

Remedios Ávila
Juan Antonio Estrada
Encarnación Ruiz
(EDITORES)

ITINERARIOS
DEL NIHILISMO
LA NADA COMO HORIZONTE

ARENA
Libros

ÍNDICE:

© LOS AUTORES, 2009.
© ARENA LIBROS S.L. 2009.
C/ SANTA CLARA, 10,
28013 - MADRID
TEL: 91 559 13 71
E-mail: arenalibros@arenalibros.com

<http://www.arenalibros.com>

DISEÑO DE LA COLECCIÓN Y DE LA PORTADA: EDUARDO ESTRADA.
PORTADA: ARENA LIBROS

ISBN: 978- 84-95897-68-8

DEPÓSITO LEGAL: M-14087-2009

IMPRESO EN INFOPRINT
TELS: 91 521 20 09
C/ DOS DE MAYO, 5 Y 7
28004 - MADRID

<i>Presentación</i>	11
I. ITINERARIOS ONTOLÓGICOS	21
1. TOMÁS CALVO MARTÍNEZ: <i>De Gorgias a Platón. Orthoépeia y nihilismo</i>	23
2. ÁLVARO VALLEJO CAMPOS: <i>Nihilismo, utopía y conflicto de valores</i>	41
3. DIEGO SÁNCHEZ MECA: <i>La última figura de la historia del ser</i>	63
4. JUAN ANTONIO BLANCO ELENA: <i>Arte vs. técnica: ¿puede la ciencia sobrevivir al nihilismo?</i>	81
II. ITINERARIOS HISTÓRICOS	95
5. GIULIANO CAMPIONI: <i>« ...Vivimos a la sombra de una sombra». El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche</i>	97
6. AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ: <i>Crisis epocal. Un reencuentro con Ortega</i>	119
7. ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ: <i>La antropología filosófica ante el reto del nihilismo. A propósito de Zubiri y de Nietzsche.</i>	139
8. JESÚS J. NEBREDAS: <i>¿Y si la palabra nihilista no fuera sino una invención de los apóstoles del Todo...?</i>	163

a nuestros problemas: ¿es quizás la gran velocidad de continuos y nuevos cambios que nos sobrepasan, lo que dificulta aún más pergeñar un marco axiológico estable que nos acoja? ¿Es entonces el nihilismo, más que un compañero de viaje coyuntural, un molesto vecino al que habremos de acostumbrarnos? En cualquier caso, podremos acogernos a la Filosofía como disciplina que nos hace pensar y criticar la realidad. Hallarse en crisis no puede impedir que hagamos frente a una posible inversión de los valores ilustrados (pereza, dependencia, miedo, infantilismo), ni puede impedir que se postule la vida como responsabilidad y como ejercicio de la razón¹. Por ello, y para crear nuevamente en todos los órdenes, habremos de tomar posesión de nosotros mismos, reconociéndonos desorientados para orientarnos. Pues sólo el que se sabe perdido se encuentra.

¹ *El desafío del nihilismo*, Op. cit., pp. 155-157.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ANTE EL RETO DEL NIHILISMO. A PROPÓSITO DE ZUBIRI Y NIETZSCHE

Óscar Barroso Fernández

1. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO

Suele ser habitual, en los estudios introductorios a las temáticas propias de la antropología filosófica, partir de las archiconocidas cuestiones kantianas, fundamentales desde el punto de vista filosófico, planteadas en su *Lógica*: «¿qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?» y «¿qué me cabe esperar?» Todas ellas apuntarían, en última instancia, a la cuestión fundamental «¿qué es el hombre?». Con ello, la filosofía primera sería antropología filosófica, en el caso de Kant entendida como antropología trascendental.

En el presente trabajo me centraré en la cuestión antropológica en su apertura a la realidad moral. Es decir, en la relación entre las cuestiones «¿qué es el hombre?» y «¿qué debo hacer?».

Hoy, en la época de la muerte nihilista del sujeto, esta cuestión se presenta con un dramatismo especial. Y siendo el nihilismo una cuestión metafísica, una antropología a la altura de nuestro tiempo ha de superar sus tendencias antropocéntricas y trascendentalistas y abrirse a la metafísica en sus mismos fundamentos.

La muerte del sujeto ha sido un resultado alcanzado tanto desde las

ciencias sociales y humanas como desde el ámbito de la filosofía, es decir, desde todos aquellos saberes que precisamente tenían por objeto de estudio el sujeto volatizado. En lo que se refiere a los estudios científicos de lo humano, desde las primeras revoluciones científicas de la modernidad, hasta el desarrollo de las actuales ciencias cognitivas, han ido, humillación tras humillación (cosmológica, biológica, psicológica, estructuralista e informática), desbancando al ser humano del orgullo de su singularidad, a través de su disolución como hecho natural y social¹.

En lo que se refiere al ámbito filosófico, la puesta en cuestión de la singularidad humana, la muerte misma del sujeto, ha sido anunciada desde el desarrollo de filosofías nihilistas, entre las que, como es sabido, la filosofía de Nietzsche ocupa un lugar preponderante. La muerte del sujeto no es aquí entendida, obviamente, como su muerte física, sino como el final de su consideración dual en tanto que hecho y en tanto que ideal. Apunta, por lo tanto, directamente a la moral en tanto que estructura antropológica, a la libertad y el teleologismo, es decir, a lo humano en sus poderes ideales de autorrealización.

La antropología filosófica contemporánea surge precisamente como un intento de recuperar lo singularmente humano tras los motivos antihumanistas desarrollados por la ciencias humanas y la filosofía nihilista. Es decir, como un intento de regeneración de los poderes humanos de realización. El ser humano, se nos dice, no es sólo lo que es, sino además lo que puede llegar a ser, es decir, el ser humano es esencialmente una realidad moral.

En el ámbito de la filosofía española, Aranguren hizo a finales de los años cincuenta popular la distinción entre «moral como estructura» y «moral como contenido»². Con ello apuntaba al hecho obvio de que

«la realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un 'ideal', sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas»³.

¹ San Martín, J., *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 76 y ss.

² Aranguren, J.L.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1990 (1ª ed. 1958), pp. 47-57 y 176-1987.

³ *Ibíd.* p. 47.

Es decir, la ética encuentra sus fundamentos en la antropología. Tal tesis fue extraída directamente de los cursos privados sobre antropología que Zubiri había impartido en Madrid y a los que Aranguren era un atento asistente desde 1952¹.

Voy a seguir la temática planteada en este trabajo, precisamente, a través de la puesta en diálogo de la crítica filosófica y nihilista de Nietzsche a la realidad moral y el análisis zubiriano de las estructuras antropológicas en tanto que estructuras morales.

Zubiri puede ser enmarcado en lo que de una manera quizás demasiado vaga podríamos denominar «tradición fenomenológica», y también en ella se halla instalado, con la misma vaguedad, el que ahora les escribe. Ello debería ser suficiente para explicar la proximidad de mi lectura de Nietzsche a los trabajos al respecto de Eugen Fink² y Rüdiger Safranski³. Tanto en mi acercamiento a Nietzsche como a Zubiri, no me interesa el aspecto erudito de la cuestión. No se trata con ello de caricaturizar o no tomar en serio a estos pensadores, sino precisamente de tratarlos desde el verdadero discipulado, que, como dijera el propio Zubiri, en filosofía «no será comunicación de proposiciones evidentes, sino una participación en el esfuerzo de conquistar por sí mismo las más estrictas evidencias»⁴.

2. ELEMENTOS DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE INSPIRACIÓN ZUBIRIANA

En este apartado voy a presentar, a modo sólo de esbozo⁵, los aspectos fundamentales de la antropología zubiriana necesarios para hacer

¹ Corominas J. y Vicens, J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 570.

² *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1976 (1ª ed. 1960).

³ Nietzsche, *Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001, (1ª ed. 2000).

⁴ Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2002, p. 187.

⁵ Este modo de proceder tiene el problema de que lo dicho puede resultar «dogmático» por no estar suficientemente fundado. He desarrollado estudios críticos de la cuestión en los

comprensible el sentido de la expresión «moral como estructura» e intentaré abrir la cuestión al diálogo con la filosofía de Nietzsche al respecto.

Zubiri ha definido al ser humano como «animal de realidades», «realidad psico-orgánica» y «persona». La primera definición hace referencia al ser humano desde el punto de vista de las acciones que ejecuta; las otras dos, en cambio, apuntan a las estructuras que subyacen a dichas acciones. El primer tratamiento estructural del hombre es óptico, el segundo, en cambio, ontológico o trascendental. La perspectiva óptica no será tratada en este trabajo, aun a riesgo de perder de vista el carácter corporal de lo trascendental en Zubiri.

A. LA REALIDAD HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SUS ACCIONES

Para entender lo que significa la consideración del ser humano como animal de realidades, es necesario acudir al neologismo más importante introducido por Zubiri, y que da título a su última obra publicada en vida, *Inteligencia sentiente*.

Con este neologismo se quiere expresar la unidad radical entre sensibilidad e inteligencia: se trata, sencillamente, de dos potencias de una facultad única. El sentir humano es en su raíz un sentir intelectual; la inteligencia es, también en su momento más radical, intelección sentiente. Antes de todo juzgar o concebir, inteligir es sentir la realidad en impresión.

Cuando siento algo, no siento sólo algo que me afecta, sino que además me afecta siendo *otro* que yo¹. Y la manera de sentir algo otro

siguientes trabajos: *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (Comares, Granada, 2002), «El fundamento antropológico-noológico de la filosofía moral en la filosofía de X. Zubiri» (*Thémata*, 35 (2005), 573-580), «Reconstrucción genético-estructural de la antropología de X. Zubiri» (*Revista de filosofía de la Universidad Iberoamericana*, 112 (2005), pp. 89-128) y «Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri» (*Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, 120 (2007), pp. 173-205).

¹ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (IRE), Alianza, Madrid, 1980, pp. 31-39.

varía según la capacidad que el animal tenga de formalizar la cosa aprehendida. Así, podemos distinguir entre la formalización animal y la humana¹; y, con ello, entre dos formas de sentir: sentir la estimulidad y sentir la realidad². En el caso del sentir estímulo, la afección es el determinante de una respuesta y la alteridad de lo aprehendido se reduce a ser signo al que hay que responder. Lo aprehendido es independiente del aprehensor, pero su independencia se reduce a ser algo a lo que hay que dar una respuesta; signo para una respuesta, por ejemplo, huir.

En el caso del sentir la realidad, aquello que afecta no es sólo algo a lo que responder, sino que el viviente así concernido siente dicha afección como algo real; con ello, la alteridad de lo aprehendido es más que la alteridad del signo, es autonomía propia, «de suyo». Obviamente, también el ser humano tendrá que responder, y, dado el caso, tendrá que huir, pero la independencia de aquello que le hace huir no se reduce a tener que hacerle huir, es decir, no es mero signo al que tiene que responder. Esta independencia es vivida como algo real. La cosa queda como siendo algo «de suyo», con un *prius* y un *plus* a su presentación. Este sentir la realidad, el sentir humano, no es mero sentir, sino sentir intelectual. El acto fundamental de la inteligencia sentiente es, como decía antes, aprehender la realidad impresivamente.

Además de esto, el sentir no se reduce al hecho de que algo me impresiona, sino que todo sentir incorpora, como momento suyo, una modificación de mi tono vital, modificación ante la que tengo que dar una respuesta³. En el caso humano, dado que estamos ante un sentir intelectual, hablamos de una impresión de lo real, un sentimiento de lo real y una volición de lo real. Y si no hay inteligencia pura, tampoco hay sentimientos puros —sino que todo sentimiento es afectante—, ni voliciones puras —toda volición es tendente. Esto significa que la

¹ Para Zubiri «es una diferencia no gradual sino esencial» (IRE 71). Posiblemente la distinción no sea esencial, sino más bien gradual, y a medida que nos acercamos a los mamíferos superiores, su capacidad de formalización sea superior a la que Zubiri les asigna. Pero aceptemos, aun a modo de abstracción, las dos formas básicas de sentir, teniendo en cuenta que lo que a nosotros nos interesa es, fundamentalmente, el sentir humano.

² IRE 47-74.

³ IRE 28-30.

impresión de lo real no es ni fría ni pasiva: no es fría porque siempre envuelve sentimientos afectantes, no es pasiva porque siempre envuelve voliciones tendentes. Aquí, que la impresión no sea pasiva, no significa que sea resolutive o intencional. Las voliciones, en su carácter radical, son pura actividad, puro querer. La voluntad no se define por su carácter resolutive, sino por su carácter activo; es, en lo fundamental, deseo y querer a partir de las tendencias que nos constituyen. Como decía Nietzsche «atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz»¹.

Para los objetivos del presente trabajo, la cuestión de la voluntad es especialmente importante, ya que es el momento donde de una manera más clara se juega la cuestión moral, tanto, que el ataque del Nietzsche anti-moralista es aquí directo. Para él, la voluntad sólo tiene unidad en cuanto palabra², aunque esto no tiene por qué significar que la voluntad sea una ficción, sino que, más bien, apunta a que nuestra acción no depende sólo de ella, aunque tendamos engañosamente a identificar la voluntad con el ejecutor. Esto es coherente con el análisis que Zubiri hace de la inteligencia sentiente. Es erróneo pensar que hay una voluntad libre sujeto exclusivo de las acciones en oposición a las tendencias.

Como la voluntad no es una fuerza espiritual aislada, la concepción de la libertad como mera indeterminación es también el producto de una falacia abstractiva³. En esto coinciden de nuevo Nietzsche y Zubiri. Lo cual no significa una negación de la libertad humana, sino la constatación de que la libertad no puede entenderse como algo que se superpone a la naturaleza humana para manejarla, sino como algo impuesto por esta naturaleza. La libertad es el producto de la indeterminación de nuestros impulsos, y estos impulsos, en su inconclusión, acotan el acto libre.

Aunque aquí está sin duda la perspectiva más productiva de Nietzsche, en el tratamiento que hace de la voluntad y la libertad hay momen-

¹ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos* (CI), Alianza, Madrid, 1973 (1ª ed. 1888), p. 54.

² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal* (MBM), Alianza, Madrid, 1972 (1ª ed. 1886), pp. 38 y ss.

³ MBM 43.

tos en los que ha jugado con la posibilidad de su anulación total. Al respecto, comparto con Fink la afirmación de que éste no es el mejor Nietzsche. En estos casos, el Nietzsche filósofo «esta oculto y disimulado por el crítico de la cultura», al que gusta encubrir su pensar bajo la sofística¹. Esta sofística quedaría enmarcada en la psicología desenmascaradora, consistente en un interpretar la genealogía de lo moral, previamente caricaturizado, desde su contrario. El Nietzsche psicólogo, insidioso, es mucho menos rico en matices que el Nietzsche filósofo. Y para el psicólogo «la voluntad no mueve ya nada (...) simplemente acompaña a los procesos»²; no es más que un fenómeno superficial, un accesorio de la conciencia, una fábula o juego de palabras, es decir, una nada. Desde esta perspectiva, la acción moral es puesta radicalmente en cuestión. Más adelante volveremos sobre ello.

B. LA REALIDAD HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SU ESTRUCTURA TRASCENDENTAL

Una cosa es real cuando las notas o propiedades que la constituye son suyas, cuando tiene *suidad*. Ahora bien, no todas las cosas son suyas de la misma manera. Por ejemplo, aunque el cobre y el hierro difieren en las notas que poseen, no lo hacen en su *modo de ser reales*, es decir, tienen la misma suidad, que consiste en un «mero tener en propio» sus notas³. Pero, ¿qué ocurre si hablamos por ejemplo de una rana? En este caso su suidad no consiste en el «mero tener en propio», la rana tiene una independencia y un control específico sobre el medio por su capacidad de sentir.

En el caso del hombre, la suidad no es «mero tener en propio», ni siquiera mera independencia y control específico sobre el medio, porque, entre otras cosas, el ser humano no tiene medio, sino que está *abierto al mundo*; su viabilidad no depende de un ajuste biológico entre

¹ Fink, E., op. cit. p. 11.

² CI 64.

³ IRE 212.

estímulo y respuesta. Mientras que para nuestra rana todo lo que aprehende queda como parte de un medio estímulo, el hombre se abre a las cosas en su carácter de realidad. A partir de aquí desarrolla Zubiri toda su metafísica, pero también su antropología. Porque cuando el hombre aprehende algo como real, aprehende al mismo tiempo su propia realidad. Se aprehende, se siente, a sí mismo como real: el ser humano se posee en su propio carácter de realidad; no es sólo materialmente suyo, sino que también lo es formalmente. A las realidades capaces de suidad formal Zubiri las llama *personas*.

Esto, aunque recuerda la autoconciencia moderna, es en realidad mucho más radical: no es un fenómeno de conciencia, es un sentirse efectivamente como real. Algo previo a la afirmación «yo soy» e incluso su condición de posibilidad. Respecto a la persona, la conciencia siempre llega tarde y se construye sobre un mar de cosas preconscientes, tendenciales, volitivas, sentimentales...

Me he referido antes a las humillaciones ontológicas que ha sufrido el ser humano desde los inicios de la modernidad. Tras las humillaciones cosmológica y biológica aún era posible encontrar refugio en la subjetividad: no ocuparemos el centro del universo, no seremos sus señores, sino insignificantes criaturas en uno de sus confines; y no habremos sido creados para dominar el universo, sino que sólo somos un producto tardío de una historia evolutiva; pero, aún quedaba el refugio de la subjetividad, la claridad de la conciencia. La muerte del sujeto es precisamente la destrucción del último de estos refugios: la conciencia. Se atribuye el mérito a Freud, aunque ya Nietzsche vio con claridad la cuestión: «tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente»¹. La subjetividad humana no es algo que subyazca a lo humano, no es sujeto de nada, sino un resultado: no es sustantivo, sino supraestante. Por ello no tiene sentido pensar el yo como algo opuesto a las tendencias.

El «yo» es sólo el resultado de la autoafirmación de la persona en su carácter propio y la figura que adquiere. Autoafirmación y figura adquirida constituyen el ser de la persona, su realidad en tanto que está siendo. El *yo* es, precisamente, la forma del ser de la persona.

¹ MBM 23.

A mi juicio, esta recuperación de la subjetividad por parte de Zubiri supera la impugnación que de la misma había realizado Nietzsche. Para él, el problema de la conciencia moderna, de la presunta certeza inmediata del «yo pienso», está en que presupone que existe un «yo», pero lo cierto es que dicho yo no es primario; surge sólo como resultado de la comparación de mi estado actual con estados anteriores¹.

Pero es posible pensar el «yo» de otra forma: como algo problemático, dinámico, corporizado, resultado de un cúmulo de intelecciones, voliciones y sentimientos; que no es sujeto, sino más bien predicado... Aún con todo, un ámbito de subjetividad inalienable.

La época de la muerte del sujeto refiere a la muerte de un sujeto bien definido: el sujeto moderno soberano. En realidad con ello se abre la posibilidad de dar con una subjetividad bien entendida, no encerrada sobre sí misma², emancipada y atenta a los poderes de realización del ser humano, de la posibilidad de imaginar, pensar y decidir sobre su propia vida. Al fin y al cabo, una subjetividad para un nuevo humanismo, para una forma renovada de entender la moral.

3. LA REALIDAD HUMANA COMO REALIDAD MORAL

La moral es el resultado de un hecho biológico fundamental: la liberación respecto al estímulo y la consecuente apertura humana a la realidad.

Si nos fijamos de nuevo en nuestra rana, las respuestas que ésta puede dar ante los distintos estímulos de su medio son bien determinadas y altamente eficientes, suficientes para ganarse la independencia y el control específico respecto del medio y producto de un largo proceso evolutivo. La necesidad de vida interior de la rana es mínima: la suidad material, el ser suya sólo materialmente, es suficiente para responder.

¹ MBM 37-38.

² No podemos entrar aquí en el análisis de las dimensiones social e histórica del ser humano. Al respecto puede consultarse la obra póstuma de Zubiri *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (Alianza, Madrid, 2006).

Pero el ser humano no cuenta con este elenco de respuestas biológicamente determinadas, sino que tiene que elaborar su respuesta contando con la cosa en cuanto real, y no sólo en cuanto estímulo, y tiene que hacerlo, además, en vista a su propia realidad, a su carácter personal. Ahora la necesidad de vida interior es necesidad de verdadera interioridad, de intimidad personal. La moral consiste, precisamente, en la apropiación de la realidad en vistas a la realización de la propia realidad personal; a la construcción de nuestro ser.

A. LOS IDEALES HUMANOS

Para que pueda apropiarme la realidad con vista a mi propia realización, he de disponer de una idea de qué es aquello que quiero llegar a ser, un ideal de perfección o felicidad: «el hombre es una realidad que para poder ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal»¹.

Cuál sea este ideal es algo harto problemático:

«la felicidad es constitutivamente algo indeterminado [...] Y esto no procede de una ignorancia, sino de la necesidad intrínseca del hombre por estar abierto en su inteligencia a cualquier forma de lo real. La felicidad, en tanto que envuelve esta dimensión, es constitutivamente un problema»².

En la mayor parte de los casos no es un ideal plenamente consciente, sino que se va descubriendo; no es un ideal libremente elegido, sino que está cargado de prejuicios y tendencias; no es tampoco un ideal unitario, sino que tiene multitud de matices que apuntan a asuntos diversos, en muchos casos incompatibles entre sí; no es, por último, un ideal inmutable, sino que va cambiando con cada historia personal y colectiva.

¹ Zubiri, X., *Sobre el hombre* (SH), Madrid, Alianza, 1986, p. 393.

² SH 400-401.

Los fines de la existencia, sus ideales de felicidad, son por definición inagotables e irrealizables. Cumplir todas las expectativas es dejar de ser una realidad humana, una realidad moral. Por lo tanto, una realidad humana plenamente realizada es un imposible. El ideal de felicidad es un imposible necesario; la consecuencia trágica de nuestra finitud.

Para las vidas realmente ricas, el ideal de felicidad no es sólo algo imposible de realizar, sino, también, algo imposible de definir. Como indicara Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*: «Sólo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis; sólo se permanece joven a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz»¹.

En esto Nietzsche ha estado, a mi juicio, más acertado que Zubiri, para quien el carácter paradójico del ideal es algo que se vive con cierto dramatismo:

«Nadie podrá sentirse desasido de la idea de que el hombre podrá o no haber dado con una forma de perfección que puede alojar todas las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia, pero que, en alguna medida y en alguna parte, tiene que poder encontrarse efectivamente esta forma de perfección del hombre. ¿Se trata de una añagaza de la naturaleza el haber dado al hombre la ilusión de una felicidad y un bien perfectos, para que el hombre pueda aguantar sobre la tierra? Aunque así fuera, aunque se diera ese ardid de la razón, que decía Hegel, no puede darse como tal más que bajo una condición: que nadie lo descubra, porque si alguien lo descubre, para aquél se acabó la moral»².

Zubiri está, en este punto, aún demasiado cerca de lo que podríamos llamar, siguiendo a Berlin, el ideal platónico³. Como si fuera necesario que el ideal estuviera libre de contradicción y tuviera que presentarse como algo que pudiera desarrollarse plenamente. Pienso, que el ideal es

¹ CI 55.

² SH 434-5.

³ Berlin, I., «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992 (1ª ed. 1959), pp. 21-37.

más bien una especie de fuente abierta de deseos, donde lo importante para la vida moral es el estado mismo de deseo y no su satisfacción.

Nietzsche, en cambio, ha visto que no es posible realizar un ideal de realización humana, ya que el hombre no es un ser unísono. El ser humano es el «animal aún no fijado»¹; está condenado a experimentar consigo mismo de manera ilimitada o, dicho positivamente, tiene el don de la creación ilimitada: «¡No-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya! ¡Ay, que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí!»².

Llegados aquí, ¿cómo surgen los ideales de felicidad? Raramente las personas crean su propio ideal, lo habitual es que lo tomen de la situación que les ha tocado vivir y más o menos empujados por ella.

En concreto a nosotros nos ha tocado vivir una época global, donde los múltiples ideales de realización han eclosionado en un único horizonte. Es la vivencia radical, para bien o para mal, del pluralismo. Pero si nos fijamos en la historia descubrimos que en las culturas herméticamente cerradas sobre sí mismas, los ideales han sido más bien limitados, y cuanto más limitados han sido, mayor ha sido la sensación de que el bien y el deber están bien definidos. El límite es la reificación de un único ideal y su consideración como algo en sí.

Precisamente, si algo nos ha enseñado la crítica a las ideologías de pensadores como Nietzsche, es que los ideales de realización son prácticamente inagotables, y con ellos los bienes y los deberes.

Las formas de moralidad tradicionales tienden a objetivar los bienes y los deberes y a pensar que sólo desde ellos se llega a la felicidad, cuando lo cierto es que primero se define un determinado ideal de felicidad y desde él se definen los bienes y los deberes³, que no son otra cosa que los mecanismos que conducen al ideal.

En el caso de nuestra tradición metafísica y judeo-cristiana, la reificación de los valores se ha llevado a cabo haciéndolos dependientes de un mundo ideal y trascendente, y, como es sabido, Nietzsche dedica la mayor parte de sus fuerzas a combatir dicha reificación.

¹ MBM 88.

² Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra* (AHZ), Madrid, Alianza, 1972 (1ª ed. 1892), p. 133.

³ CI 62.

Y es que para él el ideal de la trascendencia constituye el dogmatismo por excelencia. Un dogmatismo en el que la riqueza deviniente del mundo finito carnalmente sentido es sacrificada racional y espiritualmente en aras de la trascendencia inmutable a través de la postulación de un mundo permanente que considera que el mundo del devenir es sólo una apariencia. Es el «egipticismo»¹ de los filósofos, su mayor prejuicio, una «perspectiva de rana»², es decir, una forma vana de mirar la realidad que consiste en deshacerse de los sentidos, del cuerpo.

Nietzsche consigue romper con el egipticismo anulando el pensar sobre la trascendencia y fundando la existencia propia en el devenir, que constituye el fondo de lo real y no sólo un sentir existencial. Esto le lleva a defender el perspectivismo:

«Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. Confesémonos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas; y si alguien, movido por la virtuosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el 'mundo aparente', entonces, suponiendo que *vosotros* pudierais hacerlo, -itampoco quedaría ya nada de vuestra verdad! Sí, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre 'verdadero' y 'falso'? ¿No basta con suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros de la apariencia?»³.

El perspectivismo no supone una renuncia a la verdad, sino el descubrimiento de su carácter plural. El género de filósofo amigo de esta verdad, es decir, de la verdad no dogmática, es denominado por Nietzsche afirmador:

«La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exu-

¹ CI 45.

² MBM 17.

³ MBM 60.

berancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas (...) La moral, en la medida en que *condena* en sí, *no* por atenciones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no se debe tener compasión alguna (...) Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto, por el contrario, nuestro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*¹.

En otras ocasiones también se refiere a él como el «tentador»²; el verdadero espíritu libre, no entendido al modo de los «niveladores» que buscan la felicidad superficial del rebaño y el universal libres de peligros.

La conclusión que podríamos extraer de todo esto es que lo que es universal, irrenunciable, es la necesidad de contar con ideales, aunque la determinación de los mismos es algo tremendamente problemático. La necesidad de su presencia se debe a que son precisos para la realización moral de la persona, es decir, para el acabamiento en cuanto tal de su «yo». Nuestras acciones, nuestras apropiaciones, son siempre con vistas a fines. Seguramente fuera del mundo humano no hay nada teleológico, pero la realidad humana es esencialmente teleológica, y esta es la raíz de la moral. Todas las demás cuestiones morales se deciden desde esta raíz básica: es *bueno* aquello que potencia nuestro ideal, es *malo* aquello que lo deteriora. *Debo* hacer aquello que es bueno, *debo* evitar aquello que es malo. Pero, ¿es así para Nietzsche? Parece que por el camino de oposición a la moral tradicional, ha perdido cosas fundamentales de la moral en cuanto tal.

Creo que la falta de una rigurosa reflexión antropológica junto con la introducción de la psicología como método fundamental han impedido a Nietzsche una adecuada reconstrucción de la moral tras la crítica de sus formas reificadas.

Desde la perspectiva de la psicología, la óptica de la vida, el vitalismo nietzscheano, aparece como inversión de la moral tradicional,

¹ CI 58.

² MBM 67.

impidiendo cualquier mediación con ella, y acabando, en muchos casos, en un sacrificio del pluralismo defendido por el propio Nietzsche, es decir, acabando en una recaída dogmática, imagen especular invertida de la moral tradicional.

Hay un pasaje de *Ecce Homo* donde a mi juicio se puede constatar simultáneamente lo mejor y lo peor de su crítica a la moral tradicional. Nietzsche se refiere a dos consecuencias de la referencia de dicha moral al texto bíblico¹. En primer lugar, esta referencia proporciona una tranquilidad definitiva, es decir, un código moral estable fundado en el Ser Supremo. Pero, en segundo lugar, para Nietzsche esto significa que los códigos morales tradicionales son productos construidos por vidas degenerativas, fracasadas. Si nos fijamos bien, tras el primer aspecto encontramos al Nietzsche pluralista, que rechaza las fijaciones morales heterónomas, mientras que en el segundo se da una conexión entre determinados códigos morales y tipos de vida. La crítica a la moral tradicional no se basa ahora en que rompe, a través de la reificación de un determinado ideal, con la pluralidad de ideales de realización, sino en la conexión de ideales con tipos de vida. El Nietzsche pluralista pierde fuerza respecto a un Nietzsche psicologista y dogmático, que tiende a su vez a reificar determinados valores de acuerdo con tipos de vida supuestamente no-degenerativas: el hombre bien constituido, feliz, tiene que realizar instintivamente unas acciones y recela de otras; lleva a la acción su orden fisiológico. Aunque Nietzsche ha atisbado el carácter relativo de los términos morales, distorsiona la cuestión al pensarla en términos psicológicos-biológicos.

Otro ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente pasaje referido a Kant:

«La ‘virtud’, el ‘deber’, el ‘bien en sí’, el bien interpretado en términos de impersonalidad y de validez universal son engaños del cerebro en los que se manifiestan la decadencia, la debilitación última de las fuerzas de la vida, las sombras chinescas del filósofo de Königsberg. Lo que mandan las leyes más profundas de la conserva-

¹ Nietzsche, F., *Ecce Homo* (EH), Alianza, Madrid, 1971 (1ª ed. 1908), p. 89.

ción y del crecimiento es precisamente lo contrario: que cada cual se invente *su* virtud, *su* imperativo categórico»¹.

Nietzsche es incapaz de resituar el pluralismo de los valores en su raíz ideal, es decir, en tanto que son dependientes de construcciones antropológicas y racionales de lo que el hombre quiere llegar a ser. Y lo grave de la cuestión es que con ello se corre el riesgo de perder la esencia misma de la moral, al difuminar los ideales de realización confundidos con su degeneración ideológica. El rechazo nietzscheano de los ideales morales se debe a que los considera bajo el prisma de los «ídolos», es decir, en tanto que ideas morales heterónomas. Nietzsche no se ha dado cuenta de que su crítica psicologista debería haber dejado fuera de alcance los ideales considerados como propuestas plurales de realización, donde la perspectiva del en sí, heterónoma, ha sido abandonada.

El problema más grave de esta manera de proceder es que al conectar los valores con tipos de vida y no con ideales de realización, se pone en peligro la esencia de la conducta moral: su dimensión teleológica. Y de hecho son múltiples los pasajes en los que Nietzsche lanza sus dardos directamente contra el carácter libre y finalista de la acción humana:

«al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* (...) *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. El *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con *él no* se hace el ensayo de alcanzar un 'ideal de hombre', o un 'ideal de felicidad', o un 'ideal de moralidad', —es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto 'finalidad': en la realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo»².

¹ MBM 44-45.

² CI 69.

Con ello, la cuestión fundamental con la que se abre la moral, «qué voy a hacer de mí», es sustituida por la de «cómo se llega a ser lo que se es»¹. La idealidad cede su puesto a la fatalidad. Nietzsche no encuentra la manera de mantener los ideales una vez destruidos los ídolos heterónomos y con ello ha llevado a cabo una verdadera inmolación de la libertad.

La cuestión es si el Nietzsche psicológico devora toda su filosofía o si hay momentos en los que apunta a una superación de tal perspectiva. Creo que a esto último apunta Safranski cuando afirma que Nietzsche nos incita a ser personas enteras², balanceándonos sobre nuestras propias hendiduras y siendo directores de ese barullo interior que constituye nuestra existencia múltiple. Así creamos una segunda naturaleza que nos permite superar la vida meramente animal. En este sentido, no cabe duda de que lo mejor de la idea el superhombre refiere al tema de la propia configuración y la autosuperación; el superhombre no es producto de la mera desinhibición, sino aquel ser que se da a sí mismo su ley individual. Por ello, la evolución superior del hombre no puede pensarse según el desarrollo inconsciente de la naturaleza, sino como producto de la creación libre.

Creo que también en este sentido hay que entender el «espíritu libre»: «un espíritu *devenido* libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí mismo»³. El espíritu libre actúa de acuerdo a su propia realidad, por ideales inmanentes configurados desde su propia realidad, y no por ideales heterónomos que obligan a pensar en una voluntad y una libertad descarnadas, únicas capaces de captar la «universalidad» y la «objetividad» de la norma heterónoma; el espíritu libre es la recuperación de sí de toda autosuperación trascendente; la autoliberación de la conciencia que descubre su alienación heterónoma; el pensamiento que vuelve de los valores en sí a la proyección de todo valor.

Nietzsche desarrolla una potente sofística cuyo objetivo es «congelar» los ídolos heterónomos⁴, posibilitando así un terreno para la liber-

¹ EH 50.

² Safranski, R., op. cit. p. 195.

³ EH 79.

⁴ EH 80.

tad más acá de dichos ídolos; pero con el peligro de que en tal proceder llega a veces a congelarse aquello que se quería defender.

B. LA REALIDAD COMO BIEN: LA APERTURA DE LA ANTROPOLOGÍA MORAL A LA METAFÍSICA

Con vistas a ciertos ideales de felicidad, me apropio la realidad, construyendo moralmente mi propio ser. Así, la realidad, en cuanto tal, es el apoyo último de toda mi existencia. Es decir, sólo puedo realizar mi realidad fundado en la realidad.

Téngase en cuenta que no estoy haciendo referencia a esta o aquella cosa real, sino a la realidad en sí misma. En la vida podrá fallarme esta o aquella cosa, pero lo que no puede fallarme, en un sentido radical, es la realidad misma. Si la realidad deja de ser fuente de posibilidades para mi realización, si la realidad deja de ser aquello que da cobijo en un sentido radical a mi existencia, entonces ésta pierde su fundamento: ya no me siento implantado en la realidad, sino más bien terriblemente arrojado a ella.

La realidad así entendida no es otra cosa que la realidad en sentido trascendental, metafísico. La dimensión trascendental no es «el último humo de la realidad que se evapora»¹, tampoco es el producto de la mera abstracción, un concepto general y vacío, sino que es la tierra en la que me encuentro carnalmente instalado para realizarme como persona. Lo metafísico no es lo que está más allá de lo físico, sino esto mismo físico en su dimensión *trans* y sentido en lo más hondo de mi existencia.

Pues bien, la realidad, en tanto que funda mi realización existencial, es convertible con el bien. La realidad, como fundamento de mi existencia en tanto que fuente de posibilidades para mi realización, es el bien en sentido trascendental. Realidad y bien son convertibles porque aunque haya mal dentro de ella, aunque, como he dicho, la realidad me falle en este o aquel aspecto, en un sentido absoluto, existencial, no

¹ CI 47.

puede fallarme. Si la realidad ya no tuviera nada que ofrecerme, me hallaría al borde de la aniquilación. La realidad convertible con el mal sería la destrucción de mi persona, mi final como realidad moral.

Aunque Nietzsche haya rechazado la metafísica desde una consideración abstractiva y trascendente de la misma, creo que hay pasajes en los que apunta a este nuevo sentido físico de lo trascendental. Así, cuando se refiere a «una forma de *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia...»¹, está contando con este sentido trascendental del bien. La realidad, la vida podríamos decir, más allá de sus aporías, aparece radicalmente como una fuente de apropiación, de realización. Como ha visto Fink, siguiendo las huellas de Zaratustra, la libertad entendida como juego no hace referencia al «juego dionisiaco del mundo, no es el juego del fondo primordial, que edifica y destruye el mundo fenoménico. Ahora se lo concibe como el juego de la estimación axiológica del hombre, como la proyección lúdica de mundos de valores»². Y para este juego, «la tierra es el último criterio; la gran prueba y el gran examen de todas las cosas humanas se realizan con fidelidad a ella. Cuando se lo concibe en su esencia, el hombre es creador»³. No es por lo tanto el juego del relativismo desarraigado, sino del profundo arraigo en la tierra; la realización de las cosas humanas y la prueba de fuego de ellas, se realiza en la tierra. El juego no refiere a la absoluta independencia de todo arraigo, sino más bien a la negativa a mantenerse en un arraigo estable, a la negativa a la mera autoconservación, a la necesidad de trascenderse continuamente a sí mismo. Y esta es la esencia de la voluntad de poder; el negarse a limitar la libertad humana por la libertad divina⁴; la afirmación de una continua creación de valores, de proyectos, por parte del hombre, cuyo único límite es la tierra. Dios cierra la posibilidad misma de este verdadero arraigo y las posibilidades aún por conocer que en él surgen.

¹ EH 69.

² Fink, E., op. cit. 85.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ AHZ 131-134.

Desde esta recuperación metafísica de Nietzsche, Fink rechaza la interpretación que Heidegger hiciera de la voluntad de poder:

«Nietzsche no reclama el dominio incondicional del hombre cuando habla de los señores de la tierra; pues el dominio de tales señores no es el sometimiento técnico del globo terráqueo, ni la soberanía de una voluntad de poder absolutizada que convierte todo ente en objeto, rebajándolo a la categoría de material de trabajo. Tal concepción piensa sólo, por así decirlo, desde la voluntad de poder y resulta unilateral. El hombre es el señor de la tierra precisamente porque ésta le potencia para ello cuando el hombre la reconoce como la 'Gran Madre', como el seno de todas las cosas, como la Tierra que da y que quita»¹.

Escarbando en las profundidades de la antropología hemos encontrado su fundamento metafísico.

4. LA EXPERIENCIA DEL NIHILISMO COMO «DESMORALIZACIÓN» Y «AMORALIZACIÓN»

Creo que la experiencia del nihilismo está relacionada con la cuestión del bien en sentido transcendental, o, más bien, con su disolución. La época nihilista es, en este sentido, una época de carestía metafísica. Obviamente, no se trata de una carencia respecto a la metafísica ultraterrena, porque ésta también es nihilista en cuanto pensar que niega la vida desde la ultravida, es decir, desde la nada. La carencia es de la realidad y de sus poderes de fundamentación para la persona en cuanto algo terrenal. Se trata del nihilismo que surge cuando se desvanece como una nada el mundo trascendente.

En Nietzsche esta experiencia nihilista tiene dos formas. En primer lugar, es el resultado del descubrimiento de que el mundo trascendente, fuente hasta ahora de valores y fundamento, es una nada, y con ello

¹ Fink, E., op. cit. pp. 204-205.

la vida queda flotando sobre sí misma, o, más bien, arrojada a una realidad en que se vive la experiencia del fundamento de forma absolutamente desfundada.

Para el nihilista profundo ya nada vale. Sencillamente, no hay posibilidades de realización. Caídos los ídolos, la existencia es en sí misma absurda. Es la *desmoralización* de una moral vencida. Dios aparece como una máscara de la nada y todo esfuerzo por descubrir una finalidad en lo que ocurre se deshace, a su vez, en la nada. El hombre ya no puede penetrar la estructura del mundo, y vive esto como un radical desarraigo, paralizado al encontrarse expuesto a la intemperie.

El hombre, inmerso en este nihilismo, es, para Nietzsche, una especie de estado patológico intermedio entre el hombre religioso y el superhombre: el nihilista pasivo, el hombre sin fuerzas para trascenderse a sí mismo, que ya no se ve a sí mismo como una tarea¹.

La segunda forma de nihilismo, tras la caída de la trascendencia, consiste en un deslizarse sobre el problema mismo, en su anulación. Se trata de un nihilismo de la superficialidad, en el que lo único que vale es la búsqueda del placer y la conservación de la vida. En este caso no estamos ante un fenómeno de *desmoralización*, sino más bien de *amoralización*. La vida humana se vuelve mansa. Es increíble, en este sentido, la capacidad de Nietzsche para vaticinar la gran era del consumismo, la era de la «felicidad-prado del rebaño»².

La prueba de la radical oposición de Nietzsche a este tipo de nihilismo la encontramos en que, a su juicio, es más rechazable que el propio nihilismo de la trascendencia:

«la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todas las demás, precisamente para la 'incredulidad' [...] Esas buenas gentes se sienten ya muy ocupadas, bien por sus negocios, bien por sus diversiones [...] parece que no les queda tiempo alguno para la religión [...] justo ellos viven demasiado al margen y demasiado

¹ AHZ 40.

² MBM 68.

fuera de eso como para pensar que precisen tener siquiera un pro y un contra en tales cosas»¹.

Más adelante, continua:

«cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual* él ha crecido, — ¡él, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil obrero intelectual y manual de las 'ideas', de las 'ideas modernas'»².

En éste caso ya no se trata tanto de una patología cuando de una verdadera «parálisis de la voluntad»³, provocada por ese escepticismo suave y amable, que funciona como un somnífero; la verdadera «enfermedad europea».

En todo caso, en las tres formas de nihilismo encontramos una anulación de la verdadera moral. En el nihilismo de la trascendencia, porque se reifican los valores a partir de ídolos que son nada; en el nihilismo de la desmoralización, porque la existencia no encuentra cómo realizarse en la realidad; por último, en el nihilismo de la amoralidad, porque la vida, sencillamente, se ha vuelto vida de bestias.

Creo que, desde este punto de vista, lo mejor de la filosofía de Nietzsche puede verse como el intento de encontrar un verdadero arraigo en la realidad. Y creo que, en este sentido, su voluntad de poder puede ser entendida como una radical voluntad de verdad, de sentir el poder de la realidad para la realización personal, de contacto con lo fundante de nuestra propia existencia, con la tierra en la que mi existencia se apoya. Dionisos convertido en el genio del corazón:

¹ MBM 82-83.

² MBM 84.

³ MBM 149.

«que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo, —el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas—»¹.

El nihilismo perfecto, el que efectivamente suscribe Nietzsche, no es un nihilismo ni desmoralizante ni, por supuesto, amoralizante. Es el nihilismo de una vida moral plena, que renuncia a lo inmutable, a lo absoluto, y que, aceptando el peligro, se mantiene en el juego de la superabundancia de lo real. La felicidad no es entendida aquí como plena realización de un ideal, sino como un deseo infranqueable, leve e irónico². Pero aún todo ello, se trata de un nihilismo con arraigo metafísico³. No es el nihilismo que cae en antropocentrismo, es decir, en aquella perspectiva que entendiendo que no hay valores ideales, ídolos, convierte todo valor en resultado de ciertas perspectivas de utilidad dependientes del hombre. En Nietzsche no está este olvido de la realidad y su diferencia. Frente a la necedad del deslizamiento y el derrumbamiento ante la muerte de Dios, se trata de un verdadero encuentro con la realidad problemática y de la forja de un genuino pensamiento desde ella, un pensar productivamente la verdad de lo real.

¹ MBM 252.

² Ávila, R., «¿Y por qué no la nada? Metafísica y nihilismo en Nietzsche», en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 263-282.

³ Sácz, L., «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en *Pensar la nada...*, pp. 417-456.