

.....

**LA SUBLIME FASCINACIÓN DE LA DECADENCIA.
OSWALD SPENGLER Y ERNST JÜNGER ENTRE EL
MILENARISMO Y EL MODERNISMO REACCIONARIO**

Luciano Arcella

Universidad del Valle

Resumen

Mientras Spengler cree en un sistema cíclico que regula la historia de las culturas humanas y, por lo tanto, considera inevitable la destrucción de la civilización occidental que dejará sus poderes (la técnica) a otras culturas que no los sabrán utilizar, Jünger, en cuanto a la Modernidad, ve la interrupción de la regularidad cíclica por la increíble aceleración de su tiempo, y, por ello considera posible una regeneración. Sin embargo, ambos, aunque expresen con fuerza el valor negativo de la civilización actual, que encuentra su fiel expresión en la metrópolis, por su alejamiento de las raíces naturales, sienten el deber y, tal vez, el “privilegio” de ser parte de esta realidad para poder vivir heroicamente su destino.

Palabras clave: *civilización; occidente; ciclo; metrópolis; destino.*

Recibido: marzo 29 de 2016- Aprobado: abril 16 de 2016

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 44, enero-junio 2017: 193 - 219

The sublime fascination of decadence. Oswald Spengler and Ernst Jünger between millenarianism and reactionary modernism

Summary

Spengler thinks that a cyclic system governs the history of human cultures, and therefore admits the consequent destruction of Western civilization, that will leave its abilities (technique) to other cultures, unable to make use of it. On the contrary, Jünger, as realizes that Modernity interrupts the regular course of events due to the incredible acceleration of its time, believes in a possible regeneration. However, both scholars agree about the very negative value of present civilization, that finds its real expression in modern metropolis, for its separation from natural roots. In any case, they feel an obligation or even the “privilege” to be fully involved in this reality and to live heroically their fate.

Key words: *Civilization; Occident; Cycle; Metropolis; Fate.*

Luciano Arcella. Nacido en Nápoles, licenciado en Filosofía en la Universidad de Roma La Sapienza; consiguió título de docente con concurso público nacional; especializado en Historia del Arte medieval y moderna. Fue docente de Filosofía de la Religión en la Ludwig Maximilian Universität de Munich; Agregado cultural de la Embajada de Italia en Mogadiscio, Somalia; docente de: Movimientos religiosos e Ideologías en la Universidad de L’Aquila; periodista del diario nacional “Linea”. Actualmente es profesor contratista de la Universidad del Valle. Sus principales áreas de trabajo y de investigación son: el dionisismo en Grecia, la indagación por la religión romana, los cultos de trance en Brasil y la cultura alemana moderna: de Nietzsche a la “revolución conservadora”: Spengler, Jünger, Benn.

Dirección Postal: Ciudad Universitaria Meléndez. Calle 13 No 100-00. Edif. 386
Dirección electrónica: Luciano.arcella@univalle.edu.co

LA SUBLIME FASCINACIÓN DE LA DECADENCIA OSWALD SPENGLER Y ERNST JÜNGER ENTRE EL MILENARISMO Y EL MODERNISMO REACCIONARIO

Luciano Arcella
Universidad del Valle

Un concepto considerado generalmente como fundamental en el pensamiento de Oswald Spengler es la antítesis *Kultur – Zivilisation*, en cuanto alternancia constante en el desarrollo de cada civilización que se manifiesta en el curso de la historia. A partir de esta dicotomía se atribuye al pensador alemán una adhesión emocional a la fase de la *Kultur*, por su carácter armónico y vital, en oposición a la decadencia de la *Zivilisation*, fase de disgregación, que encuentra plena vigencia en el Occidente moderno.

Con base en tal consideración, los estudiosos colocaron a Spengler entre los *Geschichtsschreiber der Dekadenz*, es decir los historiadores comprometidos con la dramática descripción del fin de la civilización occidental, hacia la cual ellos expresan su profunda añoranza. La necesidad de averiguar la validez de esta tesis relativa a la “nostalgia” spengleriana y de otros hipotéticos “milenaristas”, entre los cuales también se sitúa a Ernst Jünger¹, que con el tiempo fue acriticamente aceptada, comporta una revisión del camino que trajo el autor de la *Decadencia del Occidente* a su diagnosis. El punto de partida está justo en los indicados conceptos de *Kultur* y *Zivilisation*, que describen las fases de transformación de cada civilización, del nacimiento a la madurez, a la decadencia final. Estas fases,

¹ La cercanía entre Spengler e Jünger deriva de los temas tratados en sus investigaciones y sobre todo de la común pertenencia al movimiento de la “Revolución Conservadora” (*Konservative Revolution*), nacido en el contexto del nacional-socialismo, y al mismo tiempo crítico hacia su acción política (véase Mohler, 2005).

aunque se manifiesten en el curso del desarrollo de los eventos históricos, de alguna manera los trascienden, en cuanto categorías puras o absolutas a las cuales las civilizaciones se adhieren de formas diferentes. Esto quiere decir que estas categorías tienen carácter metahistórico y se aplican parcialmente a las fases históricas concretas de cada civilización, que muestra mayor o menor propensión hacia la una o la otra categoría. El hecho que no se pueda calificar una civilización como expresión cabal de *Kultur* o de su opuesto, lo demuestra también el carácter dinámico y progresivo del curso histórico, por el cual no sería posible pasar *ex abrupto* de una a otra condición.

Un concepto parecido se encuentra en el binomio evoliano Tradición y Modernidad², cuya contraposición corresponde al dualismo spengleriano. Con la diferencia que la eventual “nostalgia” del pensador italiano se dirige a un mundo que basaba su existencia en un origen superior, o sea súper-humano de sus valores, y sólo por consecuencia en una armonía socio-cultural, que por lo contrario, para Spengler representa un criterio calificador efectivo.

196 Para Evola no existe una civilización puramente Tradicional ni una puramente Moderna, aunque la actualidad occidental se acerca mucho al concepto prototípico de Modernidad. Y, aunque el italiano critique la ignorancia de Spengler en relación a la “natura metafísica”³ de las leyes físicas (Evola, 1988: 6), en realidad, desde el momento que este último conjuga el relativismo de civilizaciones con el dualismo, acaba colocando esta dicotomía en un nivel metafísico.

La dicotomía spengleriana, en cuanto principio universal que implica todas las civilizaciones, es expresión de un destino (*Schicksal*), que más allá de variaciones en la secuencia, lleva inevitablemente a la degeneración y a la extinción. Destino trágico, que encuentra su expresión más dramática en la civilización occidental moderna, por su conciencia histórica, por su

² Véase, Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee, 1998 (1ra ed. Milano, Hoepli, 1934).

³ Evola utiliza el término “metafísico” para indicar algo transcendente y universal, y por lo tanto escribe: “Chi, partendo da una particolare civiltà tradizionale, sappia integrarla col liberarla dai suoi aspetti storici e contingenti si da riportarne i principi generali al piano metafisico ove essi sono, per così dire allo stato puro – quegli non può non riconoscere questi stessi principi anche dietro alle espressioni diverse di altre civiltà parimenti tradizionali” (Evola, 1998: 31). [“Quien, partiendo de una civilización tradicional particular sabe integrarla liberándola de sus aspectos históricos y contingentes, que puede llevar los principios generales al nivel metafísico, donde ellos se encuentran, por así decirlo, al estado puro, éste no puede no reconocer los mismos principios incluso tras las diferentes expresiones de otras civilizaciones igualmente tradicionales”].

“ser para la historia”⁴. Así que ahora, y sólo ahora, en el contexto de una *Zivilisation* es posible...

Geschichte im höchsten Sinne zu erforschen, vor, die bisher noch nie aufgetaucht ist und die der antiken und jeder anderen Seele fremd bleiben musste (Spengler, 1923, vol. I: 209)⁵.

Sólo en este contexto de decadencia, en el cual el sentido del tiempo y de su angustia se conjuga con la relatividad de los valores, sería posible entender al mismo tiempo el destino de la nuestra como de todas las demás civilizaciones.

Ahora hay que preguntarse la razón por la cual, más allá de evidenciar una propensión casi instintiva hacia la fase de armonía de las civilizaciones, y en particular hacia la civilización occidental en la edad medieval alemana, Spengler acabe manifestando implícitamente su adhesión a la época de *Zivilisation*. Respuesta razonable a esta pregunta es que la época moderna, en su disgregación, le regala al filósofo de la historia el privilegio de ocupar un lugar desde el cual él puede observar los fulgores de un largo y dramático ocaso.

Más allá de la antítesis

Más allá de una personal adhesión a una o a otra época, consideramos que la misma centralidad otorgada a la antítesis *Kultur-Zivilisation*, con sus matices apocalípticos, en el contexto del sistema spengleriano, presenta el riesgo de oscurecer elementos decisivos de su ideología. Consideramos por ejemplo fundamental su radical relativismo cultural, para el cual no sólo no es realista poner en relación diferentes civilizaciones a causa de sus disformidades estructurales, sino es erróneo concebir la universalidad de las categorías del pensar y del operar humano, y de acuerdo a este principio pretender que los elementos de un sistema puedan ser traducidos igualmente a todos los otros sistemas. Para Spengler no hay universalidad u homogeneidad de las categorías, porque cada término tiene su exacto significado sólo en su contexto cultural.

Alle Grundworte wie Masse, Substanz, Materie, Ding, Körper, Ausdehnung und die tausende in den Sprachen anderer Kulturen aufbewahrten

⁴ Spengler nota como el concepto de historia no tiene para todas las culturas el mismo valor, por el hecho que algunas tiene en sentido cronológico, recuerdo constante del pasado y proyección hacia el futuro, otras son ancladas en un presente atemporal.

⁵ “Investigar la historia, en el más alto sentido de la palabra; un método que nunca hasta ahora se ha manifestado, y que ha debido permanecer extraño, tanto al alma antigua como a cualquier otra”. [Ed. Esp.: I, §20, pp. 245-246].

Wortzeichen entsprechender Art sind Wahllose, vom Schicksal bestimmte Zeichen, welche aus der unendlichen Fülle von Weltmöglichkeiten in Namen der einzelner Kultur die einzig bedeutende und deshalb notwendige herausheben. Keines ist in das Erleben einer anderen Kultur genau übertragen, keines dieser Urworte kehrt nochmal wieder (Spengler, 1923: 235 s.)⁶

Concepción que concuerda con el pensamiento nietzscheano en el cual no se puede concebir una filosofía sin un carácter histórico, y que por lo tanto no busque relativizar las concepciones de quien elabora su sistema.

Alle Philosophen haben dem gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse derselben an's Ziel zu kommen meinen [...] Alles, was der Philosoph über del Menschen sagt, ist aber in Grunde nicht mehr, als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes (Nietzsche, *Menschlich, zu menschlich, Werke*, Vol. II, §2, Berlin, De Gruyter, 1965: 24 s.)⁷.

Igualmente para Spengler:

198

Das is est, was dem abendländlichen Denker fehlt und gerade ihm nicht fehlen sollte: die Einsicht in den historisch-relativen Charakter seiner Ergebnisse, die selbst Ausdruck eines einzelnen und nur dieses eine Daseins sind, das Wissen um die notwendigen Grenzen ihrer Gültigkeit, die Überzeugung, dass seine „unumstösslichen Wahrheiten“ und „ewigen Einsichten“ eben nur für ihn wahr und in seinem Weltaspekt ewig sind (Spengler, 1923: 31)⁸.

⁶“Todos los términos fundamentales: masa, sustancia, materia, cosa, cuerpo, extensión, y otros mil vocablos de índole semejante, que se conservan en las lenguas de otras culturas, son signos indeliberados, elegidos por el sino, signos que, en cada cultura, destacan sobre la infinita riqueza de posibilidades cósmicas, aquellas solamente que son significativas y, por lo tanto, necesarias. Ninguno de estos vocablos puede trasladarse exactamente al conocimiento y a la vida de otra cultura”. [Ed. Esp.: I, §5, p. 273].

⁷“Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. [...] Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre en un espacio temporal muy limitado”. [Ed. Esp.: vol. I, p. 44].

⁸“He aquí lo que falta al pensador occidental y lo que no le debiera faltar *precisamente*: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter *histórico-relativo*, de que no son sino la expresión *de un modo de ser singular y sólo de él*. El pensador occidental ignora los límites necesarios en que se encierra la validez de sus aciertos; no sabe que sus “verdades incommovibles”, sus “verdades eternas”, son verdaderas sólo para él y son eternas solo para su propia visión del mundo”. [Ed. Esp.: vol. I, §8, p. 54].

De acuerdo a esta enunciación, el filósofo de la historia considera cada civilización como un sistema autónomo y coherente, cuyos elementos se pueden entender y confrontar sólo en su interior. Es decir, que no existen el arte, la economía, la filosofía etc., en sí mismas, sino diferentes artes, economías, filosofías, que se determinan sólo en el ámbito de sus culturas y no pueden ser trasferidas en otras, pensando que se pueda mantener inalterado su significado. El carácter nominal de las categorías puede ser útil como ejemplificación, pero puede producir el error de una arbitraria homologación.

A este tipo de equivocación se agrega el error provocado por la relatividad de las perspectivas, donde el observador no está ubicado en una posición neutral, así que su visión acaba siendo producto de sus propios valores culturales. Por lo contrario, una orientación correcta debería alejar al historiador de los valores de su época para proyectarlo, por cuanto sea posible, hacia los valores de la época que él estudia y que él debería “vivenciar” (*erleben*) para poderlos entender y describir con coherencia.

No quedó aislado Spengler en esta concepción, sino que encontró en su camino un amplio movimiento en la cultura alemana de su época: del antropólogo Leo Frobenius, de quien asumió algunas ideas fundamentales, del filólogo e historiador de las religiones Walter Friedrich Otto, del historiador Franz Altheim, hasta de la corriente psicológica de la Gestalt, que de acuerdo al principio por el cual el conjunto es algo diferente de las partes que lo componen, proponía en el ámbito de los estudios culturales, un conocimiento intuitivo-sintético en lugar del analítico.

La *Gestalt Psychologie* tuvo como punto de origen el trabajo de Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (1886), al cual se refirió Christian von Ehrenfels en su artículo *Über die Gestaltaqualitäten*, publicado en la revista *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (Ehrenfels, 1890). Mach piensa que las figuraciones espaciales como las sonoras son percibidas de forma inmediata, y por lo tanto, como declara von Ehrenfels, ellas son “... etwas Neues und bis gewissen Grade Selbstständiges” (von Ehrenfels, 1890: 250), es decir que son algo nuevo y presentan una específica autonomía. Este conjunto a su vez determina y califica a los elementos que lo componen.

No es diferente para Spengler la civilización, que, en cuanto conjunto, no se puede reducir a sus elementos⁹, y por lo tanto, no puede ser considerada un método analítico, sino que debe ser observada en su complejidad y

⁹ Este concepto es expresado claramente por Walter Friedrich Otto, por el cual la civilización no es la suma de las propiedades de los individuos, es un “drittes Reich” que va más allá de lo orgánico y de lo inorgánico (W. F. Otto, *Leo Frobenius*, en AA.VV, 1933: 9).

comprendida por medio de una capacidad intuitiva. Sólo así se puede percibir su estructura móvil, su “fisionomía”¹⁰, en cuanto forma viva, y por medio de ella llegar a su “alma”. Es esta la disciplina que permite penetrar en el ser “orgánico” de las civilizaciones, que expresa la “Morphologie des Organischen, der Geschichte und des Lebens, alles dessen, was Richtung und Schicksal in sich trägt, heisst Physiognomik” (Spengler, 1923: 136)¹¹. El hecho que este término “fisiognómico” sea asumido desde la biología, presupone el carácter orgánico de las civilizaciones.

Por medio de esta modalidad de observación, Spengler quiere comprender al mismo tiempo al hombre en su actuar temporal y la historia, evidenciando la necesidad de participar del ser dinámico en los dos elementos¹². A la fisiognómica, en cuanto método cognitivo en el ámbito de la historia, él contrapone la sistemática, que tiene como campo de investigación la naturaleza, como principio ordenador el número, como método la matemática, y obedece a la rígida ley de la “causalidad”.

Por medio de esta comprensión fisiognómica, es decir, observando una cultura en su activa complejidad, se evidencia el carácter funcional de las diferentes manifestaciones, como éstas contribuyan a la elaboración de la figura (*Gestalt*) de la cultura a la cual pertenecen. La invención del reloj de bolsillo y su difusión en el siglo XVII responde a la aceleración de la vida y por lo tanto, a la necesidad de tener en cada momento la noción de la hora; la aplicación de la técnica musical del contrapunto se pone en relación con el principio del infinitesimal introducido en la matemática por Nicolás de Cuse; el volverse “polifónico” de la pintura, se entiende como “Die Kunst

¹⁰ Que se me permita una comparación arriesgada, en forma de una nota al margen: así como Spengler analiza la cultura en cuanto cuerpo y lo hace desde una visión de conjunto, un intuición, del mismo modo Pasolini entiende la figura de su propio tiempo, a través del “lenguaje de la presencia física”, “un lenguaje sin léxico, gramática y sintaxis” (Pasolini, 1975:7). Por otra parte, se considera que los objetos de los dos estudiosos tienen un carácter orgánico y que como tales son entendidos por medio de la intuición y de la participación.

¹¹ “La morfología de lo orgánico, de la historia y de la vida, todo lo que posee dirección y sino, se llama “fisiognómica”. [Ed. Esp.: vol. I, §4, p. 176].

¹² La fisiognómica concebida por Spengler presenta carácter dinámico en cuanto, aunque describa el carácter a través los elementos físicos, no los considera en sentido anatómico, es decir, a través de las medidas corpóreas, la conformación del cráneo u otro elemento que se pueda medir, sino por medio del cuerpo en acción, el rostro en sus expresiones. Es este el mismo concepto que enuncia Otto Weininger en su trabajo *Geschlecht und Charakter* (Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1903), en el cual muestra la exigencia de un conocimiento de carácter intuitivo, por medio de una visión que evalúa los elementos en su conjunto.

des Pinsels verschwistert sich mit del Stil der Kantate und des Madrigals” (Spengler, 1923, vol. I: 310)¹³.

Sólo a partir de esta capacidad fisiognómica por medio de la cual se entienden formas políticas, expresiones artísticas, instituciones comerciales y jurídicas como expresiones coherentes de una cultura, se puede en un pasaje sucesivo, aunque problemático, llegar a la elaboración de “Eine umfassende Physiognomik des gesamten Daseins, eine Morphologie des Werdens aller Menschlichkeit” (Spengler, 1923, vol. I: 210)¹⁴. Tarea que Spengler entrega al Occidente moderno, que, tal vez gracias a su “disgregación”, a su “falta de forma unitaria”, podrá absolver dicha tarea. Por lo tanto, “Die Physiognomik des Weltgeschehens wird zur letzten faustischen Philosophie” (Spengler, 1923, vol. I: 210)¹⁵: es decir la filosofía de la Modernidad, que resulta coherente con sus valores y su estilo.

El estilo de la Modernidad

Utilizando el concepto spengleriano de “estilo”, en cuanto especificidad y unicidad de una cultura, capaz de homologar bajo su signo las diferentes categorías e instituciones, es posible entender el complejo cultural con el cual él define la Modernidad.

Mientras que para estudiosos “tradicionalistas” como Evola o Guénon, resulta definitivamente clara la definición de la Modernidad en cuanto polo opuesto a la Tradición, categoría de acuerdo a la cual, como precedentemente indicado, todas las instituciones de una civilización están enraizadas en una realidad espiritualmente superior o no humana¹⁶, Spengler, para calificar una civilización superior, utiliza valores específicamente humanos, como orden, disciplina, casta, organicidad, etc. Estos principios se expresaron esencialmente a través la nobleza, “der Adel”, en su relación con la tierra. La nobleza representada en un campesinado de más alto nivel, “höheres Bauertum”, cuya residencia, el castillo, “der Burg”, expresa un desarrollo de la “Bauernhaus”, la casa campesina (Spengler, 1923, vol. II: 414). Por eso, el enraizamiento a la tierra y la íntima relación con la naturaleza son los elementos que califican la nobleza y su expresión arquitectónica (como

¹³ “El arte del pincel se hermana con el estilo de la cantata y del madrigal”. [Ed. Esp.: vol. I, §6, p. 351].

¹⁴ “En una amplia fisiognómica global de toda la existencia, una morfología de *todo* el devenir humano”. [Ed. Esp.: vol. I, §20, p. 246].

¹⁵ “La fisiognómica del acontecer universal será la *última filosofía fáustica*”. [Ed. Esp.: vol. I, §20, p. 246].

¹⁶ Realizaciones históricas de ese ideal, para Evola son representadas por el Imperio romano, la realidad medieval y por algunos residuos de una antigua espiritualidad que quedaron en el mundo oriental.

la casa campesina, el castillo queda asentado en la tierra). El opuesto, el alejarse de la tierra, el desarraigo, constituyen el signo más evidente de la afirmación de la Modernidad en el mundo occidental, que cae, a partir del siglo XIX, en una nueva fase de *Zivilisation*. Para Spengler la primera tuvo lugar en el cuarto siglo del mundo antiguo, la fase de pasaje del “*Antike*”, la Grecia clásica, a la civilización helenística. La fase moderna de decadencia será la definitiva: no acabará con la humanidad y su civilización, pero sí con la civilización occidental.

202 Es esta la fase en la cual se desarrollan las metrópolis (“*Weltstädten*”), donde se concentra la historia del mundo, mientras que todo lo demás se vuelve en periferia, en provincia (“*Provinz*”). Los nuevos e inmensos aglomerados urbanos, así como los fueron a partir del siglo IV a. C. Alejandría, Antioquia, Pérgamo, en su mezcla de elementos estructurales y culturales heterogéneos, sustituyeron las *poleis* en su orden medido. La moderna, alienante *insula*, substituye a la casa campesina y al castillo, y el individuo que tiene en ella su vivienda, pierde su contacto con la tierra para volverse “...ein neuer Nomade, ein Parasit, der Grosstadt Bewohner, der reine, traditionslose, in formlos fluktuierender Masse auftretende Tatsachenmensch...” y por lo tanto cumple “...ein ungeheurer Schritt zum Anorganischen, zum Ende” (Spengler, 1923, vol. I: 44)¹⁷.

A tales elementos enajenadores por medio de los cuales se describe al ser de la metrópolis como expresión cabal de *Zivilisation*, Spengler añade el carácter abstracto del dinero, sin relación efectiva con el bien, expresión sin forma de un pueblo que pierde su consciencia racial y en su identidad lingüístico-musical¹⁸.

¹⁷ “...un nuevo nómada, un parasito, el habitante de la gran urbe, hombre puramente atendido a los hechos, hombre sin tradición, que se presenta en masas informes y fluctuantes (...) un paso gigantesco hacia lo inorgánico, hacia el fin”. [Ed. Esp.: vol. I, §12, p. 66].

¹⁸ El elemento lingüístico para la tradición romántica alemana es fundamental porque en su aspecto poético-musical expresa de forma inmediata un sentimiento común, la profundidad del espíritu (véase Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1960). Con este se conjuga el elemento racial en toda su ambigüedad. Ahora el concepto de raza abarca un sentido esencialmente biológico implicando teorías y prácticas eugenésicas, otras veces tiene una acepción “espiritual” o “cultural”, y por lo tanto se revelaría en actitudes, en la dinámica del cuerpo y no en su estática anatomía, y en cuanto producto cultural se forma a partir de un sentir y de ideales comunes. Spengler ocupa esta segunda posición y por lo tanto, considera las razas como “*Art des Sprechens*” (Spengler, 1923, vol. II: 147), y declara que “...wird immer wieder eine Bevölkerung zu einer Rasse schmieden, sobald sie sich einem Schicksal gegenüber seelisch für lange Zeit fest aneinander schliesst” (Spengler, 1923, vol. II: 150), o sea que “se fundirá siempre en una raza, un pueblo que por un largo tiempo se haya mantenido espiritualmente unido en frente a su destino”.

Conciencia racial e identidad lingüística son además las especificidades que definen el *Volk* por la cultura tradicional alemana, que llevó al siglo XX ideas e ideales que eran prerrogativas del Romanticismo. El concepto de *Volk* representó, por lo tanto, un punto firme para el desarrollo de la política nacional y un principio guía para la afirmación del movimiento nacionalsocialista¹⁹. Sin embargo, tuvo intrínsecos elementos de ambigüedad, que se produjeron en el ámbito intelectual como político en el curso de la historia alemana. A partir de este principio, el nazismo no fue, desde un punto de vista político-ideológico, un accidente debido a una “locura” individual. George Mosse, en su libro sobre los orígenes culturales del movimiento nacionalsocialista (Mosse, 1964) muestra el enraizamiento en la cultura alemana de valores compartidos, a partir de los cuales el movimiento hitleriano afirmó su poder.

La idea de *Volk*, en cuanto síntesis de todos los valores que guían un amplio grupo bajo sentimientos y sensibilidades comunes, representa para Mosse el elemento principal que animó la política alemana de la época. Basilarmente el *Volk* se presenta como valor ideal, alimentado por una tradición y una lengua común, por una manera de sentirse, por un principio de fuerte solidaridad, sentimientos que pueden desarrollarse sólo a partir de una íntima relación con la tierra en la cual una raza “se planta” y se desarrolla. Es en este punto, el elemento espiritual se mezcla con el biológico y a la idea de unidad espiritual de un pueblo se añade el elemento racial, y surge un movimiento ideológico que condena las culturas que no tienen contacto vivo y estable con la tierra y con la sangre. De ese principio surgieron las acusaciones contra el pueblo hebreo y los gitanos: los dos, caracterizados por el nomadismo, por la falta de una íntima relación con la tierra, para los autores del *Volk* constituyen elementos de degeneración.

En el tratado de 1880, *Die Judenfrage*, Eugen Dühring contraponen la degeneración racial hebrea a la pureza nórdica, celebrada tanto a nivel biológico como estético. La belleza de los alemanes fue exaltada por Ludwig Woltmann en *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, 1905, y Ludwig Wilser en su tratado *Die Überlegenheit der Germanischen Rasse*, 1915. Los dos exaltan este pueblo desde una perspectiva estética y por su fuerza, por la cual “German race has been selected to dominate the earth” (Mosse, 1964: 101).

¹⁹ El enlace entre la cultura alemana romántica y postromántica, y la ideología nacionalsocialista es analizada en profundidad por el historiador Geroge Mosse en la obra *The Crisis of German Ideology*, New York, Howard Fertig, 1964. Él considera como punto focal de esta ideología la celebración del *Volk* en su unidad espiritual.

Contraparte de esta “degeneración” del hebreo, concepto que incluye el elemento racial, el menosprecio de la tierra, el nomadismo, el dominio del poder artificial del dinero, fue la pureza del *Volk*. El valor principal del “pueblo” era su enraizamiento, del cual derivaba una homogeneidad al mismo tiempo biológica y espiritual, y como consecuencia una armonía estética (belleza del cuerpo como espejo de belleza del alma) prerrogativa de los alemanes. El principio de enraizamiento, de íntima relación con la tierra como base para la construcción de una cultura vigorosa, fue la idea que desarrolló Adolf Damaschke en su proyecto de reforma agraria: *Die Bodenreform*, del 1902. Para él, el contacto con la tierra representaba la base para el desarrollo humano, para que el hombre no cayese en lo antinatural, en lo antivital, y a partir de este principio, propuso una reforma agraria que comportaba la participación común al bien de la tierra.

204

En este contexto, el concepto de pureza se expresaba con toda su ambigüedad, en contraposición al concepto de degeneración que, a partir del alejamiento de la tierra, era peculiar en la realidad urbana y su artificiosidad. Así que el “paisaje” metropolitano, que se calificaba como símbolo unificador de la Modernidad, era asumido por Spengler bajo una caracterización cabalmente negativa. Sin embargo, y aquí encontramos una notable diferencia entre la ideología spengleriana y los fautores del *Volk*: el filósofo de la historia, aunque celebrase los valores de épocas orgánicas, en la cual el Occidente vivía una originaria armonía, nunca confundió el principio de enraizamiento, en cuanto base para una elaboración cultural, con aquel concepto de “sangre” con sus implicaciones raciales. Él habla ampliamente de la raza, utiliza a menudo este término, sin embargo, su forma de caracterizarlo se aleja de concepciones de carácter biológico.

“Rasse ist etwas Kosmisches und Seelenhaftes” (Spengler, 1923, vol. II: 133), concepto que evidencia un sentir común, una espontánea “Wahlverwandschaft”, que sin embargo, como él evidencia, tiene también una relevancia visual. Lo que revela una raza es su *Gestalt*, el conjunto fisionómico que se observa en el ser vivo, y no por sus formas anatómicas:

Aber welches sind die Merkmale für unser Empfinden, vor allem fürs Auge, aus denen wir Rassen erkennen und unterscheiden? [...] Der Ausdruck liegt also vorwiegend im lebendigen Körper; nicht in Bau der Teile, sondern in ihrer Bewegung, nicht im Gesichtsschädel, sondern in der Miene. (Spengler, 1923, vol. II:146 s.)²⁰.

²⁰ “Pero ¿cuáles son para nuestros sentidos, sobre todo para nuestros ojos, las notas por las cuales conocemos y distinguimos las razas? (...) La expresión reside, por lo tanto,

Y por lo tanto:

...wird immer wieder eine Bevölkerung zu einer Rasse schieden, sobald sie sich einen Schicksal gegenüber seelisch für lange Zeit fest einander schliesst (Spengler, 1923, vol.II: 150 s.)²¹.

Diferentemente de los cultores del *Volk* y de su pureza, Spengler rehusó un racismo biológico, sin embargo compartió con ellos el rechazo de la realidad metropolitana, que para la cultura alemana en su complejidad resulta como expresión ejemplar de decadencia, y por lo tanto, evoca políticas de recuperación de la tierra a su naturalidad.

En este punto, la visión de Spengler se vuelve ambigua, como al final resultó ambigua la política económica alemana en las primeras décadas del siglo XX, entre celebración de la tierra y fuerte industrialización. Para él el caos urbano es un elemento evidente de decadencia, sin embargo, él no propugna una vuelta al elemento natural, a la compartición de la tierra, a una economía basada en el intercambio de bienes concretos, sino, diferentemente de quien creía en la posibilidad de una renovación de los antiguos valores; recuperando un originario-natural, Spengler quedó fiel a su diagnosis, al hecho de encontrarse en el cumplimiento de un ciclo, que, manifestándose en una forma caótica, no se podía llevar al orden por medio de un acto de voluntad.

Él tenía la conciencia de vivir en una fase de *Zivilisation* en la cual, junto al crecimiento de la forma inorgánica de las metrópolis, se manifestaban las nuevas formas de imperialismo o de cesarismo, en cuanto

...das typische Symbol des Ausgangs [...] Imperialismus ist reine Zivilisation. In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes (Spengler, 1923, vol. I: 50)²².

Y, considerando finalmente que el imperialismo moderno, así como manifestaba el mismo espíritu de aquella fase alejandrina que inauguraba la edad helenística, era producto de una fuerza dirigida hacia el espacio,

sobretudo en el cuerpo *viviente*; no en la estructura de las partes, sino en el movimiento, no en la calavera, sino en el gesto”. [Ed. Esp.: vol. II, §9, pp. 157-158].

²¹ “Esto es lo que una y otra vez convertirá en raza a toda una población que, para vivir su sino, se una por largo tiempo en estrecha unión espiritual”. [Ed. Esp.: vol. II, §9, pp. 161].

²² “...el símbolo típico de las postrimerías [...] El imperialismo es Civilización pura. El sino de Occidente condena a este, irremediamente, a tomar el mismo aspecto”. [Ed. Esp.: vol. I, §14, p. 72].

pura voluntad de expansión, Spengler concluye su discurso con la repetida afirmación radical “Hier gibt es keine Wahl” (“Aquí no hay elección”).

El poder y el botín

En el ámbito entonces del génesis de la realidad política moderna, Spengler en un capítulo dedicado al Estado considera el concepto de propiedad en cuanto sentimiento natural (“Eigentumsgefühl”), y distingue el “tener como poder” (“Haben als Macht”), del cual nacen “conquista, política y derecho”, del “tener como botín” (“Haben als Beute”): del segundo nacen “el comercio, la economía, el dinero” (Spengler, 1923, vol. II: 426). La áspera lucha entre los dos sentimientos se traduce en el choque entre la nobleza de los terratenientes y los mercaderes, entre derecho y dinero. En el momento final de esta lucha, cuando se afirma el mercader con su sentimiento del botín, surge la ciudad, que expresa un profundo sentimiento de libertad, que sin embargo en su esencia es libertad del enraizamiento, de la tierra.

206

... frei ist man immer von etwas. Die Stadt ist der Ausdruck dieser Freiheit; städtischer Geist ist freigewordenes Verstehen, und alles was in Spätzeiten unter dem Namen Freiheit an geistigen, sozialen und nationalen Bewegungen hervorbricht, leitet seinen Ursprung zu dieser einen Uratsache des Freiseins vom Lande zurück (Spengler, 1923, vol. II: 439)²³.

Sucesivamente Spengler traza una diferencia entre la formación originaria de la ciudad y su ulterior desarrollo, por el cual ella celebra su completa separación y alejamiento de la tierra y se transforma en “Weltstadt”, “Grossstadt”, (metrópolis o cosmópolis), en la cual se afirman la burguesía como “no casta” y el “cuarto estado”, la masa, que es “...das absolut Formelose, das jede Art von Form [...] vervolgt. [...] Die Masse ist das Ende, das radikale Nichts” (Spengler, 1923, vol. II: 445)²⁴.

Un ulterior elemento que Spengler expone por su caracterización de la ciudad moderna es el dinero como valor abstracto, con su pretensión de poder cuantificar, dar valor numérico a cualquier bien, hasta al ser humano, como si todo lo existente estuviera siempre listo para ser ofrecido en un mercado ideal; esto es el mercado del mundo, en el cual el mercader se mueve como

²³“... ser libre es quedar siempre libre *de* algo. La ciudad es la expresión *de esa* libertad; el espíritu ciudadano es la intelección que se ha hecho libre, y todo lo que en épocas posteriores despunta en los movimientos espirituales, sociales y nacionales, bajo el nombre de libertad, tiene su origen en ese *hecho primario de la liberación*, el hecho de que el hombre logra *libertarse del campo*”. [Ed. Esp.: vol. II, §5, p. 436].

²⁴“La masa es absolutamente informe, persigue con su odio toda especie de forma (...) La masa es el término, es la nada radical”. [Ed. Esp.: vol. II, §5, p. 441].

un nómada, para hacer sus negocios, sin tener ningún apego a la tierra. Y en este mercado se mueve también el poder político, que fundando su autoridad en la masa, da suma importancia a la opinión pública, por medio de la cual se anula la responsabilidad individual.

Todo esto contribuye al carácter “informe” del Estado, que, desprovisto de un principio de orden, se vuelve objeto de conquista, expresión de “napoleonismo”, en cuanto afirmación de un poder personal (eso vale para el emperador de Francia como para Alejandro Magno) que no busca el poder como fuerza organizadora del mundo, sino como presa (“Beute”). Es esta la última fase de una civilización, en la cual se pasa “... vom Regieren im Stil und Takt einer strengen Tradition zu dem *sic volo, sic jubeo* des schrankenlosen persönlichen Regiments“ (Spengler, 1923, vol. II: 525)²⁵.

Así que, lo “internamente” informe de la metrópolis, corresponde a lo informe del territorio externo, de un espacio sin alma, plena afirmación del “reino de la cantidad”²⁶, que en términos políticos se expresa por medio del “cesarismo” (etapa ulterior del napoleonismo), como afirmación de un poder puramente personal que se impone a la *plebs* urbana por medio del dinero y de la evasión lúdica: *panis et circenses*. La conquista nace, entonces, de un capricho personal, no de un sentimiento de orden ni de justicia, por medio del cual se transforma el caos de los elementos en un cosmos correspondiente a un interior equilibrio humano.

Así, esta es para Spengler la condición definitiva de la civilización occidental, en la cual podrán surgir sólo nuevos déspotas, exponentes de lo que el historiador define “cesarismo en gran estilo”, cuya acción de conquista acabará sancionando el momento de cumplimiento de su ciclo orgánico. A menos que... se caiga, o mejor dicho, el autor caiga en una patente contradicción, indicando una inexplicable recuperación por parte del Occidente de una antigua forma, en el momento que:

...taucht aus dem Chaos eine neue, übermächtige, bis in den Urgrund alles Werdens hinabreichende Grösse empor: die Menschen von cäsarischem Schlage. An ihnen geht die Allmacht des Geldes zugrunde (Spengler, 1923, vol. II: 541)²⁷.

²⁵ “...de un gobierno que sigue el estilo y el ritmo de una tradición fija, al *sic volo, sic jubeo*, del régimen personal”. [Ed. Esp.: vol. II, §13, p. 516].

²⁶ Esta expresión se encuentra en el escrito de Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.

²⁷ “... surge sobre el caos una magnitud nueva, prepotente, que ahonda sus raíces hasta el fondo de todo suceder: los hombres de cuño cesáreo. Estos son los que aniquilan la omnipotencia del dinero”. [Ed. Esp.: vol. II, §14, p. 531].

Es singular esta posibilidad de recuperación de un valor perdido por medio de figuras que puedan transformar su sentimiento de botín, o de presa, intrínseco a su esencia, en un ideal de poder, es decir de dominio del caos. Además pocas líneas antes, Spengler definía el cesarismo como “... die Regierungsart, welche trotz aller staatrechtliches Formulierung in ihrem inneren Wesen wieder ganz formlos ist“ (Spengler, 1923, vol. II: 541)²⁸.

¿Cómo podrán entonces los “nuevos Césares“, transformar el caos en orden, lo informe en cosmos?

Más allá del caos

Es expresión de un pensamiento tradicionalista la oración de Hugo von Hoffmannstahl, “Los hombres que supieron vigilar durante la noche tendrán que acercarse a los que tal vez aparecerán en la nueva mañana”, pero Spengler no es un tradicionalista, así que una posible reconstrucción de un orden, de una época nuevamente orgánica en el punto extremo del desorden, no encuentra justificación en un resurgimiento después del hundimiento que se produciría con el Kali Yuga²⁹, así como indican Evola y otros pensadores que creen en el carácter cíclico de las épocas. En esta fase, el tradicionalista italiano considera inútil una lucha directa, individual, porque no se puede vencer una época o una cultura con su fuerza negativa: hay que esperar absteniéndose y al mismo tiempo vigilar; hay que, como él dice utilizando un característico simbolismo, “cabalgar el tigre”, para poderlo matar una vez que haya agotado sus fuerzas.

208

Para Spengler, al contrario, no hay ciclos cósmicos, se trata de ciclos orgánicos, que constituyen los estados que cada civilización cruza, de su nacimiento a su extinción. La civilización, llegando a su fin, se extingue, y como una estrella pierde su luz, su energía. Es este el destino común que ahora se cumple para la civilización occidental que, a partir del siglo XX estaría evidenciando signos de decadencia, contra los cuales sería ingenuo oponer nostálgicas resistencias.

Wir können das nicht ändern [...] Es hängt alles davon ab, dass man sich diese Lage, diese Schicksal klar macht und begreift, dass man darüber belügen, aber nicht hinwegsetzen kann. Wer sich dies nicht einges-

²⁸ “...la forma de gobierno que, pese a toda fórmula de derecho político, es en su esencia completamente informe”. [Ed. Esp.: vol. II, §14, p. 530].

²⁹ De acuerdo a los *Veda*, el Kali Yuga, época de regresión espiritual, es el último de los ciclos temporales, que empezó con la muerte física de Krishna. Al final se presentará Kalki, décimo y último avatar de Visnú, que traerá el Satva Yuga, época paradisiaca, que representará el fin de los ciclos y el fin del mundo como historia.

teht, zählt unter den Menschen seiner Generation mit. Er bleibt ein Narr, ein Charlatan oder ein Pedant. (Spengler, 1923, vol. I: 61)³⁰.

Spengler, viviendo plenamente en su tiempo, debe aceptar su destino y, en frente al agotamiento de la cultura occidental, puede solo observar el trágico evento y celebrarlo con espíritu de artista, así como hizo Nerón que acompañó el incendio de Roma con los versos que celebraron la destrucción de Troya.

Actitud que no indicaría en nuestro autor un carácter pesimista, o mejor evidenciaría la falta del elemento emotivo o evaluativo en frente a lo que resulta necesario y consecuencial. Sin embargo, en un ensayo que trata de la lectura de Spengler por parte de Wittgenstein, Matthias Kross evidencia el “optimismo” del filósofo de la historia en contra al “pesimismo” del filósofo del lenguaje, por el hecho de que la decadencia no es producto de la voluntad humana “... aber nur von der Unvermeidbarkeit [inevitabilidad] der Untergangs”, y que el “Untergang des Abendlandes” no se traduce en “Untergang der Menschheit” (Kross, 2013: 105 s.). El carácter cíclico del proceso histórico, continua Kross, presupone, después de la decadencia, un resurgimiento, y por lo tanto se volverá a una fase en la cual se afirmará la *Kultur*.

Resurgimiento que se refiere al universo de las civilizaciones en general, pero no vale para Occidente: lo que no representa algo secundario, en cuanto fue el tema fundamental alrededor del cual debatieron los estudiosos en el curso del siglo XX, alternando visiones apocalípticas y esperanzas de regeneración. Además Spengler, en cuanto filósofo de la historia, se limita a observar la inevitable decadencia de la civilización europea y, aunque admita que surgirán otras poderosas civilizaciones, deja de lado el tema del destino de la humanidad en general; y, cuando lo toca marginalmente, asume una posición claramente nietzscheana, en cuanto considera el ser humano un momento particular de una historia universal que va más allá de su figura y de su aparición, mientras que ver la existencia del universo en relación a su limitada y excepcional aparición representa un acto de presunción (*Urfragen*, 1965).

Volviendo al discurso relativo al destino del mundo occidental, que es el tema que compete a un filósofo de la historia, Spengler insiste sobre la necesidad de que los académicos adopten una posición neutral en frente a

³⁰“Qué le vamos a hacer [...] Todo depende de que nos demos claramente cuenta de esta situación, de este *sino*, y comprendamos que el engañarse a sí mismo no cambia en nada el estado de las cosas. El que no lo comprenda así, no cuenta entre los hombres de su generación. Es un necio, un charlatán o un pedante”. [Ed. Esp.: vol. II, §14, p. 531]

un hecho fatal, y desarrolla su tarea analizando escrupulosamente los signos y las modalidades de esta fase terminal. Escribe por lo tanto, en el ensayo titulado *Pessimismus?* (1921), contenido en *Reden und Aufsätze*:

Aber es gibt Menschen, welche den Untergang der Antike mit der Untergang eines Ozeandampfers verwechseln. Der Begriff einer Katastrophe ist in dem Worte nicht enthalten. Sagt man statt Untergang Vollendung (Spengler, 1937)³¹.

Una vez más, Spengler, dejando de lado una actitud emotiva, busca analizar los síntomas que indican el acercamiento al cumplimiento de la cultura occidental, que no tendrá ninguna regeneración, porque deberá dejar su función de guía a otras civilizaciones que vivirán su propio estadio de fuerza y de plenitud. Él analiza los síntomas, en cuanto testigos de un desorden interno de la cultura, e interpreta en relación con diferentes organismos culturales en los cuales ellos se han manifestado; se trata ahí de comparar la fase actual de la civilización occidental con periodos parecidos vividos por otras culturas.

210 Un trabajo ejemplar de esta diagnosis es el de *Der Mensch und die Technik. Beitrag einer Philosophie des Lebens*, publicado en el 1931, que, más allá de indicar los elementos de la crisis, sugiere -en este caso, se revela una fuerte actitud emotiva- cuál es el comportamiento digno para el hombre occidental que vive esta fase terminal.

Para el autor, la técnica occidental no es funcional para la realización de un producto, de un bien; ella se alimenta de sí misma y nace de una voluntad de poder, no de botín³². Se podría decir también voluntad de orden, de organizar el mundo de acuerdo con este principio-guía, que corresponde a la manera del ser del hombre occidental. Así que más que técnica, se tendría que hablar de un pensamiento técnico, identificativo y exclusivo de una civilización, que por lo tanto se agota cuando renuncia a este pensamiento, a su tarea de organizar la realidad de acuerdo a sus valores. El mundo occidental, nota Spengler, no se extingue por una carencia de materiales, porque aunque las reservas naturales se agoten, el pensamiento técnico sabría procurarse otros medios, sabría inventar otros sistemas: la carencia decisiva se encontraría en renunciar a poner en acto esta capacidad, abandonando al mismo tiempo el sentido del deber de afirmar los valores de su propia cultura.

³¹“Pero hay hombres que confunden la decadencia del mundo clásico con el hundimiento de un transatlántico. No hay el concepto de catástrofe en esta palabra. En lugar de decadencia, entiéndase como cumplimiento”.

³²“Es ist kein Recht auf ein blosses Haben, sondern auf ein selbstherrliches Schalten und Walten damit“ (Spengler, 1931: 21).

En este punto, puesto que el pensamiento técnico que acompañó al Occidente en su desarrollo, no es algo neutro, sino expresión que califica de manera exclusiva a su creador, Spengler considera que, en el momento que otras culturas se apoderen de este pensamiento o de este talento, no lo sabrían utilizar, o mejor dicho, lo utilizarían de manera casual y contingente, para abandonarlo en seguida. Ellos actuarían como hace el simio que, después de haber utilizado un bastón encontrado por casualidad por una finalidad contingente, lo arroja, sin transformarlo en un medio para diferentes usos, capaz de aumentar los poderes que le dio la naturaleza.

Sería éste, de acuerdo a la visión spengleriana, el comportamiento de culturas no occidentales en relación a la técnica occidental, por el hecho de que ellas no la han vivido íntimamente, no padecieron por su elaboración, sino que la encontraron así como el simio encontró el bastón.

Confrontando ahora la realidad actual, parecería errónea esta teoría, porque vemos que otras esferas culturales se están apoderando de los conocimientos técnicos occidentales y no los dejan después de una utilización ocasional, sino los van elaborando ulteriormente. Sin embargo, antes de pronunciar un juicio sobre este tema, hay que examinarlo en el ámbito de la complejidad del sistema spengleriano. El autor no considera el hombre en su naturalidad, sino en cuanto producto cultural, que por lo tanto, se define por medio de sus creaciones. Escribe Dario Sabbatucci, enfrentando el problema del ser humano en relación a su realidad cultural, en la introducción a la colección de estudios histórico-religiosos “*Chi siamo?*”:

Chi siamo? È un’antica domanda della filosofia. E voleva dire: chi siamo noi uomini? Oggi che le risposte opinabili non interessano più, neppure più si formulano domande del genere. C’è un nuovo modo di porre scientificamente il problema. È il modo con cui lo pone questa collana che, nel chiedersi “Chi siamo” intende: chi siamo noi occidentali? (Sabbatucci, 1975 ss.)³³.

Con Spengler nos encontramos en este mismo ámbito de pensamiento, pues primariamente el objeto de su estudio es el hombre cultural, puesto que para él el hombre en sí es un producto cultural. Y la técnica es el elemento que califica y determina al hombre occidental: ella muestra los signos de su creador y a su vez da forma a su creador.

³³ “¿Quiénes somos?” es una antigua pregunta de la filosofía. Y quería decir: ¿Quiénes somos nosotros los hombres? Actualmente las opiniones no nos interesan más, tampoco se formulan preguntas de este tipo. Hay una nueva manera de volver el problema más significativo. Es la manera como la pone esta colección que, preguntándose “¿Quiénes somos?”, quiere decir: ¿Quiénes somos nosotros los occidentales?”

Igualmente, en forma muy clara Clifford Geertz describe al ser humano como un producto cultural, en cuanto creador de sí mismo, de su misma forma física en el ámbito de las condiciones de su existencia: “Hombres no modificados por las costumbres de lugares determinados en realidad no existen” (Geertz, 1995: 44). Por lo tanto: “...la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones” (Geertz, cit.: 45).

Volviendo entonces a Spengler, leemos:

Kein anderes Raubtier wählt die Waffe. Der Mensch aber wählt sie nicht nur, sondern er stellt sie her, nach einiger persönlicher Erwägung. Damit hat er eine furchtbare Überlegenheit im Kampf gewonnen gegen seingleichen, gegen andere Tiere, gegen die gesamte Natur. Das ist die Befreiung vom Zwang der Gattung, etwas Einzigartiges in der Geschichte des gesamten Lebens auf diesem Planet. Damit ist der Mensch entstanden (Spengler, 2009: 13)³⁴.

212 Este concepto de “liberación” nos lleva al pensamiento de Gehlen, a su determinación del hombre de acuerdo a su capacidad de liberarse de los instintos, de tener que dar respuestas inmediatas y constrictivas a los instintos (*Entlastung*). Y finalmente a la dependencia, en el ser humano, del elemento biológico del cultural, por el cual, como nota Geertz, es el medio técnico del cuchillo que transforma la mano del hombre, y con él una serie de invenciones que modificaron el cuerpo humano en el curso de la historia.

...es probablemente más correcto concebir buena parte de nuestra estructura como un resultado de la cultura, que concebir hombres anatómicamente parecidos a nosotros, descubriendo lentamente la cultura (Geertz, 1995: 70, nota 33).

Llevando entonces el concepto de técnica a la complejidad del sistema cultural que caracteriza el Occidente en su historia, resulta que la forma de estructuración del hombre occidental en su evolución, no pueda presentarse de la misma manera en hombres de otras civilizaciones, los cuales, aunque no arrojaron ni arrojarán simiescamente el “bastón” que han tomado de otra cultura, sin embargo lo utilizarán de manera diferente, de acuerdo a sus propios valores. Y eventualmente no tendrán la misma capacidad de dominio,

³⁴ “Ningún otro animal salvaje elige el arma. El hombre no sólo la elige, sino que la fábrica, de acuerdo a su talento personal. Con esto consiguió una terrible superioridad en la lucha contra sus símiles, los otros animales y la naturaleza misma. Es ésta la liberación de la constrictión de la especie, algo única, singular en toda la historia de la vida en nuestro planeta. Con esto surgió el hombre”.

de ejercer su poder de organización del mundo que por largo tiempo tuvo el Occidente. Surgirán entonces, de acuerdo a un ciclo orgánico general, otras formas de *Kultur*, estructuralmente parecidas en su organicidad, que vivirán en tiempos y en formas diferentes sus fases evolutivas, para recorrer necesariamente un ciclo que las llevará a la *Zivilisation* como último estadio de su existencia.

En frente a esta regla, definida por Spengler a través el análisis del curso histórico, aunque no se admitan añoranzas, consideramos que sea plausible un sentido de desconcierto para quien vive este periodo, sabiendo que, cualquiera que sea su decisión, no podrá cambiar la dirección de los acontecimientos. La actitud asumida por Spengler presenta, por lo tanto, un carácter evidentemente nietzscheano: consciencia hasta el amor, el “*amor fati*” que para el filósofo de la historia se traduce en una aceptación de su tiempo. Tiempo de Modernidad para el hombre occidental, el cual hay que participar ocupando su firme posición, como aquel

...römischer Soldat [...] der starb, weil man beim Ausbruch des Vesuvus vergessen hatte ihn abzulösen. Das ist Grösse, das ist Rasse haben. Dieses ehrliche Ende ist das einige, das man den Menschen nicht nehmen kann. (Spengler, 2009: 35)³⁵.

213

Esta aceptación activa no sólo es expresión de libertad, por el carácter categórico del imperativo al cual se obedece; además concede el privilegio de asistir al estupendo evento de un pasaje de épocas, del cual se podrá testimoniar hacia edades futuras, que tendrán la tarea de decodificar un lenguaje de difícil comprensión.

Subrayamos que el carácter positivo del espectáculo que Spengler puede admirar desde una posición privilegiada no depende sólo de su ubicación temporal –al encontrarse en la fase de cumplimiento de un ciclo– sino sobre todo de las posibilidades interpretativas que sólo esta colocación le otorga. Quien vive lejos de la fase de *Kultur*, tiene el privilegio de aprovechar de su estado de “*Wachsein*”, es decir de su carácter microcósmico, por el hecho que no es parte de un complejo homogéneo, sino que vive plenamente en su aislada individualidad. Él es un espíritu crítico³⁶, y por eso tiene la capacidad de identificar los síntomas y diagnosticar la crisis: él la vive

³⁵ “... soldado romano [...] que murió porque, con la erupción del Vesubio, se habían olvidado de liberarlo de su tarea de vigilancia. Es esta la grandeza, esto es tener raza. Esta muerte honorable es la única cosa que no se le puede quitar al hombre”.

³⁶ “Geist ist die spezifische städtische Form des verstehenden Wachseins” (Spengler, 1923, vol. II: 108). “*El “espíritu” es la forma específicamente urbana de la vigilia inteligente*”. [Ed. Esp.: vol. II, §2, p. 120].

fisiognómicamente, porque es parte de ella. Él puede sentir en su piel el sentimiento de destino que lo lleva hacia la decadencia. Así que por fin el historiador, que traza los tratos de un devenir sin finalidad y por lo tanto “estéticamente” poderoso, y por eso sublime, realiza una forma de ascesis en su “activa” ausencia.

En esta posibilidad se realiza entonces para Spengler la “fascinación” de la decadencia, en cuanto posibilidad heroica que no está concedida a quien, en la fase de la homologación de la *Kultur*, está condenado a quedarse en los límites de una imbele santidad.

El tiempo y el fin de los tiempos

Volviendo al concepto de *Untergang*³⁷ del cual hemos partido, y al esclarecimiento ofrecido por Spengler de su significado—un “cumplimiento” y no una catástrofe como fue el hundimiento del Titanic³⁸—vemos que por lo contrario Jünger, para el cual igualmente la técnica asume un carácter decisivo en el ámbito de la cultura occidental, encuentra un aspecto fuertemente simbólico en este episodio. Esta catástrofe, más allá de provocar un considerable número de víctimas, puso en duda la eficiencia de la técnica que tenía en el transatlántico su ideal de perfección.

214

Der Untergang der “Titanic” [...] stellt sich zum ersten Male der Untergang in Formen vor, die uns inzwischen vertraut geworden sind [...] Bei der “Titanic” wirklich um einen grossen Vorrang handelt, um ein Zeichen oder ein Omen, wie man früher gesagt hätte, verrät schon seine Symbolträchtigkeit [...] Um diese Zeit muss Spengler den Satz konzipiert haben... (Spengler, 2013: 133 s.)³⁹.

Jünger, cuando evidenció dicha conexión de eventos y relacionándolos con la concepción spengleriana, no podía ignorar la declaración que el filósofo de la historia había hecho desde hace más de una década, al tiempo de la formulación de su trabajo fundamental, por la cual el fin de la cultura occidental era la pura consecuencia del agotamiento de un ciclo. Sin

³⁷ El término *Untergang* (*unter – gehen*) presenta la idea del abismarse, del hundirse: generalmente se refiere a la puesta del sol, al ocaso; expresa también la idea de la caída, de la decadencia.

³⁸ El hundimiento tuvo lugar en la noche entre el 14 y el 15 de abril de 1912, en el recorrido de Southampton a New York.

³⁹ “El hundimiento del Titanic [...] por primera vez realiza la idea de abismarse a la cual nos acostumbramos [...] Para el Titanic se trata de un gran suceso, un signo o un portento, como antes se decía, oculta un carácter simbólico [...] En este periodo Spengler debe haber concebido el título de su trabajo”.

embargo, atribuyendo con una singular autoridad a Spengler una intención que él, declaradamente, no tenía, verosíblemente colocaba en el campo una convicción personal. Para él, el momento que vivía el mundo occidental tenía realmente un carácter dramático: se trataba de un fin definitivo que no contenía ninguna esperanza de revitalización. Y además, mientras para Spengler, el fin de la civilización occidental abría el campo al surgimiento de otras civilizaciones, para Jünger arriesgaba su extinción la entera humanidad.

Esta visión apocalíptica no derivaba de ninguna ley de orden superior, porque Jünger no confiaba en la ley de los ciclos culturales, pero sería mejor decir que no confió en la validez de esta ley a partir de la Modernidad. En un tiempo pasado la regularidad de los periodos hizo posible que se elaborara un sistema, una filosofía coherente de la historia. Hegel tradujo la regularidad y la racionalidad de los acontecimientos en una progresión finalista de un proceso que culminaba en la unidad de la conciencia; mientras Spengler, aunque no compartiese la idea de un plano racional, consideraba que las culturas, cumpliendo su camino individual, seguirían un proceso ordenadamente orgánico.

Diferentemente, Jünger renuncia *de facto* a una sistematización de los acontecimientos históricos, pero no lo hace a partir de un principio general, sino de la situación contingente: la particularidad de la realidad moderna que, en su excepcionalidad elimina reglas que en tiempo pasado podían ser válidas. Con esta consideración surge la necesidad de encontrar las condiciones que se encuentran al origen de este fenómeno absolutamente particular. El tiempo y la técnica, es la respuesta de Jünger, categorías que se ponen en muy estrecha conexión.

En relación al tiempo, él considera primeramente que no es una categoría neutra, sino presenta diferencias cualitativas que dependen de las culturas que viven su experiencia. Y a propósito muestra la radical diferencia entre dos típicos medidores del tiempo, el reloj de arena y el reloj de ruedas: el primero está en estrecha conexión con el elemento natural y la secuencia de sus fases, el segundo es expresión de una organización del tiempo subjetiva y por lo tanto artificial.

Las ruedas que giran sin descanso, las cintas inacabables no sólo fuerzan al corazón a seguir su ritmo. También tienen bajo su hechizo a las células (Jünger, 1998: 254).

De todas maneras, el reloj de ruedas expresa fielmente el tiempo presente: con él, dice Jünger, empieza la Edad Moderna, es el primero de

los “autómatas”, y “El automatismo es hoy el poder universal, y la técnica, el lenguaje universal” (Jünger, 1998: 146).

El tiempo moderno se presenta entonces bajo dos características: por un lado es creación artificial, totalmente alejado de la cronología descrita por la naturaleza, por el otro muestra una paroxística aceleración, signo ulterior de la imposibilidad de organizarlo en periodos, que presuponen una unidad del concepto y una regularidad secuencial.

Es bleibt aber evident, dass über die Möglichkeit des morphologischen Vergleichens und Wiedererkennen hinaus neuartige Elemente eintreten [...] Zugleich mit einem Jahrzehnt kann ein Jahrtausend, ein Jahrzehntausend oder ein noch grösser Turnus abgelaufen sein (Jünger, 2013: 69)⁴⁰.

Se trata entonces de individualizar las manifestaciones que muestran esta repentina aceleración del tiempo en la realidad contemporánea. Ellas se encuentran en la *Umwelt*, el “paisaje” en su continua y paroxística transformación, y específicamente en el paisaje urbano, la metrópolis, en la cual el ciudadano pierde los elementos orientativos que deberían otorgarle la certeza de su “presencia”⁴¹.

216

Diese Städte mit ihren Drähten und Dämpfen, mit ihrem Lärm und Staub, mit ihrem ameisenhaften Durcheinander, mit ihrem Gewirr von Architekturen und ihren Neuerungen, die ihnen alle zehn Jahre ein neues Gesicht verleihen, sind gigantische Werkstätten der Formen – sie selbst aber besitzen keine Form (Spengler, 2014: 175)⁴².

Esta inestabilidad y deformación del ambiente a su vez implica una causa: es la técnica, que con su poder actualmente extraordinario, va determinando profundas alteraciones en el mundo, y sobre todo crea productos cuyo potencial escapa del control humano. En este punto Spengler y Jünger se encuentran en la caracterización de la metrópolis moderna, en los sentimientos que ella inspira a sus habitantes, los mismos que la han

⁴⁰“Resulta evidente que en el ámbito de comparaciones morfológicas y su reconocimiento, caben nuevos elementos [...] En un decenio pueden pasar mil años, diez mil años o un periodo todavía mayor”.

⁴¹Tomamos este término de la concepción de Ernesto de Martino, donde el ser humano tiene la necesidad de la continua confirmación de su identidad en la relación con el contexto, y en caso contrario vive la “pérdida de su presencia”.

⁴²“Estas ciudades, con sus cables y sus vapores, con su ruido y su polvo, con su confundido hormigueo, con su maraña de arquitecturas y sus innovaciones que cada diez años les dan un rostro nuevo, son gigantescos laboratorios de formas; pero ellas no tienen ninguna forma”.

creado y que ahora la observan con profundo asombro. Pero con una esencial diferencia: mientras que Spengler puede comparar la metrópolis moderna con las antiguas de la edad helenística, Jünger, la considera algo absolutamente nuevo y original, y con esto rebate la excepcionalidad del tiempo moderno que asume la responsabilidad de interrumpir el ciclo, el de producir con su tiempo un definitivo fin de los tiempos.

La técnica moderna entre destrucción y ascetismo

En este punto resulta evidente la diferencia de posiciones entre Spengler e Jünger: mientras que el primero ve la causa del “hundimiento” del Occidente en el abandono de la técnica, el otro considera la posible catástrofe como consecuencia de su uso excesivo, de su fuerza que escaparía de las manos del hombre:

“Zum ersten Male ist eine Untergangsstimmung in materieller Hinsicht dem Menschenwerk verknüpft. Der Weltuntergang erscheint möglich al unmittelbare Folge menschlicher Arbeit, menschlicher Tuns“ (Jünger, 2013: 135)⁴³.

217

Este sentimiento de destrucción deriva por Jünger del poder de la técnica misma, que, en su desarrollo “autónomo”, que se produce más allá de las intenciones humanas, amenaza de ser un medio de destrucción, un poder que se rebela contra su creador. Motivo que se repite, del personaje de Mary Shelley al Golem de Meyrink, más ahora culmina en los nuevos materiales de destrucción que produjeron el masacre de la Primera Guerra Mundial, y que encuentra una predictiva expresión en la conclusión de la *Coscienza di Zeno*⁴⁴, novela publicada en el 1923, en la cual el autor imagina que se producirá y se hará estallar una bomba que podría destruir la entera humanidad.

Sin embargo, el mismo “pesimismo” intrínseco en una época que trastorna conjuntamente tiempo y espacio, y que muestra su espantosa diversidad, en Jünger se transforma en oportunidad. El interrumpir el ciclo, evitar el hundimiento, a partir de la capacidad de dominar esta técnica

⁴³ “Por primera vez una decadencia en sentido material se pone en relación con la actividad humana. La destrucción del mundo resulta la consecuencia del trabajo humano, de su actividad”.

⁴⁴ El autor, Italo Svevo, imagina los efectos de una bomba de enorme poder que eliminaría el ser humano, “parásito” de la tierra: “Ci sarà un’esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie” (Svevo, 1930: 536). (“Habrá una explosión enorme que nadie oirá y la tierra, volviendo a la forma de nebulosa, errará en los cielos privada de parásitos y enfermedades”).

produciendo, por medio de ella misma, una figura humana que tenga este poder: *der Arbeiter*, el obrero, el artífice, la figura de “forma plena” en la realidad actual. El mismo soldado que de los campos de batalla de la Gran Guerra, pasa a los campos de batalla del trabajo, o, como escribe Jünger,

...als der Unbekannte Soldat erscheint, der auf den Schlachtfeldern der Arbeit vernichtet wird, und wie er eben deshalb auf der anderen auftritt als der Herr und Ordner der Welt... (Jünger, 2014: 45)⁴⁵.

El obrero, señor de la técnica, viviendo plenamente el espíritu de su tiempo, y llevando el trabajo, de una concepción puramente económica a una artística, se hace protagonista de un “heroischer Realismus” (Jünger, 2014: 39,) que no se traduce en puro sacrificio de su vida. El heroísmo del soldado jungueriano, que de los campos de la Gran Guerra pasa a los campos de la moderna industrialización, es diferente del heroísmo del soldado spengleriano, firme en su lugar a pesar de la erupción del volcán. Mientras que el segundo acepta con dignidad su inevitable fin, el otro asume la responsabilidad, revolucionando los ciclos, de dar un nuevo orden al mundo. Su muerte se podría comparar al acto de “*devotio*” del general romano que, sacrificándose, consigue la victoria.

218

El obrero tiene el poder de construir un nuevo curso de la historia en un tiempo en el cual, la diferencia cabal del tiempo, anula la secuencia lógica que abriría el camino a la inevitabilidad de la decadencia. Además la nueva condición del tiempo, elimina principios y tradiciones: no hay ciclos, no hay referencias en otras edades, no hay regularidades, sino una libre posibilidad de elección en la cual la sola figura “en forma”, capaz de orientarse, es el obrero. En el punto en que realiza artísticamente su trabajo y transforma la materia “elemental” en una obra de ingenio libre, podría realizar una especie de transmutación alquímica y ganar la resistencia de los materiales, “cansarlos”, y, elaborando una “gaya ciencia” en cuanto obra de arte pura, liberada del principio de causalidad y de finalidad, podría realizar la “gran obra”.

⁴⁵ “...aparece como el militar ignoto que abatido en los campos de batalla del trabajo, y que sin embargo, se presenta como señor y ordenador del mundo...”.

Referencias bibliográficas:

- ARCELLA, L. (2016), *Frobenius oltre la decadenza*, introducción a Leo Frobenius, *Paideuma*, Milano, Mimesis.
- EVOLA, J., (1998), *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee.
- . (1999), *Cavalcare la tigre*, Roma, Mediterranee.
- GEERTZ, C. (1995), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- HERDER, J. G. (1960), *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburg, Verlag von Felix Meiner.
- HERF, J., (1984), *Il modernismo reazionario*, Bologna, il Mulino.
- KROSS, M. (2013), *Wittgenstein liest Spengler. Lektüre einer Lektüre*, Berlin, de Gruyter.
- JÜNGER, E. (1998), *El libro del reloj de arena*, Barcelona, Tusquets.
- . (2013), *An der Zeitmauer*, Stuttgart., Klett-Cotta.
- . (2014), *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart, Klett-Cotta,
- KAEMPFER, W. (1981), *Ernst Jünger*, Stuttgart, Metzler.
- MERLIO, G.–MEYER, D. (edit.) (2014), *Spengler ohne Ende. Ein Rezeptionsphänomenon im internationalen Kontext*, Bern, Peter Lang.
- MOHLER, A. (2005), *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Graz, Ares.
- MOSSE, G. (1964), *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, Howard Fertig.
- NIETZSCHE, W. F. (1966 ss.) *Werke*, Berlin, de Gruyter.
- . (2001), *Humano, demasiado humano*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2001, 2 vols.
- SCHWILK, H. (2007), *Ernst Jünger. Ein Jahrhundert Leben*, München, Piper.
- SPENGLER, O. (1923), *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vol., München, Beck Verlag.
- . (1931), *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu ines Philosophie des Lebens*, München, Beck Verlag.
- . (1937), *Reden und Aufsätze*, München, Beck Verlag.
- . (1965), *Urfragen*, München, Beck Verlag.
- . (2013), *La decadenza de Occidente*, trad. Manuel García Morante, Barcelona, Austral, 6ª ed., 2 vols.
- VON EHRENFELS, CH. (1890), Über die Gestaltqualitäten, *Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, XIV, 3, 1890: 249-292.
- VV. AA. (1933), *Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende dargestellt von seiner Freunden und Schülern*, Leipzig, Kuchler & Amelang.
- WEININGER, O. (1903), *Geschlecht und Charakter*, Wien und Leipzig, Braumüller.
- WILSER, L. (1915), *Die Überlegenheit der germanischen Rasse*, Stuttgart.
- WOLTMANN, L. (1905), *Die Germanen und Renaissance in Italien*, Leipzig, Thüringische Verlagsanstalt, Leipzig.