

Misérias políticas del vitalismo

Mistificación de la violencia y poetización de la guerra

Recibido: 14/06/2020 | Revisado: 29/01/2021 | Aceptado: 15/02/2021
DOI: 10.17230/co-herencia.18.34.3

Jorge Polo-Blanco*

polo@espol.edu.ec

Resumen En el presente trabajo esbozaremos una reflexión crítica en torno a una cuestión que fue determinante en el devenir trágico de Europa durante las primeras décadas del siglo xx. Nos referimos al nefasto papel que cumplieron determinadas filosofías, vitalistas y neorrománticas, en la gestación de los terribles acontecimientos históricos que todos conocemos. Analizaremos cómo se consolidó, en ciertos universos intelectuales, todo un conjunto de ideas que tenían que ver con la idealización de una vida peligrosa y combativa, con la mistificación del guerrero, con la romantización de la violencia e incluso con la poetización de la guerra.

* Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador.
ORCID: 0000-0001-9415-5406.

Palabras clave:

Vitalismo, neorromanticismo, mistificación, violencia, guerra.

Political Miseries of Vitalism: Mystification of Violence and Poeticization of War

Abstract In this paper, we outline a critical reflection on a question that was decisive in the tragic evolution of Europe in the first decades of the 20th century. We refer to the disastrous role played by certain philosophies—vitalist and neo-romantic—in the development of the terrible historical events that ensued. We will analyze how a whole set of ideas was consolidated in certain intellectual universes that had to do with the idealization of a dangerous and combative life, mystification of warriors, romanticization of violence, and even poetization of war.

Keywords:

Vitalism, neo-romanticism, mystification, violence, war.

Neorromanticismo de acero

Rüdiger Safranski (2018, pp. 337-338) mostraba cierta disconformidad con la búsqueda de genealogías profundas o causalidades lejanas a la hora de explicar la emergencia del nazismo. No debiéramos “regresar” tan atrás, señalaba en su magnífico libro sobre el Romanticismo, precisamente cuando intentaba desentrañar las raíces más hondas de las que brotó tan destructivo fruto. Nosotros, sin embargo, sostenemos lo contrario. Debemos indagar de manera crítica en las densas brumas de la “ideología alemana”, como la denominaran Marx y Engels, para comprender cómo se fue gestando la catástrofe. Solo así podremos comprender lo sucedido y entender a cabalidad de dónde vino semejante aluvión. Quizás Daniel Jonah Goldhagen (1997) pretendió llevar demasiado lejos su análisis retrospectivo, cuando exploraba la incómoda hipótesis de que los alemanes comunes no solo “supieron” lo que estaba sucediendo sino que, además, un porcentaje muy alto de la población alemana apoyó decididamente el proyecto nacionalsocialista, debido entre otras cosas a un antisemitismo “eliminacionista” muy virulento -constitutivo de la “identidad alemana”- que se habría venido incubando desde hace algunos siglos. El antisemitismo de Lutero fue extremadamente violento, qué duda cabe. Hugo Ball indagó en esto último, en un trabajo que llevaba por título *Crítica de la inteligencia alemana*. Un ensayo durísimo, publicado por primera vez en 1919, en el que examinaba sin medias tintas la construcción histórica de “lo alemán”.

Sin duda, fueron determinantes otros muchos factores (político-económicos), pero no podemos desdeñar el aspecto ideológico o “filosófico” de esa gestación. El propio Safranski debe reconocerlo, en la parte final de su obra:

Lo romántico es fantástico, inventivo, metafísico, imaginario, tentador, exaltado, abismal. No está obligado al consenso, no necesita ser útil a la comunidad, y ni siquiera ser útil a la vida. Puede estar enamorado de la muerte. Lo romántico busca la intensidad hasta llegar al sufrimiento y la tragedia. Con todos esos rasgos lo romántico no es particularmente apropiado para la política (2018, p. 352).

No, desde luego que no. La visión romántica introduce toneladas de irracionalismo en el discurso político y en la praxis política. Por ello, “una política romántica es peligrosa” (Safranski, 2018, p. 353). Peligrosísima, en realidad. Y más lo es cuando se entreteteje con el racismo biológico, añadiremos. Y eso fue exactamente lo que sucedió en Alemania. En cualquier caso, semejantes conclusiones de Safranski se compadecen mal con aquellas reticencias suyas a la hora de averiguar las genealogías “profundas” de la catástrofe, pues en sus propias páginas ha quedado constatada la “peligrosidad” de esa introducción del hábito romántico en las hechuras de lo político.

Safranski mantendrá que el nacionalsocialismo no puede ser definido como un “romanticismo político”. No podía compartir la interpretación de Victor Klemperer (2001), cuando este aseguraba haber comprendido las líneas de afinidad que conectaban al nazismo con el romanticismo. Tampoco mostraba avenencia con las tesis de Lukács (1968) en *El asalto a la razón*, ni asumía con Isaiah Berlin (1997; 2014) que aquel movimiento fue una incubadora de irracionalismos que terminaron introduciéndose en el campo político. Pero, a pesar de todas sus reticencias, se pregunta Safranski (2018, pp. 314-315) si acaso constituye el Romanticismo una suerte de “prehistoria del infortunio”. Porque sí parece patente que algunos aspectos importantes de la tradición romántica fueron recibidos y utilizados por muchos ideólogos del movimiento nacionalsocialista: las ideas de “comunidad del pueblo” y “cultura popular”, ciertas representaciones “orgánicas” del Estado o algunas recuperaciones e interpretaciones de las sagas mitológicas germánicas. Safranski, empero, también observa cómo en el interior del nazismo se dieron ciertas discusiones ideológicas entre los “realistas” y los “románticos”. Los realistas se oponían a la concepción romántica de “pueblo” como “comunidad lingüística”, puesto que exigían una fundamentación más naturalista y biológica. Argüían, los realistas, que el “pueblo” se configuraba *antes* de la conciencia lingüística, desde la sangre y el suelo. A los románticos les faltaba, en suma, el elemento racial. El debate fue intenso, y muchos defendieron la ruptura con aquella tradición. Cuenta Safranski (pp. 316-318) que los ataques al romanticismo alcanzaron

tal nivel de intensidad que Goebbels hubo de protestar e intervenir, sosteniendo que se trataba de una herencia cultural de la que el pueblo alemán debía sentirse orgulloso.

Ahora bien, en los nuevos tiempos se precisaba de un romanticismo diferente al decimonónico. Sí, lo ideal sería construir un “romanticismo de acero”. Semejante concepto fue empleado por Goebbels en un discurso de 1933. Habló de un romanticismo que no huye de la dureza de la existencia, que no pretende escapar a idílicas “lejanías azules”. Un romanticismo que afronta lo real sin vacilar, despiadadamente. Una forma de estar en el mundo que no sueña con anestesiar la existencia, que gusta de lo peligroso. Una vitalidad guerrera que desprecia la pacífica seguridad aburguesada. Semejantes valores ya estaban presentes en las obras de los protagonistas de la *Konservative Revolution*. Nos atrevemos a decir, aunque no podamos justificar en este momento nuestra aseveración, que figuras como Oswald Spengler o Ernst Jünger fueron conspicuos exponentes de aquel “acerado” neorromanticismo. Jeffrey Herf (1990), en una obra imprescindible, prefirió referirse a todos ellos como “modernistas reaccionarios”.

En todos ellos se aunaba un irracionalismo arcaizante y una mística del guerrero violento pero, al mismo tiempo, sentían adoración por la industria y por la tecnificación. Sea como fuere, la fórmula “romanticismo de acero” expresaba nítidamente la distancia con respecto al viejo romanticismo, como advierte Safranski, toda vez que ya no se trabajaba con la entelequia de regresar a tiempos arcaicos; muy al contrario, el nuevo régimen evidenciaba un rostro contundentemente tecnófilo e industrializador (elementos repudiados de manera explícita por el primer romanticismo). La economía agraria tradicional retrocedía con rapidez, por lo que cualquier ensoñación ruralista vinculada a la “restauración” de los “antiguos pueblos germánicos” no pasaba de cumplir un papel propagandístico. Y cuando Ludwig Klages y su grupo (muy afines al régimen) lanzaban sus críticas al predominio de la racionalidad técnica, los sectores más pragmáticos desconfiaban y los tildaban de “románticos”, con evidentes connotaciones peyorativas (Safranski, 2018, p. 319).

No cabían ya los idilios sentimentales, y resultaba decisiva la alianza con la técnica y las modernas ciencias naturales. Esto podría darle la razón a Safranski, precisamente porque los viejos románticos se habían opuesto de forma explícita a esa idolatría de las ciencias y las técnicas; habían desconfiado del progreso industrial, justo porque este destruía todo lo tradicional. Sin embargo, es sintomático que Goebbels empleara de nuevo la expresión “romanticismo de acero”, esta vez en 1939. Vivimos en una época que es a la vez romántica y acerada. Una era, señalaba el dirigente nazi, que ha sabido descubrir el romanticismo de la técnica. El nacionalsocialismo ha sabido quitar a la técnica su dimensión fría y desalmada, para colmarla del ritmo y la calidez de nuestra época. Así decía Goebbels (Safranski, 2018, p. 320).

No esconderemos que la metodología establecida por Georg Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) nos parece adecuada, en términos generales, para abordar el problema que nos traemos entre manos. La materia estudiada por nosotros también coincide, en buena medida, con la suya. Decía el pensador húngaro que una doctrina filosófica no debe ser juzgada por las “intenciones subjetivas” del filósofo, sino por los efectos materiales que desencadena (o contribuye a desencadenar). Tales doctrinas, en tanto que son la “expresión objetivada” de un pensamiento, concurren en la acción histórica objetiva de un determinado período. Lukács aseveraba que las “formulaciones filosóficas” -lejos de ser meras abstracciones “reflejadas” en no se sabe qué reinos intangibles- operan con efectividad en los procesos históricos (empujándolos y acelerándolos). No se trata de “exagerar” la importancia de lo filosófico en el desenvolvimiento de lo histórico. Sin embargo, supondría incurrir en un error considerar que las construcciones intelectuales no tienen ningún tipo de incidencia en el ámbito “material” de la realidad histórica (Lukács, 1968, p. 4). El proceso es intrincado. Por un lado, esas filosofías vienen determinadas (o condicionadas) por los procesos económico-sociales del momento histórico en el que aparecen. Pero, al mismo tiempo, ellas mismas (las filosofías en cuestión) inciden en el propio proceso histórico-material. Porque las ideas también tienen materialidad, diríamos nosotros. Las ideas son materiales, nos atreveríamos a decir nosotros.

Sea como fuere, lo cierto es que las filosofías irracionalistas, a las que dedica su estudio el pensador marxista, coadyuvieron decisivamente a precipitar el desastre. Se puede -y se debe- dibujar la trayectoria que conduce de Schelling a Hitler. Es más, “el desemboque de la filosofía irracionalista alemana en el hitlerismo sólo puede considerarse como algo necesario” (Lukács, 1968, p. 9). Una tesis dura y elocuente, que nosotros suscribimos en sus delineamientos más esenciales. Admite que el irracionalismo fue un fenómeno internacional. Pero es cierto que la filosofía alemana jugó un “papel dirigente” en este punto (1968, p. 14). No podemos entrar en la discusión de por qué precisamente Alemania (Lukács sí lo hace), pues tal asunto desborda los cauces del presente trabajo. Sea como fuere, los alemanes fueron los auténticos campeones del irracionalismo. Alemania representó el terreno más propicio para el surgimiento del moderno irracionalismo, el suelo más abonado para el pletórico desarrollo de todas sus formas o variantes (Lukács, 1968, p. 28). Y otro tanto sucede, decimos nosotros, con respecto al Romanticismo. Este tuvo expresiones muy notables en muchos otros países, pero consideramos que el movimiento romántico alemán fue el que desempeñó un papel “dirigente”, sobre todo en lo que tiene que ver con las derivaciones políticas más reaccionarias de dicho movimiento.

Surge aquí un complejo asunto, en el que tampoco podemos entrar. Y es que una doctrina filosófica puede ser falsa, pero materialmente eficaz. El ejemplo más notorio de esto son las “teorías” raciales propaladas por los ideólogos del nacionalsocialismo y por los propagandistas nazis. Tales “teorías” pueden ser del todo disparatadas, acientíficas y delirantes. Sin embargo, su eficacia material (a la hora de provocar efectos reales en múltiples niveles) es indiscutible. Lukács advertía que todo análisis crítico debe contemplar esas dos dimensiones. Es decir, por un lado, se deben insertar tales “ideas” (por muy fantasiosas e infundadas que sean) en las tramas históricas efectivas. En ese sentido, tales ideas sí son “reales” (si nos fijamos en su eficaz incidencia). Pero, al mismo tiempo, el análisis crítico deberá poner en evidencia su inconsistencia filosófica (o su falsedad científica, si tal es el caso). Es importante tener presente esta distinción. En estas páginas ejercitaremos unas

premisas muy similares, y asumiremos que las ideas filosóficas no son materialmente inocentes. Ya en otro trabajo, pondremos nuestro foco analítico en un lugar al que Lukács no prestó demasiada atención, a saber, en el movimiento romántico. Él mismo señalaba al comienzo de su obra que solo se referiría de forma sucinta al “irracionalismo romántico de comienzos del siglo XIX” (1968, p. 10). Solo prestará atención a Friedrich Schelling, como representante filosófico del idealismo más inequívocamente romántico. A pesar de lo cual, entendemos que las notas definitorias o características que Lukács adscribe al “irracionalismo” (y las diversas “filosofías de la vida” son un episodio medular en su despliegue) son perfectamente aplicables al Romanticismo. El menosprecio del entendimiento y el vilipendio de la razón. He ahí el núcleo esencial. Pero también la glorificación de lo “intuitivo”. El filósofo marxista húngaro -que, dicho sea de paso, en sus escritos de juventud presentó algunas veleidades neorrománticas- nos mostró en este estudio (acertado en lo esencial) que la trayectoria de las “filosofías irracionistas” (con sus diferentes fases e hitos) desembocó en un “episodio” histórico-político monstruoso y criminal. Todo comenzó con la reacción romántica de Hamann, Herder, Friedrich Schlegel, Novalis y Schleiermacher. Después, las filosofías vitalistas, indiscutiblemente neorrománticas, tomarían el relevo y le darían un nuevo impulso al irracionalismo.

La vida es lucha, una cruel batalla

Una pestífera decadencia impregnaba los nervios más profundos de la cultura europea. Friedrich Nietzsche lo pudo oler. ¿Qué era exactamente ese agotamiento que venía arrastrándose desde hacía siglos? Algo primordial fue cercenado y vilipendiado con el mórbido despliegue de una civilización heredera del socratismo, del cristianismo, del humanismo ilustrado y, por último, de la democracia: los instintos duros, fuertes y peligrosos. Sí, ellos fueron quedando progresivamente obliterados y sepultados. En el presente, un *pathos* reblandecido y abúlico carcome la expresividad de lo vigoroso; “nos mostramos como una época débil” (Nietzsche, 2002, p. 119).

Porque Nietzsche sostendrá una y otra vez que solo una sociedad *vitalmente* decadente ha renunciado a la guerra. Los guerreros están más cerca de lo animal, una dimensión que jamás debiéramos haber abandonado. Ese es el proyecto del que se siente portavoz. “Al hombre ya no lo derivamos del ‘espíritu’, de la ‘divinidad’, hemos vuelto a colocarlo entre los animales” (Nietzsche, 2004, p. 43.). No se trata, claro está, del animal gregario y domesticado que ha sido alumbrado postreramente por esta cultura occidental gangrenada y babosa, repleta de repugnantes patógenos que paralizan la impulsividad de su sistema nervioso. No; el animal que añora Nietzsche -alejado del todo de dicha malformación disminuida- es aquel que siempre y en todo momento se hallaba presto para el combate. Y es que toda civilización que repudie lo belicoso y lo combativo es una civilización que atenta contra la médula misma de la vida. Porque esta, para no sucumbir, ha de expresarse indefectiblemente como avasallante “voluntad de poder”. Se lamentará, una y mil veces, por hallarse rodeado de sociedades atravesadas por la “moral de rebaño”; embarcadas en una civilización que solo aspira a la muelle felicidad, a la seguridad, a la falta de peligros, al bienestar... Sus dos consignas más recitadas, “igualdad de derechos” y “compasión para todos los que sufren”, aquilatan un horizonte histórico profundamente *antivital*. El sufrimiento mismo es considerado como una cosa aborrecible que debe ser erradicada.

Una vitalidad poderosa jamás podría medrar en el sopor blanducho y ñoño de una existencia cómoda y asegurada, despojada de lo intempestivo y de lo exaltadamente peligroso. Esa vida requiere, para crecer como es debido, de una atmósfera repleta de riesgos, violencias y durezas. El sentimiento de embriaguez suele venir determinado por un aumento de la propia fuerza, y es entonces cuando emergen las cosas más hermosas. Porque el embellecimiento de lo real adviene como consecuencia de una voluntad excitada y victoriosa, de una coordinación corporal más fuerte y más tensa, de una pletórica armonización de todos los deseos violentos. Delectación y placer en los movimientos atacantes, danza viril y ritmo veloz, ferocidad y potencia orgánica. “El hombre libre es un *guerrero*” (Nietzsche, 2002, p. 120). Es el gozo de exhibir la propia fuerza, una sobreabundancia

intrépida que no teme padecer dolor y tampoco renuncia a infligirlo. Atreverse a la barbarie; dejarse seducir por el primitivismo. En *Crepúsculo de los ídolos* el filósofo alemán aseveraba que cuando renunciamos a la guerra estamos renunciando, de forma antinatural, al principal elemento de una vida verdaderamente “sana”. La gran salud de un *ethos* que golpea inmisericorde. “Se renuncia a la gran vida cuando se renuncia a la guerra” (2002, p. 63). Una “moral de la paz” es una prédica contra la vida, contra su principio más primordial y constitutivo (pp. 63-65). Nietzsche pensaba que toda la tradición metafísico-moralista quiso “mejorar” a los hombres, obteniendo con ello su más vil “domesticación”. El “animal humano” vio, entonces, cómo sus mejores y más vigorosos instintos vitales iban quedando arruinados o profundamente debilitados.

También en el párrafo 350 de *El caminante y su sombra* había sostenido que se “encadenó” con mucha habilidad al hombre, para que dejase de comportarse como un animal; se tornó más reflexivo, más dulce y más espiritual. De tal modo confinado, le faltó aire puro y libertad de movimiento (Nietzsche, 1988, pp. 168-169). Al hombre “se le había encerrado entre un montón de conceptos terribles” (Nietzsche, 2002, p. 78), deviniendo una criatura inerte, apocada y disminuida. La moral que triunfó en Occidente gestó hombres fisiológicamente enfermos. Nietzsche agitará aquí el inquietante espantajo de la “bestia rubia”, ese noble germano que en manos del cristianismo dejó de ser un bello e indómito animal para quedar convertido en un mísero y cautivo animalillo (2002, p. 78). La “humanidad aria”, son palabras textuales, se malogró bajo el influjo malsano del cristianismo, “de raíz judía y sólo comprensible como planta de este suelo” (p. 80). El judaísmo es el humus a partir del cual brota la planta venenosa. Un judeocristianismo que fue y sigue siendo esencialmente contrario a toda moral de la fuerza poderosa, de la jerarquía y del privilegio. Es la religión “antiaria” por excelencia, sentenciará el filósofo dionisiaco. El cristianismo ha supuesto la dramática transvaloración de todos los “valores arios”, esto es, el evangelio de la paz y la igualdad predicado a los pobres, a los inferiores y a los fracasados (p. 81). Quizás el dios Thor debiera derribar con su martillo todas las catedrales góticas de Alemania,

como dijera en cierto momento -no sabemos con cuántas dosis de ironía- Heinrich Heine (2008). Porque aquel paganismo de los viejos dioses del bosque también sedujo a Nietzsche durante algún tiempo.

En cualquier caso, el hombre alegre, jovial y bestial -con su libérrimo salvajismo- sucumbió a la postre ante el mórbido empuje del “hombre manso”. La voluntad, atrofiada por efecto del insidioso “ideal ascético” (aquel proyecto axiológico que se revolvió contra el cuerpo, contra los sentidos, contra nuestra animalidad y contra los instintos poderosos) terminó siendo una “voluntad de nada”. Pero igualmente “ascéticos” son, ya en la era moderna, todos esos demócratas, anarquistas y socialistas que pululan por las urbes europeas... pues también ellos muestran una repugnante aversión a la “vida”. Sin embargo, aquel animal inmisericorde “tiene que volver a salir, tiene que volver a las tierras salvajes” (2000, p. 75). Nietzsche introduce ahí una evidente proposición normativa: sería deseable que resurgieran aquellos “monstruos exultantes” que, dejando tras de sí un reguero de violentas atrocidades y destructivas crueldades, se comportaban con la juvenil arrogancia de un estudiante que ha cometido una pequeña travesura, sin el menor asomo de mala conciencia o remordimiento. Debieran resurgir esas criaturas, quebrando la reclusión civilizadora que por demasiado tiempo las ha tenido enjauladas, vilipendiadas y reprimidas. Así los poetas tendrían, de nuevo, algo que cantar y conmemorar.

Nietzsche proclamó el “valor natural del egoísmo” (2002, p. 112), y apuntaba que se carece de lo mejor cuando empieza a escasear; ese axioma es válido para los individuos, y también para los pueblos. La “vida ascendente” es egoísta y atacante, en las antípodas de la “vida degenerante”, que ya se ha tornado timorata, débil y altruista (pp. 114-115). Nuestra “suavización de las costumbres” no es más que un síntoma inequívoco de decadencia, revestido de fementida virtud (p. 118). El arte verdadero, en ese mismo sentido, requiere de cierta excitabilidad fisiológica, de una embriaguez potenciadora y desbordante. Subvertir la inherente decadencia de la cultura cristiana y de la sociedad democrática implicaría, como ya vimos, hacer brotar de nuevo aquellas pulsiones combativas que en algún lamentable momento resultaron estigmatizadas. Recuperar “la embriaguez

de la fiesta, del combate, de la proeza, de la victoria, de todos los movimientos extremos; la embriaguez de la crueldad; la embriaguez de la destrucción” (p. 96). Aquellas épocas definidas por un “derroche de vida”, esos tiempos vigorosos comandados por culturas aristocráticas, son duras y belicosas. Son épocas y culturas que desprecian el “amor al prójimo”, que abominan de la compasión por ser un sentimiento hostil a la vida. “Nuestras virtudes están condicionadas, han sido *provocadas* por nuestra debilidad [...] La ‘igualdad’, cierta igualación real, que es expresada en la teoría de los ‘derechos iguales’, forma parte esencial de la decadencia” (p. 119). Las instituciones más emblemáticas del liberalismo político “socavan la voluntad de poder” y propician el miasmático triunfo del “animal gregario”.

La auténtica libertad supondría, así lo considera Nietzsche, una potenciación exacerbada de aquellos “instintos viriles” que se deleitan con el frenesí de la violencia, con el combate librado en el filo del abismo. El tipo más elevado de hombre, pero también el tipo más elevado de pueblo, gustan de vivir en el vértigo del “gran peligro” (2002, pp. 120-121). Ningún parentesco con aquella libertad que figura en el frontispicio de los ideales ilustrados, por lo tanto; un concepto demasiado melindroso, demasiado alejado de la batalla. Nietzsche no deseaba una libertad “civilizada”; él quería la libertad de las bestias indómitas, que solamente se sujetan a su propia norma (esto es, la ley del más fuerte). La libertad del individuo poderoso que sabe imponer y avasallar. Porque lo político, en Nietzsche, es demasiado “cruel” (Polo, 2020). A tenor de lo dicho, no debe minusvalorarse la circunstancia de que estos exaltados himnos al código guerrero, como señaló Norbert Elias, fueron espléndidamente acogidos por muchos sectores de la burguesía reaccionaria del segundo *Reich* alemán, pues alimentaban un discurso del que podían extraer mucha rentabilidad sociopolítica (Elias, 2001, p. 19).

Hallaríamos esa misma visión, poco después, en Oswald Spengler, conspicuo exponente de aquella *Konservative Revolution* que surgió en el mundo intelectual germano tras la Primera Guerra Mundial. Manejó a tenor nietzscheano una concepción de la vida radicalmente belicosa, expansivamente mordiente. Vida y lucha son idénticos, afirmaba de manera tajante. Y los seres humanos no pueden escapar

de esa condición, por mucha verborrea sentimental que gasten los pacifistas. “El hombre es un animal de rapiña” (Spengler, 1967 [1932], p. 19). El sustrato último de la existencia es el combate, la pugna incesante. El hombre, como animal combativo que es, no puede pretender sustraerse a este indefectible destino:

El animal de rapiña es la forma suprema de la vida movediza. Significa el máximo de libertad con respecto a otros y para sí misma, el máximo de responsabilidad propia, de soledad, el extremo de la necesidad de afirmarse luchando, venciendo, aniquilando. Al tipo humano confíerele un alto rango el ser un animal de rapiña (Spengler, 1967, p. 21).

La vida -también la humana- no puede convivir pacíficamente con la alteridad; la autoafirmación siempre conlleva una colisión avasalladora con lo otro. Toda vida, como voluntad de poder que es, *no puede* dejar de afirmarse en la lucha. “Por el contrario, la táctica de su vida es la de un animal de rapiña, magnífico, valiente, astuto, cruel. Vive atacando, matando y aniquilando. Quiere ser señor desde que existe” (Spengler, 1967, p. 24). La vida “noble” -al igual que en Nietzsche- es la vida “cruel”; una vida que no retrocede amedrentada, pues es capaz de enseñorearse destruyendo sin piedad todo aquello que obstaculiza su máxima expansión.

En un panfleto aparecido en 1915, titulado *Händler und Helden: Patriotische Besinnungen*, Werner Sombart -otra figura determinante en todo este asunto- señalaba que en el conflicto bélico se hallaban enfrentadas dos cosmovisiones antagónicas. Los ingleses exhibían una visión comercial del mundo, mientras que los alemanes encarnaban una concepción heroica de la vida. Esos británicos eran unos deplorables “comerciantes”, gentes espoleadas nada más que por las bajas pasiones, como la codicia o el afán de ganancias. Pobres de espíritu. Los alemanes, por el contrario, eran “héroes”, esto es, criaturas guerreras llamadas a consumir nobles hazañas y bellísimas gestas militares. Sacrificarlo todo sin esperar nada a cambio, comprendiendo que el destino pertenece a los fuertes, a los arrojados y a los temerarios. El “espíritu guerrero” del hombre fuerte, sentenciaba Spengler, no conoce la tierna conmisericordia decadente ni la cobardía pacifista de un animal enfermizo:

El alma de este fuerte solitario es totalmente guerrera [...] Conoce la embriaguez del deleite, cuando el cuchillo corta la carne en el cuerpo enemigo, cuando el olor de la sangre y el jadeo penetra en los sentidos triunfantes. Todo “varón” verdadero, aun en los estadios primitivos de las culturas, percibe en su alma a veces el dormido rescoldo de esa alma primitiva. Aquí no hay el menor rastro de esa mísera comprobación: que algo es “útil”, que algo “ahorra trabajo”. Y mucho menos siente el hombre primitivo ese desdentado sentimiento de la compasión, de la reconciliación, del anhelo hacia la paz. En cambio, siente hondamente el orgullo de ser temido, admirado, odiado por su fuerza y su ventura; siente el afán de venganza en todo, ya sean seres vivos o cosas, que menoscaban ese orgullo, aun sólo por *existir*” (1967, p. 32).

La vida incandescente todavía fluye por debajo de las costras blandengues de la civilización. Pero solo los grandes hombres saben desasirse de ese zafio utilitarismo pequeño-burgués, aprestándose con valor al ardiente combate. También Max Scheler, por cierto, abundó en esa misma idea. En su trabajo *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915), un texto muy bien acogido por Ortega y Gasset (de quien hablaremos después), entendía que la guerra es una potencia “inherente” a la propia vida. Es decir, también Scheler pensaba que una vida auténtica y creativa debía ser expansiva, arrolladora y violenta. Una vida que anhela la paz es, por el contrario, antinaturalmente abúlica. Si la vida no quiere anquilosarse o atrofiarse, debe restallar en el combate (Ramírez Patiño, 2017).

Porque la explosión bélica, nos insinuaba Nietzsche en muchos pasajes, nos reconectaría con aquella vibración cruel y primitiva que, más allá de todos los artificios moralistas, aún latía (siempre lo hará) en el fondo esencial de la vida. Es una glorificación de la guerra, comprendida como erupción majestuosa de las grandes energías vitales adormecidas por el pacifismo democrático; una apología de la gran salud animalizada. Todas estas nociones habían sido vilipendiadas por siglos de humanismo cristiano, pero ahora podrían recobrar su viejo prestigio. Ecos de todo ello también los encontraríamos, ulteriormente, en Ernst Jünger (hablaremos de él a continuación). Thomas Mann (2000, pp. 118-119) tenía duras palabras contra todas aquellas bravuconadas de Nietzsche (al cual, por otro lado, siempre tomó como un ídolo cultural). Señalaba Mann

que su querido filósofo solo conoció de primera mano la anticuada guerra de 1870, realizada todavía con fusiles de aguja; por ello, desde su proclamado odio al pacifismo filantrópico, podía entregarse complacidamente a ensoñaciones poético-guerreras. Él nunca llegó a ver esas matanzas tecnológicas y masivas que arrasaron Europa; de estas, piensa Mann, poca revitalización de las energías culturales podría haberse extraído. Si hubiese contemplado las dantescas hecatombes del siglo XX, ¿hubiera perseverado Nietzsche en sus deseos de inmersión en una barbarie rejuvenecedora? Quién sabe.

Semejantes filosofías vitalistas fueron traducidas políticamente por Carl Schmitt. El *ser* de lo político es polémico, tomando este término en su más radical significado etimológico: el ser de lo político es *pólemos*, esto es, combate y guerra. Y no puede dejar de serlo. “Esa posibilidad efectiva de lucha que tiene que estar siempre dada para que quepa hablar de política” (Schmitt, 1998, p. 62). La esencia última de lo político viene dada por la *lucha*. “Pues es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha” (1998, p. 62). La existencia misma de lo político tiene que ver, de manera irremediable, con el enfrentamiento. Siempre existe un enemigo, potencial o actual. “Igual que en el caso de la palabra ‘enemigo’, aquí debe tomarse la palabra ‘lucha’ en su sentido esencial y originario [...] ya que toda la vida humana no deja de ser una ‘lucha’, y cada hombre es un ‘luchador’” (p. 62). El *pólemos* es una realidad inextirpable, siempre presente u operante en la vida humana. Solamente una racionalidad disecada y despojada de toda vitalidad puede soñar con un famélico ideal de paz perpetua. “La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido” (p. 63). La lucha debe tomarse en un sentido radical y originario, dado el carácter ontológicamente polémico de lo político. La existencia misma, en consecuencia, no puede dejar de ser constante lucha y enfrentamiento. El fondo mismo de la vida -en su profunda lógica inmanente- es guerra. Observemos cómo Nietzsche, Spengler y Schmitt coincidirían, en este preciso punto.

Así lo expresaría, de igual modo, Ernst Jünger en *Fuego y movimiento*: “Y así como no es la guerra una parte de la vida, sino que otorga expresión a la vida en toda su violencia, así esta vida misma es de naturaleza enteramente bélica en su fondo” (1995 [1930], p. 129). La combatividad irreprimitible se sitúa en la raíz primigenia de todo ser vivo, seres humanos incluidos.

A pesar de todas las entelequias liberales y de todas las utopías humanistas de pacificación, ningún pueblo puede sustraerse a su radical condición de unidad política indefectiblemente enfrentada a otras alteridades políticas. “Sería además equivocado creer que un pueblo está en condiciones de apartar de sí la distinción entre amigos y enemigos por medio de una declaración de amistad universal o procediendo a un desarme voluntario” (Schmitt, 1998 [1933], p. 81). No cabe la posibilidad de un mundo despolitizado, esto es, pacificado. Nadie puede soñar con dejar de tener enemigos, construyendo un universo pacificado reducido a éticas parlamentarias o a relaciones económicas (1998, p. 83). El *pólemos* tiene en su concepción un alcance universal, al concebirse el núcleo de la realidad misma como un tablero de fuerzas en permanente pugna y respecto del cual la guerra humana es solo una de sus manifestaciones fenoménicas. Escuchemos de nuevo al joven Jünger:

Aquí pasa la vida misma fluyendo, la gran tensión, la voluntad de lucha y de poder (*Wille zum Kampf und zur Macht*) en las formas de nuestro tiempo, en nuestra propia forma. Ante ese poderoso e incesante flujo de lucha que pasa junto a nosotros, todas las obras quedarán reducidas a nada (*nichtig*), todos los conceptos se mostrarán vacíos frente a la exteriorización de un poder elemental, de una fuerza que siempre existió y siempre existirá, incluso cuando ya ni siquiera haya seres humanos ni guerras (citado en Ocaña, 1993, p. 191).

Esa guerra que subyace como una “fuerza elemental” y que determina el fluir mismo de la vida no es subsumible en las explicaciones economicistas del marxismo. Se trata, más bien, de una suerte de guerra cósmica que está presente de manera constitutiva en el ser vivo de todas las cosas.

Schmitt fue una de las más poderosas voces alzadas contra la manifiesta decadencia del parlamentarismo burgués. Advertía en

“La teoría política del mito” (2001 [1923]) que la verdadera política solo puede brotar del gran “entusiasmo instintivo” que se moviliza a través de la fuerza irracional de un mito:

La fuerza para actuar y para el gran heroísmo, es más, toda actividad histórica trascendente, radica en la disposición para el mito [...] El gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito brotan de la profundidad de los auténticos instintos vitales, no de un razonamiento ni de una evaluación de utilidad. A partir de la intuición directa, la masa exaltada produce la imagen mítica que impulsa su energía y le confiere fuerza para el martirio, al igual que valor para la violencia. Sólo de esta manera un pueblo o una clase social se convierte en motor de la historia mundial. Ningún poder político y social puede sostenerse si eso le falta, y ningún aparato mecánico puede construir un dique capaz de resistir un nuevo torrente de vida histórica (2001, p. 67).

Semejante concepción descansaba en la potencia telúrica de las fuerzas irracionales que mueven la historia, una dimensión incomprensible e inasible desde las abstractas coordenadas del marxismo, o desde el prisma del liberalismo burgués.

La burguesía “discutidora” pretende ahogar la figura del “guerrero” dentro de la figura del comerciante; pretende anular el gran entusiasmo de la “guerra vital” en un pacífico intercambio comercial aderezado con tratados de paz:

Desde el punto de vista de esta filosofía, el ideal burgués del acuerdo pacífico, del que todos sacan ventaja y obtienen provecho, se convierte en un engendro de intelectualismo cobarde; el acto de deliberar, discutir, transigir o parlamentar traiciona el mito y la gran exaltación, que es lo único que importa. Al símbolo mercantil de la balanza se opone otro, la idea aguerrida de una batalla decisiva cruenta, definitiva y devastadora (Schmitt, 2001 [1923], p. 68).

Eso escribía Schmitt, revisando la obra de Georges Sorel, toda vez que este había querido recuperar toda la fuerza irracional del mito en la movilización revolucionaria del proletariado. “Sorel vuelve a tomar en serio las aguerridas y heroicas ideas vinculadas a la lucha y la batalla, las cuales encarnan los magnos impulsos de la vida intensa” (2001, p. 69). Fuertemente influido por el vitalismo de Henri Bergson, Sorel propugna el gran mito de la lucha final contra la burguesía, la gran

batalla violentísima y entusiasmada capaz de electrizar a las masas más allá de los discursos racionales; una lucha desatada que parte del instinto vital “que le infunde el valor para la batalla decisiva” (Schmitt, 2001, p. 69). El propio Sorel señalaba que “se nos aparece la función de la violencia como singularmente grande en la Historia” (1961 [1906], p. 28), pues lo violento desatado enraíza con las tensiones más íntimas de la vida. Siempre aparece la “vida” en estas glorificaciones de la fuerza irracional. Debemos consignar, pues no es un dato irrelevante, que Lenin jamás reconoció a Sorel como un pensador afín, mientras que los fascistas (empezando por el mismísimo Mussolini) lo tomaron como una fuente de inspiración.

Wilhelm Dilthey (1949) había palpado las fronteras del irracionalismo, cuando sentenciaba que la “vida” no puede comparecer ante la razón sin perder su genuina contextura. La verdadera “comprensión” no se alcanza desde parámetros puramente intelectivos o lógicos. De tal modo, lo “intuitivo” y lo “vivencial” aparecen como verdaderos órganos de acceso a lo real. Es un tópico de todas las “filosofías de la vida” esa antítesis irreconciliable entre “razón” (concebida como algo inerte, mecánico o artificial) y la “vida” (comprendida como la instancia fundante y auténtica). Semejante contraposición tendrá bastante recorrido, como advertía Lukács (1968, pp. 334-347), y los ideólogos fascistas la manejarán con fruición. Con acertado criterio, también situó a Henri Bergson y a Sorel (pues no solo cargaba las tintas contra pensadores alemanes) en la trayectoria del irracionalismo que condujo al fascismo (Lukács, 1968, pp. 21-28). En ellos palpita un desprecio de la racionalidad y de la objetividad científica. “La inteligencia se caracteriza por una natural incompreensión de la vida”, aseveraba Bergson (1973 [1948], p. 152). El intelecto es impotente para comprender el secreto profundo de la vida en su devenir radical, esto es, en su incesante movimiento cualitativamente creador. La “duración”, el tiempo interno de lo vivo, no puede aprehenderse con abstracciones muertas y anquilosadas. La “intuición” siempre es superior al “concepto”, en las filosofías de la vida. Los instrumentos de la razón y los esquemas del entendimiento son inoperantes para poder captar el dinamismo interno de la vida, que es la realidad radical o la raíz originaria de la que todo dimana.

Es por ello por lo que Schmitt se solivianta contra el ejercicio parlamentario, pues

con su palabrería e intrigas, debilita el gran entusiasmo y mata todos los instintos e intuiciones auténticas de las que brota la decisión moral. Lo que la vida humana tiene de valiosa no proviene de un razonamiento, sino que se produce en un estado de guerra dentro de los participantes en la lucha, inspirados por grandes símbolos míticos [...] La aguerrida exaltación revolucionaria y la expectativa de cataclismos tremendos forman parte de la intensidad de la vida y mueven la historia (2001, p. 69).

El racionalismo dialogante y consensual del parlamentarismo liberal no puede conectar con la espontaneidad vital de las masas (Schmitt, 1996 [1923], p. 87). La vida es otra cosa; es un combate inextinguible, una lucha despiadada.

Vivir peligrosamente, zambullirse en el abismo

El cosmos burgués aparecerá, en la perspectiva de todas estas corrientes vitalistas, como el mundo de la anestesia generalizada. Un mundo excesivamente reblandecido, que carecía de todo coraje -aquel coraje nietzscheano- para admitir el dolor inextirpable de la existencia. Habrán querido ignorarlo, pero el dolor es consustancial a la vida auténtica.

Ernst Jünger, lamentándose de cómo la experiencia doliente había quedado proscrita en la sociedad burguesa, escribía:

Mientras que en este último mundo [en el burgués] lo que importa es, como hemos visto, expulsar el dolor y excluirlo de la vida, de lo que se trata en el mundo heroico y en el cultural es de incluirlo en la vida y de disponer ésta de tal manera que en todo tiempo se halle perrechada para el encuentro con el dolor (1995 [1930], p. 34).

Especialmente plásticas fueron sus palabras al comienzo de *Tempestades de acero*: “El aliento de la lucha soplaba hacia nosotros y nos hacía estremecer de un modo extraño” (Jünger, 1987 [1920], p. 5). Con esa algarabía entusiasmada captaba el joven Jünger la atmósfera que lo envolvía, en los umbrales mismos de la Gran Guerra; intuía que esa gigantesca y traumática inflexión civilizatoria

terminaría por desarticular los últimos mimbres de la pusilánime utopía burguesa. La guerra se representó en más de una imaginación como un ardiente viento purificador, como una apertura vivificante a dimensiones radicales largo tiempo enterradas (Hobsbawm, 1989, p. 325). Una atmósfera febril, atravesada por calenturientas vaharadas de neorromanticismo metálico.

Ocuparían su puesto en el teatro de la Historia los fenómenos del exterminio masivo y de la muerte organizada industrialmente. Pero, en un primer momento, la expectativa de la lucha fue vista por muchos como una promesa de cosas insólitas. La contienda presagiaba aventuras “peligrosas” -cuántas resonancias nietzscheanas- que vendrían a interrumpir la tediosa, monótona y mediocre seguridad burguesa. La vida vibraría de nuevo, emergerían ecos de lo extraordinario:

Habíamos abandonado las aulas de las universidades, los pupitres de las escuelas, los tableros de los talleres, y en unas breves semanas de instrucción nos habían fusionado hasta hacer de nosotros un único cuerpo, grande y henchido de entusiasmo. Crecidos en una era de seguridad, sentíamos todos un anhelo de cosas insólitas, de peligro grande. Y entonces la guerra nos había arrebatado como una borrachera. Habíamos partido hacia el frente bajo una lluvia de flores, en una embriagada atmósfera de rosas y sangre. Ella, la guerra, era la que había de aportarnos aquello, las cosas grandes, fuertes, espléndidas. La guerra nos parecía un lance viril, un alegre concurso de tiro celebrado sobre floridas praderas en que la sangre era el rocío (Jünger, 1987, p. 5).

Esta concepción sublimada y poetizada de la guerra respondía a los anhelos de “heroicidades” que habían quedado obliterados o enterrados bajo el peso utilitarista de la sociedad burguesa. Empezamos a escuchar, cada vez con más insistencia, los tremendos acordes de aquel vitalismo neorromántico y antiburgués. Unos acordes acerados, eso sí. Una musicalidad trepidante y tecnófila que ya no sucumbía a la melancolía, como les sucedía a los viejos románticos. Era un “neorromanticismo modernista”, si se nos permite explorar semejante oxímoron.

La denostada sociedad burguesa, que solo aspiraba a un aburrido y confortable bienestar (y al dulce comercio), había escupido sobre

toda la realidad una indolente y anodina película de decadente mezquindad. Todos aspiraban a una existencia muelle y sin sobresaltos. “A punto ha estado el burgués de convencer al corazón aventurero de que lo peligroso no existe de ninguna manera y de que la ley que gobierna el mundo y su historia es una ley económica” (Jünger, 2003 [1932], p. 58). La categoría de “lo peligroso” ocuparía un lugar preeminente en todas estas brumas ideológicas. Jünger señalaba que la jerga del guerrero, con su correspondiente valoración de la temeridad y la audacia, habían permanecido acalladas por el insidioso predominio del *ethos* burgués. Sin embargo, las cosas ya habían cambiado:

El estallido de la guerra del 14 pone punto final a este tiempo, trazando por debajo de él una gruesa raya roja [...] En el júbilo con que los voluntarios saludan esa guerra hay algo más que la liberación que sienten unos corazones a los que de la noche a la mañana se les revela una vida nueva y más peligrosa. En ese júbilo se esconde al mismo tiempo la protesta revolucionaria contra las viejas valoraciones, cuya vigencia ha prescrito irrevocablemente (Jünger, 2003, p. 58).

La famosa “transvaloración de todos los valores” ya había tomado cuerpo; estaba sucediendo ante los ojos atónitos del burgués asustadizo. El estallido de la gran conflagración supuso una reaparición de “lo elemental”, aquella pulsión vital que siempre había bullido por debajo de la costra burguesa y que ahora, por fin, erupcionaba resquebrajándolo todo con estrépito:

En ningún momento se sentirá impulsado el burgués a ir a buscar por su libre voluntad el destino en el combate y el peligro, pues lo elemental queda allende su horizonte; para el burgués lo elemental es lo irracional y, por tanto, lo inmoral sin más (Jünger, 2003, p. 52).

En esta obra, publicada en 1932, observamos cómo Jünger ejercita un “neorromanticismo de acero” tamizado, indisimuladamente, por las resonancias de un vitalismo nietzscheano. Arremete contra el pacifismo y contra el “culto a la razón”. Es una cruda apología del irracionalismo, en realidad. Vano sueño (típico de la Ilustración) fue aquel que imaginó una humanidad, tan perfectamente educada y tan idealmente hermanada, que no tendría que recurrir más al

“conflicto” (Jünger, 2003, p. 55). Nunca quisieron entender (aunque ya lo estaban haciendo) que la vida no es más que dolor y combate. Y la vida puede más que la razón.

Lo “elemental” jamás pudo ser neutralizado, en ninguna época de la historia humana (ni siquiera en el punto álgido de la civilización burguesa), y ahora puede de nuevo cobrar explosiva presencia. “Pero ahora están comenzando a inflamarse también los asegurados recintos del orden, cual una pólvora negra que ha estado seca durante mucho tiempo; y lo desconocido, lo extraordinario, lo peligroso se convierten no sólo en lo habitual, sino también en lo permanente” (Jünger, 2003, p. 60). Lo elemental sí estaba presente en el Romanticismo, pero en una posición defensiva. El “espacio romántico” quedaba en la “zona de sombra del mundo burgués”. La actitud romántica era solo una protesta, una “huida” (2003, pp. 56-57). Por eso Jünger habla de una “transformación del espacio romántico en espacio elemental” (2003, p. 59). Ya no se trata de huir, sino de “atacar”. Lo extraordinario y lo peligroso ya no deben buscarse en sublimadas fantasías o en evasiones poéticas, sino en la carnalidad viva del presente. Y es que, a pesar de los ingentes esfuerzos sedantes (“civilizatorios”), el combate irrumpió de nuevo. La anestesia burguesa dejó de hacer efecto, y se escuchan de nuevo los ecos del abismo:

De la Tierra desgarrada por el Fuego y empapada de Sangre álzanse unos espíritus que no se dejan desterrar cuando quedan en silencio los cañones, unos espíritus que, antes al contrario, se infiltran de una manera extraña en todas las valoraciones establecidas y producen una modificación de su sentido [...] Unos verán en esto la recaída en una barbarie moderna; otros lo saludarán como un baño de acero. Lo importante es ver que de nuestro mundo se ha apoderado un aflujo nuevo y todavía indomeñado de fuerzas elementales (Jünger, 2003, p. 61).

Se terminó la seguridad; tembló la Tierra. Ese “baño de acero” nos enseñó que la vida seguía siendo peligrosa, más allá de todas las anestias mentirosas. Jünger no quiere ocultar que acogió dicha enseñanza con alborozo.

Todo ello debía ser leído como una promesa de éxtasis vital. Así lo vuelve a expresar en *El Bosquecillo 125*, cuando señala que la guerra reabre dimensiones no aburguesadas:

Tal vez no haya ningún otro lugar en que se perciba mejor que aquí en la trinchera la manera en que el espíritu de una época se cae a pedazos, cual un astroso vestido. Hay algo de siniestro en el modo en que se tornan hueros e indiferentes pensamientos que hasta hace poco tomaba uno en serio (Jünger, 1987 [1920], p. 337).

La guerra nos despierta bruscamente de la somnolienta calma decadente y nos introduce en la precariedad chillona del peligro siempre inminente, en la máxima intensidad vital ante la acechancia de un grandioso peligro:

El peligro posee, además, una poderosa fuerza de atracción. Se parece al vértigo; en éste el terror del abismo intensifica la salvaje tentación de la caída. Cuando el corazón ha vivido largo tiempo en calma y seguridad, comienza a impacientarse y sale en busca del peligro como si saliese a buscar un país desconocido (Jünger, 1987, p. 338).

Hay en el interior de todos nosotros una potencia que no hierve hasta que la vida se halla amenazada Y en ese límite, ante esa amenaza acechante, se alcanza una excitación vital jamás alcanzada entremedias de la existencia anodina de la civilización burguesa. La guerra nos devuelve esa intensidad salvaje que habíamos perdido:

Un espíritu terrible ha borrado aquí todas las cosas superfluas y creado un trasfondo digno del cuadro que acabo de imaginar. Aquí el ser humano vuelve a convertirse necesariamente en un fragmento de la Naturaleza, que lo somete a sus leyes inescrutables y lo utiliza como una criatura hecha de sangre y músculos, de garras y dientes (Jünger, 1987, p. 343).

Para Jünger la guerra es una manifestación de lo vivo, una realidad arcaica y elemental, siendo las circunstancias económicas o las relaciones de producción completamente secundarias. Estas, en todo caso, jugarían el secundario papel de canalizadoras de aquellas fuerzas del *pólemos* cósmico (Ocaña, 1993, p. 222).

En *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) Jünger apuntaba que ese elemental salvajismo que llevamos dentro parece no haber fenecido tras las capas brillantes de un siglo de progreso, técnica y comercio:

A nosotros, hijos de una época embriagada de materia, el progreso nos parecía un logro, la máquina la clave de la similitud con lo divino, el

anteojo y el microscopio los órganos del conocimiento. Pero bajo la concha cada vez más brillantemente pulida, bajo los adornos con los que nos emperifollábamos como magos de feria, permanecíamos tan desnudos y brutos como los hombres de los bosques y de las estepas (citado en Sánchez Durá, 2005, p. 55).

Las formas placenteras de un racionalismo optimista, seguro, calculador y previsor habían alcanzado la pretensión de estacionaria calma definitiva en el desarrollo de la humanidad civilizada, “pero la sinusoide de la vida vuelve bruscamente a la línea roja de lo primitivo, entonces caen las máscaras: [...] ved surgir al hombre primero, el de las cavernas, totalmente desenfrenado en el desencadenamiento de los instintos” (citado en Sánchez Durá, 2005, p. 55). La guerra es una explosión de vida, una plétora de fuerza elemental que estalla desde las profundidades de la vida misma. A través de la guerra, una realidad “que siempre ha existido, que está en nosotros” (citado en Sánchez Durá, 2005, p. 56), se produce una actualización de antiquísimas energías, esto es, “la roca primitiva, largo tiempo fría y rígidamente extendida en las profundidades escondidas, vuelve a fundirse al rojo vivo” (citado en Sánchez Durá, 2005, p. 58). La frialdad de las ciudades burguesas, su utilitarismo anodino, su vida adormecida y menguada, su pánfila urbanidad, todo ello, estallará resquebrajado bajo el fulgor de una guerra en la que de nuevo arderá la vida, la auténtica vida.

Toda la cortesía civilizatoria se incardina en una frágil película fácilmente desbaratable por las insobornables pulsiones salvajes que viven en lo más profundo de nuestra naturaleza. La exquisitez meliflua de una civilización afeminada había escondido, pero jamás desactivado, todo ese hirviente furor que anida en las oquedades silenciadas de las “bellas formas culturales” (Leiris, 1988 [1966], p. 24). Fue aquella una generación de hombres que había recibido un nuevo insuflado de vida elemental, al “haber sido hecha partícipe -gracias a la gran cercanía de la Muerte, del Fuego y de la Sangre- de una salud nunca antes sentida” (Jünger, 2003, p. 59). El siempre mezquino universo pequeñoburgués solo poseía un sentido calculador y previsor de la realidad, un sentido calmo y superficial reacio a cualquier inmersión radical en las profundidades de la existencia.

Pero la mística del fuego y la sangre supuso una revitalización profunda de la existencia humana:

Sólo los excombatientes, que regresaban de la muerte, se habían asomado a los abismos de la realidad. Allí el peligro paralizaba los ánimos, pero también permitía comprender, en un éxtasis demasiado intenso para mantenerlo en el inconsciente, las formas y el atractivo de una vida superior. Ni que decir tiene que Jünger era uno de ellos (Villacañas, 2006, p. 175).

El encarnizamiento de Jünger con la llamada pequeña-burguesía, con sus valores y su forma de vida, es un motivo muy presente en sus disertaciones e invectivas.

El instante peligroso es anhelado por los corazones “aventureros”, agotados tras una estancia narcotizante en los páramos de la *seguridad* burguesa:

La mejor definición de la figura del propio burgués es tal vez aquella que lo presenta como el ser humano que considera que la seguridad es un valor supremo y que, por consiguiente, determina su actuación en la vida. Sus estructuras y sistemas están dispuestos para impermeabilizar el espacio contra el peligro que, en ocasiones, en épocas en las que ni la más pequeña nube parece enturbiar el cielo, se pierde en la lejanía. Y, sin embargo, siempre está presente: como un elemento de la naturaleza intenta, una y otra vez, romper los diques con los que el orden se rodea (Jünger, 2005 [1931], p. 309).

La Gran Guerra fue el elemento que vino a derrumbar, como decíamos, ese dique de la seguridad fementida. Lo peligroso brotó una vez más, volcánicamente. “Entre los signos de la época cuyo umbral hemos cruzado figura la decidida irrupción de lo peligroso en el espacio vital” (Jünger, 2005, p. 309). Stefan Zweig (2017 [1942]) reflexionó sobre aquel “mundo de la seguridad” que la guerra (se refería a la Primera) había pulverizado. Obnubilada por los hechizos de un despliegue industrial mastodóntico, aquella nueva humanidad se adentró en la indiferencia por lo humano. Una electrificación terrorífica sacudía los cimientos del mundo, cristalizando en un rebasamiento inaudito de la textura antropológica. Mujeres y hombres deslumbrados con esa movilización de titánicas fuerzas

tecnológicas. Carne humana abrasada y humeante, un estruendoso fragor mecánico en el campo de batalla; escenarios que muchos, sin embargo, poetizaron con la mística del guerrero.

También José Ortega y Gasset, un pensador indisimuladamente germanófilo (y nietzscheano, en muchos aspectos), puso sobre el tapete la decadencia de ese “hombre-masa” que solo sabe arrastrarse cómodamente por los tramos de una holgura vital blanda e inerte. Un carácter troquelado en un mundo repleto de seguridad, certidumbre y satisfacción inmediata no puede aspirar sino a una existencia disminuida. Porque la vida más noble y más pujante -la vida que sale de sí misma para autoafirmarse- no puede dejar de ser combate y enfrentamiento. “Toda vida es la lucha, el esfuerzo para ser sí misma” (1984 [1929], p. 120). Y la civilización europea ha entrado en una degradación tal, que solo medra el “niño mimado” y el “señorito satisfecho”, psicologías menguantes que flotan puerilmente en una vida repleta de indolencia (p. 122). El vitalismo orteguiano aspira a restituir la función orgánica de la razón humana, pues esta no ha de contemplarse sino como un instrumento al servicio de la vida misma, que es la única realidad radical:

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de unos pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión de nuestro tiempo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida (Ortega y Gasset, 1981 [1923], p. 117).

Esta subversión de la vida contra la cultura viene acompañada, como en Nietzsche, de una reivindicación de la “animalidad” del hombre frente a las formas estáticas del tejido cultural (Ortega y Gasset, 1981, p. 134). Georg Simmel (2011 [1918]), desde coordenadas similares, se había referido a un irremisible conflicto dado entre la *vida* -como incesante movimiento creador- y las *formas culturales* que ella misma ha creado (unas formas que, rígidas y osificadas, siempre van quedando desbordadas por el inquieto y perpetuo dinamismo radical de la vida). Un texto en el que aparece nítidamente esa situación de conflictividad inextirpable entre la vida y las formas

culturales es *Der Konflikt der modernen Kultur*, publicado en 1918. El propio Jünger advertía, de nuevo, que ningún simulacro cultural podrá arrinconar del todo a las exigencias inmanentes de la vitalidad originaria: “Ningún razonamiento puede reemplazar los latidos del corazón o la actividad de los riñones y no hay ninguna magnitud, ni siquiera la denominada ‘razón’, que no quede alguna vez supeditada a las pasiones inferiores y orgullosas de la vida” (2003 p. 55). Bajo las superfluas y anquilosadas exquisiteces de la cultura se halla la “vida”, bullendo y pujando, reivindicando su animal presencia.

Poetización de la guerra, mistificación de la violencia

Es sabido que Walter Benjamin se refiere explícitamente a “Jünger y sus amigos” en *Teorías del fascismo alemán*, y lo hace para reprocharles su pueril “misticismo de la guerra”. Benjamin critica su inverosímil y esperpéntico ensalzamiento de unos valores heroicos y guerreros que hace ya tiempo dejaron de regir en las tecnológicas guerras modernas de aniquilación total; guerras en las que el combate y la lucha están despojados de todo honor, pues lo que allí se desarrolla no es sino un proceso anónimo y maquinal. Una devastación industrial abstractamente organizada:

Esta posición se comprende mejor una vez comprobado cuán obsoletas están ya las ideologías de la guerra aquí expuestas en los términos del nivel actual de los armamentos europeos. Los autores no llegan a plantearse que la batalla concreta, material, en la que algunos de ellos ven encarnada la manifestación suprema del Ser, hace naufragar los miserables emblemas de heroísmo que pudieran haber sobrevivido a la Guerra Mundial. El combate con gases [...] promete darle a la futura guerra un cariz en el que las categorías soldadescas se despiden definitivamente a favor de las deportivas, ya que las acciones militares se registrarán como récords (Benjamin, 1998 [1921], p. 48).

Guerras industriales y masivas; muerte tecnológicamente calculada y administrada; destrucción cifrada en estadísticas. En dichas condiciones resulta ridícula y grotesca cualquier estetización o mistificación de la guerra.

Ludwig von Mises, gran apologeta del liberalismo económico y de la sociedad de mercado, quiso ridiculizar las incoherencias de ese irracionalismo antiburgués:

Es digno de notar que quienes más se exaltaron en ensalzar los salvajes impulsos de nuestros bárbaros antepasados fueron gentes tan enclenques que nunca habrían podido adaptarse a las exigencias de aquella “vida arriesgada”. Nietzsche, aun antes de su colapso mental, era tan enfermizo que sólo resistía el clima de Engadin y el de algunos valles italianos. No hubiese podido escribir si la sociedad civilizada no hubiera protegido sus delicados nervios de la rudeza natural de la vida. Los defensores de la violencia editaron sus libros precisamente al amparo de aquella “sociedad burguesa” que tanto vilipendiaban y despreciaban. Gozaron de libertad para publicar sus incendiarias prédicas porque el propio liberalismo que ridiculizaban salvaguardaba la libertad de prensa. Negra desesperación hubiera invadido su ánimo de verse privados de las facilidades que aquella civilización tan escarnecida les deparaba. ¡Qué espectáculo el del tímido Georges Sorel cuando, en su elogio de la brutalidad, llega a acusar al moderno sistema pedagógico de debilitar las innatas tendencias violentas! (Von Mises, 1986 [1949], p. 269).

Podría parecer, en vistas de lo cual, que un liberalismo económico plenamente desarrollado, como cúspide de una civilización que deja atrás todo arcaísmo irracionalista, habría de conducirnos al cabo a un estadio de paz y progreso. Sin embargo, y aunque podamos reconocer el acierto irónico de Von Mises a la hora de criticar los desvaríos de “vitalismo antiburgués”, debiéramos hacerle notar al teórico austríaco que el propio capitalismo ha engendrado innumerables y monstruosos conflictos bélicos.

Un cierto irracionalismo de corte vitalista también despuntó, como no podía ser menos, en el mundo del arte. Antonin Artaud lo expresaba así:

Empleo la palabra crueldad en el sentido de apetito de vida, de rigor cósmico y de necesidad implacable, en el sentido gnóstico de torbellino de vida que devora las tinieblas, en el sentido de ese dolor, de ineluctable necesidad, fuera del cual no puede continuar la vida (2006 [1964], p. 116).

El poeta y dramaturgo francés exhibió su “Teatro de la Crueldad” para propulsar una dramaturgia más originaria y radical, que

recuperara la fuerza profunda y extática de la “vida”. Un teatro que supiera conectar con las energías más cualitativas y excitantes de la auténtica vida primitiva; un teatro de éxtasis y enervación, activo, dinámico y mágico. “En el ardor de vida, en el apetito de vida, en el irracional impulso de vida, hay una especie de maldad inicial” (Artaud, 2006, p. 118). Construir un lenguaje escénico más directamente carnal, crudo y vívido, que no estuviese siempre mediatizado y encapsulado por el verbo; un lenguaje histriónico que afectase de un modo orgánico a los espíritus a través de una expresividad total, catalizando una profunda movilización sensitiva y una agitación nerviosa más energética que discursiva: “Y busco técnica y prácticamente todos los medios de llevar el teatro a esa idea superior, y quizá excesiva, pero también viviente y violenta” (2006, p. 129). Se trataba, en suma, de un espectáculo apabullante y sobrecogedor, exaltado, de ritmo vibrante y penetrante, compuesto por imágenes violentas y una plástica contundente que transfigura y afecta al organismo entero: “Todo cuanto actúa es una crueldad. Con esta idea de una acción extrema llevada a sus últimos límites debe renovarse el teatro” (p. 96).

Un arte osificado y estéril parece querer congelar la vida, oponiéndose a ella como antítesis civilizada:

Nunca, ahora que la vida misma sucumbe, se ha hablado tanto de civilización y cultura. Y hay un raro paralelismo entre el hundimiento generalizado de la vida, base de la desmoralización actual, y la preocupación por una cultura que nunca coincidió con la vida, y que en verdad la tiraniza (Artaud, 2006, p. 9).

El pensamiento realmente vivo y dinámico, el impulso mismo de la vida, queda cercenado y entorpecido por la rémora del lenguaje verbal, por unas palabras que no pueden llegar a conectar con ese torrente vivo, pues ellas no son sino símbolos inertes, inmóviles, que solo producen relaciones prefijadas y estériles. “Destruir el lenguaje para alcanzar la vida es crear o recrear el teatro” (2006, p. 13). Para Artaud, el verdadero arte no puede cercenar la exaltación y la fuerza de la vida, no puede contraponerse a ella. Por el contrario, el arte ha de emanar desde las profundidades indómitas de la vida misma; “y

toda cultura verdadera se apoya en los medios bárbaros y primitivos del totemismo, cuya vida salvaje, es decir enteramente espontánea, yo quiero adorar” (p. 10). El arte occidental, en demasiadas ocasiones, pretendió que el espíritu era más elevado que la vida, como si de esta no dimanaran todas las fuerzas creativas. Frente a ese intelectualismo estéril y hostil a la vida, el “teatro de la crueldad” propone un regreso extático a las raíces mismas de lo vital; un regreso a la turbulencia radical de la vida:

Convencido de que el público piensa ante todo con sus sentidos, y que es absurdo dirigirse preferentemente a su entendimiento, como hace el teatro psicológico ordinario, el Teatro de la Crueldad propone un espectáculo de masas; busca en la agitación de masas tremendas, convulsionadas y lanzadas unas contra otras un poco de esa poesía de las fiestas y las multitudes cuando en días hoy demasiado raros el pueblo se vuelca en las calles (Artaud, 2006, p. 96).

Es significativa la alusión de Artaud a la “agitación de masas tremendas” y al entusiasmo de la multitud lanzada a las calles, pues recuerda muchísimo a la teoría política del mito de Sorel y Schmitt.

En Jünger -regresamos a él de nuevo- emerge esa visión poética de la guerra, espectáculo sublime, enorme y luminoso ante el cual el hombre aparece empequeñecido y engullido:

Hasta donde alcanza la vista cruzan la oscuridad apariciones ígneas que en muchos lugares se concentran para formar islotes de un encendido color rojo. Los disparos centellean en todo el círculo del horizonte; sus llamaradas iluminan con brillantes fulgores las nubes. Esos relámpagos describen un vasto y convulso círculo que corta los frentes y parece reunir a amigos y enemigos en una misma obra de destrucción. El conjunto produce la impresión de un jubiloso triunfo de los elementos, de una ígnea erupción de la Tierra misma; frente a ello, el ser humano, que en pequeñas hordas oscuras cruza a la carrera las sombras, representa un papel minúsculo e insignificante (1987, p. 408).

Se trata de un sobrecogedor espectáculo de fuego guerrero que roza lo numinoso, como si la batalla cruenta se convirtiese en una epifanía del fondo último de la existencia. Observamos una vez más la poetización de la guerra y la romantización de la violencia.

Con el fascismo emerge una nueva sacralización de la política

mediante el culto a la muerte. El sacrificio, el dolor y la inmolación se convierten en valores sagrados:

La guerra fue la experiencia de masa de un “estado de efervescencia colectivo” del que germinaron mitos, sentimientos, ideas y, sobre todo, el estado de ánimo de una nueva religiosidad ligado a la mitificación de la guerra como “gran evento” regenerador. El mito de la experiencia de la guerra contribuyó de manera decisiva a la sacralización de la política y aportó nuevo material para la construcción de una religión nacional, con los mitos, los ritos y los símbolos nacidos en las trincheras. La simbología de la muerte y de la resurrección, la devoción a la nación, la mística de la sangre y del sacrificio, el culto a los héroes y a los mártires, la “comunidad” de la camaradería: todo esto contribuyó a difundir entre los combatientes la idea de la política como experiencia total que debía renovar todas las formas de la existencia. La política no debía retornar a la banalidad de la vida cotidiana, sino perpetuar el ímpetu heroico de la guerra, el sentido místico de la comunidad nacional (Gentile, 2004, p. 228).

Un fascismo que intentará movilizar a las alienadas masas modernas inoculándoles una gran teología política. El gran espectáculo de unas masas palpitantes, exacerbadas por mitologías políticas que se sumergen en un culto a la guerra y a la bella muerte.

Benjamin, una vez más, lo percibió con suma clarividencia:

La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte (1973, p. 57).

La gran política mitológica culmina en eso que Benjamin llamará *esteticismo político*. “Todos los esfuerzos por un esteticismo político culminan en un solo punto. Dicho punto es la guerra. La guerra, y sólo ella, hace posible dar una meta a movimientos de masas de gran escala [...]” (1973, p. 56). La estetización de la guerra alcanza cotas de paroxismo en el futurismo. El hiperbólico Marinetti así lo proclamaba:

Desde hace veintisiete años nos estamos alzando los futuristas en contra de que se considere a la guerra antiestética... Por ello mismo afirmamos: la guerra es bella, porque, gracias a las máscaras de gas, al terrorífico megáfono,

a los lanzallamas y a las tanquetas, funda la soberanía del hombre sobre la máquina subyugada. La guerra es bella, porque inaugura el sueño de la metalización del cuerpo humano. La guerra es bella, ya que enriquece las praderas florecidas con las orquídeas de fuego de las ametralladoras. La guerra es bella, ya que reúne en una sinfonía los tiroteos, los cañonazos, los altos al fuego, los perfumes y olores de la descomposición. La guerra es bella, ya que crea arquitecturas nuevas como la de los tanques, la de las escuadrillas formadas geoméricamente, la de las espirales de humo en las aldeas incendiadas y muchas otras... (citado en Benjamin, 1973, p. 56).

El odio al pacifismo, a la “dulce ternura gemela de la cobardía” (Marinetti, 1978 [1915], p. 62) se traduce en un embellecimiento dignificante de la guerra. “Consideramos desacreditada e impropia de este siglo la hipótesis de la fusión fraternal de los pueblos, y no admitimos más que una higiene para el mundo: la guerra” (1978, p. 62). El futurismo también aspira, pues, a la superación de todo ideal apaciguador en favor de una poderosa y exultante electrificación de la vitalidad:

[...] es preciso reconocer que aspiramos a la formación de un tipo inhumano, en el que quedarán abolidos el dolor moral, la bondad, la ternura y el amor, únicos venenos corrosivos de la inagotable energía vital, únicos interruptores de nuestra potente electricidad fisiológica (Marinetti, 1978, p. 76).

Una nueva poetización de la violencia, un nuevo canto inmisericorde a la destrucción: “Ya no hay belleza más que en la lucha ni obras maestras que no tengan un carácter agresivo” (1978, p. 130). Marinetti constituye todo un símbolo, casi un arquetipo, de aquel “modernismo reaccionario” al que se refería Jeffrey Herf (1990).

A modo de conclusión

Solo diremos tres palabras, para terminar. Hemos revisado en el presente trabajo algunas de las trayectorias más relevantes del irracionalismo europeo, siendo conscientes de que fue en Alemania donde adquirió una presencia más apabullante. Sostenemos que las filosofías vitalistas que hemos examinado deben comprenderse como una continuación de la reacción antirracionalista que dio

comienzo con el movimiento romántico, bien es verdad que con otro vocabulario filosófico y con otros énfasis. Sea como fuere, se construyó una determinada idea de “vida” -desde Nietzsche hasta Jünger- que fue cualquier cosa menos inocente. La cacareada “vida” -en su sentido más radical y originario- empezó a significar “lucha” y “combate”. Todo ello cristalizó, en los lustros que precedieron a la gran deflagración europea (e incluso después de ella), en ciertos universos intelectuales y artísticos vertebrados por todo un conjunto de nociones que tenían que ver con la idealización de una vida peligrosa y combativa, con la mistificación del guerrero, con la romantización de la violencia e incluso con la poetización de la guerra. Numerosas y estruendosas fueron las miserias políticas del vitalismo ■

Referencias

- Artaud, A. (2006 [1964]). *El teatro y su doble* (E. Alonso y F. Abelenda, Trads.). Edhasa.
- Ball, H. (2011 [1919]). *Crítica de la inteligencia alemana* (J. M. Pomares, Trad.). Capitán Swing.
- Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia* (J. Aguirre, Trad.). Taurus.
- Benjamin, W. (1998 [1921]). *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (R. Blatt, Trad.). Taurus.
- Bergson, H. (1973 [1948]). *La evolución creadora* (C. Malagarriga, Trad.). Espasa-Calpe.
- Berlin, I. (1997). *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (J. B. Díaz-Urmeneta Muñoz, Trad.). Tecnos.
- Berlin, I. (2014 [1965]). *Las raíces del romanticismo* (S. Marí, Trad.). Taurus.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia* (E. Ímaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (2001). Nietzsche y el ethos guerrero. En A. Moraleja (Coord.), *Nietzsche y la “gran política”. Antídotos y venenos del pensamiento*

- nietzscheano* (pp. 107-112). Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Gentile, E. (2004). *Fascismo. Historia e interpretación* (C. Domínguez Gutiérrez, Trad.). Alianza.
- Goldhagen, D. J. (1997). *Los verdugos voluntarios de Hitler: Los alemanes corrientes y el holocausto* (J. Fibla, Trad.). Taurus.
- Heine, H. (2008 [1834]). *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (M. Sacristán y J. C. Velasco, Trads.). Alianza.
- Herf, J. (1990). *El modernismo reaccionario: Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich* (E. L. Suárez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (1989). *La era del imperio, 1875-1914* (J. Faci Lacasta, Trad.). Labor.
- Jünger, E. (1987 [1920]). *Tempestades de acero; seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la Guerra de 1914* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Tusquets.
- Jünger, E. (1995 [1930]). *Sobre el dolor; seguido de La movilización total y Fuego y movimiento* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Tusquets.
- Jünger, E. (2003 [1932]). *El trabajador: Dominio y figura* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Tusquets.
- Jünger, E. (2005 [1933/1931]). *El mundo transformado; El instante peligroso* (N. Sánchez Durá, Ed.; E. M. Fernández-Palacios, Trad.). Pre-textos.
- Klemperer, V. (2001 [1947]). *La lengua del Tercer Reich: Apuntes de un filólogo* (A. Kovacsis, Trad.). Minúscula.
- Leiris, M. (1988 [1966]). *Huellas* (J. Ferreiro, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (W. Roces, Trad.). Grijalbo.
- Mann, T. (2000 [1937]). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Marinetti, F. T. (1978 [1909-1942]). *Manifiestos y textos futuristas* (G. Gómez y N. Hernández, Trads.). Cotal.

- Mises, L. von (1986 [1949]). *La acción humana: Tratado de economía* (J. Reig Albiol, Trad.). Unión Editorial.
- Nietzsche, F. (1988). *El caminante y su sombra* (L. Díaz Marín, Trad.). Marte.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Edaf.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (D. Gamper, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2004). *El anticristo* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Ocaña, E. (1993). *Más allá del nihilismo: Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidad de Murcia.
- Ortega y Gasset, J. (1981 [1923]). *El tema de nuestro tiempo*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1984 [1929]). *La rebelión de las masas*. Alianza.
- Polo Blanco, J. (2020). *Anti-Nietzsche: La crueldad de lo político*. Taugenit.
- Ramírez Patiño, M. (2017). El valor de la guerra y la paz en el pensamiento fenomenológico de Max Scheler. *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (14), 191-211. <https://bit.ly/3dtzATO>.
- Safranski, R. (2018). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán* (R. Gabás, Trad.). Tusquets.
- Sánchez Durá, N. (Ed.) (2005). Rojo sangre, gris de máquina. Ernst Jünger y la inscripción técnica de un mundo peligroso. En E. Jünger, *El mundo transformado; El instante peligroso* (pp. 11-101). Pre-textos.
- Schmitt, C. (1996 [1923]). *Sobre el parlamentarismo* (T. Nelsson y R. Grueso, Trads.). Tecnos.
- Schmitt, C. (1998 [1933]). *El concepto de lo político* (R. de Agapito Serrano, Trad.). Alianza.
- Schmitt, C. (2001 [1923]). Teoría política del mito. En H. Orestes (Selección), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 65-74). Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (2011 [1918]). *El conflicto de la cultura moderna* (C. Astrada, Trad.). Universidad Nacional de Córdoba.

- Sorel, G. (1961 [1906]). *Reflexiones sobre la violencia* (A. Zozaya, Trad.). Ediciones Actualidad.
- Spengler, O. (1967 [1932]). *El hombre y la técnica* (M. G. Llorente, Trad.). Espasa-Calpe.
- Villacañas, J. L. (2006). Técnica y nihilismo. En H. Wegener (Ed.), *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio* (pp. 173-198). Editorial Complutense.
- Zweig, S. (2017 [1942]). *El mundo de ayer: Memorias de un europeo* (A. Orzeszek y J. Fontcuberta, Trads.). Acantilado.