

De Spengler a Nietzsche: la metamorfosis de un apolítico

Sergio Sánchez

Universidad Nacional de Córdoba

Yo soy, al igual que Wagner, un hijo de este tiempo, quiero decir, un *décadent*: sólo que yo he comprendido esto y me he defendido.

Friedrich Nietzsche

Sin una elevada y cabal conciencia de la humanidad, sin un robusto y delicado sentir moral, no se hace filosofía de la vida, ni historia de la humanidad.

Benedetto Croce

1

Ninguna figura de la cultura letrada europea ha merecido juicios más tajantes de parte de Thomas Mann que Oswald Spengler. Tampoco nadie pasó tan rápidamente en su consideración de la más alta estima al mayor desprecio y condena. Cuando en 1918 apareció el primer volumen de *La decadencia de Occidente*, Mann creyó estar frente a una obra de enorme e impactante valor filosófico e histórico, particularmente próxima a sus ideas: en aquellas páginas apocalípticas encontraba una confirmación de sus propias tesis sobre el irreductible y candente conflicto entre *Kultur* y *Zivilisation*. Se tiene la medida de cuánto lo impresionó esta obra al leer los *Diarios* donde no dudó en comparar su lectura con la experiencia de su descubrimiento de *El mundo como voluntad y representación*, que para el joven Mann constituyó una profunda *Bildungserlebnis*.¹ No sólo eso: al año siguiente, propuso el nombre de Spengler como candidato al *Premio Nietzsche*, que él mismo había recibido en 1918. Pero esta fascinación duró poco. Su valoración de *La decadencia de Occidente* sufrió pronto el mismo drástico giro que su propia relación con la cultura y la política, que pasó de una actitud de altiva discrepancia frente a la experiencia democrática a la adhesión a la República de Weimar, a la que el nacionalsocialismo pondría fin en 1933. Así, en 1922, la publicación del segundo volumen de la obra spengleriana, en el que se profetiza el advenimiento de un nuevo cesarismo, encuentra sólo hostilidad y rechazo de su parte. Mann se encuentra en el momento más álgido de su conversión política democrática y republicana. El 13 de octubre de este año leerá, ante una populosa multitud de jóvenes enardecidamente nacionalistas, su discurso “Von deutscher Republik” en honor del sexagésimo aniversario de Gerhart Hauptmann. Este es el primer documento de su metamorfosis,

¹ Cfr. Mann, Thomas: *Tagebücher 1918–1921*, hrsg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main 1979, las entradas de los días 22, 25 y 26 de junio y el día 2 de julio de 1919. En esta última leemos: “Cada vez menos desestimo la posibilidad de que el libro de Spengler pueda hacer época en mi vida de manera similar a como lo hizo hace 20 años *El mundo como voluntad y representación*.”

que sanciona su despedida definitiva de las tesis reaccionarias de las *Consideraciones*. Aunque ya aquí la necesidad de marcar nítidamente sus diferencias con la obra de Spengler encontró ocasión de expresarse, es sobre todo en un importante ensayo en inglés que aparecería ese año en la revista estadounidense *The Dial*² que Mann se aplica a su examen minucioso, leyendo bourgetianamente en ella los síntomas de una enfermedad del alma alemana, causa de la profunda repulsión que ahora suscita en él la arrebatadora “novela intelectual” que inicialmente aplaudiera. La figura de Nietzsche sobrevuela este texto como referente clave de sus consideraciones críticas, por lo que nos interesa analizarlo con detalle, en procura de mostrar cuán decisiva es su presencia, no siempre explícita, para la comprensión acabada del juicio de Mann contra Spengler. Sobre todo, cuánto el itinerario de experiencia vital y cultural del Nietzsche que rompe con el reaccionarismo romántico anti ilustrado de Wagner representa para Mann una suerte de modelo, a cuya luz comprende su propia vía hacia el humanismo democrático contra el *Ungeist* de la época.

2

Mann empieza destacando, de la mano de Nietzsche, la falsedad de “la aserción según la cual nadie es profeta en su propia tierra”. Antes bien, lo contrario es verdad: “nadie obtiene la gloria en el extranjero si no le ha sido deparada en el país”. Y esto es lo que ha sucedido con Spengler, cuya “ingente obra”, “de título brutal, anunciador de catástrofes”, “ha alcanzado la audiencia universal en razón del extraordinario éxito que ha conocido en Alemania” (Mann “Über die Lehre Spenglers” 223). Es significativo que Mann lo subraye, como si dijera: “los alemanes son responsables del éxito de Spengler; ellos lo han encumbrado primero y sólo luego el resto de Europa le ha prestado oídos”. Así, lo que reclama la atención es el suelo en que ha prosperado la planta, casi tanto como la planta misma. Alemania, su cultura presente, está en el foco de las preocupaciones de Mann, y Spengler en el primer plano de éstas en tanto actor espectacular en la escena de la actualidad.

Producto de la guerra y las múltiples “catástrofes que se han abatido” sobre la nación, Alemania está íntimamente revolucionada, nada en ella está en el lugar en que antes estaba. “Somos un pueblo trastornado”, dice Mann. “Todo se ha vuelto fluido” y vacila en un crepúsculo de ambigüedad hacia el desenlace de la crisis, que en el caso de las artes “ora amenaza con desembocar en la muerte, ora

² *The Dial*, Vol. 73, July-December 1922, pp. 645-654. Se trata de la “Carta alemana” con que Mann se inicia como corresponsal extranjero. La reflexión sobre Spengler ocupa la mayor parte de esta primera “German Letter”. Con ínfimas modificaciones, se publicó en alemán dos años más tarde, en el *Allgemeine Zeitung*: con el título “Sobre la doctrina de Spengler” [“Über die Lehre Spenglers”]. Nosotros seguimos este texto, incorporado en *Bemühungen* (1925), que citamos de *Das essayistische Werk: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie* (Thomas Mann *Werke*, Fischer, Frankfurt am Main, 1968) Erster Band.

permite augurar la posibilidad del nacimiento de formas nuevas”. Los tabiques que contenían en sus específicas esferas los oficios y las preocupaciones han caído.

Los problemas se entremezclan, es imposible disociarlos. No cabe ser un hombre político, por ejemplo, sin saber algo de las cosas del espíritu, ni un esteta, un “artista puro” que mande al diablo las nuevas tendencias sociales. El problema del hombre mismo, del que los demás son variantes y facetas, nunca fue más amenazador ni más exigente para cualquiera que se tome la vida en serio (224).

Y en este clima de imposible indiferencia, en que “se lee con avidez; no para distraerse o evadirse, sino para asegurar las armas intelectuales y por amor a la verdad”, Mann registra una transformación en el mundo de las letras, de las que la obra de Spengler será un fruto ilustrativo:

La “bella literatura”, en el sentido estricto de la expresión, ha cedido su lugar en el interés público, a favor de la literatura crítico filosófica, al ensayo intelectual. [...] se ha dado una fusión de las esferas crítica y poética, inaugurada ya por nuestros románticos y muy acelerada por el fenómeno nietzscheano del lirismo del conocimiento. Este proceso borra los confines entre ciencia y arte, revitaliza el pensamiento con la experiencia vivida, espiritualiza la forma y produce ese tipo de libro que, si no me equivoco, predomina hoy entre nosotros y que se podría denominar “novela intelectual” (Mann 224-225).

Como claros ejemplos de este género de obras, que plantea problemas espirituales con medios artísticos, menciona Mann en primer lugar el *Diario de viaje de un filósofo* (1918) del excéntrico vitalista Hermann Keyserling, el *Nietzsche* de Ernst Bertram (1918), el *Goethe* (1916) del “profeta de George” Friedrich Gundolf, y agrega:

Sin duda, aunque más no fuera por su elegancia formal y su modo intuitivo-rapsódico de evocar las distintas culturas, forma parte también de él la *Decadencia* de Spengler, cuyos efectos fueron con mucho los más sensacionales (225).

Pero no sólo por los efectos destaca la *Decadencia* entre las demás “novelas intelectuales”. A juicio de Mann, esta obra fue entre todas «la favorita de esa “oleada de pesimismo histórico” que, según Benedetto Croce, está anegando a Alemania» (225).

Sin embargo, “Spengler niega ser pesimista”. Mucho menos querría ser tenido por un optimista. “Es, dice rotundamente Mann, un fatalista”. E inmediatamente se apresura a caracterizar el peculiar asentimiento spengleriano al *fatum*, en contraste con Nietzsche, que a partir de ahora es, de manera implícita o explícita, la contrapartida y la piedra de toque en la ponderación del filósofo de Blankenburg.

Su fatalismo, resumido en la frase “debemos querer lo que es necesario o no querer nada”, está muy lejos de poseer un carácter heroico-trágico, ese carácter dionisiaco en que Nietzsche superó la oposición entre pesimismo y optimismo. Su carácter es más

bien el de una maligna apodicticidad, de una hostilidad hacia el futuro que se disfraza de inexorabilidad científica. No es *amor fati*. No tiene nada que ver con el *amor*, he ahí la razón de que nos resulte repelente (225).

Así, lo que hace repulsiva la obra spengleriana no son tanto sus tesis filosóficas, su falsedad teórica *tout court*, como el carácter que la anima, el *pathos* que alienta en sus afirmaciones, pretendidamente surgidas del más puro rigor científico, de la sola imparcial auscultación de la historia. Mann repara en la arrogante y fría indiferencia de Spengler en la descripción del destino de las culturas, del que se da una pintura inexorable, en que todo lo contingente ha sido excluido, todo lo imprevisto humano dejado fuera. Lejos del *amor fati* nietzscheano –amor incondicional y agradecido por todo lo existente, que *afirma* el azar y los “horizontes abiertos” del devenir–, Spengler ha eliminado de su imagen del hombre y sus culturas lo que tienen de indeterminable: los azares irreductibles que abren una grieta de contingencia en el teorema glacial con que su dogmatismo científico pretende haber descifrado el acaecer humano. Por esto, no se trata de elegir entre pesimismo y optimismo para Mann, quien nos recuerda que se puede muy bien tener una idea sombría del destino del hombre –acaso condenado “a sufrir eternamente” – y ser profundamente escéptico respecto de su felicidad, “sin que por ello la pedantesca falta de simpatía del fatalismo de Spengler nos atraiga lo más mínimo”.

El pesimismo no es falta de amor. No implica necesariamente un disponer frígido y “científico” de la evolución humana y una hostil indiferencia hacia esos imponderables que representan el espíritu y la voluntad humanos, en cuanto son capaces de sugerir en la evolución misma un elemento de irracionalidad que la ciencia con sus cálculos no está en situación de prever. Ahora bien, esta presunción y esta indiferencia por el factor humano son la característica de Spengler. ¡Siquiera fuera al menos cínico como un demonio! Pero es sólo –fatalista (Mann 225).

Así, lo que está ausente en la obra de Spengler es lo que Mann identifica como “el factor humano”, en que el amor corresponde a una sensibilidad y una honestidad intelectual que, más allá de la parcialidad de perspectivas vitales simplificadas entre optimismo y pesimismo, acoge la contingencia como espacio de libertad que sustrae a los hombres de la condición de meros mecanismos previsibles. Así, el *fatum* objeto de amor (del nietzscheano *amor fati*) no es lo que fue, definitivamente fijo y *pasado*, sin un *novum* futuro posible, sino lo que haya de ser, no decidido, *in fieri* en el presente. Lo humano no se da más que en esa medida de no descifrada contingencia, en tensión hacia el futuro. Por esto, Mann entiende que su fatalismo ha puesto a Spengler fuera del rango de lo humano, dada su crasa “hostilidad” hacia esa tensión, su inhumana (o antihumanista) impiedad, pervertida en el regocijo con que dictamina sus profecías: “se equivoca al citar a Goethe,

Schopenhauer y Nietzsche como precursores de su profetismo de hiena. Estos eran hombres. Él, en cambio, es sólo un derrotista de la humanidad” (Mann 225).

Al ocuparse luego específicamente de las tesis del libro de Spengler, se dirige a quienes lo han leído, “confiando en la notoriedad mundial que la obra ha conquistado, gracias a cualidades que nadie niega”. Entre las ideas que presenta muy sumariamente, se detiene en la concepción spengleriana de las culturas como singularidades ensimismadas, opacas las unas a las otras. Su rechazo del relativismo spengleriano, está lleno de ironía hacia la pretendida omnisapiencia del autor, que se autoimpugna:

Las múltiples culturas son organismos vitales cerrados sobre sí mismos, cada cual ligada inescindiblemente a las leyes del propio estilo en el pensar, el ver, el sentir y el vivir las propias experiencias, y ninguna comprende una palabra de lo que dicen y entienden las otras. Sólo el señor Spengler las comprende a todas y sabe hablar y cantar de cada una que da gusto sentirlo. De otro modo, repito, reina la incompreensión más absoluta (Mann 226).

Más precisamente, lo que Mann rechaza es que en la obra de Spengler no haya lugar para un sentido universal de lo humano, una unidad y cohesión trascendentes a la diversidad de las culturas, tal que conserve su real sentido el concepto de “humanidad”. Piensa en obras que, frutos precisamente de ese amor que falta a Spengler, bastarían para desmentir de un golpe la pretendida ajenidad e incomunicabilidad entre las culturas que éste postula:

Nada vale recordar que una sola obra de amor como *El canto de la tierra* de Mahler, que fusiona la antigua lírica china con la más evolucionada música occidental en una unidad humana orgánica, basta para disolver en humo toda la teoría de la extrañeza que debería reinar entre las varias culturas (226).

Por otra parte, asimiladas al individuo en su desarrollo, las culturas atraviesan inexorablemente las sucesivas fases vitales hasta alcanzar, “tras haber vivido a pleno la propia individualidad y agotado todas las más pintorescas facultades expresivas de la propia naturaleza”, “la senilidad que preludia la nada, esa muerte por rigidización que es la ausencia de historia” y que “llamamos *Zivilization*”. Y «dado que el estadio senil de cada cultura es verificable por igual en todas las demás, resulta de ello –dice Mann– ante todo un muy nuevo y divertido concepto de “contemporaneidad”, y en segundo lugar, para el sabio, la certeza astronómica de lo que ha de venir». Estas premisas aseguran al ejercicio “científico” de Spengler la más contundente certeza de sus previsiones, lo que Mann subraya y rechaza con contundente ironía:

Por ejemplo, es *absolutamente cierto* lo que está por suceder a nuestra misma cultura, la cultura occidental, que a principios del s. XIX ha ingresado en el estadio senil de la “civilización” y cuyo futuro próximo será “contemporáneo” del siglo de los

emperadores-soldados romanos. Es astronómica, biológica y morfológicamente cierto. Ciertamente de un modo terrible. Y si hay algo aún más terrible que el destino, ello es el hombre que lo soporta sin alzar un dedo (Mann 226).

“El mejor fruto de la ciencia es la resignación fría”, decía Bourget, citando a Taine en sus *Essais de psychologie contemporaine*, lectura altamente apreciada por Mann y por Nietzsche (Bourget *Baudelaire y otros estudios críticos* 285). Pasividad y resignación es lo que constata en las páginas del filósofo fatalista:

A esto nos exhorta nuestro férreo erudito. Debemos querer lo necesario o no querer nada, dice: y no se da cuenta de que esta no es en absoluto una alternativa y que el hombre, si no quiere más que lo que la inexorable ciencia declara inevitable, cesa simplemente de querer. Lo que, en el fondo, no es muy humano. Y lo necesario entonces, ¿qué es? Es la decadencia de Occidente [...] no en sentido físico [...] sino la decadencia de Occidente como cultura (Mann 227).

Mann encuentra que la obra de Spengler es nefasta porque es portadora de un mensaje de desaliento e inacción. En este punto coincide con su amigo y corresponsal Benedetto Croce, quien en su reseña de *La decadencia* en 1920 subrayaba el carácter “sombriamente pesimista” de la obra y advertía sobre el peligro de que encontrara en la Alemania en crisis “un fácil y general acogimiento” y produjera “locuras, debilitamiento y daños mentales y morales” similares a los que produjeron el nefasto Houston Chamberlain y sus secuaces en tiempos del pangermanismo y de la preparación de la guerra. “Como todas las tonterías, no produce otro efecto que ese, el de confundir las mentes y deprimir los ánimos” (Croce *La crítica* 238).

Mann subraya lo que define íntimamente a la decadencia en la óptica de Spengler, en vistas a ponderar el lugar que cabe en ella al quehacer de los espíritus cultores de la *Kultur*. La decadencia se manifiesta como des-composición de toda instancia orgánica en la cultura, es el debilitamiento y la falta de articulación y organización viva de todos los elementos, el agotamiento de las fuerzas que hace que un pueblo cese de ser una unidad orgánica nacional y cultural y pase a convertirse en masa amorfa, nuevamente sin historia, como en los orígenes. En otras palabras, la *ausencia de forma*, de la que la Civilización es el vehículo y la gran ciudad el espíritu y la escena:

...el instrumento espiritual, político, económico que lo lleva [al pueblo decadente] a tal condición es la civilización, el espíritu de la ciudad, que pone en primer plano el concepto de cuarto estado, la masa; y la masa, que no es más pueblo, las hordas nómades que colman las grandes capitales evidencian la ausencia de forma, el fin, la nada. Para Occidente, para toda cultura, el ascenso de fuerzas sin forma y sin tradición [...] coinciden con el inicio de la civilización (Mann “Über die Lehre Spenglers” 227).

En la implacable visión de Spengler, el periplo que sigue una cultura decadente culmina necesariamente en el advenimiento del cesarismo. Corresponde al estadio en que está Europa cuando Mann escribe, en que todo atarearse en las cosas del espíritu parece haberse vuelto, según decreta el profeta de la decadencia, ocioso y superfluo y descaminado.

El bonapartismo se convierte en cesarismo, la democracia parlamentaria en dictadura de individuos particulares representantes de un poder o de una raza, o de conquistadores económicos sin escrúpulos [...] La fase del cesarismo se encuentra en todas las culturas decadentes [...] Es la nuestra. Con el inicio del siglo veinte la política de poder privado ha ido supliendo a la política parlamentaria de partidos [...] La fuerza de una sola persona, los grandes individuos dominan a las masas enervadas tratadas como carne de cañón. [...] Un César puede volver a darse, y seguramente se dará; un Goethe nunca más, y sería un signo de romanticismo bobo el dedicar hoy una seria atención a las cosas de la cultura, del arte, de la poesía y de la educación espiritual (227).

Con este sombrío panorama a la vista, atendiendo a la impiadosa diagnosis del segundo volumen de *La decadencia*, Mann se pregunta una vez más por el hombre cuya pluma traza semejante paisaje futuro. ¿Qué cree verdaderamente este hombre? Sobre todo: ¿Qué quiere, a qué nos llama? El informe final de su vivisección del alma spengleriana es contundente y desenmascara un modo de ver, sentir y pensar que le repele y que teme se extienda, en su perversidad, a favor del cumplimiento de lo mismo que profetiza.

Spengler es un “personaje especialmente decepcionante”: un conservador taimado que no posee un vínculo vivo con la cultura y deponde todo esfuerzo por mantenerla. Su reproche no va al conservadurismo –nada indica que el autor de “Von deutscher Republik” no siga siendo *a su manera* conservador³ sino a la pasividad fatalista no obstaculizada por el anhelo activo de un futuro en que se ponga a salvo (*conserve viva*) tal cultura. Su descompromiso frente a ella es descrito como una *perversión*: ausencia de una relación humana no fingida, movimiento de una fuerza vacía, sin espíritu, peligroso para la cultura, ya que con ello toma finalmente partido por la civilización en contra de ella. Todo acompañado de un oscuro regocijo (en las antípodas del *amor fati* nietzscheano) ante el ineluctable destino que reserva a la cultura en la profecía que dictamina. En efecto, su “fría

³ En efecto, es claro que Mann no se presenta como alguien dispuesto a revistar junto a los que llamaba “revolucionarios occidentales”, tanto como que ya no suscribe la afirmación de las *Consideraciones de un apolítico* según la cual “todo conservadurismo es apolítico, no cree en la política, lo que sólo hace el progresista” (519). Mann está ahora embarcado en un compromiso que es (también *a su manera*) indudablemente político, equidistante del progresismo revolucionario y de la reacción conservadora. Progreso sin revolución, conservadurismo sin reacción: tal la fórmula, esquemática, apenas aproximativa, que define su “republicanismo conservador”. Es lo que leemos en “Von deutscher Republik”: “Os responderé más bien que soy en efecto un conservador, que mi tarea natural en este mundo no es por cierto revolucionaria sino, por el contrario, preservadora [*erhaltender*]” (“Von deutscher Republik” 112-113).

y científica doctrina”, “puro conocimiento” encubre a medias “una voluntad”, “una simpatía y una antipatía”:

...en el fondo no es impasible, sino secretamente conservadora. No se edifica una doctrina semejante, no se ordenan así las cosas ni se identifica de esta manera la historia y la cultura; no se opone tan tajantemente la forma al espíritu sin ser conservador, si en lo más íntimo no se está a favor de la forma y la cultura y si no se aborrece la disolvente civilización. Pero la complicada perversidad del caso Spengler radica, o parece radicar en que, a pesar de tal secreto conservadurismo sentimental, no aporta su adhesión a la cultura, no lucha por su “preservación”, no amenaza con muerte y corrupción sólo con fines pedagógicos, para mantenerlas lejos, sino que por el contrario, exalta la “civilización”; su voluntad la acoge con furor fatalista, le da razón, férrea y socarronamente contra la cultura, porque el porvenir pertenece a ella y todo el dominio cultural no tiene perspectiva alguna de vida (228).

Spengler es así, a fin de cuentas, un agente de la civilización: su relación con la realidad es la relación externa, desenfocada del núcleo vivo del que mana la cultura.

...aprueba realmente [la civilización], no con sus palabras, que podrían contrastar con su íntima naturaleza, ¡con todo su ser!
Lo que niega al predecirlo, lo representa y lo encarna él mismo: la civilización (228).

Esto es lo que decepcionó a Mann, quien era coherente, no obstante su “crisis”, con la defensa de la cultura emprendida en las *Consideraciones*, tras la primera lectura entusiasta de *La decadencia*. Las palabras con que lo describe en el texto son casi las mismas que utilizara en el coetáneo discurso sobre la República alemana leído el 13 de octubre de 1922, salvo porque en este discurso están directamente referidas a la experiencia personal de Mann, a las expectativas que suscitó en él esa primera lectura y que el segundo volumen de la obra derribó definitivamente. Conviene atender a esos párrafos del discurso en su totalidad. Primero, Mann recobra algunas de las afirmaciones positivas, de definida aprobación, que había confiado en 1919 a sus diarios: *La decadencia*, dice, es

un producto de una enorme potencia y fuerza de voluntad; científico, muy intuitivo; una novela intelectual sumamente entretenida, que evoca *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, no solamente por su modo musical de composición (“Von deutscher Republik” 121).

Pero inmediatamente, como si lo anterior fuera una cita literal de quien vuelve sobre opiniones previas abandonadas y ahora recapacitara corrigiéndolas, agrega: “Esto es colocar el libro demasiado alto”. Y acto seguido nos ofrece la actualización de su juicio, cuyo carácter califica con el adjetivo que define su nueva profesión de fe política:

Sin embargo, tenemos nuestra propia opinión democrática (sobre *La decadencia*); encontramos su posición falsa, pretenciosa y “cómoda”, hasta la más extrema

inhumanidad. Otra cosa sería si esta posición contuviera ironía, como creíamos al principio; si su profecía implicara un medio polémico de defensa. Realmente, se puede profetizar sobre algo como la civilización –según Spengler, el inevitable estadio biológico final de toda cultura, incluyendo ahora la “occidental”–, no para que tal fin llegue, sino para que *no* llegue, preventivamente, como un exorcismo espiritual. Y eso creí que sucedía aquí. Pero cuando me percaté de que este hombre pretendía que su profecía de calcificación fuera tomada en serio como verdaderamente positiva, y que preparaba a los jóvenes en este sentido, esto es, no para seguir dilapidando su corazón y sus pasiones en las cosas de la cultura, el arte, la poesía y la *Bildung*, sino para asumir su posición ante lo único que habría de ser el futuro y que se debe querer, sirviéndose de la mecánica, la técnica, la economía o aún incluso de la política; cuando me percaté de que la mano que este hombre tendía hacia los anhelos y deseos del ser humano era en verdad la antigua y natural garra satánica, aparté el libro de mi vida, para no tener que admirar lo que es dañino y más aún: letal (122).

3

Si retomamos el análisis del texto “Sobre la doctrina de Spengler”, encontramos que Mann identifica un rasgo particular del escritor, un peculiar impulso que no ha escapado al viviseccionista sagaz del estilo de su obra: el imitar sin contener en su versión lo decisivo, el *espíritu* del modelo. Esto hace al *esnobismo*, anglicismo que el diccionario de la Real Academia define como el comportamiento de “quien imita con afectación las maneras, opiniones, etc., de aquellos a quienes considera distinguidos”. Así, Spengler habría imitado *civilizatoriamente*, podríamos decir, a Nietzsche, dejando escapar su espíritu afirmador y atento al porvenir:

Ha aprendido de Nietzsche a escribir y de él imita sus acentos fatídicos: pero de la naturaleza de este espíritu verdaderamente austero y pleno de amor, que inauguró algo inefablemente nuevo, su falsa severidad sin vida no conserva el menor rastro. Spengler es enemigo del espíritu: no en el sentido de la cultura, sino en el de la civilización materialista, cuyo reino es del mundo de ayer, no del porvenir. Es su hijo legítimo, su último ingenio y predice su advenimiento con pesimista inexorabilidad mientras nos hace creer que es en secreto un nostálgico de la cultura. [...].
En una palabra: es un *snob* (“Über die Lehre Spenglers” 229).

Así remata Mann su juicio en el ensayo sobre Spengler, reiterando una vez más, en otro punto de la espiral ascendente cuyo movimiento circular nunca lleva exactamente al mismo punto del que partió, que el gran pecado del profeta de la decadencia es su falta de amor. La medida que, aunque la imita con talento, no alcanza, es siempre Nietzsche, espíritu “pleno de amor, que inauguró algo inefablemente nuevo”.

También para Mann, ciertamente, el autor del *Zarathustra* es un modelo a imitar, un maestro a pleno título junto a Goethe, porque enseña a no separar la vivisección crítica del amor, ni entender que el conocer pueda separarse de la fuerza afirmadora que en él se expresa.

Basta recordar las palabras de *Zarathustra* a “los sabios más famosos”, para ver cuánto está presente en la crítica de Mann a Spengler esa valoración del *Geist* en que la pasión por el conocimiento no puede evitar –pero entonces amorosamente acepta–, el dolor que va indisolublemente unido al conocimiento (Nietzsche *Así hablo Zarathustra* 155-58).

Pero lo que acaso revela en su mayor alcance el sentido del amor que Mann tiene *in mente* no está del todo en la letra de los textos que hemos examinado hasta aquí. Su carácter fundamental y completo lo encontramos en una página de Nietzsche a cuya consideración nos lleva una expresión de Mann presente en su epistolario, precisamente en 1922, el año del “giro” en su valoración de Spengler y en su juicio sobre la República de Weimar. La expresión en cuestión se aplica directamente al autor de *La decadencia* y la encontramos en una carta dirigida a Ida Boy-Ed. Allí, Mann subraya que su ensayo sobre la República es “prolongación directa de la línea esencial de las *Consideraciones*”: en ambos textos lucha en nombre del humanismo. En el presente, dice estar lanzado “contra la oleada reaccionaria” que se “abate sobre Europa” con sus “hordas fascistas-expresionistas”. Frente a éstas confiesa sentir “que el gran peligro, la gran fascinación de una humanidad cansada de relativismo y anhelante de absoluto es oscurantismo en cualquiera de sus formas”. Su opción es entonces por la fidelidad a “los grandes maestros de Alemania, Goethe y Nietzsche, que supieron ser anti liberales sin la más mínima concesión a ningún oscurantismo ni menoscabar en absoluto la razón y la dignidad humanas”. Y agrega concluyendo: “Ya ve usted que no me he apartado de mi Nietzsche, a pesar de que también yo di libremente crédito a su inteligente mono, el señor Spengler” (Mann *Briefe* 202).⁴

Esta expresión vincula a Spengler con Nietzsche de tal modo que potencia la distancia abismal que en opinión de Mann, como ya vimos, lo separa de su admirado filósofo dionisiaco. ¿Qué indica esta expresión? ¿En qué sentido es Spengler el “mono inteligente de Nietzsche”? La página de éste que el mote evoca pertenece al capítulo “Del pasar de largo” de *Así habló Zarathustra*. A la luz de cuanto hemos expuesto hasta aquí, la lectura de esta página huelga de toda explicación: en un texto denso de significados, reúne y amplía las afirmaciones con que Mann ha caracterizado al filósofo

⁴ Carta a Ida Boy-Ed del 5 de diciembre de 1922 en *Briefe 1889-1936* (202). Al oscurantismo que Mann combate junto a la reacción (“el oscurantismo que en política se llama reacción”), se opone cada vez más la peculiar *Aufklärung* que fue capaz de reconocer más tarde en el Nietzsche maduro, quien, como luego Freud, no obstante identificar en las fuerzas inconscientes de la vida, la formidable fuente de la que surge y depende la “luz de la razón”, no cedió a ningún culto de lo irracional (sentimiento o pasiones), ninguna glorificación de “lo primitivo” que comprometiera “la claridad diurna” del espíritu. Antes bien, ambos estimaron fuertemente el conocimiento liberador de las ilusiones, que activa un sentido de “progreso” de la humanidad contra todo retorno al mito, promovido por diversos “malos” discípulos de Nietzsche (Klages es el caso más conspicuo), en consonancia con las “hordas fascistas” de la época. Sobre este tema y el sentido del progreso ligado al conocimiento, *cfr.* en particular la conferencia de 1929 “Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte”.

de la decadencia y su pensamiento, al hombre y su obra: fatalismo, impotencia para amar, incapacidad para aspirar verdaderamente, en tensión vital de esperanzas y tareas, hacia lo nuevo, al futuro. También la compulsión a imitar mecánica e inercialmente la letra desgajada del espíritu, movimiento “exterior” gobernado por el mismo *elán* exhausto del estancamiento propio de las fuerzas decadentes de la *Zivilization*, condensadas en el “espíritu de la ciudad” y la imagen de “la ciénaga”.

Al llegar “sin darse cuenta, a la puerta de la *gran ciudad*”, leemos, Zarathustra se topa con un “necio cubierto de espumarajos”. De este personaje se nos dice:

Y este necio era el mismo necio que el pueblo llamaba “el mono de Zarathustra”: pues había copiado algo de la construcción y del tono de sus discursos y le gustaba también tomar en préstamo ciertas cosas del tesoro de su sabiduría (Nietzsche *Así hablo Zarathustra* 248).

No bien se percató de la presencia de Zarathustra, el necio “saltó hacia él con las manos extendidas y le cerró el paso” diciéndole: “Oh Zarathustra aquí está la gran ciudad: aquí tú no tienes nada que buscar y todo que perder. ¿Por qué querías vadear este fango?” (248)

Y a continuación vociferó un catálogo exhaustivo de los males que hacen de la gran ciudad un lugar a evitar. Su machacona letanía sobre la metrópolis, cifra de la *décadence*, trasunta opiniones del propio Nietzsche. Entre otras cosas, dice, en la gran ciudad “el espíritu se ha transformado en un juego de palabras” y “toda sangre corre perezosa y floja y espumosa por todas las venas”. Pero pronto la vociferación histérica del necio y su enumeración colman la paciencia de Zarathustra, quien lo interrumpe diciéndole:

“¡Acaba de una vez! [...] ¡Hace ya tiempo que tus palabras y tus modales me producen náuseas! ¿Por qué has habitado durante tanto tiempo en la ciénaga, hasta el punto de que tú mismo tuviste que convertirte en rana y en sapo? ¿No corre por tus venas una perezosa y espumosa sangre de ciénaga, para haber aprendido a blasfemar y a croar así? ¿Por qué no te has marchado tú al bosque? [...] Yo desprecio tu despreciar [...] Sólo del amor deben salir volando mi despreciar y mi pájaro admonitor: ¡pero no de la ciénaga! [...] ¿Qué fue pues lo que te llevó a gruñir? El que nadie te haya *adulado* bastante: por eso te pusiste junto a esta inmundicia, ¡para tener motivo de gruñir mucho, —para tener motivo de *vengarte* mucho! ¡Venganza en efecto, necio vanidoso es todo tu echar espumarajos, yo te he adivinado bien! ¡Pero tu palabra de necio *me* perjudica, incluso allí donde tienes razón! Y si la palabra de Zarathustra *tuviese* cien veces razón: ¡jamás con mi palabra *tendrás* tú —razón!” (250-51)

A continuación, se hace explícito por boca de Zarathustra que lo que rechaza de las palabras del necio no es lo que dicen propiamente, no es, como ha sugerido, sus razones, las que antes bien parece compartir, sino precisamente su *tono* irrevocable, el *pathos* de ciénaga que alienta en ellas:

“Me produce náuseas también esta gran ciudad, y no sólo este necio. Ni en una ni en otro hay nada que mejorar, nada que empeorar” (251).

Finalmente, Zarathustra decide abandonar la ciudad. Antes de hacerlo, se despide del necio explicitando lo que es el imperativo de la fuerza, que allí donde no puede ejercitarse *afirmando*, no se ejercita en absoluto: “Esta enseñanza te doy a tí, necio, como despedida: donde no se puede continuar amando se debe —¡pasar de largo!” (251)

No es preciso subrayar cuánto Mann se ha identificado con estas palabras del *Zarathustra*. Es también redundante explicitar qué entendía por meramente imitar a un maestro y ser en cambio un discípulo suyo. En su rechazo de la obra de Spengler, no obstante coincidir con mucho de su letra (ante todo, mucho de cuanto concierne al conflicto entre *Kultur* y *Zivilization*) y en su incorporación (*Ein-verleibung*) del peculiar espíritu *afirmador* de Nietzsche, ambas cosas se vuelven especialmente evidentes.

En todo caso, es claro qué convicción lo rebelaba en contra de Spengler, una convicción de neto sabor nietzscheano, que encontró acuñada en el *dictum* de Goethe, que gustaba repetir: “lo verdadero se reconoce sólo por su capacidad de promover la vida” (Mann “Ansprache an die Jugend” 227). Es la ausencia de esta capacidad lo que falsea la obra de Spengler, lo que inmoviliza a su autor en la condición de estancado del mono de Zarathustra, incapaz de acción, sólo capaz de re-acción, no activo, sino reactivo: reaccionario. Así, es indudable que en 1922 Mann ha cumplido ya su itinerario de autosuperación, y que éste es más que la conversión democrático-republicana, para todos evidente. O que es *nada menos* que esta conversión, en toda su inabarcable profundidad y consecuencias: el abandono definitivo del descompromiso a-político por amor de la *Humanität*. Igualmente, es indudable que su Virgilio en tal camino ha sido Nietzsche. Por esto es fácil comprobar que las palabras de Zarathustra al necio no distan mucho de aquellas con que Mann, ya hacia el final de su discurso sobre la República alemana, definía el camino del creador que, en horas tan difíciles como las que describe en su ensayo sobre Spengler, ha decidido “tomarse la vida en serio”: “Ninguna metamorfosis del espíritu nos resulta más familiar que aquella que comienza con la simpatía por la muerte y termina con la decisión de servir a la vida” (“Von deutscher Republik” 129).

Bibliografía

Barbera, Sandro. *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di Stefano Busellato, Firenze: Le Lettere, 2010.

Barbera, Sandro y Campioni Giuliano. *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Pisa: Edizioni ETS, 2010.

Bourget, Paul. *Baudelaire y otros estudios críticos*, trad. S. Sánchez, Córdoba: Ediciones del Copista, 2007.

Croce, Benedetto. *Pagine Sparse*. Serie Prima, *Pagine di Letteratura e di Cultura*, Napoli: Riccardo Ricciardi, 1919.

Kurzke, Hermann. *Thomas Mann. La vida como obra de arte*, traducción de Rosa Sala Rose, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.

Mann, Thomas. *Werke. Das essayistische Werk*. Taschenbuchausgabe in acht Bänden. Herausgegeben von Hans Bürgin. Fischer: Frankfurt am Main, 1968.

---. "Ansprache an die Jugend", en *Werke. Das essayistische Werk: Politische Schriften und Reden*. Zweiter Band, pp. 224-232.

---. "Von deutscher Republik", en *Werke. Das essayistische Werk: Politische Schriften und Reden* Zweiter Band, 98-130.

---. *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer: Frankfurt am Main, 1974.

---. *Briefe 1889-1936*, hrsg. v. Erika Mann, Fischer: Frankfurt am Main, 1961.

---. "German Letter", en *The Dial*, Vol. 73, July-December 1922, pp. 645-654.

---. "Über die Lehre Spenglers" en *Werke. Das essayistische Werk: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*. Erster Band, pp. 223-229.

---. *Tagebücher 1918-1921*, hrsg. v. Peter de Mendelssohn, Fischer: Frankfurt am Main, 1979.

Mitner, Ladislao. *Storia della letteratura tedesca III, Dal realismo alla sperimentazione. 2. Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)*, Einaudi: Torino, 2002.

Montinari, Mazzino. *Nietzsche lesen*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1982.

---. *Nietzsche*, Roma: Editori Riuniti, 1996.

Nietzsche, Friederich. *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter: Berlin / New York, 1967ff. (edición digital corregida: <http://www.nietzschesource.org/>).

---. *Así habló Zarathustra*, Madrid: Alianza, 1975.