionisiaco, y, además, de la náusea ante la vida que despierta en la conciencia después de la embriaguez.

Es aquí donde Nietzsche descubre el remedio de la antigüedad griega al ascetismo y negación de la vida que sobreviene al fin del éxtasis dionisiaco; negación de la vida que, en metafísica y en el cristianismo, se volverá por completo nihilista.

Nietzsche personifica en la figura de Sócrates moribundo la postura del nihilista ante la vida. Mediante la sentencia: «vivir es estar enfermo durante mucho tiempo» o «la vida no vale nada» confirma realmente que para él la vida ya no tenía sentido y por eso había dejado de amarla. Sócrates, ya en la cárcel, al final de su vida, asume la actitud de espectador, contempla su vida desde el ocaso de la voluntad de vivir; para él la vida era una enfermedad. El gallo que solicita que le devuelvan a Asclepio en pago de una deuda, desde el lecho de moribundo, significa que para él morir es recobrar la salud, reponerse de la enfermedad de vivir. Sócrates, «había

⁷ PE III, p. 38.

padecido de la vida», y, ahora, como un amante despechado, trata de vengarse de ella, rebatiéndola o refutándola.

Ésta es la interpretación que hace Nietzsche del problema de Sócrates. Y en esto parece que han coincidido los filósofos a lo largo de la historia del pensamiento. Sin embargo, Nietzsche que aquí actúa como un psicólogo dispuesto a descifrar, tras lo dicho, lo no expresado abiertamente, pero insinuado, encuentra en la sentencia de Sócrates sobre el valor de la vida síntomas de una enfermedad, o, en todo caso, de duda, melancolía, síntomas de cansancio, de oposición a la vida⁸. Cuando un filósofo considera la vida como un problema es que algo falla en él y no deja de ser una objeción contra él, un reparo. La apuesta de Nietzsche por la vida y su invitación a considerar el amor a la vida como la condición imprescindible para toda actividad filosófica queda patente en su rechazo a hacer juicios de valor sobre la misma: Los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, pues *el valor de la vida no puede ser tasado*⁹.

Como es bien sabido, en toda la filosofía de Nietzsche el nihilismo es el tema clave de su pensamiento; atraviesa toda su obra desde los escritos de juventud, hasta el último periodo en que elabora una serie de apuntes sobre el nihilismo europeo destinados a formar parte de una obra proyectada y nunca acabada: *La voluntad de poder*.

Según esos escritos Nietzsche ya sabe que el nihilismo es un fenómeno que viene precedido de otro, el pesimismo, siendo éste una consecuencia de la descomposición de los valores cristiano-morales. Observa que la religión y la moral ya no son determinantes y que lo que predomina es el escepticismo. La moral cristiana, sin embargo, permanece como residuo en algunos sistemas como el socialismo y el positivismo, que no han logrado desarrollar una crítica.

Para Nietzsche toda cultura que crea en la existencia de una realidad absoluta, realidad en la que se sitúan los valores objetivos de la Verdad y el Bien, es una cultura nihilista. En la medida en que el cristianismo concentra esta realidad absoluta en la figura de Dios, a la que se opone el mundo de las cosas naturales, y en la medida en que dicho mundo «superior» es una pura nada, la cultura cristiana, y en definitiva toda la cultura occidental, es nihilista pues dirige toda su pasión y esperanzas a algo

⁸ F. Nietzsche, «El problema de Sócrates», *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1973, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 38.

inexistente (el Dios cristiano, el mundo ideal y racional de los filósofos), despreciando de modo indirecto la única realidad existente, la realidad del mundo que se ofrece a los sentidos, la realidad de la vida.

Durante siglos nuestra cultura ha considerado que los valores descansan en algo trascendente, que existe un ámbito gracias al cual la existencia tiene sentido. La vida tiene sentido porque algo exterior a ella se lo da. Como afirma Zahrnt, el anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios no significa tan sólo que haya desaparecido la fe en Dios y que haya enmudecido toda pregunta sobre él, sino que un incontenible movimiento *del otro mundo a nuestro mundo*, haya llegado a su fin¹⁰. Nietzsche utiliza el nombre de Dios para designar el mundo suprasensible en general, el mundo de los ideales, de los criterios y de los valores, de lo verdadero, lo bueno y lo bello, que hacen referencia al fin, colocado sobre la vida terrena como luz del sol, y así la gobiernan desde arriba y desde fuera. El mayor acontecimiento de la edad del nihilismo sería la muerte de Dios –fuente de verdad, justicia y amor–; todo culminaría en la desesperación, la inacción, la renuncia al deseo, el suicidio. En ese momento crítico encontramos el nihilismo en la desesperación de los que consideran que nada tiene sentido ni valor por no existir aquello que debería ser el fundamento de todo sentido y valor, Dios. Aquél que dijese que si Dios no existe todo está permitido, aquél que desesperase de la vida y se levantase en contra de ella por considerar que ésta solo puede tener su fundamento en algo ajeno a ella y que dicho fundamento no existe, ese sería también nihilista.

Vattimo sostiene que el nihilismo no sólo consiste en la devaluación de los valores supremos, sino en el reconocimiento de que ya no se tiene necesidad de ellos¹¹. Y Nihilista es para Nietzsche todo aquél que intenta demostrar que los valores dominantes son una pura nada, una invención y que, por lo tanto, tiene necesidad de inventar «otro mundo», un «mundo verdadero» que pueda compensar las insuficiencias de éste. Este tipo de filosofía propone la destrucción completa de todos los valores vigentes y la sustitución por otros radicalmente nuevos. La superación de este nihilismo significaría la aparición de un nuevo momento en la historia de la cultura, la aparición de una nueva moral y de un nuevo hombre, el superhombre. El

¹⁰ Heinz Zahrnt, *A vueltas con Dios*, Zaragoza, 1972, p. 143.

¹¹ G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, 1987, p. 165.

superhombre es el hombre convertido en autómatas, el hombre que sufre la quiebra del ser como voluntad y queda obligado al mero trabajo.

Según Rubén H. Ríos, Nietzsche, profeta del nihilismo, en los fragmentos preparatorios a *La voluntad de poder* preanuncia la llegada de cuatro grandes periodos en la historia del nihilismo europeo para los siglos XX y XXI: el periodo de la «falta de claridad», donde se procura conservar los viejos valores y neutralizar los nuevos; el de la «claridad», en el cual se admite que los viejos valores son contrarios a la vida y provocan la decadencia; el de los «tres grandes afectos»: desprecio, compasión, destrucción; y el periodo de la «catástrofe», donde una gran doctrina selecciona a los hombres e impulsa a los débiles y a los fuertes a decidirse¹². Nietzsche, el primer nihilista perfecto de Europa que ha vivido y experimentado el nihilismo hasta su extremo, nos muestra el ofrecimiento de la voluntad de poder como medio psicológico, fisiológico e histórico-sociológico para la autosuperación del nihilismo.

Otro de los autores a los que Bloch dedica su atención por su relación con Nietzsche y por su particular respuesta al desafío de la nada es Heidegger. Aquí analizaremos la posición de Heidegger desde su compromiso con la revolución nacionalsocialista y desde su interpretación política restrictiva de la voluntad de poder. Heidegger mantiene un diálogo profundo con Nietzsche a lo largo de los años treinta y cuarenta. Heidegger interpreta el nihilismo nietzscheano como historia de la decadencia, de la pérdida de vigencia de lo suprasensible, simbolizada en la frase «Dios ha muerto». Toma la interpretación nietzscheana de la modernidad como historia de la voluntad de poder, de dominio del sujeto sobre el objeto a través de la razón calculadora.

Según afirma Ramón Rodríguez en su monografía sobre Heidegger:

La meditación sobre la obra de Nietzsche ha absorbido gran parte del trabajo de Heidegger durante los años convulsos inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial y comienzos de ésta. En tan difícil época, Heidegger se apoya en Nietzsche para pensar las raíces de la decadencia de la cultura europea, para intentar comprender el porqué de la trágica situación¹³.

Según Heidegger, Nietzsche es un pensador metafísico en la medida en que su pensamiento conduce a una aclaración y a una explicación de la cuestión fundamental de la filosofía: responder a las viejas preguntas metafísicas de *la esencia y la existencia*. A estas dos preguntas responde Nietzsche con la voluntad de poder y el

¹² Rubén H. Ríos, *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Madrid, 2004, p. 76.

¹³ R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, 1987, p. 169.

eterno retorno, respectivamente. Pero además él que lleva hasta sus últimas consecuencias la pregunta del ser como verdad del ente en tanto que tal en su totalidad se interesa por la humanidad: el superhombre. En definitiva, en Nietzsche voluntad de poder, eterno retorno y superhombre aparecen estrechamente unidos. Es más: son indisociables.

Un trabajo fundamental de Heidegger sobre Nietzsche es el que dedica al personaje de Zaratustra, el maestro que enseña la nostalgia y la liberación de la venganza. Según Heidegger, Nietzsche es un metafísico –el último gran metafísico– que lleva a su cumplimiento y, por tanto, a su final la historia de la metafísica occidental, la historia del olvido del ser como historia del *nihilismo*.

En el trabajo de Heidegger «Quién es el Zaratustra de Nietzsche» responde así: *Zaratustra es el maestro del eterno retorno y el que enseña al superhombre. Y esto es así porque enseña la liberación del espíritu de la venganza*¹⁴. Zaratustra es el maestro que enseña. Alguien, como dice Remedios Ávila, que enseña mostrando¹⁵. Zaratustra no es el superhombre, sino el que enseña. El superhombre, según Heidegger¹⁶, es el que va más allá del hombre que ha existido hasta ahora para conducirlo hasta su esencia, esencia que está pendiente todavía y que consiste en hacerse cargo del dominio de la tierra. El hombre de antes no sirve, porque ahora hay que disponerse a entrar en ese dominio y, por eso, la pregunta metafísicamente decisiva es ésta: ¿está preparado el hombre de hoy para eso?

El nihilismo es una de esas razones que explican por qué Heidegger recurrió a Nietzsche. Tanto el primero como el segundo tuvieron la necesidad de reflexionar sobre la vida, sobre el tiempo pasado y, sobre todo, sobre el presente. Los dos sintieron la necesidad de examinar el presente, hacer un «diagnóstico» y en caso necesario ofrecer un tratamiento, aplicar una «terapia».

Nietzsche recurrió al mundo de los griegos y allí descubrió el ocaso de lo trágico en la Grecia de Eurípides y de Sócrates; de esta forma desenmascaró la extraña inflexión de la tragedia, que renunció a lo dionisiaco para optar por lo apolíneo, lo socrático; Heidegger, por su parte, denuncia el olvido del ser que se ha producido en el mundo occidental como consecuencia de la orientación que se dio a la metafísica

¹⁴ R. Ávila, *op. cit.*, p. 230.

¹⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁶ *Ibid.*, p. 231.

elaborada desde Platón hasta la Modernidad. Tanto el ocaso de lo trágico denunciado por Nietzsche, como ese olvido del ser al que se refiere Heidegger, tienen un nombre común que les designa y es el de «nihilismo».

Nietzsche toma al nihilismo como un estado psicológico suscitado por la falta de sentido y el desencanto por la pérdida de valores. El nihilismo se le presenta a Nietzsche diseminándose en la cultura europeo-occidental como un movimiento incontenible de deterioro de los valores a través de múltiples signos: valores que se usan y desechan, valores caídos, desprecio por los valores, descreencia en los valores, destrucción de ellos.

Según Heidegger el nihilismo deja ver su rostro más auténtico en la devaluación de los valores supremos. El Ser también es víctima de esta devaluación, el Ser se devalúa, se volatiliza. El nihilismo es la cadencia de la historia que tiene como argumento fundamental el olvido del Ser. El Ser es voluntad, el Ser experimenta la última metamorfosis al convertirse en valor. La sentencia nietzscheana que proclama y reconoce la muerte de Dios no es más que la manifestación de que esa muerte se ha producido al hacer de Dios un valor (aunque se trate del valor fundamental, del valor supremo). La realización más completa de todo esto tiene lugar con el dominio de la técnica: la instrumentalización, la masificación, la uniformidad, el gregarismo... El nihilismo en nuestra época no se presentará como muerte de Dios o desvalorización de todos los valores, sino como el sentimiento de desarraigo que padece el hombre en las sociedades tecnológicas.

La superación del nihilismo supondría una nueva forma de entender el Ser y un nuevo orden de cosas que daría paso a un nuevo orden de valores. Para Heidegger, Nietzsche no es un superador del nihilismo, sino el último gran nihilista, testigo último del «olvido del Ser» por cuanto a la pregunta por el Ser, pregunta central de la metafísica desde Aristóteles, ha respondido: la voluntad de poder, sin apartarse en ningún momento del modo de preguntar de la tradición platónica-cartesiana.

La acusación que Heidegger hace a Nietzsche está directamente relacionada con la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo; éstos preparan el camino para el dominio de la tierra, para este tiempo confuso en que el mundo es puesto bajo el control de la técnica y el hombre «animal trabajador» está abandonado al vértigo de

los artefactos»¹⁷. La técnica, dice Heidegger, no es un simple conjunto de herramientas y de máquinas a disposición del hombre¹⁸, no son los fenómenos que de ella vemos a primera vista: las máquinas, los motores, los medios de transporte, etc. Es un proyecto metafísico que se extiende y abarca todos los ámbitos de la realidad, y no sólo las máquinas; es, en su esencia, la suprema realización de la voluntad de poder como voluntad de voluntad¹⁹. Y mucho más: la utopía proyectada por Nietzsche (el superhombre) es el hombre convertido en autómatas: creador y consumidor de bienes. Voluntad de voluntad equivale a producir por producir y consumir. De esta forma la voluntad de la voluntad da muestras de su nihilismo, pues no persigue ningún objetivo, sino que se desarrolla sobre ella misma hasta el absurdo.

El escritor y pensador alemán Ernst Jünger pone el énfasis en que el nihilismo ha sido pensado por Nietzsche como una fase, una transición, y no como final. En su obra *Sobre la línea*, observa cómo el propio concepto de nihilismo se usa de modo confuso y polémico, y no se percibe en él lo más importante: un destino del que no podemos evadirnos. Jünger, representante del nihilismo activo, anuncia la posibilidad de rebasar la línea que separa el dolor y la destrucción de un reino nuevo donde la técnica contribuiría a superar el vacío de la voluntad de poder. En palabras de Jünger: «la cabeza de la serpiente ha pasado ya la línea del nihilismo, ha salido de ella, y enseguida seguirá el cuerpo, y pronto entraremos en un clima espiritual mejor»²⁰. Este optimismo contrasta con el pesimismo de Heidegger, para quien estamos en la medianoche de la noche del nihilismo, en que no sabemos todavía que el nihilismo no ha sido consumado y menos aún superado. A ello contribuye el desconocimiento de la esencia de la técnica, que no es algo técnico, instrumental, sino metafísico: la utilización de las energías de la naturaleza, su uso y abuso. Heidegger resume su pensamiento sobre esta explotación de la tierra que lleva al desarraigo humano: ya no hay tierra sobre la que habite el hombre. Propugna una vuelta a la «techne» griega, a ese modo de saber no instrumental en el que predomina la poesía y el arte. El problema de Heidegger es como salvar el espacio entre esa época intermedia que es el nihilismo, como final del pensamiento occidental y transición hacia un nuevo comienzo. Para Jünger, más optimista, ya se vislumbra ese nuevo comienzo, pues la técnica ha

¹⁷ M. Heidegger, «La superación de la metafísica», *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, p. 65.

¹⁸ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, p. 81.

¹⁹ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, 2005, pp. 372-373.

²⁰ E. Jünger, *Sobre la línea*, Barcelona, 1994, p. 53.

alcanzado sus últimas metas y ha entrado en un estadio mágico, en el que puede convivir con la naturaleza. Es decir, que la técnica ha pasado de la fase de destrucción a posibilitar una convivencia con la naturaleza.

Bloch, por su parte, reprocha a Heidegger su crítica a la filosofía de la subjetividad del yo, expuesta en *Ser y tiempo*, que se resume en el «olvido del ser» (*Seinvergessenheit*), o en la tendencia a concebir el ser desde la base de la simple presencia, al colocar el ser en el mismo plano que el ente. Heidegger permanece preso en las categorías del pensar metafísico, pues su pregunta por el ser, por el sentido del ser, presupone algo preexistente, algo que está ahí y que es preciso encontrar. Su metafísica, dice Bloch, es «como el abedul», nunca supera lo posible, no avanza hacia el ser-en posibilidad²¹ que ofrece el mundo de las representaciones simbólicas: el arte. El arte no como simple reproducción y disfrute de la belleza, sino como capacidad misma de la vida para crear obras nuevas, capacidad que está más allá de la actividad específica del artista.

2. El nihilismo como amenaza

El proceso del mundo se encuentra en movimiento hacia un final de realización posible. Se trata de un proceso activo, no exento de amenazas y, por tanto, con un final no garantizado. El futuro de la identidad y de la reconciliación todavía no ha sido alcanzado y no está libre de peligros, pues la amenaza de la nada gravita sobre los proyectos a corto y medio plazo; el proceso del mundo no está aún perdido pero tampoco está todavía ganado, y los hombres pueden ser, en la tierra, los guardagujas de su camino todavía no decidido en cuanto a su salvación, pero tampoco en cuanto a su condenación. El mundo nos tiene a nosotros no sólo como parteros, sino como orientadores en el «laboratorium possibilis salutis», en el laboratorio de la posible salvación, que representa el mundo donde no está garantizada la salvación, ni logrado el reino de la libertad, en palabras de Bloch «esa patria de la identidad, en que ni el hombre se relaciona con la naturaleza como algo extraño, ni tampoco el mundo se relaciona con el hombre como algo extraño»²². Para conseguir esto no basta quedarse parado, observar el proceso de la historia, analizar sus leyes de regularidad y esperar

²¹ AC, p. 66.

²² PE I, p. 202.

que éstas hagan el trabajo de uno. El trabajo tiene que hacerlo el hombre, dado que no todo discurre de forma rígidamente regular, sino que la evolución de este mundo aún no está decidida. Toda posibilidad está regida por su categoría regidora que es la finalidad. Pero la posibilidad viene amparada por la esperanza, opuesta al quietismo como actitud de confianza total, y contra el nihilismo, que viene a ser la actitud de la desesperación total.

La historia de la humanidad está llena de momentos en que la negación ha paralizado proyectos que se encontraban en vías de realización. El efecto intranquilizador de la negación es posible que aparezca a lo largo del proceso y su consistencia puede abocar a la nada en la secuencia final. La negación aparece en el origen, en el comienzo, como algo no definido, indeterminado, mientras que la nada puede aparecer al final como algo concreto y determinado. La nada presupone esfuerzo, intencionalidad, inicio de un proceso que ha transcurrido en el tiempo pero sin haber alcanzado su objetivo final y, por tanto, ha fracasado, el resultado ha sido el aniquilamiento. La negación supone una contrariedad en el proceso, pero, al mismo tiempo actúa como impulso para seguir avanzando en él. Toda negación se basa en la identidad del *No* en la medida que rechaza la determinación de la *Nada*. El *No* indeterminado es siempre negación de un aquí y de un ahora, posee ese carácter originario que puede ser indicado, sostiene Bloch, como el *horror vacui* que impulsa al hombre a negar la oscuridad del dato inmediato en el que se halla inerte, pero también a formular la reunificación de lo existente con su verdadera esencia, de lo real con lo racional. La negación no debe reducirse a nulificación; el *horror vacui* es, por tanto, «repulsión del *No* ante la *Nada*»²³: el riesgo de la negación en la historia consiste en que lo negativo se convierta en el absoluto del proceso aniquilador. La nada tiene una pretensión claramente aniquiladora. La nada ha estado desde siempre presente en la historia. Esa presencia de la nada aniquiladora justifica la existencia del temor, como opuesto a la esperanza, y que puede culminar en la desesperación más absoluta. Aunque el fracaso total de lo humano cuenta como una de las posibilidades de culminación del proceso, y el nihilismo y la trivialidad aparecen como prefiguraciones de la nada aniquiladora, Bloch apuesta por la esperanza, por ser el espacio en el que el hombre puede hacerse más humano venciendo la amenaza de la nada. El fracaso y el

²³ PE I, p. 303.

aniquilamiento, son, sin duda –dice en *El principio esperanza*- «el riesgo constante de todo experimento procesal, el ataúd permanente junto a toda esperanza», aunque para contrarrestar añade: «pero son también el instrumento que quiebra toda estática inadecuada»²⁴. Bloch es consciente de que el curso de la historia no presenta un desarrollo lineal que tienda progresivamente a lo mejor. El proceso de avance aparece siempre mediado por el hombre, y éste, pone en movimiento las contradicciones históricas, las hace estallar, a veces, sin prever sus consecuencias. Bloch señala las tremendas tensiones y contradicciones en que ha estado envuelto el desarrollo de la Humanidad; valora positivamente el efecto de progreso que tienen las revoluciones y detesta el efecto aniquilador de las guerras. De la mano de Hegel²⁵ hace un recorrido por aquellas prefiguraciones aniquiladoras de la Antigüedad, para terminar recordando aquellos hechos más significativos que han tenido lugar en la historia reciente. Aniquilaciones como la guerra del Peloponeso, la guerra de los Treinta Años son simplemente desgracias, no cambios dialécticos; las destrucciones de Nerón o de Hitler, la aparición de los Auschwitzs, los Hiroshimas y el genocidio imperialista en el Vietnam, todas estas erupciones satánicas son manifestaciones antihistóricas simplemente destructivas, suponen una desgracia o un duro contratiempo para el proceso histórico. Ante la irrupción en la historia de estos momentos aniquiladores parciales sólo cabe la apuesta militante por la esperanza como principio activo que se halla desde siempre en el proceso del mundo.

3. Del pesimismo de la razón al optimismo militante

Se ha definido la modernidad como la época en la que el hombre ha logrado la conquista de su madurez, siendo la Ilustración el momento de máximo esplendor. En virtud del desarrollo de la razón, ha conseguido un mayor dominio del mundo y un mejor conocimiento de sí mismo. Mediante el desarrollo de la ciencia y la técnica ha logrado un alto nivel de emancipación respecto a su dependencia de la naturaleza. El hombre moderno ha conseguido, entre otros logros, la separación entre sociedad civil y Estado, y la separación entre cultura y religión. Se ha conseguido, por un lado, poner límites al poder del Estado y establecer derechos para que la sociedad civil pudiera

²⁴ PE I, p. 308.

²⁵ SO, p. 140.

funcionar con cierta libertad y autonomía frente al poder político. Por otro, ha logrado la separación entre cultura y religión, en virtud de lo que se ha dado en llamar el proceso de secularización. De este modo, la cultura –o sea, la ciencia, la moral y el arte- se fueron desvinculando de la religión para convertirse en esferas autónomas, sin embargo, el saldo de esta evolución de la razón moderna no ha sido todo él positivo. También se han producido pérdidas, que no han pasado desapercibidas, por ejemplo, esa mezcla de individualismo y totalitarismo burocrático en que se han convertido nuestras posmodernas sociedades maquinizadas. Se han roto los vínculos comunitarios y no se ve bien la forma de curar esas heridas. Disuelta la religión y el consenso de valores que implicaba, no se sabe a qué recurrir para legitimar las decisiones éticas y políticas, sin que se pueda resolver la contradicción flagrante entre un racionalismo funcional y una irracionalidad de los fines. Todas estas consecuencias no positivas del proceso de modernización pueden conducir, en definitiva, a una determinada situación de doble alienación del hombre, por un lado, respecto a la naturaleza externa y, por otro, respecto a su propia naturaleza interna. Porque, al ser objetivo prioritario del desarrollo moderno de las ciencias y de la técnica convertir al hombre en una fuerza capaz de dominar el mundo, eso sólo podía lograrse bajo dos condiciones: Primera, el desencantamiento de la naturaleza, la disolución de su misterio y su reducción a pura máquina. Y segunda, el extrañamiento del hombre respecto a su propio cuerpo, convirtiéndose él mismo también en mero artefacto o máquina. Para constituirse en poder, la razón analítica dominadora necesita liberarse de sus impulsos y sentimientos, reprimir la parte sensible-afectiva de su ser imputada al cuerpo. O sea, le es necesario, como lo empieza expresando ejemplarmente el pensamiento de Descartes, aislar el yo pensante y calculador de su propio cuerpo.

Como es bien sabido, en el ámbito de la filosofía, al esplendor de la Ilustración le siguió el Romanticismo, que trajo consigo un cambio significativo en el modelo de reflexión utilizado hasta el momento. Tras Hegel, el último gran defensor de la racionalidad, aparecen las figuras de Schopenhauer y Nietzsche como los precursores de un nuevo giro de la filosofía en el que primará la voluntad y el sentimiento sobre la inteligencia, provocando ese pesimismo de la razón. Los siglos XIX y XX han sido, en parte, los herederos de esa última tradición. Rodeado de esa atmósfera de oscurecimiento de la razón en la que se vio envuelta la generación novocentista, destaca la figura del filósofo Ernst Bloch quien no considera definitiva la situación.

«Se trata de aprender a esperar», advierte en varias ocasiones, y de rechazar la perspectiva de «una vida de perros que se siente sólo pasivamente tirada en el mundo, en una situación incomprensible, e incluso reconocida como miserable»²⁶. En otras palabras, aunque el fracaso total de lo humano, y el *sinsentido*, aparezcan como una constante amenaza a lo largo del proceso, cree Bloch que el hombre debe mirar con optimismo el futuro y obrar de modo que al sufrimiento del «Viernes Santo» le pueda suceder el gozo de la «Pascua de Resurrección». Este esquema general de la filosofía de Bloch tiene sus raíces en la específica atmósfera cultural reinante en las filosofías de vanguardia en los años veinte²⁷, oscilantes entre la depresión de la «nada» y la euforia del «cambio». A diferencia de los filósofos de la existencia, que a los ojos de Bloch, parecen haber desembocado en el camino de la desesperación, él, en cambio, escoge, desde el principio, la senda de la espera y de la esperanza. En esa línea va la obra que suele ser considerada la cumbre de la extensa producción filosófica de Bloch, *El principio esperanza*, esa imponente catedral de las utopías que, como dice Gómez Heras, se ha convertido en la réplica adecuada a *Ser y tiempo* de Heidegger²⁸.

Desde el comienzo queda muy claro que lo que pretende es trabajar «contra la angustia vital y los manejos del miedo»²⁹, buscando superar las condiciones de privación derivadas de la retórica de la negación que se precipita circularmente sobre sí misma. Bloch elige la esperanza porque constituye la respuesta positiva contra el nihilismo, contra la angustia vital que produce el miedo, y porque, al mismo tiempo, es la fuerza y la violencia contra la aniquilación del hombre, en todas las situaciones históricas y sociales en las que esto acontece. «En periodos en los que la sociedad entra en crisis, dice Bloch, una cierta intención, parcial y fugaz, se desliza hacia abajo. En tales casos, para aquellos hombres que no consiguen encontrar una vía de salida a esa decadencia, el miedo se sitúa delante y contra la esperanza. El miedo es, por tanto, la máscara subjetiva del fenómeno de la crisis; el nihilismo, la máscara objetiva: crisis soportada, pero no comprendida a fondo, lamentada pero no transformada»³⁰.

Hoy sabemos que todas las etapas de crisis coinciden con momentos en los que se produce cierta desorientación o quiebra de valores. Por suerte o por desgracia, esto

²⁶ PE I, p. XI.

²⁷ Acerca de esta problemática me parece espléndida la reflexión de G. Lukács que, bajo el título, «Mi camino hacia Marx», *El joven Lukács*, Pasado y Presente, México, 1978.

²⁸ J. M^a G. Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, op. cit., p. 27.

²⁹ PE I, p. XI.

³⁰ *Ibid.*, pp. XII-XIII.

ha sucedido desde siempre y con cierta frecuencia a lo largo de la historia. Son etapas de coyuntura y de pérdida, pero también de encuentro y de crecimiento. Todas las crisis se terminan superando, pero esa superación conlleva unos costes adicionales; son los «efectos colaterales» negativos que produce ese estado de cosas. Muchas de estas crisis producen desorientación en el hombre, determinados valores se devalúan o pierden peso específico. Casi siempre la crisis se produce como consecuencia de un conflicto entre razón, virtud y felicidad, identificándolo entonces con la «crisis de sentido», entendiendo por «sentido» lo que hacemos o lo que decimos o el modo como nos conducimos en la vida. Por lo tanto, cuando hablamos de «crisis de sentido», podemos referirnos a una falta de finalidad o a la carencia de un eje en torno al cual trazamos esa pluralidad de acontecimientos a los que nos referimos cuando hablamos de nuestra vida. Cuando tenemos conciencia de que los valores que tradicionalmente han sustentado nuestra vida resultan ya caducos, no nos sirven, se produce algún tipo de crisis personal, de pérdida de confianza en nosotros mismos y nos convertimos en víctimas del miedo.

Desde la llegada del capitalismo y la burguesía, la unidad de la sociedad no es el grupo, sino la persona, el individuo, y esto ha tenido consecuencias para el modelo de sociedad en el que vivimos. El individualismo burgués ha generado, como afirma D. Bell³¹, esa idolatría del yo, que se manifiesta en la búsqueda de autenticidad. El individualismo y la búsqueda compulsiva del placer, el hedonismo, son los elementos que explican, en buena medida, lo que Carlos Domínguez ha llamado con acierto «el malestar en la cultura del bienestar». En la sociedad burguesa, el placer como modo de vida se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, de capitalismo. Esa sociedad, no es ya «una asociación natural de individuos regida por un propósito común, sino un compuesto de individuos atómicos que sólo buscan su propia gratificación»; se trata de un modelo de sociedad que se define no tanto por las necesidades como por los deseos.

Esta quiebra del sistema de valores de la sociedad burguesa ya fue advertida por Weber, quien lo atribuye a la progresiva racionalización de la vida:

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la

³¹ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, pp. 33 y 34.

vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí³².

Así pues, individualismo y hedonismo son los factores que constituyen las señas de identidad de esta sociedad en crisis, víctima del nihilismo, a la que con tanta frecuencia nos remite E. Bloch cuando afirma:

El nihilismo es una de las abominables manifestaciones de la burguesía decadente; aparte de ser reflejo de esa decadencia, sin duda tiene también premisas en el materialismo mecánico... El ser no tiene ningún significado en cuanto simple circularidad del movimiento de la materia: en ese desencantamiento propiamente absolutizado, llega enteramente a hacerse perro, mono, átomo³³.

El miedo como dice Nietzsche es ese elemento básico y hereditario del hombre, por el que se explican tantas cosas. El miedo se convierte con frecuencia en el auténtico enemigo del hombre, el miedo a perder la seguridad que es también, para decirlo con palabras de Fromm, el miedo a la libertad y que tal vez explique la aprobación y aceptación del supremo nihilismo: el totalitarismo.

Pero Bloch ha intentado extraer lo positivo precisamente de la contraposición dialéctica a lo negativo. Como afirma Boella, «la inspiración fundamental de la primera filosofía blochiana consiste [...] en coger el instante del cumplimiento del nihilismo como el sonar de la hora de la filosofía, en deducir el impulso de la afirmación utópica de la fuerza de lo negativo»³⁴. En efecto, persuadido con Holderlin que «Allí donde alienta el peligro, allí crece también la salvación»³⁵, Bloch defiende el «paradójico coraje de profetizar la luz precisamente en medio de la niebla»³⁶ y proclama su «confianza en el día aun viviendo en la noche»³⁷. Este carácter de fondo del filosofar blochiano, se sintetiza por la tesis según la cual «la razón no puede florecer sin esperanza, la esperanza no puede expresarse sin razón»³⁸. Mediante la apelación de Bloch a la necesaria relación entre esperanza y razón justifica la irrupción de la esperanza en la racionalidad, tratando de impedir la constitución de una ontología de lo ya-acontecido, mientras que por el contrario abre lo real hacia lo que *aún no está decidido*.

³² M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1996, p. 216.

³³ AC, pp. 226-227.

³⁴ L. Boella, *Ernst Bloch: Trame della speranza*, Milán, 1987, p. 9.

³⁵ PE I, p. 101.

³⁶ GU, 1923, p. 216.

³⁷ PE III, p. 395.

³⁸ *Ibid.*, pp. 491-492.

La esperanza en cuanto principio originario de la vida subjetiva asume en el proceso histórico el significado de *docta spes*, es decir, una esperanza fundamentada en la estructura de la necesidad y de la tensión entre aspiración y realidad, entre situación real y utopía, que anima la dialéctica entre hombre y naturaleza. La estrecha conexión entre esperanza y futuro es lo que configura a la filosofía marxiana como filosofía del futuro y en consecuencia también del futuro en el pasado³⁹. La búsqueda de una garantía para la esperanza, o dicho de otra forma, el recurso vertical a algo trascendente para superar confiadamente las contradicciones de la historia constituye esa resignación que Bloch, incluso en su propia vida ha rechazado. «Nosotros no tenemos fe, poseemos sólo esperanza».

La esperanza subjetiva, esa esperanza con la que se espera no es espera confiada en la resolución de las contradicciones históricas ni tampoco es la respuesta optimista al *sinsentido* de las situaciones adversas. En el pensamiento blochiano la esperanza constituye el secreto impulso que actúa en las contradicciones del presente. La esperanza actúa en la historia, como gusta decir a Bloch, como los rayos ultravioleta, que son invisibles y sin embargo producen su efecto. La esperanza, afirma nuestro filósofo, penetra como subjetiva condición instintiva contra el miedo, y objetivamente contra el nihilismo y la entropía. La esperanza blochiana constituye el secreto impulso de la conciencia del todavía-no que afronta las contradicciones del presente. La esperanza no es sinónimo de garantía de éxito, el optimismo estriba en su presencia, no en los «resultados».

Como tendremos ocasión de ver de forma más detallada en el capítulo siguiente, la filosofía de Bloch tiende a estructurarse en términos de una «hermeneútica de la esperanza», o sea, como una reflexión sobre aquél lugar del mundo habitado como el mejor país civilizado, e inexplorado como la Antártida⁴⁰. Es decir, la doctrina de Bloch acaba por asumir la fisonomía general de una «filosofía de la esperanza» dirigida a hacer del futuro, y por lo tanto de lo aún-no-real y de lo aún-no-consciente, la dimensión fundamental del ser y del pensamiento. Sin embargo, también nos advierte de que «la esperanza puede correr el riesgo de caer en el optimismo infundado. El optimismo, advierte Bloch, sólo está justificado como

³⁹ PE I, p. XVIII.

⁴⁰ *Ibid.*, p. XV.

optimismo militante⁴¹ o –expresado con intimidad- como optimismo con un crespón de luto. «La esperanza no puede ser pensada sin Schopenhauer, ya que, de otro modo, asumiría el aspecto de una frase vacía o de una miserable especie de confianza»⁴².

⁴¹ PE III, p. 497.

⁴² «Cambiar el mundo hasta su conocimiento», entrevista concedida a José Marchand en mayo de 1974; destinada para la emisión de la serie «Les archives du 20^e siècle» de la televisión francesa, publicada en el volumen *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, ²1978. Trad. cast. de Francisca Mogorrón Casamayor y Manuel Velasco Jiménez, *Anthropos* 146/147 (1993), p. 43.