

NIETZSCHE, MALRAUX Y LA “MUERTE DE DIOS” LA VIVENCIA DE UNA ÉPOCA DE CRISIS

SANTIAGO VIDAL GARCÍA

Catedrático de I.N.B.

Participar con el presente trabajo en el homenaje que rinden al Profesor Rubio García sus discípulos, colegas y amigos, significa para mí no sólo un gran honor, sino también un deber fundamental. Ha sido D. Luis mi auténtico “pedagogo” universitario, pues con él inicié mis estudios universitarios y con él también los he acabado, por haber sido el director de mi tesis doctoral. Unenme a él igualmente vínculos profesionales docentes. En efecto, durante los años 1971-1973 tuve la suerte de ejercer en la Universidad de Murcia bajo su dirección en el Departamento de Filología Románica. Como Catedrático de Instituto fue mi predecesor en el desempeño de la Cátedra de Alemán del “Alfonso X el Sabio” de Murcia, donde entusiastamente continuó poniendo los cimientos y consolidó la afición de los alumnos por el estudio de la lengua alemana.

1. LA DINAMICIDAD TEMPORAL DE LA CREACIÓN LITERARIA

La obra literaria de André Malraux viene a ser una de las más complejas y comprometidas de nuestro siglo XX y una de las que por su incandescencia existencialista han despertado mayor interés en el mundo de la crítica literaria. Las interpretaciones que de ella se han hecho, son casi legión. El conocimiento vivencial de los acontecimientos más importantes de nuestro siglo que poseyó Malraux y su profunda y polifacética formación intelectual confieren a su obra una dinamicidad y una enjundia existencial, que fascinan al lector de todas las épocas y de todos los continentes. La multiplicidad de lecturas que sugiere la obra malrauxiana se debe, no en última instancia, a la inquietud metafísica y religiosa que rezuma¹, al análisis psicoanalítico de la problematicidad de la vida y a la metafísica reflexión de la condición humana.

¹ El presente trabajo representa un resumen de un subcapítulo de la primera parte del primer Capítulo de mi tesis doctoral, titulada “El sentimiento religioso y la dimensión social de la fe en André Malraux”, dirigida por D. LUIS RUBIO GARCÍA, Catedrático de Filología Románica, y defendida en la Universidad de Murcia, el pasado día 10 de noviembre de 1988.

Concretamente, la novelística de André Malraux significa la confesión literaria del crítico intelectual que, identificado con las angustias y esperanzas de una época tragicista, vive comprometido en la búsqueda de fórmulas válidas que sirvan para elucidar y, en su caso, encauzar la solución de los problemas concretos de su propia sociedad en que vive inmerso ².

Como hijo de su tiempo, Malraux no podrá dejar de sentirse constreñido por el medio ambiente filosófico-cultural y político-religioso de su época; pero, como artista y filósofo del arte y la cultura, será capaz de trascender los niveles medios de pensamiento de la colectividad mediante el proceso creador convergente de una visión prospectiva del futuro y una transformadora actualización del pasado ³.

El pensador y el artista creativo normalmente liban del espíritu de su momento histórico y de la problemática existencial de su época. El hombre, en virtud de su historicidad, se encuentra esencialmente encadenado a una tradición societaria, sintiendo, por consiguiente, cómo su libertad queda limitada por la facticidad del pasado. "Pero su comprensión del pasado, iluminándolo a partir del presente, no deja de ser, por ello, creadora. El hallarse inmerso en una tradición, reactivándola, constituye la esencia del hombre, y sólo existe una tradición viva, si lo ya expresado se interpreta de nuevo a la luz del presente y con una orientación hacia el futuro" ⁴.

Desde su propia atalaya intelectual y cultural y a través de su propio prisma existencial se entiende el hombre a sí mismo y comprenderá analógicamente a los demás hombres del pasado y del futuro. "La verdad sólo puede manifestarse en el ámbito de la intersubjetividad humana. Por eso el lenguaje es esencial dondequiera que se pretenda que la realidad se establezca de veras. La aceptación de la verdad se verifica en el diálogo con los hombres del presente y del pasado. Por eso no puede suprimirse la distancia entre el pasado y el presente" ⁵.

Este proceso sintetizador, que explicita la dinamicidad temporal de toda obra artística y literaria, es el mismo que se realiza en toda lectura comprensiva. Es un hecho evidente que el lector nunca lee literalmente lo escrito que tiene delante de sus ojos, sino que lo interpreta siempre.

En efecto, uno de los aspectos determinantes de la temporalidad del hombre consiste precisamente en que la historicidad humana no se identifica con la pura temporalidad vivida, sino que es también conciencia del tiempo que se vive y del espíritu epocal que se respira ⁶. En el ser temporal humano existe como una especie de momento "transhistórico", imposible de definir o exponer positivamente. "El pasado se halla en el presente de camino hacia el futuro, que después, pasando por el presente, vuelve de nuevo al pasado: esta trayectoria conduce de la interpretación a la acción y a la nueva interpretación" ⁷.

Es cierto que la subjetividad con que se tematiza una determinada época y la intensidad acental con que se trazan las líneas básicas de la descripción narrativa, imposibilitan o

² Cfr. ANDRÉ ESPIAU DE LA MAESTRE, "André Malraux und der «postulatorische Atheismus»", *Stimmen der Zeit*, 167, 1960/61, p. 180; ANDRÉ BLANCHET, "La religion d'André Malraux", *Studes*, Jul.-Agost., 1949, pp. 292-93; GASTON PALEWSKI, "Malraux et de Gaulle", en *Malraux. Être et Dire*, París, 1976, pp. 92-3.

³ Cfr. T. HARRIS, *André Malraux. L'éthique comme fonction d'esthétique*. Lettres Modernes. París, 1972, pp. 9-15.

⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*. Salamanca, 1970, p. 39.

⁵ Ib. p. 41.

⁶ DIEGO SÁNCHEZ MECA, "La réplica de una poética de la narratividad a la aporética fenomenológica del tiempo. A propósito de «Temps et récit» de Paul Ricoeur". *Carthaginensia*, rev. E.I. Instituto Teológico de Murcia, vol. III, Jul-Dic., núm. 1987, pp. 282-283.

⁷ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, o.c., pp. 51-52.

contrarrestan con frecuencia la imparcialidad; pero, no cabe la menor duda de que la vivencia existencial que transmite Malraux de la sociedad europea, está impregnada de la autenticidad y la seriedad de un privilegiado testigo críticamente comprometido.

El diorama socio-cultural y filosófico-religioso que de la época de postguerra nos ofrece la novelística malrauxiana, en especial los dos primeros ensayos culturalfilosóficos, *La Tentation de l'Occident y d'une jeunesse européenne*, publicados en 1927 y 1926, respectivamente, nos permiten ya auscultar la hondura metafísica y los latidos religiosamente inquietos de un escritor, que a veces se resiste a la evidencia y se obstina en negar lo que parece querer afirmar él mismo de manera indirecta y velada.

Malraux se manifiesta en estas dos primeras obras preocupado por la problemática general de la cultura y civilización europeas. Ninguno de sus escritos posteriores dejará de traducir, de alguna manera, esta personal inquietud por el hombre moderno. Por otro lado, el planteamiento y la interpretación que da Malraux de los problemas e interrogantes apuntados se expresan a escala planetaria y en clave metafísica. Precisamente esa problematización existencial del hombre moderno, junto con la expresiva plasticidad de su lenguaje, es el elemento esencial de esa fascinación que sigue produciendo la obra malrauxiana en el lector de todos los tiempos.

No adopta Malraux, en efecto, una postura de indiferencia ante esa situación de inseguridad metafísica y axiológica en que se encuentra el hombre moderno. La condición humana de ese hombre que ha perdido su tradicional asidero religioso, cultural y metafísico se va a convertir en objeto permanente de su reflexión y de su acción.

Sin embargo, Malraux no nos ofrece una sistematización filosófica de su pensamiento, al estilo Camus o Sastre. Tampoco lo ha intentado nunca. Quizás pensara que con la filosofía racionalista clásica, capaz de ofrecer un universo armonioso abstracto, no se podían expresar adecuadamente las dificultades y los problemas de la existencia individual y concreta. El hombre de carne y hueso, ese hombre que "nace, sufre y muere", como diría nuestro Unamuno, no se deja fácilmente expresar en el lenguaje de la abstracción. Ese hombre existencialmente problematizado no se conceptualiza; ha de visualizarse en su temporalidad y finitud, con sus conflictos y contradicciones.

De aquí que Malraux, al igual que otros muchos pensadores contemporáneos hayan cultivado la literatura como un instrumento adecuado y catártico para abordar la compleja condición humana y enfrentarse conscientemente con esa existencial realidad problemática, que se denomina Hombre, en sentido abstracto y metafísico. Malraux puede ser un escritor exponencial de la importancia que el ensayo y la novelística han tenido en los años de entreguerras para expresar una cierta filosofía de la existencia.

Pero, aunque Malraux vierte en su obra novelesca verdades previamente establecidas por su carácter metafísico, hay que decir, sin embargo, que la intencionalidad primordial que la dinamiza no va más allá de manifestar "un aspecto de la experiencia metafísica, que, a causa de la singularidad y polivalencia de la existencia temporal, no puede expresarse adecuadamente por los métodos usuales del pensamiento abstracto. Puesto que la realidad no se define como comprensible mediante la mera inteligencia, ninguna descripción intelectual podrá ofrecer una descripción adecuada de la misma"⁸.

Malraux, pues, elige la novela como el instrumento más adecuado para expresar la tragedia del hombre moderno. En la novela de estructuración existencialista intenta definir la

⁸ JULIÁN MARIAS, "La novelística", OBRAS, vol. V, Madrid, 1960, p. 356.

vida como una metafísica latente y esa metafísica como una explicación de la vida humana. La obra literaria malrauxiana acudirá, consiguientemente, a “formas híbridas” de expresión y se hace “metafísica” al extenderse la condición metafísica del hombre a su experiencia concreta en el mundo: Como diría sutilmente Merleau-Ponty, “es en su propio ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva donde el hombre es metafísico”⁹.

2. LA SUBVERSIÓN AXIOLÓGICA Y LA INQUIETUD RELIGIOSA

A finales del pasado siglo XIX ya casi se había generalizado la convicción de que la muerte de Dios representaba el presupuesto fundamental de la verdadera autorrealización del hombre. Se había producido, evidentemente, una inversión del objeto religioso en cuanto que el endiosamiento humano se convertía, por así decir, en un sustituto o sucedáneo ético-existencial de la tradicional religión cristiana¹⁰.

El más célebre apologeta de la muerte de Dios y el más dinámico predicador de los nuevos valores del “Übermensch” ha sido Nietzsche, que con intuición profética preanunció igualmente la aparición del nihilismo como consecuencia directa de la transformación de los valores tradicionales¹¹. En *Der Wille zur Macht*, obra en la que recorre “todo el perímetro del alma moderna”, reafirma esta subversión de los valores supremos tradicionales y habla, al mismo tiempo, de que al advenimiento del nihilismo integral sucederá “un movimiento” que llevará al extremo la realización de los nuevos valores e ideales, y profetiza en tono elegíaco el desenlace trágico que tendrá la cultura europea, que, “presa de una tensión angustiosa que aumenta de década en década, se encamina a una catástrofe inquieta, violenta y precipitada; cual río que ansía desembocar en el mar, ya no reflexiona, tiene miedo a reflexionar”¹².

Malraux se hace eco de este movimiento nihilista y nietzscheano cuando escribe: “Es necesario que nos decidamos a mirar dentro de nosotros mismos; allí nos encontraremos con el misterio de Europa. En el centro de una civilización, cuya fuerza consistió en el individualismo más grosero, se despierta un nuevo poder. ¿Quién podría saber a dónde pretende llevarnos? *Un gran movimiento del espíritu*, cuando está en sus comienzos, sólo permite conocer su dirección y su voluntad destructora; no se adivina su existencia más que por las heridas que inflige. Conozcamos, pues, la nuestra, ya que no nuestro destino”¹³.

La moral del “Superhombre” contrastaba con la cristiana, a la que Nietzsche denominaba “moral de esclavos”, en la que la virtud se identificaba con el resentimiento y no era más que “el recurso de la impotencia de los débiles frente a los más fuertes”. La idea de que el hombre “supermánico” tenía que nacer de la propia muerte de Dios, encontró bastante eco en ambientes intelectuales comprometidos con el cientificismo y los nuevos movimientos revolucionarios. Mientras Dios no acabara de morir en las conciencias de manera definitiva, el hombre no podría vivir plenamente de acuerdo con sus propios valores y nuevas normas de conducta, sino que tendría que seguir supeditado siempre a permisiones y prohibiciones alienadoras.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, “Le roman et la métaphysique”, *Sens et Non-Sens*, p. 48.

¹⁰ Cfr. HERMANN NOACK, *La filosofía europea occidental*, Madrid, 1966, pp. 134-35.

¹¹ Cfr. LEO GABRIEL, *Hombre y mundo en la encrucijada*, Madrid, 1963, pp. 44-57.

¹² FRIEDRICH NIETZSCHE, *Obras completas*, t. IV. Ed. Prestigio. Buenos Aires, 1970, p. 421.

¹³ ANDRÉ MALRAUX, *D'une jeunesse européenne*, Ed. Grasset, col. *Les Cahiers Verts*, bajo el título general de *Ecrits*, París, 1927, p. 137. En lo sucesivo citaremos este escrito con las siglas JE.

Esta lucha del hombre contra Dios adquirirá una tonalidad harto radical en el tardío existencialismo sartriano, en el que se afirmará que el hombre, aún suponiendo válida alguna prueba de la existencia de Dios, habrá de buscar, al margen de El, el sentido último de su existencia humana. No deja de ser interesante, sin embargo, a este respecto, que ciertos críticos marxistas reaccionaran ante la actitud de vanidad y desolación axiológicas que adoptaba este humanismo existencialista ateo, tildándolo de insustancial utopía y mascarada burguesa por su insolidario individualismo.

Así, en opinión de Lukacs, “el existencialismo marca el grado extremo de perversión de un pensamiento burgués que, incapaz de sentir la solidaridad humana, no capta el sentido de la libertad. De aquí que nos ofrece una filosofía de gesto revolucionario y contenido reaccionario en que la tan cacareada angustia no pasa de ser el canto del cisne de una burguesía próxima a desaparecer”¹⁴.

Habrà que reconocer, no obstante, que la actitud radical sartriana posee, al menos, el positivo rasgo de la sinceridad y la coherencia. “Mientras la mentalidad decimonónica solía retroceder ante ciertas consecuencias prácticas, manteniendo, sin embargo, fraudulentamente una axiología religioso-cristiana y normatividad, que, minadas de trascendencia del hombre, no eran más que solemne y pura vaciedad, Sartre rechaza tajante aquella fraseología altisonante y avanza con una lógica aplastante e implacable, dispuesto a calificar de «mala fe» cualquier desviación inconsecuente del ateísmo radical inicial, y de «alauds» a quienes lo intentan”¹⁵.

El cuestionamiento del cristianismo mediante la proclamación de la muerte de Dios supone y evidencia la “quebra radical y definitiva” de la civilización occidental, portadora y depositaria de las esencias cristianas¹⁶; pero, no deja de ser sintomático el simultáneo resurgimiento religioso y la búsqueda ansiosa de otras religiones. Muchos espíritus cultos, agnósticos o alejados de la Iglesia, buscan en Asia la profundización de su religiosidad en la teosofía, la antropología o la mística de las religiones orientales¹⁷.

Como muy atinadamente señala Hermann Noack, “la receptividad de las grandes masas para las nuevas ideologías y utopías de los tiempos modernos se deberá interpretar como síntoma clarísimo de que el vacío religioso necesita ser colmado de algún modo y de que no es cierto que la época moderna se haya trocado incapaz de soportar los vínculos dogmáticos de su fe”¹⁸.

Cuando muchos de los intelectuales de la época dirigen su mirada hacia las culturas y religiones orientales, no es porque las consideren simplemente modelos incuestionables, sino porque las consideran como alternativas válidas para la renovación de su adormecida religiosidad, es decir, porque creen poder hallar en ellas nuevas posibilidades de enriquecimiento espiritual e imaginan un mundo más universal y perfecto. No pertenecen al grupo de intelectuales que se contentan con las simples manifestaciones de desesperanza o las inútiles lamentaciones frustrantes de un nihilismo absurdo. Prefieren el optimismo rebelde y revolucionario que se fundamenta sobre una fe firme e inconcusa en la vida y una esperanza

¹⁴ JOSÉ CORTS GRAU, *Los humanismos y el hombre*. Madrid, 1967, p. 13.

¹⁵ *Ib.* p. 12.

¹⁶ Cfr. FERNANDO CARMONA FERNÁNDEZ, *Malraux, Camus, Sartre. La crisis de la novela en los años 30*. Murcia, 1984, pp. 50-51.

¹⁷ Cfr. BARRIE CADWALLADER, *Crisis of the european Mind. A study of André Malraux and Drieu la Rochelle*, Cardiff. University of Wales Press, 1981, pp. 86-93.

¹⁸ H. NOACK, o.s. pp. 134-135.

dinamizadora, capaces hoy como siempre de devolverle al hombre en cada época su específica identidad humana.

En este sentido, bien se puede hablar del primer tercio de nuestro siglo XX como de una época no sólo de destrucción, sino también de un período histórico con conciencia preñada de esperanza, ilusiones y futuro. Es como si la vieja Europa, cual ave fenix, surgiese nuevamente de sus propias cenizas. Ella misma se había posibilitado la materialización de un nuevo renacimiento. Todo parecía como si la guerra hubiese dado muerte a una parte existencial de Europa, que la entorpecía y paralizaba, y hubiese espoleado la conciencia endormecida de una Europa dinámica y dinamizadora.

Como es notorio, es precisamente en esta época cuando se universalizan los movimientos sociales, políticos y artísticos; cuando las revueltas sociales devienen revoluciones; cuando el arte vanguardista rompe las estrecheces del capillismo y de los cenáculos elitistas, y cuando todos los movimientos renovadores adquieren importancia y resonancia internacionales.

Nos encontramos, pues, ante una época de auténtica ebullición, de pujante renovación y de grandes transformaciones radicales. Los intelectuales experimentan una especie de furor posesivo y obsesivo, que los impulsa a la revolución.

La historia de la literatura nos enseña que los surrealistas no sólo se dedicaron a pescar sueños, sino que intentaron igualmente acortar las distancias y las diferencias existentes entre el arte y la vida real, procurando que la expresión fuese lo más verdadera y auténtica posible, es decir, que naciese no de la abstracta elucubración, sino de una raíz inconcusa y existencial.

En efecto, el surrealismo vino a significar un sistema del mundo y del pensamiento que con su singular metodología de la escritura automática pretendía afirmar, como única realidad, las revelaciones espontáneas del subconsciente e inconsciente humano con cierta efervescencia anarquizante y despreocupada de toda ortodoxia sintáctica y lexical, más allá de toda licencia poética o gramatical. El surrealismo encarnaba, además, la necesidad intrínseca de atacar directamente las instituciones sociales más representativas y clásicas que pudiesen significar para ellos la menor sombra de intransigente amenaza contra la libertad de espíritu, apareciendo la Iglesia católica como el blanco de los dardos más envenenados de sus críticas y el objeto predilecto de sus mayores diatribas e iconoclastias ¹⁹.

La revolución surrealista tuvo una influencia poderosa en la conciencia intelectual europea de izquierdas, pasándose con frecuencia del furor literario a la voluntad de buscar en la revolución real un objeto definido fuera de los libros. Aunque por los años 20 aún no se tenía una idea clara de lo que debía ser o llamarse revolución, sí se percibía bien que la conjunción de una moral con la literatura debía tomar un aspecto revolucionario. Y, por eso, se proclama, sin ambages, dentro de este ambiente surrealista, que había llegado el histórico momento de una "liberación total", mucho más allá del deseo de los pueblos dominados y privados de libertad, de recobrar su independencia, y mucho más allá de las reivindicaciones obreras y sociales.

Prescindiendo de las simpatías ideológicas del surrealismo con el comunismo, hay que reconocer, como dato muy significativo, que el partido comunista, tan flaco por entonces de efectivos, empezaba a despertar ya grandes entusiasmos en los intelectuales seriamente preocupados por la problemática social del momento. El partido comunista, enarbolando el estandarte de la utopía soteriológica socialista mediante la acción y la lucha revolucionarias,

¹⁹ Cfr. PIERRE NAVILLE, *La revolución y los intelectuales*, Barcelona, 1976, pp. 12-16.

aparecía en medio de aquella sociedad, caracterizada por cierto pesimismo nihilista y una conciencia spengleriana, como el único abanderado y portador de una esperanza ²⁰.

Si se tiene en cuenta que tres cuartas partes de la población vivía sumida en una indigencia casi absoluta, se comprenderá fácilmente que toda ideología espiritualista sin clara proyección social se considerara como irrisoria. La única esperanza inmediata que vislumbraban los necesitados y los “explotados” parecía estar alumbrándose en la revolución del proletariado, a la que insistentemente incitaba el movimiento comunista, forjando la conciencia de clase y enseñando que su liberación y la del espíritu sólo era posible mediante la previa abolición de las condiciones económicas y sociales ultrajantes y vejatorias de la clase trabajadora. Las masas aprendían con agrado el mensaje marxista de que el espíritu revolucionario se crea mediante la revolución exitosa ²¹.

A raíz de la primera guerra mundial la desesperanza parece generalizarse en la conciencia social, aunque a veces se reviste de optimismo y, en no pocas de nihilismo revolucionario. No se vislumbraba a corto espacio la posibilidad de cambiar el curso de la historia. Pero, a pesar de esta desesperanza endémica, los individuos buscan una nueva orientación existencial, una nueva visión filosófica que tenga por centro la prioridad de la vida física y espiritual, y no la prioridad de la muerte.

Como el hombre no puede vivir en la desesperanza, busca en toda época alternativas de salvación y nuevas posibilidades de dinamizar la esperanza. En medio de la vorágine cultural y metafísica el hombre moderno no deja de plantearse a sí mismo como pregunta y de interrogarse por el sentido existencial y escatológico de su vida. Acosado por potencias ocultas e indefinibles, el hombre siente constantemente la imperiosa necesidad de precisar y redefinir su puesto en el mundo circunstancial en que vive, buscando un punto de apoyo metafísico, una certidumbre, un asidero existencial, que le ayude a desvanecer toda sombra de desesperanza y a amar nuevamente la vida.

Es evidente que toda época de crisis lleva la impronta de Jano. Aunque la problemática de la época del primer tercio del siglo XX parece tener un cuño singularmente trágico, nos parece que el bíblico Job, que enderezara al cielo sus lamentos y cuitas, pidiendo a Dios explicaciones sobre el estado lastimoso al que había llegado y sobre el sentido de sus padecimientos, podría ser el fiel paradigma de un lado del rostro jánico del hombre moderno, mientras que el viejo, inteligente y legendario Fausto, que osara penetrar en las profundas interioridades del mundo humano para merecer la ayuda de Mefistófeles, vendría a representar el otro lado de ese rostro dual ²².

Como muy bien apunta Grenzmann, “es un hecho objeto de general conocimiento el que, desde hace siglo y medio, el mundo camine con creciente rapidez hacia el estado de la “secularización”, colocando al hombre en el lugar de Dios. El problema del hombre no sólo no halló solución en ello, sino que se tornó insoluble. La “hybris”, que se obstinó en hacer al hombre piedra angular del mundo, contempla ahora sus frutos: y estos frutos se caracterizan por la confesión, expuesta hasta el cansancio, de la angustia, del extravío y de la desesperación” ²³.

²⁰ Ib. pp. 17-24.

²¹ Ib. p. 72.

²² Cfr. WILHELM GRENZMANN, *Problemas y figuras de la literatura contemporánea*. Madrid, 1963, pp. 11-12.

²³ Ib. p. 12. Cfr. MIGUEL OLTRA, “El nihilismo de Nietzsche, sus consecuencias y su superación”, *Verdad y Vida*, nº 49-52, 1955, pp. 154-172.

El pensamiento fundamental de Zaratustra y de “La voluntad de dominio” es precisamente la necesidad de que muera Dios, para que el hombre pueda vivir. La autoliberación del miedo y del resentimiento por obra de la voluntad de afirmar la desnuda finitud y la pura vida humana. Descartado Dios, porque “está muerto”, la subversión de los valores y la categórica afirmación de lo finito, del hombre, constituyen el cierre del pasado siglo XIX y el pórtico o introducción a una época trágica y nihilista.

3. LA REBELDIA ANTINIHILISTA DE MALRAUX

Por los años 20 circulaban como moneda corriente por los ambientes intelectuales progresistas ideas nihilistas y existencialistas, sobre todo las prefiguraciones del nihilismo propiamente dicho, como el pesimismo, el ateísmo, el escepticismo y el relativismo histórico, desvalorizadores todos de los supremos valores tradicionales, y también el agnosticismo como afirmación racional de la incognoscibilidad de los seres y del mundo trascendente²⁴, que influyeron bastante en la formación espiritual e intelectual de Malraux durante sus años juveniles²⁵.

La cultura europea alcanzaba el punto álgido de resquebrajamiento y secularización o laicización del humanismo cristiano tradicional. El humanismo europeo se desacralizaba de manera lenta y palmaria en la medida en que se despojaba de todo contenido espiritual y soteriológico²⁶. Los enunciados que hasta el presente se habían considerado válidos para la concepción y autocomprensión del hombre, se habían tornado dudosos y cuestionables. El hombre había llegado a ser altamente problemático. La conciencia de la casi metafísica imposibilidad de la autognosis y la angustia que se origina de la incomunicabilidad o enigmaticidad de los seres evidenciaban el extravío cultural del hombre moderno y la problematización de su existencia²⁷.

Efectivamente, la idea nietzscheana de la negación del Dios cristiano con la consiguiente y simultánea autoafirmación absoluta del hombre impregnaba el mundo intelectual y literario de la época de formación juvenil de Malraux, cuya coincidencia juvenil, por otro lado, se sintió fuertemente sacudida al constatar cómo agonizaban al mismo tiempo el individualismo y el liberalismo, fundamentados sobre los pilares del racionalismo y el idealismo romántico, provocando en él una profunda sensación de vacío²⁸.

Esta sensación existencial de abandono y vacío metafísicos es la característica común de los grandes pensadores modernos. Como muy bien observa Carmona Fernández, “en el siglo XX se ha perdido la creencia en un universo racional y la ilusión de progreso. No queda más que la desesperación ante los acontecimientos de un siglo trágico. El hombre desesperado, abandonado a un universo absurdo, mudo, desconcertado: he aquí lo que encontramos en el fondo de la mayor parte de las obras contemporáneas”²⁹.

²⁴ PAUL TILlich, *El coraje de existir*, Barcelona, 1973, pp. 111-148.

²⁵ Cfr. A. CALLEN, *Humanist reacts to the absence of God in the works of Gide, Montherlant, Malraux and Saint-Exupéry*, Southampton University, 1965-66, pp. 3-14 y 234-245; HORST HINA, *Nietzsche und Marx bei Malraux mit einem Ausblick auf Drieu la Rochelle und Albert Camus*, Tübingen, 1970, pp. 25-42; BARRIE CADWALLADER, o.c. pp. 177-201; CHARLES MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, III, Madrid, 1970, p. 40; SERGE GAULUPEAU, *André Malraux et la mort*, Paris, 1969, pp. 7-8.

²⁶ CHARLES MOELLER, o.c., p. 45.

²⁷ Cfr. LUIGI GIUSSANI, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*, Madrid, 1986, pp. 37-47.

²⁸ Cfr. R. MARILL-ALBÉRES, “André Malraux y la dignidad humana”, SUR, 15. núm. 146. Dic. 1946, pp. 62-63.

²⁹ F. CARMONA FERNÁNDEZ, o.c., p. 52.

Al igual que otros pensadores de la época, Malraux bien pronto se percató de que el espíritu europeo podía ser fácilmente arrastrado y arrasado por el “movimiento del espíritu dionisiaco nietzscheano” y hundirse para siempre en aquel “océano de fuerzas que se precipitan y crecen en oleadas en mutación eterna, en regreso eterno... este mi «más allá del Bien y del Mal», sin meta...”³⁰. Malraux, efectivamente, intuyó el peligro que el espíritu europeo, que aún seguía mirando el mundo a través de “la reja cristiana”³¹, corría en su inadaptabilidad a las nuevas estructuras conceptuales y ante la imposibilidad de satisfacer los ínsitos deseos humanos de inmortalidad y trascendencia, al menos histórica, dentro de unas coordenadas puramente inmanentes, sin asidero religioso y sin fundamento trascendente.

Cuando en *La Tentación de l'Occident* Malraux se hace eco de esta sensación de vacío metafísico, sentencia categóricamente que “c'est l'heure du plus grave silence”:

“Le désordre des allées et des arbustes, la présence de ces maisons étrangères détruisaient si cruellement cette beauté calme accablée d'années que je songeais à l'achèvement honteux d'une vie héroïque. Royaume de la ferveur, quelles que soient ta gloire ancienne et ta noblesse, il est une heure ou la plaie que tu portes au coeur ne peut plus être cachée, et saigne. ... C'est l'heure du plus grave silence”³².

En sus primeros escritos Malraux denuncia, en tonalidades verdaderamente elegíacas, la amargura, la soledad o “gravísimo silencio” y el cansancio existencial del hombre moderno y de la cultura y civilización europeas, que peligran depauperarse radicalmente por la negación de Dios y la subversión nietzscheana de los tradicionales valores universales de inspiración cristiana:

“Les Européens sont las d'eux-mêmes, las de leur individualisme qui s'écroule, las de leur exaltation”³³.

Constata con toda sinceridad la existencia de ese nihilismo que Nietzsche profetizara como consecuencia lógica y directa de la negación o muerte de Dios y de la aplicación de la nueva tabla de valores. Con la constatación parece como si Malraux quisiera, al propio tiempo, denunciar una especie de cobardía por parte de la propia sociedad para expresar “le mal du siècle” que padece, y la acusa de evidente filisteísmo:

“Notre époque, où rodent encore tant d'échos, ne veut pas avouer sa pensée nihiliste, destructrice, foncièrement négative”³⁴.

Malraux se lamenta, evidentemente, en voz alta, del carácter ilusionista de los valores y los ideales individualistas en los que hasta ahora había creído el hombre moderno, y de la

³⁰ F. NIETZSCHE, o.c., pp. 801-802.

³¹ ... notre première faiblesse vient de la nécessité ou nous sommes prendre connaissance du monde grâce à une «grille» chrétienne, nous qui ne sommes plus chrétiens”. A.M. JE, p. 135.

³² ANDRÉ MALRAUX, *La Tentation de l'Occident*, Paris, Grasset, 1926, ed. 1972, p. 78. En lo sucesivo citaremos esta obra con las siglas TO.

³³ Ib, p. 86.

³⁴ JE, p. 148.

situación trágica en que se encuentra ahora, cuando, al desprenderse de sus tradicionales valores, que le servían de apoyo metafísico y religioso, se cree incapaz de encontrar un ideal por el que sacrificarse ni de conocer siquiera la verdad, como si la llama de su razón y de su fe hubiese cesado de flamear para siempre, y se cumpliera plenamente la profecía de Nietzsche de que el nihilismo había de ser la fase final de la historia europea:

“Il n'est pas d'Idéal auquel nous puissions nous sacrifier, car de tous nous connaissons les mensonges, nous qui ne savons point ce qu'est la vérité...”³⁵.

El grito de Nietzsche “Gott ist tot” expresaba la conciencia no tanto arreligiosa como anticristiana de una época que daba al traste con ciertos valores metafísicos tradicionales y cuestionaba incluso “las mismas estructuras sobre las que había vivido hasta entonces”³⁶. Su negación del Dios cristiano la fundamentaba Nietzsche en una filosofía vital antirraciona- lista o “anti-metafísica”, dirigida, en general, contra cualquier metafísica racional y, en particular, contra la metafísica platónico-cristiana, que, según Nietzsche, por construir un más allá o una transmundanidad transcendente, originaba automáticamente en el hombre la conciencia de la contingencialidad y el sentimiento de culpabilidad personal y de desprecio por la vida y el mundo del hombre.

Hay quien afirma que el ateísmo y anticristianismo de Nietzsche hunden sus raíces precisamente en razones fundamentalmente estético-idealistas y antirracionistas y en posicionamientos anticlericales. “Con la eliminación de la fe cristiana en Dios, Nietzsche creyó que se eliminaba, al mismo tiempo, el máximo freno con que hasta ahora habían tropezado las más profundas posibilidades humanas y su agotamiento”³⁷.

La frase famosa nietzscheana de la muerte de Dios tiene la originalidad de la acuñación expresiva de un movimiento existente con anterioridad, conocida en amplios ambientes cultos y reflejada en obras de importancia religiosa y literaria, aunque no se utilizaba con el mismo desenfado y sarcasmo impío³⁸.

La muerte de Dios encierra una significación distinta en Nietzsche y en Malraux. Para aquél significa el grito de victoria del hombre sobre Dios y la condición imprescindible para que nazca el nuevo hombre. En efecto, el hombre nace de la muerte del Dios del cristianismo. Es un juego unívoco que no descarta la intencionalidad soteriológica cristiana.

Para Malraux, sin embargo, la muerte de Dios no es más que el grito trágico que expresa la victoria pírrica del hombre, puesto que con la muerte de Dios no sólo no nace el nuevo hombre moderno, sino que, *ipso facto*, muere el hombre. Esta es la gran hazaña del hombre moderno para Malraux. El hombre se queda solo ante su destino incierto, sin las

³⁵ TO, p. 124.

³⁶ LUIGI GIUSSANI, o.c., p. 34.

³⁷ HERMANN NOACK, o.c., pp. 66-67.

³⁸ En el poema al “Cristo en el jardín de los olivos”, Nerval canta:
“Non Dieu n'existe pas!
Mes amis, savez (vous la nouvelle?
Frères, je vous trompais..
Le Dieu manque à l'autel ou je suis la victime.
Dieu n'est pas! Dieu n'est plus”.

Citado en A. BLANCHET, o.c., p. 52. Véase también ARTURO GARCIA ASTRADA, *Tiempo y eternidad*, Madrid, 1971, pp. 101-113, donde se estudia la famosa frase de NIETZSCHE con llamativa profundidad filosófica y perspectiva cristiana.

armaduras tradicionales de la certeza y veracidad de una vida anclada en la creencia de Dios o de un ser superior y religiosamente trascendente. La desolación y la tristeza se reflejan trágicamente en las páginas de *La Tentation de l'Occident*, sobre todo cuando Malraux se ve obligado a expresar lo que únicamente él, con genialidad intuitiva, viene constatando en los años de la primera postguerra, es decir, que con la muerte de Dios se consuma automáticamente la muerte del propio hombre:

“L'intensité que les idées créent en vous me semble aujourd'hui expliquer votre vie mieux qu'elles-mêmes. La réalité a été pour vous Dieu, puis l'homme; mais l'homme est mort, après Dieu, et vous cherchez avec angoisse celui à qui vous pourriez confier son étrange héritage. Vos petits essais de structure pour des nihilismes modérés ne me semblent plus destinés à une longue existence...”³⁹.

Si el cristianismo representaba para Nietzsche la condición de la servidumbre humana y “el producto de una espiritualidad enclenque y enfermiza”⁴⁰, por lo que debía ser eliminado, para Malraux la cuestión vital consistirá en determinar si el cristianismo, que ha dejado una marca indeleble en la conciencia del hombre moderno⁴¹, sigue siendo realmente una respuesta válida al problema metafísico de la condición humana. En realidad, el planteamiento binómico de la gran miseria y de la inmensa grandeza del hombre que, en cierto modo, quintaesencia la reflexión metafísica malrauxiana, remeda, en el fondo, el que hiciera en su momento Blas Pascal, aunque desde una dimensión y perspectiva religiosa y literarias radicalmente distintas, como nos hace ver Lucien Goldmann⁴².

Frente a la actitud nihilista de algunos pensadores contemporáneos suyos, émulos del mundo dionisiaco puro de Nietzsche, Malraux alza su voz y lucha denodadamente contra ese pesimismo nihilista que condena al hombre a la absurdidad y angustia existenciales. Buceando en las intimidades de la condición humana, Malraux encuentra, ciertamente, la soledad, “la absurdidad fundamental”; pero, también sabe percibir la innata esperanza que anida en el corazón del hombre. Para Malraux el hombre representa un mundo de posibilidades, un ser en devenir, “une suggestion de probabilités”⁴³, un pozo de energía “revolucionaria y conquistadora” y, además y sobre todo un sagrado “grial” pletórico de deseos de inmortalidad y de endiosamiento: “La volonté de puissance n'est que la justification intellectuelle, c'est la volonté de déité: tout homme rêve d'être dieu”, dirá Gisors en *La Condition Humaine*⁴⁴.

Como dirá muy bien Charles Moeller, “Malraux sabía que la muerte de Dios, era posiblemente, la «muerte» del hombre. En medio del derrumbamiento de todas ideologías sustitutivas, en medio del nihilismo que tenía inundadas por entonces la Alemania y el Austria de Kafka, la juventud de la que Malraux se hacía testigo no veía más salida que la de «lo posible, dominio antiguo de la fantasía y la locura, con su pueblo de sueños», aquel posible

³⁹ TO, pp. 174-75.

⁴⁰ Cfr. H. NOACK, o.c., pp. 66-67.

⁴¹ Cfr., nota 31.

⁴² Cfr. LUCIEN GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto, “Le Dieu caché”*, Barcelona, 1968, pp. 404-405; véase además JOSEPH HOFFMAN, *L'humanisme de Malraux*, Paris, 1963, pp. 92-102; B. CADWALLADER, o.c., pp. 188-190; EDOUARD MOROT-SIR, *La metafísica de Pascal*, Barcelona, 1976, pp. 69-83.

⁴³ TO, p. 103.

⁴⁴ ANDRÉ MALRAUX, *La Condition Humaine*, ed. Gallimard, 1947, p. 349. En lo sucesivo citaremos esta obra con las siglas CH.

que reinaba sobre las artes plásticas, pero que muy pronto se iba a infiltrar también en la ciencia y en la política... Malraux afirmaba ya la ausencia de valores objetivos, ausencia que el existencialismo ateo había de meter a martillazos en las mentes de los más distraídos...”⁴⁵.

El reconocimiento por parte de Malraux de que la expresión “Gott ist tot” representa uno de los goznes más importantes de la filosofía de Nietzsche, significa no sólo que ha hallado una base segura que fundamente su acción, sino que además expresa claramente una voluntad de renovar y profundizar su relación con Nietzsche sobre la base de su metafísica. Pero Malraux desconfía, al mismo tiempo, de la divinización del hombre, porque las experiencias del mismo siglo XX hablan ya de esta imposibilidad metafísica. Heidegger hablará, explicando la célebre frase nietzscheana, de una “imposibilidad ontológica” de esta presunción antiteísta:

“Man könnte grobdenkend meinen, das Wort sage, die Herrschaft über das Seiende gehe von Gott an den Menschen über, oder noch gröber gemeint, Nietzsche setze an die Stelle Gottes den Menschen. Die es so meinen, denken allerdings wenig göttlich von Gottes Wesen. Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen Wesensbereich Gottes nie erreicht... Der Übermensch tritt nicht und nie an die Stelle Gottes, sondern die Stelle, auf die das Wollen des Übermenschen eingeht, ist ein anderer Bereich einer anderen Begründung des Seienden in seinem anderen Sein”⁴⁶.

Horta Hina profundiza sutilmente en esta misma idea, diciendo que el hombre desligado de Dios asume, sin duda, una responsabilidad extraordinaria, pues si bien se le abre la posibilidad a la máxima potestad dentro de su especie, le expone al mismo tiempo al mayor de los riesgos. No debe interpretarse, por tanto, la muerte de Dios y la del hombre como dos etapas “históricas” distintas, sino que han de relacionarse mutuamente en una constante dialéctica. Ni se debe entender la muerte de Dios como un evento del que se deriva necesariamente la victoria del superhombre. El hombre vive en la pura tensión, y no tiene más remedio que tomar la suprema decisión de convertirse o en superhombre o en el último hombre. Esto ciertamente explica que la muerte de Dios pueda tener como consecuencia la muerte del hombre. Pero no son antitéticas, sino la misma cara de una ecuación. La muerte del hombre es la alternativa que conduce al superhombre, implícita ya en esa misma posibilidad⁴⁷.

En este sentido el hombre malrauxiano no deja de ser un fiel remedo del nietzscheano, incluso en su enfrentamiento con el cristianismo por su histórica proclividad a exigir al hombre la obediencia a los dictámenes de un Dios por el espejismo de una transmundanidad eterna. Este hombre, desasido igualmente de los tradicionales vínculos religiosos y trascendentes, tiende a buscarse a sí mismo en una permanente autoproblematización inmanente:

“L'importance excessive que nous avons été amenés à donner à notre réalité n'est sans doute que l'un des moyens dont se sert l'esprit pour assurer sa défense. Car les affirmations de cet ordre nous soutiennent plus qu'elles ne nous expliquent. Les hommes, qui depuis plusieurs milliers d'années cherchent leurs limites et leur image,

⁴⁵ CH. MOELLER, o.c., p. 40.

⁴⁶ MARTIN HEIDEGGER, “Nietzsches Wort «Got ist tot»”, *Holzwege*, Frankfurt/M.. 1952. pp. 193-247. Aquí, p. 235. Esta cita se encuentra en H. HINA, o.c., p. 38.

⁴⁷ Cfr. HORST HINA, o.c., p. 39.

n'ont jamais été satisfaits que par la destruction de leur recherche. Ils se sont trouvés dans le monde, et en Dieu. Ceux que vous venez d'observer se cherchent en eux-mêmes”⁴⁸.

Malraux se revela, al igual que Nietzsche, contra todo lo que pueda anular la voluntad y responsabilidad absoluta del hombre en sus decisiones. El cristianismo, en opinión de Malraux, tiende a desresponsabilizar al hombre con su doctrina del pecado original, de la redención y salvación eterna, con lo que el hombre puede llegar incluso a perder hasta el orgullo de ser hombre. Así, a la sumisión a un orden trascendente previamente establecido y a una moral sacralizada Malraux contrapone el mundo dionisiaco, la voluntad de poder de Nietzsche y el elán revolucionario del marxismo, apelando a la rebelión y autodefensa humana y alumbrando un universo sin perfiles claros y precisos, de pura inestabilidad transformadora, desvinculado del mundo trascendente:

“Il semble que l'Église ait été préoccupée de détacher l'homme de lui-même. Elle s'appliqua à lui épargner, à la fois, la douleur et le droit de se juger. Pendant des siècles, soumettant toutes les velléités, toutes les singularités, toutes les craintes des cœurs chrétiens, elle construisit, comme une cathédrale, l'image du monde qui nous domine encore”⁴⁸.

Evidentemente, su rechazo del cristianismo, en resumidas cuentas, se basa en esta presunta sumisión alienante del hombre, es decir, en una manifiesta desposesión de sí mismo por la referencia que constantemente hace a la realidad transmundana y sobrenatural, que se le impone extrínsecamente. Pero, él sigue creyendo en la posibilidad de hallar una solución al enigma humano, aunque todo pueda quedar en el puro intento o en victoria pírrica. Rehúye toda victoria que no se consiga con sus propias fuerzas.

Por eso, su rechazo del cristianismo no debe interpretarse como la consecuencia de un convencimiento racional y metafísico, sino más bien como una opción existencial y una alternativa de refundamentación de la noción del hombre. Jamás intenta explicar o demostrar racionalmente su rechazo del cristianismo; lo presenta sólo como “una exigencia de grandeza y autonomía ontológica”⁵⁰.

En el hombre moderno y malrauxiano resuena el eco del titanismo nietzscheano de una humanidad prometeica, que se resiste a la idea de que exista un Dios que no sea él mismo y desarrolla un “inmoralismo ético” sobre el telón de fondo de un cristianismo presuntamente indigno de todo crédito y simplificado burguesamente. Por eso, lo curioso del caso es que el golpe mortal que asesta el hombre moderno al cristianismo no mengua, en absoluto, las ilusiones metafísicas y religiosas que se dan por muertas. La voluntad de transformar la humanidad existente en una humanidad más humana no deja de ser constitutivamente metafísica y vitalista, que sigue la tradición metafísica de Occidente, que por virtud y gracia del cristianismo fue encauzada por la senda de una ontología voluntarista, superadora de cualquier nihilismo radical⁵¹.

⁴⁸ TO, pp. 93-94.

⁴⁹ JE, p. 136.

⁵⁰ Cfr. J. HOFFMANN, o.c., p. 101; PHILLIPP LERSCH, *El hombre en la encrucijada*, Madrid, 1973, pp. 127-128.

⁵¹ Cfr. H. NOACK, o.c., pp. 102-103.

Malraux no ignora que las civilizaciones y las culturas se forman siguiendo los hitos de lo sagrado y lo divino. Y sabe muy bien que la introducción de la inmortalidad de lo humano, en el Renacimiento, en antítesis inicial a lo sagrado y religioso, significó un paso decisivo y determinante en la autoconquista del hombre, pero que no necesariamente tenía que haber desembocado en el desbancamiento de Dios.

Precisamente la búsqueda inquieta del hombre introducirá a Malraux en el corazón humano, donde hallará razones que la propia razón no alcanza a comprender plenamente. Allí percibe una fuerza innata, incomprensible, misteriosa, pero que no se atreve a calificar de divina, porque ello requeriría dar un salto trascendente rayano en lo que denominamos fe:

“La sensation de l'existence d'une force plus grande que celle des hommes. Je ne parle d'une force divine. C'est au contraire le caractère inhumain, incompréhensible, végétal de cette force qui nous saisit lorsque nous en prenons connaissance”⁵².

Malraux se queda con el hombre como único y exclusivo objeto digno de la pasión humana. Malraux coincide con Nietzsche en la necesidad de destruir la conciencia cristiana para dar nueva vida al hombre moderno, sin el auxilio de ninguna divinidad. Aplicando la psicología anticristiana de Nietzsche contra la falsificación de la imagen del hombre propugnada por ciertos círculos católicos del momento⁵³, reflexiona Malraux sobre la significación ontológica y religiosa de la muerte de Dios y sobre la problemática que plantea el endiosamiento del hombre moderno sin los atributos divinos. Malraux trueca la antítesis pascaliana de la *misericordia* y *grandeza* del hombre por el equivalente “ontológico” de la “*absurdidad esencial*” y su “*transcendentalización*”⁵⁴.

No puedo resistir la tentación de transcribir, aunque un tanto prolaja, una cita de Paul Tillich, que viene al contexto como anillo al dedo: “El hombre del siglo XX ha perdido un mundo significativo y un yo que vive en significados fuera de un centro espiritual. El mundo de los objetos creados por el hombre ha traído dentro de sí mismo a aquel que lo creó y que ahora pierde su subjetividad en él. Se ha sacrificado a sí mismo para sus propias producciones. Pero el hombre es todavía consciente de lo que ha perdido o está continuamente perdiendo. Sigue siendo lo bastante hombre para experimentar su deshumanización como desesperación. No conoce ningún camino de salida, pero intenta salvar su humanidad expresando su situación como un camino “sin salida”... El acontecimiento decisivo que subraya la búsqueda del significado y la desesperación de dicha búsqueda en el siglo XX es la pérdida de Dios en el XIX. Feuerbach explicó a Dios en términos del deseo infinito del corazón humano; Marx lo explicó en términos de un intento ideológico de alzarse sobre la realidad dada; Nietzsche como una debilitación de la voluntad de vivir. El resultado es el axioma “Dios está muerto”, y con él todo el sistema de valores y significados en que uno vivía. Esto se siente como una pérdida y una liberación. Impulsa a uno, bien al nihilismo o al valor que funde la nada dentro de sí mismo. Probablemente no hay nadie que haya influido tanto en el existencialismo moderno como Nietzsche y probablemente no hay nadie que haya presentado la voluntad de ser uno más consistente y absurdamente que él. En él la sensación del absurdo se hizo desesperante y autodestructiva”⁵⁵.

⁵² TO, p. 154.

⁵³ Cfr. H. HINA, o.c., p. 132.

⁵⁴ J. HOFFMANN, o.c., pp. 100-102.

⁵⁵ PAULL TILlich, o.c., pp. 137-138.

La constatación de que Europa semeja un cementerio de despojos de batallas inútiles y de conquistadores muertos, no significa, en absoluto, que Malraux dude de la fuerza vital que lleva en sus entrañas con la que resucitarse a sí misma y reconquistar el mundo presente con sus inquietudes y sus esperanzas. Europa refleja la propia imagen movediza, desalmada, desenamorada y desnortada del hombre moderno. Pero, ahí está él, Malraux, flameando como una “flamme solitaire et droite, dans cette lourde nuit où le vent jaune crie, comme dans toutes ces nuits étrangères ou le vent du large répétait autour de moi l’orgueilleuse clameur de la mer stérile...”⁵⁶.

Malraux no resulta un escritor fácil. Sus reflexiones metafísicas sobre los grandes interrogantes del hombre le acreditan como pensador humanamente esperanzado y dialogante. Pero, le atormenta la situación a la que ha llegado el hombre moderno; no es imposible al estado de desesperanza y pesimismo al que ha arribado en alas del nihilismo surgido de la subversión de los universales valores tradicionales de inspiración cristiana. “Malraux sabe que la concepción leninista del mundo, de la vida como acción, conduce a cuestiones que no pueden ser respondidas. Prefiere partir de Spinoza; prefiere demostrar que la grandeza consiste en llegar a ser hombre en la búsqueda de su parte más alta. Malraux sabe que de nada sirve el alma si no existe ni Dios ni Cristo”⁵⁷.

Malraux sabe dar respuesta a muchos interrogantes humanos. Pero, la quintaesencia de su metafísica, por decirlo de alguna manera, cristaliza en ese grito angustioso que él mismo profiere en *La Condition Humaine* en favor del hombre que ha perdido la fe en Dios y en Cristo:

“Que faire d’une âme, s’il n’y a ni Dieu ni Christ?”⁵⁸.

La muerte de Dios no deja indiferente a Malraux. La soteriología nietzscheana que se percibe en Malraux no es, a nuestro juicio, puramente inmanente, sino que aparece de alguna manera dinamizada por la cosmovisión culturalmente trascendente y religiosa, como se pone de manifiesto en la obstinada negación de la realidad cristiana. La trascendencia religiosa con visos de inmanencia existencial se evidencia palmariamente en esa postura típicamente nietzscheana que adopta Malraux de obstinación y rebeldía adolescente ante la visible realidad de la fe en la trascendencia. La negación de la fe en la Cruz cristiana refleja una lucha interna, un forcejeo espiritual y religioso y un antiteísmo o anticristianismo muy propio de los planteamientos dialécticos e inconformistas de André Malraux:

“Certes, il est une foi plus haute: celle que proposent toutes les croix des villages, et ces mêmes croix qui dominent nos morts. Elle est amour, et l’apaisement est en elle. Je ne l’accepterai jamais; je ne m’abaisserai pas à lui demander l’apaisement auquel ma faiblesse m’appelle”⁵⁹.

Malraux se debate en la lucha y en la búsqueda de la verdad, de su verdad, sin duda. Pero nadie podrá negarle el reconocimiento de su esfuerzo por encontrar nuevos horizontes al

⁵⁶ TO, 218.

⁵⁷ JOSÉ VILA SELMA, “La libertad de la inteligencia y el pensamiento de André Malraux”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 35, 1958, p. 205; véase además IGNACE LEPP, *Riesgos y osadías del existir*, Madrid, 1967, p. 155.

⁵⁸ CH, p. 226.

⁵⁹ TO, p. 217.

hombre moderno. El, que sinceramente confiesa no conocer la verdad, se interroga constantemente por ella. Si escépticos, relativistas y nihilistas consideran que no merece la pena buscar la verdad porque ésta se evade o no existe, hay pensadores, como Malraux, que no sólo invocan el hecho de que la sola posibilidad de dudar con seriedad presupone ya la posesión de criterios convincentes para estimar la justificación de la duda, sino que además están convencidos de que el “constante desasosiego del espíritu humano es propio de su esencia íntima y resulta harto más conforme con su nobleza y dignidad que la desgana de hacer objeto de disputa la supuesta posesión de la verdad”⁶⁰.

El empeño en la búsqueda de la verdad, evidentemente, puede no tener siempre resultados fructíferos y aceptables; puede quedarse en mero intento e incluso fracasar por cualesquiera razones. Pero, aun en este caso, el fracaso no estaría huérfano de alguna ganancia por lo que respecta a la comprensión de la esencia de la verdad.

En este contexto, podríamos aplicar al esfuerzo sincero de Malraux por comprender la problemática de la época en que vivió y por enderezar sus pasos hacia el encuentro de la verdad, aquellas palabras que Lessing se repetía para animarse a sí mismo en su ansiosa inquietud por la ingeligencia: “No la verdad que un hombre posee, sino el esfuerzo leal que hizo por penetrar en esa verdad, es lo que da valor a un hombre. Porque sus fuerzas le acrecientan no en la posesión de la verdad, sino en la búsqueda de la verdad, y en esto consiste su perfección creciente”⁶¹.

Lo que distingue esencialmente al hombre es la conciencia de su libertad responsable de expresión y acción en su búsqueda de la “calidad perdida”, de la belleza y de la verdad, como bien dice el propio Malraux:

“Rien n'est plus digne de passion que leurs tentatives brusques, violentes, inquiètes, de retrouver la qualité perdue... Le fleuve des formes vivantes gronde en lui comme une rivière souterraine, mais il en tire ces grandes formes simples... pour régner sur les autres et les soumettre á ses jeux... Et il est bien moins la satisfaction d'un désir que l'effort d'une culture sans cesse attaquée pour se soumettre les forces ennemies et sa vie même, son plus impotoyable adversaire”⁶².

Tiene razón Mirill-Albérés cuando dice: “Malraux deja entender que nada se ha perdido y que en un mundo envejecido entre antiguas observancias pseudo-cristianas o falsamente humanistas hay siempre no fuerzas nuevas, sino fuerzas renovadas. Será quizá abusivo llamar humanismo a esta preocupación de rebelión constante y de eterna voluntad de rigor para la cual nada se ha logrado; si existe un humanismo en Malraux, es el de una humanidad desgarrada. Por lo menos este desgarramiento implica un esfuerzo permanente de exigencia que puede obligarnos a volver siempre al asunto, pero puede asegurarnos también días salvados por la insatisfacción. Es, por lo menos, asegurarnos que a pesar de todas las confusiones el hombre sigue queriendo hacer vivir una moral antes que detenerse a vivir de una moral”⁶³.

Malraux no sucumbe a la fácil tentación del nihilismo de la época. Lo denuncia y advierte de los peligros que corre el hombre y la propia Europa. La muerte de Dios, constata

⁶⁰ Cfr. H. NOACK, o.c., pp. 14-15.

⁶¹ JOSÉ VILA SELMA, o.c., p. 205.

⁶² TO, pp. 145-146.

⁶³ MARILL-ALBÉRES, o.c., p. 75.

Malraux, conlleva automáticamente la muerte del hombre. Es la tragedia del hombre moderno, que, al igual que le ocurre al propio Malraux tiene que contemplar el mundo a través de la “rejilla” cristiana a pesar de haber dejado de ser “cristianos”.

Malraux se sumerge en la metafísica de la condición humana y encuentra en el corazón del hombre una “soledad fundamental y una angustia existencial”, pero detecta igualmente la ínsita esperanza que origina en el hombre esa misteriosa y sagrada intranquilidad de la que hablaba el Obispo de Hipona, que no es saciada hasta que el hombre reposa en Dios. Malraux busca otra fundamentación nocional del hombre, aunque, a la poste, descubre esa “fuerza incomprensible”, y esa fe en las cruces de las aldeas, que significa amor y paz, apaciguamiento, que él rechaza violentamente. El busca la verdad dialogando con las culturas y con los hombres, buscando la justicia y la fraternización de los hombres. Es consciente de que “la verdad no puede hallarse en el sistema, sino en el diálogo... La verdad se eleva por encima de todos nosotros... y se la percibe en una coral polifónica” ⁶⁴.

⁶⁴ E. SCHILLEBECKX, o.c., pp. 73-74.