

JAVIER DE LA HIGUERA
LUIS SÁEZ
JOSÉ F. ZÚÑIGA
(Eds.)

NIHILISMO Y MUNDO ACTUAL

GRANADA
2009

Esta publicación ha recibido una subvención del Secretariado General de Universidades, Investigación y Tecnología de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía.

PRÓLOGO

Si es tarea inexcusable del pensamiento filosófico atender a los problemas mismos que atraviesan persistentemente su historia y mantener viva la discusión que en ésta se ejerce y renueva sin cese, no lo es menos, y de modo complementario, el esfuerzo por volcar su caudal reflexivo sobre el presente. Sólo así puede hacerse cargo de las exigencias que emanan de su contexto inmediato, responder a los retos que la actualidad le presenta y responsabilizarse respecto al futuro del mundo social y cultural en el que se incrusta o al que pertenece.

Esta vocación de diagnóstico y crítica de lo que acontece aquí y ahora atraviesa el conjunto de ensayos que componen este libro. Su propósito es el de indagar la identidad del frágil hoy desde el punto de vista del nihilismo, en la convicción de que con ello afronta su dimensión fundamental. Pues aunque las señas de identidad del mundo que nos ha tocado vivir son variopintas y difícilmente susceptibles de ser congregadas en un compendio exclusivo, parece incontrovertible que el fenómeno del nihilismo atraviesa nuestra época en su entramado más profundo, discurriendo a través de diversos cauces y proyectando su influjo sobre el conjunto de los acontecimientos en los que nos hallamos incurso.

Nuestra época es, ante todo, un espacio de complejidad y de crisis. De complejidad, en la medida en que confluyen en ella procesos de transformación muy dispares y, sin embargo, interdependientes. De crisis, porque el avance de la modernidad ha llevado consigo el resquebrajamiento de una existencia humana asistida por imágenes englobantes y unitarias con propensión centrípeta. La subsistencia de una realidad referencial unívoca, en cuanto *cosmos* absoluto, organizado *de suyo* y centrado, que presupone la idea de un *kosmotheorós*, de un contemplador externo al mismo, ha ido dando paso paulatinamente a la experiencia de la realidad humana como

“Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Repográficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra”.

© LOS AUTORES.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
NIHILISMO Y MUNDO ACTUAL.
ISBN: 978-84-338-5023-2.
Depósito legal: GR./2.407-2009.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: Portada Fotocomposición S. L. Granada.
Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea.
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

mundo, espacio de inmanencia absoluta en el que nos encontramos siempre ya, realidad sujeta al hacer y a la interpretación versátil, heterogénea en su propia factura y sujeta al devenir.

En semejante espacio complejo, diferencial y de inmanencia, la crisis aludida afecta de lleno a la falta de referentes absolutos, de fundamentos incommovibles, capaces de articular la variedad de ámbitos que alimentan el mundo de la vida. De ahí que constituya ya prácticamente un tópico hablar de crisis de valores, de sentido, de orientación, etc. Esta *falta*, esta *ausencia*, es lo que los grandes fundadores del diagnóstico nihilista han llamado *nada*. Pues la nada no es *algo* delimitable y de carácter objetivo, sino un acontecimiento de retiro o de inasistencia. De *muerte de Dios*, en la abrupta y radical terminología de Nietzsche, en virtud de la cual la vida se experimenta desprovista de las seguridades que antaño le otorgaba su sostenimiento sobre principios o ideales immaculados y eternos y, así, confrontada con un devenir en el que *falta la meta*. En lenguaje de Heidegger, se trata de la falta de lo real como asistencia constante, del retraimiento o sustracción del ser en el mismo acto por el que se manifiesta en comprensiones multívocas del mundo.

Visto así, el nihilismo constituye un fenómeno bifronte o jánico. En cuanto tal *falta*, puede ser experimentado como el advenir de un *nihil activo*, es decir, en cuanto descubrimiento de la productividad inherente a la abismática carencia de fundamento, testimonio de la finitud humana, condición de la libertad, de la creación de mundo y, en definitiva, como una oportunidad para escuchar lo que *hace falta* y hacerse cargo de su impulso. En el extremo opuesto, la ausencia nihilizante es susceptible de fomentar experiencias de desmoronamiento y degradación: esa huída hacia delante que Nietzsche identificaba con el resentimiento hacia la vida, la disgregación de las fuerzas, el relativismo del *todo vale* o la búsqueda de nuevos ídolos falseadores; esa conversión del ser en la pura nada del vacío, que empuja, hablando ahora en espíritu heideggeriano, al desarraigo, a la emergencia de un *ser-sin-mundo*, sin paradero, errático en el sentido peyorativo del término y ensimismado en el falso enseñoreamiento sobre el mundo.

Sobre la esencia de este fenómeno dual y problemático, el grupo de trabajo que integró el Proyecto de Investigación *Nihilismo y Metafísica* (2002-2005), dirigido por el Profesor D. Pedro Cerezo Galán, elaboró un estudio centrado en las fuentes principales de su arquitectónica conceptual, sus controversias internas y sus trayectos históricos¹. Este mismo equipo,

1. Como resultado de ello surgió el texto Sáez, L./De la Higuera, J./Zúñiga, J.F. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

alentado por tal estudio, se sintió preocupado por la necesidad de completar su trabajo con un estudio del fenómeno del nihilismo de carácter aplicado o práctico, cuyo resultado es este libro. Ambos forman parte, pues, de una empresa conjunta. Por la naturaleza misma de este segundo campo de juego, en él han participado especialistas en diversas materias, todos ellos invitados al *Encuentro Internacional de Filosofía «Nihilismo y mundo actual»*, que tuvo lugar en Almuñécar (Granada) del 12 al 16 de septiembre de 2005 con la colaboración del *Centro Mediterráneo* de la Universidad de Granada.

Se trata, en este estudio, de aproximar el diagnóstico nihilista de nuestra época y los problemas que de éste se derivan a esferas concretas de la *praxis*. La primera parte persigue situar la problemática en el contexto de sus diferentes interpretaciones ontológicas. Su relación con el problema del *sentido* ocupa la segunda parte. Es tema central en ella el significado, función y horizonte de los valores, hoy depotenciados en disputas relativistas, en ambigüedades e indefiniciones y hasta en franco vaciamiento. La parte tercera constituye un esfuerzo por rastrear la presencia del nihilismo en el campo de la política y del tejido socio-cultural. El nexo con la estética es temática de la cuarta parte, en la que entre otras cosas, se bucea en las nuevas formas de creación artística y concepciones estéticas desde la óptica nihilista. Una quinta y última parte sirve, en cierto sentido, de sumidero respecto a las reflexiones realizadas con anterioridad e incluye aportaciones coincidentes en interrogar por el porvenir de la filosofía ante los retos planteados hoy por el nihilismo.

En nombre de todos nuestros compañeros, miembros del Equipo Investigador aludido, agradecemos a todos los especialistas invitados su valiosísima contribución, su disposición y ayuda. Sin sus perspectivas, nuestro empeño habría quedado profundamente cercenado. Agradecemos también a la Editorial Universidad de Granada su amable hospitalidad y la paciencia testimoniada en el largo periodo de tiempo que ha sido necesario para reunir los trabajos, tiempo que no resta, a nuestro juicio, valor al conjunto, sino que lo eleva, dado que ha sido necesario para el logro del rigor y profundidad que la temática requiere.

En nombre también del Equipo, así como de los mismos invitados, quisiéramos expresar nuestro profundo agradecimiento a Pedro Cerezo, que alentó desde el inicio el proyecto de estas investigaciones. No siendo en modo alguno responsable del resultado final, le debemos, sin embargo, lo esencial: el estímulo generoso y la sabia orientación que son propios de los verdaderos maestros.

1.^a PARTE
NIHILISMO Y ONTOLOGÍA
DIAGNÓSTICOS, VARIACIONES

CAPÍTULO 1
NIHILISMO Y MODERNIDAD
UNA CONVERSACIÓN EN MONTRÉAL CON GIANNI VATTIMO¹
FRANCISCO ARENAS-DOLZ²
Universidad de Valencia / Real Colegio de España

El mascarón ¡Mirad el mascarón!
¡Arena, caimán y miedo sobre Nueva York!
*Federico García Lorca*³

Me sorprendió en Washington la noticia de que Gianni Vattimo iba a intervenir en Montréal, el lunes 25 y el martes 26 de septiembre de 2006, en un coloquio interdisciplinar sobre el concepto de «soberanía» organizado por el Centro Canadiense de Estudios Europeos y por la Universidad de Montréal. Hacía aproximadamente un año Gianni Vattimo había participado con

1. Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica GV06/145, financiado por la Conselleria d'Empresa, Universitat i Ciència de la Generalitat Valenciana; y en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2004-06633-CO2/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

2. Profesor en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia. Quisiera expresar mi agradecimiento a Jean Grondin y a Solange Lefebvre por su hospitalidad y generosidad durante mi breve estancia en Canadá. Tanto a Gianni Vattimo como a Teresa Oñate les estoy infinitamente agradecido por el esfuerzo realizado en la revisión de los borradores de este texto. Sin su interés y estímulo dudo que el texto hubiera alcanzado esta forma final.

3. «Danza de la muerte» (1929), en García Lorca, Federico, *Poeta en Nueva York*, Barcelona 1976, 32.

una conferencia sobre «Estética y nihilismo» en el marco del Encuentro Internacional de Filosofía «Nihilismo y mundo actual», organizado por el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada, que tuvo lugar en Almuñécar entre el 12 y el 16 de septiembre de 2005. Los organizadores de este evento, a través de nuestra común amiga, la profesora Teresa Oñate, me encargaron que recogiera en Montréal la memoria de la aportación de Vattimo sobre aquella reflexión suya, centrada en la actual cuestión del nihilismo.

Fue sencillo encontrar un billete de autobús para viajar hasta Québec el sábado anterior a la llegada de Gianni Vattimo. El viaje fue largo, especialmente el acceso a Nueva York, que me ofrecía a lo lejos la imagen de un Broadway decadente, neón escarlata, a medida que nos aproximábamos, entrada ya la medianoche, a Manhattan. Sentado en la estación, esperaba el cambio de autobús y tomaba algunas notas para desarrollar con Gianni Vattimo la conversación que presento en estas páginas.

Me encontré a Gianni Vattimo el lunes 25 de septiembre por la mañana en el *Goethe Institut* de Montréal (418 Sherbrooke Est). Tenía el aspecto cansado, a causa de una actividad frenética, pero lleno todavía de coraje. Rostro dulce, ojos profundos, había llegado la noche anterior desde Quito, haciendo escala en Miami, y se alojaba en el último piso del *Auberge de La Fontaine* (1301 Rachel Est). El martes 26 de septiembre, sentados a la mesa de un restaurante italiano en Saint-Denis, el *quartier latin* de Montréal, estuvimos dialogando durante más de tres horas. Se acordaba perfectamente de los colegas de Granada y del recibimiento tan caluroso que le brindaron en Almuñécar donde le distinguieron con varios eventos celebrados en su honor. Las páginas siguientes transcriben de forma ordenada los hitos de esa conversación a través de la cual Gianni Vattimo reconstruye y actualiza su intervención en la universidad andaluza a propósito de la compleja problemática que implica la cuestión del nihilismo para el mundo tardomoderno. Se pueden distinguir a lo largo de su extensa exposición dos tramos: en primer lugar, la interpretación que Vattimo realiza a propósito del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, atendiendo particularmente al problema del nihilismo y del final de la metafísica, para desarrollar, en segundo lugar, la relación entre hermenéutica y secularización. Me he tomado el trabajo de seleccionar dentro de la propia literatura vattimiana algunas referencias que ilustran sus palabras. El interés y la utilidad de estas citas bibliográficas que acompañan al texto, destacadas en cursiva, es doble: aclarar y reforzar los largos planteamientos que Vattimo desarrolla en la entrevista y posibilitar que el lector se introduzca con mayor facilidad en la exposición filosófica de los argumentos que Vattimo desarrolló por extenso durante nuestra conversación. He transcrito fielmente las cintas magnetofónicas

donde se mezclaban los tramos del italiano y el español y, por lo general, he preferido silenciar mis intervenciones, reservándolas al enunciado de las preguntas que jalonan el texto. De otro modo éste habría resultado aún más largo y, de todos modos, es el pensamiento de Gianni Vattimo el que se trataba de escuchar y dejar aparecer libremente, al calor de nuestra comunicativa acción común: pensar el nihilismo de nuestro mundo.

I. NIHILISMO Y MODERNIDAD

I.1. ¿CUÁL ES EL SIGNIFICADO ACTUAL DE LA HERMENÉUTICA?

Gadamer inicia *Verdad y método* con el intento de criticar la noción de «verdad» propuesta por el método científico-positivo para reivindicar así una noción más amplia que considere la verdad de las ciencias del espíritu. Llega a la conclusión que no se da experiencia de verdad más que como acto interpretativo, lo que significa una generalización de la noción de interpretación: cada experiencia humana del mundo es un acto interpretativo —tesis compartida con el kantismo, el existencialismo y la fenomenología—. El desarrollo hermenéutico en el siglo XIX viene a indicar una teoría general que no se refiere ya a fenómenos o campos limitados. Sin embargo, la vacuidad con la que demasiado pronto se identifica la hermenéutica se debe al olvido de las consecuencias respecto a la concepción del ser. Aunque sea ampliamente compartida la tesis sobre el carácter interpretativo de la experiencia, existe una diferencia relevante que se debe intentar aclarar a través del ejemplo de la diferencia entre existencialismo y neokantismo. A este propósito conviene recordar que

[...] si hay una diferencia relevante entre los que más o menos explícitamente comparten la tesis del carácter interpretativo de la experiencia de la verdad, se puede observar emblemáticamente en la diferencia que separa el existencialismo del neokantismo. Se puede, en efecto, pensar —todavía con Heidegger— que toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho mismo de existir como seres-en-el-mundo; pero no creer que la precomprensión sea estructural, constitutiva de nuestra humanidad como tal [...] —como son constitutivas las formas a priori del trascendental kantiano⁴.

4. Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, P. Aragón Rincón (trad.), Barcelona 1995, 42.

La diferencia fundamental se da en la aproximación al carácter interpretativo de la verdad: bien se lo considere estructural —como en la lógica trascendental neokantiana—, bien se lo considere histórico —historicidad y finitud en la precomprensión heideggeriana—.

El presentarse de la hermenéutica como descripción finalmente verdadera de la «estructura» de la existencia la reduciría a genérica filosofía de la cultura. Sin embargo «la hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica»⁵. Hay que insistir y reflexionar, por lo tanto, sobre el sentido objetivo del genitivo, respecto a la historicidad de la hermenéutica. Por eso insisto en aclarar que podríamos preferir las verdades de la hermenéutica si aceptáramos abiertamente reconocer la hermenéutica como respuesta a un envío —el *Ge-schick* de Heidegger— de la historia.

Si la consideramos como interpretación del curso de los eventos en los cuales estamos involucrados, nos encontramos en el juego de las interpretaciones, en la lógica nihilista de la hermenéutica nietzscheana.

Si la hermenéutica, como teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad, se piensa coherentemente nada más que como una interpretación [...] no parece posible «probar» la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer del nihilismo⁶.

Es por ello que la cuestión del nihilismo resulta central para la *koiné hermenéutica* de nuestro mundo actual. Si se piensa la hermenéutica como interpretación y no como metateoría de la universalidad del fundamento interpretativo, entonces la hermenéutica podría aparecer como punto de llegada de un proceso de fabulación del mundo y del ser.

Mientras que decir que la hermenéutica sólo es el descubrimiento del hecho de que existan perspectivas distintas sobre el mundo o el ser signifi-

5. *Ibid.* 43.

La «esencia» interpretativa de la verdad queda reconocida por la filosofía a partir de la generalización, en la mayor parte del pensamiento contemporáneo, de la temática kantiana de la función trascendental de la razón, con el decisivo añadido del «descubrimiento» existencialista de la finitud del ser-ahí.

Ibid. 46.

[...] lo que el pensador hermenéutico ofrece como «prueba» de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de *res gestae* o en el de historia *rerum gestarum*, y quizá también, además, en el sentido de una «fábula» o de un mito, ya que se presenta como una interpretación [...] y no como una descripción objetiva de hechos (*Ibid.* 46).

6. *Ibid.* 45.

caría seguir dentro de la concepción de la verdad como reflejo objetivo de cosas y reducirla a la constatación de una situación no argumentable.

Se encuentra aquí el problema del equívoco metafísico que la identificaría como filosofía relativista de la multiplicidad de las culturas.

En la cultura del siglo XX se ha reconocido la esencia interpretativa de la verdad generalizando el tema kantiano de las funciones trascendentales de la razón e integrándolo con la tesis existencial de la finitud del ser-ahí. Por el contrario, yo considero que hay que colocar estos dos momentos de la historia de la filosofía dentro de una serie de acontecimientos que en términos nietzscheanos llamaríamos «nihilismo».

La hermenéutica pone a prueba su teoría con el reconocimiento de su historicidad radical, historicidad que se refiere a la historia como interpretación de hechos que acompañan la historia misma del pensamiento occidental.

La hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad: su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos de que se siente resultado. Así pues, ¿historicismo? Sí, si se entiende que la única argumentación posible a favor de la verdad de la hermenéutica es una cierta interpretación de las vicisitudes de la modernidad —de las que, por tanto, se trata de asumir la responsabilidad, bien sea contra otras interpretaciones en competición, bien contra el objetivismo historiográfico que desconfíe de cualquier categoría epocal de este género, pero asume como implícitamente válida una concepción objetivista de la historiografía⁷.

Desde la posición que defiendo, en consecuencia, la hermenéutica es el término «lógico» del proceso nihilista de la modernidad.

La interpretación de la modernidad es «sólo» una interpretación filosófica, aunque la más convincente. Se puede argumentar, en contra de otras interpretaciones, que se proponen como corrientes alternativas, como el objetivismo historiográfico, por ejemplo, que para evitar recaer en una descripción universalmente válida de estructuras permanentes, la hermenéutica no ofrece evidencias con las que justificarse racionalmente y no puede apelar a ninguna evidencia objetiva.

Las argumentaciones tienen valor debido a la capacidad de dar lugar a un pensamiento concreto y compartido. La hermenéutica se legitima como reconstrucción de la modernidad cuyo hilo es el nihilismo.

7. *Ibid.* 48.

Ya Nietzsche, antes de Heidegger, había conectado nihilismo e historia de la interpretación.

Nihilismo significa en Nietzsche «desvalorización de los valores supremos» y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación⁸.

Así como la hermenéutica, tampoco el nihilismo puede interpretarse metafísicamente. Sólo de tal manera surge el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y nihilismo.

La interpretación es una realidad en la que el ser ha perdido todos los caracteres metafísicos de la presencia y es a partir del tema del sentido del ser que Heidegger pone las bases de la contemporánea filosofía de la interpretación. El sentido nihilista de la hermenéutica implica la disolución de la verdad como evidencia objetiva. Si la verdad es interpretación, cualquier indagación o falsificación puede producirse sólo en el horizonte de una apertura anterior, no trascendental, sino más bien heredada de la tradición. Una apertura en la que hay que encontrar el ser del que se puede hablar y dentro de la que el ser-ahí ya siempre está arrojado como a su propia proveniencia.

Si se considera el destino del ser como debilitamiento, se puede comprender el sentido del nihilismo de Nietzsche. El ser del que habla la hermenéutica aparece sustrayéndose en los distintos horizontes lingüísticos.

1.2. ¿ES POSIBLE VIVIR SIN CERTEZAS?

La palabra «nihilismo» es, en mi opinión, un término clave de nuestra cultura: «una forma de destino del cual no podemos liberarnos sin privarnos también de aspectos fundamentales de nuestra espiritualidad»⁹.

El nihilismo aparece en nuestra cultura contemporánea en la serie de alejamientos que tras Nietzsche originaron un proceso de erradicación del hombre europeo. La confianza en las ideologías, en el conocimiento científico y en la razón crítica entró en crisis. Ya no hay ninguna certeza por parte de la conciencia de alcanzar un fundamento. Y ya no se cree en una ciencia totalizadora y puramente objetiva. Más bien, la ciencia se muestra en su carácter convencional e históricamente determinado.

8. *Ibid.* 50.

9. Vattimo, G., *Le mezze verità*, Turin, 1988, 9.

Junto con las apariencias se destruye la idea misma de verdad. La idea nietzscheana según la cual el hombre tiene que acostumbrarse a vivir sin certezas garantizadas es reflejo de la cultura de comienzos del siglo XX. Desde mi punto de vista el hombre, heredero de esta tradición, tiene que habituarse a vivir en una situación donde no hay más garantía y certeza fundamental.

En el mundo postmoderno no podemos no asumir una actitud nihilista, puesto que hay que convivir con la nada, es decir, que, a mi juicio, el nihilismo auténtico, según la inspiración nietzscheana, es propio de la condición humana en la modernidad tardía, en la que se asume conscientemente por parte del hombre la condición de absoluta falta de valores supremos y la paralela intensificación de la comunicación en la que los límites entre realidad y apariencia se disuelven en el dominio de las imágenes, de los signos y de los mensajes cuya intensificación produce la incapacidad de ofrecer garantías de estabilidad y verdad:

Toda visión sobre la «realidad» está mediada por complejos sistemas de filtración, de traducción y transcripción [...] los límites entre realidad y apariencia se encuentran erosionados¹⁰.

En este contexto es necesario regresar a la reflexión heideggeriana. Heidegger también reflexiona constantemente sobre el proceso de reducción del ser a valor. Sin embargo, la reflexión heideggeriana está condicionada por los problemas relativos a la identificación entre ser y aparecer. El ser nace y muere, aparece, y sobre todo, acontece en la historia. Ello implica la pérdida de las certezas. Y esto, según la posición heideggeriana, retomada por mi filosofía implica que el ser es tiempo.

Asumir el nihilismo como posibilidad significa aceptar que el ser es tiempo y que nuestra experiencia del ser no puede darse más que como sobreposición de interpretaciones transmitidas desde el pasado al mundo actual. La dificultad de liberarse de las limitaciones de la realidad es, en todo caso, facilitada en nuestra sociedad de manera particular por la comunicación generalizada en cuanto los límites entre realidad y apariencia resultan lábiles. Hay que acostumbrarse a vivir teniendo conciencia de que la certeza de las verdades —que nos parecen tales— es limitada y que los valores que nos guían no son eternos.

La aniquilación del ser se produce en la reducción del ser a valor, según Heidegger. La debilitación de los valores supremos libera la noción del va-

10. Vattimo, G., «Apología del nihilismo», en Magris, G. (ed.), *Problemi del nichilismo*, Milán, 1982, 109.

lor mismo en todas sus potencialidades y en su verdadera naturaleza de convertibilidad y transformabilidad indefinida. El ser reduciéndose a valor resulta valor de cambio. Es decir, que no hay que entender el nihilismo sólo como reducción del ser a un valor, que todavía permanecería en poder del sujeto mismo que lo reconoce como tal. El nihilismo debilita la pretensión de que el ser, pese a subsistir de manera autónoma, quede en poder del sujeto. Esta coincidencia se manifiesta atribuyendo «al término valor, que reduce a sí al ser, la acepción rigurosa de valor de cambio. El nihilismo, así, es la reducción del ser a valor de cambio»¹¹.

Si no hay que entender el nihilismo como reducción a valor que permanece en poder del sujeto —que reconoce los valores—, la pretensión de la cultura contemporánea, que ha reaccionado, intentando un proceso de reapropiación del valor de uso, como respuesta, tanto en el plano teórico como en el práctico, a la difusión del nihilismo, resulta fracasada.

Marxismo, fenomenología, existencialismo y filosofía analítica han opuesto a la generalización del valor de cambio la recuperación del valor de uso y de su normatividad. En mi opinión sin éxito

[...] porque desde el punto de vista del nihilismo —y claro con una generalización que puede parecer exagerada— parece que la cultura del siglo XX haya asistido a la consumación de todo intento de «reapropiación»¹².

La reapropiación como norma ideal se ha consumado tanto en la defensa de un ámbito del valor de uso como en la forma de una refundación de la existencia en un horizonte libre del valor de cambio. La apropiación de los valores supremos se ha vuelto inútil. En *El crepúsculo de los dioses*, Nietzsche dice que no sólo el pretendido mundo verdadero se ha convertido en fábula, sino que el mundo *tout court* se ha convertido en fábula. A los antiguos valores de la metafísica los han sustituido nuevas fábulas con la fuerza vinculante del antiguo *óntos ón* metafísico. No hay una verdad que desenmascare la fábula mentirosa.

El mundo donde la verdad se ha convertido en fábula es de hecho el lugar de una experiencia que ya no es más «auténtica» que la abierta por la metafísica. Esta experiencia ya no es auténtica porque la autenticidad [...] ha desaparecido ella misma con la muerte de Dios¹³.

11. *Ibid.* 116.

12. *Ibid.* 118.

13. *Ibid.* 120.

La reificación general, la reducción de todo a valor de cambio es verdaderamente el mundo convertido en fábula. El nihilismo aparece como única posibilidad en la sociedad tardomoderna donde, según Heidegger, se afirma el *Ge-stell*, la universal imposición-provocación del mundo técnico. Este proceso significa que el darse de cualquier cosa como algo que se da como trans-propiación, significa una disolución del ser en valor de cambio.

Esta situación, sin embargo, abre la posibilidad de una nueva experiencia humana: en el mundo nihilista del valor de cambio todo se da como mero cuento. La desrealización del mundo puede desplegarse hasta la movilidad de lo simbólico, en lugar de recaer en el intento de instaurar una contrafinalidad falaz en términos de reapropiación. El nihilismo es el destino del mundo en la modernidad tardía y es la llamada a la despedida del ser como fundamento. Esta llamada nos habla del *Ge-stell* de la técnica moderna, una llamada intrínsecamente ligada a aquello que nos en-via la tradición (*Über-lieferung*).

Nietzsche se ha considerado él mismo como el primer nihilista cumplido de Europa porque no sólo ha atravesado el nihilismo, sino que saliendo de él, lo ha dejado atrás. Entrada-salida del nihilismo se pueden considerar como estados distintos de fuerza del espíritu. Nietzsche habla de ambigüedad del nihilismo y hace una distinción entre nihilismo activo y pasivo, que implica según los casos ascenso o decadencia¹⁴.

La caracterización más amplia y general del nihilismo activo respecto al pasivo, o reactivo, parece distinguirlos en términos de «fuerza» del espíritu [...]. La fuerza del espíritu se afirma sobre todo al disolver todo lo que se presenta, pidiendo nuestra adhesión, como estructura objetiva, valor eterno, significado establecido: [...] por eso, la negación es, por sí misma, un signo de actividad y no se puede tomar por nihilismo reactivo¹⁵.

El nihilismo pasivo o reactivo es débil en el sentido de que en lugar de disolver, ha buscado, en sus formas históricas, esconder la nada que está en el fondo de todo lo que se considera valor, ser, estructura estable. Es pasivo porque rechaza crear activamente significados y valores y es reac-

14. Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2002*, C. Revilla (trad.), Barcelona 2002, 207-208.

15. *Ibid.* 207-208.

«La negación no es el rasgo esencial del nihilismo reactivo o pasivo: por el contrario, este nihilismo ha asumido siempre, en sus diversas formas históricas, una apariencia afirmativa [...] El nihilismo pasivo se llama también reactivo justamente porque, cuando los valores supremos se disuelven [...] se niega a levantar acta de esta aniquilación» (*Ibid.* 208).

tivo porque cubre la disolución de los valores supremos con vestiduras religiosas o morales, políticas o estéticas, y desconfía de la fuerza organizadora de la voluntad. Usa disfraces y se niega a reconocer que no hay valores o estructuras eternas, supremas. El nihilismo activo, por contra, es expresión del espíritu que tiene el coraje de aceptar que Dios ha muerto, que no hay estructuras objetivas dadas. Por lo tanto, sabe producir nuevos valores y nuevas estructuras de sentido, nuevas interpretaciones.

¿Pero en qué medida los valores de la tradición se caracterizan por su aniquilación progresiva frente al advenimiento del nihilismo? La razón que justifica la disolución de las verdades recibidas implica el desenmascaramiento de su ser proyecciones ideológicas de una cierta manera de vida, de individuos y sociedades. Pero cada forma de vida necesita una verdad, una interpretación del mundo en la que se reflejen las condiciones de su conservación y desarrollo. Por eso el nihilismo activo, después de haber destruido las máscaras ideológicas, produce otras nuevas. La diferencia entre las viejas vestiduras y los nuevos valores activos es que estos últimos no pretenden representarse a sí mismos como verdades eternas y como estructuras objetivas, sino que se dan como interpretaciones.

Yo, sin embargo, no encuentro satisfactoria la caracterización del nihilismo activo en términos de vida fuerte. La definición de nihilismo abarca, desde mi punto de vista, dos perspectivas. Una es la conciencia hermenéutica de que todos los sistemas de valores son producciones humanas, pero garantizadas por un horizonte determinado y estable ante el cual se tiene la fuerza de vivir. La otra es la fuerza y la vitalidad creativa que da lugar a interpretaciones siempre nuevas y que no pueden referirse a un criterio objetivo de validez.

Pienso que se puede asimilar la primera a la conciencia historicista diltheyana, para la cual todas las visiones del mundo son históricamente relativas. La referencia a la imagen historicista del nihilismo se desvanece, pero en el momento en el cual Nietzsche disuelve la centralidad de la conciencia como fundamento de todos los sistemas de valores considerados como máscaras ideológicas: así, no se podría hablar de nihilismo activo en términos de conciencia hermenéutica. La segunda puede ser comparada a la imagen vital que se puede encontrar en autores como Deleuze y Foucault. Pero aceptar esta definición de nihilismo activo para dejar actuar la fuerza vital significaría admitir una fuerza metafísica y olvidar así la crítica de Nietzsche a esta noción que ha de interpretarse desde su enfoque perspectivista¹⁶.

16.

La [...] imagen vitalista, que define el nihilismo activo en términos de energía, fuerza vital, comporta también graves dificultades, aunque se haya popularizado entre toda una se-

Se puede proponer una tercera posibilidad para definir el nihilismo activo, es decir, convertirlo en una forma de pragmatismo radical. Y, ello a pesar del hecho de colocarlo dentro de una perspectiva vital, por cuanto en la concepción pragmática del conocimiento se encuentra una implícita creencia en el valor de la creación, de la actividad y del crecimiento. Rorty, por ejemplo, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, propone un universo abierto donde la conversación se desarrolla en interpretaciones siempre nuevas y posibles. Pero es cierto que tal manera de proceder puede ser un artículo de la fe de la grey ante la que el nihilista cumplido debe rebelarse.

Una fe que presupone una concepción del tiempo lineal y dirigido al desarrollo de una interpretación según la cual el eterno retorno nietzscheano en el fondo siempre es pasivo. Entonces la separación de las dos formas de nihilismo en Nietzsche no empieza por una conclusión satisfactoria, pues el modelo del nihilista activo es el artista, quien es capaz de transmitir el instinto de conservación porque «está dispuesto al riesgo extremo, que podría llamarse moderación, solamente en la medida en que trasciende los intereses que producen la lucha por la vida»¹⁷.

Apostemos entonces por una lectura de «la voluntad de poder» nietzscheana de carácter artístico, desestructurador, detrás de la que se esconde la posibilidad de una liberación de lo simbólico. Pues lo simbólico aparece como la racionalidad misma después de la muerte de Dios en la época del nihilismo cumplido. Entonces la separación de las dos formas de nihilismo no lleva a una conclusión satisfactoria porque el modelo del nihilista activo es el artista. Atravesar el nihilismo hasta sus extremas consecuencias quiere decir, al contrario, evitar colocar la vida, la fuerza, la voluntad de poder, en lugar del *óntos ón* platónico, es decir, vencer en sí mismo el instinto de conservación e interpretarse a sí mismo como una doctrina del desaparecer del ser, del debilitamiento del ser.

En el pensamiento del Nietzsche maduro el nihilismo caracteriza a la historia de la civilización europea. En el sentido más general «nihilismo»

rie de intérpretes de Nietzsche, no sólo de derechas, sino también en autores como Deleuze o Foucault [...] En todas estas interpretaciones vitalistas es difícil ver cómo se puede definir la vida si no es en términos de interpretación y de conciencia hermenéutica [...] Por otra parte, la noción de vida, como la centralidad de la conciencia, también, fue objeto de una crítica radical por parte de Nietzsche [...] Decir que el nihilismo activo se define como lo que actúa, hace actuar, etc., la fuerza vital, implicaría una noción «metafísica» que no es compatible con el perspectivismo de Nietzsche (*Ibid.* 211).

17. *Ibid.* 216.

designa el debilitarse, el desvanecimiento de todo sentido y valor del mundo y de todo orden racional del acontecer. El historicismo moderno es la vía que lleva al nihilismo. El historicismo como providencialismo, es decir, como atribución de un orden providencial a la historia, implica la justificación de lo que acaece mediante una razón que está más allá del hecho mismo objeto de crítica.

La experiencia histórica, l'histoire como conocimiento objetivo del pasado [...] muestra que en realidad en el acontecer histórico no hay ningún orden providencial o algún sentido unitario, es decir que en absoluto no hay orden, sentido y valor de las cosas, y el hombre pierde todo arraigo que pueda darle una directiva en su acción en el mundo¹⁸.

La caducidad de una visión providencialista de la historia, ya ampliamente presente en la reflexión nietzscheana, abre las puertas al nihilismo, pero eso implica la restitución al hombre de la plena libertad de iniciativa en el mundo. Problema constitutivo del hombre y de su existencia en el mundo es su relación con el pasado: sólo mediante la solución del problema mismo puede haber una superación del nihilismo. El nihilismo no es de hecho solamente un fenómeno histórico de la modernidad sino más bien el problema existencial del hombre, es decir, representa una condición existencial propiamente humana.

Una confirmación de lo anteriormente dicho es que para Nietzsche todas las épocas históricas han sido nihilistas. La conciencia humana misma tiene una estructura nihilista a partir del problema fundamental que supone para ella el por qué de la existencia más que la nada. Ello implica una pregunta sobre el sentido global de la existencia anterior al problema del significado de la existencia determinada históricamente. Liberarse del nihilismo implica el problema de un tránsito que se podría considerar como un acto de voluntad.

Lo que fue así, contra lo que la voluntad no puede nada, es impotente: eso significa la situación de la imposibilidad de transformación del pasado. En la obra *La voluntad de poder* el nihilismo se reduce a tres manifestaciones fundamentales: cristianismo, moral, metafísica. El cristianismo aparece como aprisionando al hombre —reduciéndolo en una cadena de hechos y normas que escapan a su iniciativa. Frente al pasado hacia el

cual no puede nada el hombre intenta atribuirle una estructura comprensible. Reconocer esta estructura denota constitutivamente un acto de debilidad. La misma debilidad se manifiesta en la voluntad de verdad atribuida a la metafísica misma, como fe en una estructura estable y aseguradora con la que el hombre se defiende del miedo al devenir y al movimiento. Es una forma que demuestra la condición de parálisis e impotencia de la voluntad creadora. Por fin, la voluntad no es creadora y activa frente a la moral, por el hecho de que la ley moral se configura como un orden moralmente establecido.

Son estas formas las que rodean la incapacidad de rebelarse frente al pasado. Además, es la voluntad misma la que busca un orden, una estabilidad aseguradora, un valor independiente de toda mutación contingente — algo que siempre ha sido y será, con lo que uniformarse— para poder encontrar un anclaje frente al devenir: pero todo orden similar siempre es y siempre se revela al final ilusorio. Es aquí donde más propiamente se inserta el nihilismo: que está preparado por el proceso ilusorio que, desvelado en cuanto tal, llega a la constatación de la inevitable disolución-anulación de los valores, así como a la pérdida de sentido y más radicalmente a la constatación del sinsentido de la historia.

Y es después el devenir mismo el que sigue un proceso paralelo de erosión-disolución cuando se llegue a la constatación de que no se da un orden providencial que pueda regir su sentido. Cuando en el devenir el hombre no encuentra un orden o un valor que puede atribuirse a la historia, el devenir mismo se reduce a pura mutación ininteligible. La fe ilusoria en un orden estable de la verdad y en un mundo regulado sobre este mismo orden es por contra una construcción del hombre mismo destinada a revelarse como tal. De este modo se preparan las condiciones para el advenimiento del nihilismo. De hecho, caída la fe ilusoria, lo que permanece es la voluntad desilusionada que implica o la absoluta incapacidad del querer o más bien la constatación de que orden, estabilidad, verdad, son productos de la voluntad misma. Fuera de la voluntad, el proceso nihilista consiste en búsqueda crítica y desvelamiento de los principios fundantes que, sin embargo, se manifiestan no sólo ilusorios sino como productos de la voluntad misma. Es más bien después de la asunción de tal condición por parte del hombre cuando con el final de la búsqueda de fundamentos estables se ponen los presupuestos para recuperar auténticamente la libertad y eso en cuanto, mediante la aceptación del nihilismo o el paso a través de él, es posible liberarse del nihilismo en su vertiente negativa, paralizada, destructiva.

18. Vattimo, G., «Il nichilismo e il problema del tempo», *Archivio di filosofia*, 3 (1962) 155.

I.3. ¿QUÉ HERENCIA NIHILISTA RECIBIMOS DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER?

El evento del ser acaece principal y originariamente en el lenguaje. Son las palabras las que llaman al ser a las cosas y tal evento acontece en la figura del *geviert*. Se establece así de modo intrínseco la relación entre *Ereignis* del ser y lenguaje: no sólo porque las cosas aparezcan dentro de una relación que ante todo es un hecho lingüístico, en el sentido de que podemos tener experiencia en la medida en que este nexo tiene un sentido nihilista, es decir, obra una destitución del ser como fundamento y lo configura en una modalidad temporalmente debilitada. La indicación general del nexo entre ser y lenguaje se perfila en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en sus últimas obras, pero yendo más allá este problema no sólo reúne en sí el sentido de la *Kehre*, sino que se desprende implícitamente del problema dejado sin resolver por *Ser y tiempo*, es decir, la cuestión del lenguaje y de la temporalidad del ser.

El nexo entre ser y lenguaje no se puede simplemente resolver afirmando su propia identidad como si la lingüisticidad pudiera atribuirse al ser como una determinación metafísica, como una propiedad que lo califique, aunque exige una articulación interna que limite cualquier contigüidad con un pensamiento metafísico. Pertenecemos a un lenguaje que nos es dado y que consiste en el abrirse a la apertura del ser. Pero el lenguaje deviene en sentido más pleno el lugar del acontecer del ser en las cosas. Las cosas son de la forma más auténtica solamente en la poesía, es decir, en el lenguaje puro, donde realmente hacen habitar junto a sí el *geviert*.

Con el descubrimiento del nexo particular que une ser y lenguaje

[...] el pensamiento filosófico resulta en su sentido más profundo hermenéutica [...] la búsqueda de la verdad [...] es entonces siempre un proceso de interpretación; el conocimiento, en cuanto empieza siempre por un procedimiento de pre-comprensión del ser, es interpretación¹⁹.

Al individuar el nexo existente entre ser y lenguaje y establecida así la «fundación» de la hermenéutica como ontología hermenéutica, permanece de todos modos una ambigüedad de fondo que implica no sólo la problemática de la verdad y el sentido, sino más bien la legitimación misma de la hermenéutica.

De hecho, hay que indicar en tal postura hermenéutica el problema del sentido y de la verdad, así como interpretar el nexo entre ser y lenguaje, y

19. Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turin, 1963, 179.

resolver la ambigüedad de tal conexión, es decir, si se trata de una semiotización del kantismo, por la que el a priori universal coincidiría con el lenguaje o más bien si se trata de una derivación poético-estética de la palabra, lo que implicaría ir hacia una metafísica relativista en la que cualquier enunciación —lingüística— reivindicaría para sí la posibilidad de manifestar el evento, lo que implicaría, por otro lado, caer en el misticismo de una ontología de lo inefable. Como consecuencia conviene advertir que:

[...] generalmente se admite que Heidegger sienta las bases de la ontología hermenéutica por cuanto afirma la conexión —casi la identificación— de ser y lenguaje. Pero mucho más allá de esta tesis [...] hay otros aspectos de la filosofía heideggeriana que tienen una importancia básica para la hermenéutica y que se pueden resumir así: a) el análisis del Dasein (es decir del hombre) como «totalidad hermenéutica», b) en las obras tardías, el esfuerzo de definir un pensamiento ultrametafísico atendiendo al Andenken, rememoración, y más específicamente atendiendo a la relación con la tradición. Son precisamente estos dos elementos los que llenan de contenido la indicación general del nexo entre ser y lenguaje y los que cualifican este nexo en un sentido nihilista²⁰.

El fundamento que constituye una totalidad, el *Da-sein*, en realidad no es un fundamento, es más bien una «desfundamentación» a la que está sujeta la noción misma de fundamento. El ser, es decir, el fundamento, no sólo padece así un proceso de destitución, sino que experimenta también el extremo de su propia debilidad, el límite de la temporalidad, asumiendo la figura del ser-para-la-muerte y abriéndose así a un debilitamiento intrínseco. El discurso sobre el ser-para-la-muerte «es paradigmático del modo como *Sein und Zeit*, partiendo en busca de una fundamentación, aún en sentido amplio metafísica, llega luego a resultados nihilistas»²¹.

20. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A.L. Bixio (trad.), Barcelona, 1998, 103.

21. Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, J.C. Gentile Vitale (trad.), Barcelona, 1992, 53.

El ser-ahí está ahí verdaderamente, es decir, se distingue de los entes intramundanos, en cuanto se constituye como totalidad histórica, que transcurre de modo continuo, históricamente, entre las diversas posibilidades que poco a poco, realizándose o desapareciendo, componen su existencia (*Ibid.* 54); Todo esto significa, no obstante, que el ser-ahí existe, y por tanto actúa como lugar de iluminación de la verdad del ser (o sea del venir de los entes al ser) sólo en cuanto está constituido como no-ser-ahí-más (*Ibid.* 54); la historicidad del ser-ahí no es sólo la constitución de la existencia como tejido-texto; es también la pertenencia a una época [...] que califica íntimamente el proyecto dentro del cual el ser-ahí y los entes

El ejercicio de la mortalidad, que funda la totalidad hermenéutica de la existencia se aclara en las obras tardías de Heidegger como *Andenken*: pensamiento rememorante²². Es lícito considerar que lo que significaba la decisión anticipante de la muerte en *Ser y tiempo* se haya vuelto en las últimas obras de Heidegger el pensar como rememoración²³. El resultado es, como anteriormente se ha mostrado, la apertura hacia una debilitación nihilista del ser. De hecho el *Andenken* en cuanto pensamiento rememorativo no recuerda al ser en el sentido de hacerlo presente como si pudiese retenerlo como objeto ante sí, sino que se dispone a la escucha no sólo como algo —ya— no presente, sino como algo hallado en las huellas del ser, en las palabras y en la tradición. Al pensamiento de la fundación lo sustituye el pensamiento como *Andenken*, diluido en el *Ab-grund* de la condición mortal, como si se tratase de un remontarse *ad infinitum*, siguiendo el tejido de los mensajes histórico-lingüísticos que, cristalizándose en los lenguajes que hablamos, al llamarnos determinan y definen el sentido del ser en nuestra condición histórica²⁴.

El *An-denken* se convierte así no sólo en el lugar del manifestarse del ser como destino-envío de la tradición histórico-lingüística sino también como el lugar donde el pensamiento reconoce su propia vocación: «Pensar es interpretar, mucho más que “saber” científicamente»²⁵. La tarea del pensamiento consiste en un reenvío e interpretación de los mensajes que per-

se relacionan el uno con los otros, vienen al ser en modos imbricados de vez en cuando de manera diversa. Es este doble significado de la historicidad, en su relación con el ser-para-la-muerte, uno de los puntos en que más explícitamente, si bien problemáticamente, sale a la luz el nexo fundación-desfundamentación que es uno de los sentidos, más aún, quizás el sentido, de *Sein und Zeit* (*Ibid.* 55).

22. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A. L. Bixio (trad.), Barcelona, 1998, 106:

An-denken [...] es la forma de pensamiento que Heidegger opone al pensamiento metafísico dominado por el olvido del ser. *An-denken* es también lo que el mismo Heidegger se esforzó por hacer en las obras posteriores a *Ser y tiempo*, en las cuales ya no elabora un discurso sistemático sino que se limita a recorrer los grandes momentos de la historia de la metafísica [...] Es un error considerar que este trabajo de recorrer la historia de la metafísica sea un simple trabajo preparatorio [...] La rememoración como recorrido de los momentos decisivos de la historia de la metafísica es la forma definitiva del pensamiento del ser que nos ha sido dado realizar.

23. *Ibid.* 107.

24. *Ibid.* 106-108.

25. Vattimo, G., «Perché debole?», en JACOBELLI Jader (ed.), *Dove va la filosofia italiana*, Roma-Bari, 1986, 189.

mite con ello liberarse de la inderogabilidad ideológica del orden presente del ente, reconociéndolo en su proveniencia y, por tanto, también en su no definitividad. La afirmación de una perspectiva ontológica con rasgos debilitados, declinantes, parecería ser el resultado ineludible del discurso heideggeriano en su globalidad, en el cual el nihilismo se manifiesta como única posibilidad y exigencia intrínseca.

No sólo la constitución hermenéutica del ser ahí tiene carácter nihilista, sino que también el pensamiento del ser, cuyo sentido se tendría que recuperar,

[...] no es un pensamiento que tenga acceso al ser en sí, que pueda representarlo y hacerlo presente; esto es precisamente lo que constituye el pensamiento metafísico de la objetividad. El ser nunca es verdaderamente pensable como presencia; el pensamiento que no lo olvida es sólo aquel que lo recuerda, esto es, que lo piensa siempre ya como desaparecido, como ausente. En cierto sentido es, pues, cierto también en el caso del pensamiento rememorante lo que dice Heidegger del nihilismo, es decir, que, en ese pensamiento, del ser como tal «ya no queda nada más». La importancia de la tradición, de la transmisión de mensajes lingüísticos, cuyas cristalizaciones constituyen el horizonte dentro del cual el Dasein es lanzado como proyecto históricamente determinado, deriva del hecho de que precisamente el ser como horizonte de apertura en el que aparecen los entes puede darse sólo como vestigio de palabras pasadas, como anuncio transmitido²⁶.

El pensamiento de Heidegger podría resumirse en el hecho de haber sustituido la idea del ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la idea del ser como camino, mutación, nacimiento y muerte: no es lo que permanece, sino más bien lo que deviene. La asunción de ese peculiar nihilismo representa un punto de referencia junto a Nietzsche, fundamental para la elaboración de una ontología débil con rasgos hermenéuticos, respecto a la cual mi *pensamiento débil* se presenta como esclarecimiento y desarrollo.

La posición que propongo [...] quiere ser [...] una clarificación de la concepción del ser que, en mi opinión, sustenta la hermenéutica contemporánea de derivación heideggeriana. Esta hermenéutica tiene a su maestro en Hans Georg Gadamer. Según creo, las tesis elaboradas por él a partir del pensamiento de Heidegger deben ser desarrolladas en tres direcciones: a) la de la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base

26. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A. L. Bixio (trad.), Barcelona 1998, 107.

a caracteres «débiles», ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser «acontece» [...] según una perspectiva ya ejemplarmente presente en el pensamiento «genealógico» de Nietzsche; b) la de una definición del hombre en términos de «mortalidad»: sólo la finitud temporal de la existencia, el efectivo sucederse de las generaciones [...] funda la posibilidad de la historia como trans-misión de mensajes, como acontecimiento no accidental [...] de la alternancia de las interpretaciones; c) la de una ética que se deberá situar bajo el signo de la pietas para el ser vivo y para sus huellas, más que bajo el signo de una acción realizadora de valores²⁷.

Acentuar la continuidad que une la hermenéutica con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger no significa solamente reencontrar las premisas teóricas de la hermenéutica filosófica, sino más bien indicar el sentido del camino que todavía está por recorrer. Si, por un lado, de hecho la ontología hermenéutica ha tenido variados y diversificados desarrollos hasta la publicación de *Verdad y método*, por otro lado surge la posibilidad de que en estas elaboraciones la hermenéutica se haya alejado de sus orígenes —nietzscheano-heideggerianos—, hasta el punto de resolver y olvidar algunos de sus contenidos más originales y revolucionarios, que se había propuesto criticar y sobrepasar, traicionando su sentido más original. Por ello, según creo, un desarrollo hermenéuticamente correcto de la misma hermenéutica no puede no asumir y confrontarse con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. En ambos la idea de una fundación hermenéutica aparece en la medida en que ambas se mueven en el horizonte del nihilismo, es decir, del final de la metafísica. Tal es el lugar en el cual hay que articular la ontología hermenéutica. Una perspectiva hermenéutica auténtica no puede ser más que anti-fundacionalista y anti-metafísica. Solamente a la luz de tal herencia se reconoce el carácter todavía mitológico de la ontología hermenéutica desarrollada también en un autor como Gadamer, pues para éste la hermenéutica corre el riesgo de reducirse a una, ciertamente no querida, apología tautológica de la existencia en la que actúa todavía de manera latente la hegeliana —y metafísica— identificación entre real y racional. El riesgo de una derivación todavía metafísica de la hermenéutica resulta algo concreto y actual, refiriéndose a las tendencias desarrolladas por K.O. Apel y J. Habermas a partir de la reflexión entre hermenéutica y crítica de la ideología que ha relevado su fundamental inspiración neokantiana²⁸.

27. Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, J. C. Gentile Vitale (trad.), Barcelona, 1992, 8.

28. *Ibid.* 12-13.

En mi opinión de aquí se desprende una indicación importante: un desarrollo de la tradición hermenéutica consciente de su propia trayectoria implica considerar el trasfondo nietzscheano-heideggeriano y los rasgos «nihilistas» que derivan del mismo. Por eso se puede apelar a la necesidad de medir en todo su alcance la significación de la «desfundamentación» de la existencia operada por Heidegger, sobre todo con respecto a la definición de la hermenéutica como posición filosófica específica en el panorama de la cultura del siglo XX. Asimismo, el nexo fundamentación-desfundamentación que ocupa el primer plano a partir de *Ser y tiempo*, caracteriza filosóficamente a la hermenéutica. Si este nexo es malentendido u olvidado la teoría de la interpretación pierde su especificidad y originalidad.

La adecuada interpretación de ese nexo contribuye no sólo a la originalidad de la hermenéutica, sino también a su específica legitimación y a su posibilidad. La conexión entre fundamentación-desfundamentación implica un momento de oscilación en el cual el darse del lenguaje abre un mundo y nuevos horizontes históricos, pero al mismo tiempo está sometido a un movimiento de transformación, movimiento que no funciona como acceso a un absoluto, sino más bien como reenvío imparable y abismal, sin fondo y, por lo tanto, sin fin. Tal es el desplegarse del ser en sus épocas y en el reenvío histórico-lingüístico que implica. Ese desplegarse, en consecuencia, no supone una causa primera, término de todo reenvío, sino más bien un darse trascendental, que está marcado por la experiencia y la finitud y de ahí que sea él mismo histórico-finito. De hecho lo que une estrechamente el darse diferente del ser en los eventos histórico-lingüísticos, exigiendo como correlato un ejercicio hermenéutico de rememoración, no es otra cosa que la desfundamentación del ser hasta el extremo de la temporalidad. El transmitirse del ser está estrechamente conectado con la mortalidad del ser-ahí; por tanto, el ser es anuncio que se transmite.

El sentido del ser que se da a nosotros mismos

[...] en virtud del remontarse in infinitum y del carácter fluido de los horizontes lingüísticos [...] es lo opuesto de la concepción metafísica del ser entendido como estabilidad, como fuerza, como energía; trátase de un ser débil, declinante, que se despliega desvaneciéndose²⁹.

Se trata, por tanto, de una ontología negativa o nihilista en la cual el ser mantiene algo de la estabilidad metafísica y de su capacidad legitimadora,

29. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A. L. Bixio (trad.), Barcelona, 1998, 109.

pero sólo en la forma paradójica de la vocación de ocultamiento. He aquí la figura de la *Verwindung* (superación-distorsión). En esto consiste, precisamente, a mi juicio, una fundamentación de la hermenéutica que pueda resolver la ambigüedad de la relación ser-lenguaje mediante una solución nihilista que evidencie el carácter antimetafísico del ser.

La noción de *Verwindung* es además fundamental en la elaboración de una ontología débil, puesto que de la implicación entre hermenéutica y secularización se deriva la idea de secularización como destino de la filosofía. Por un lado, una ontología nihilista tiene raíces hermenéuticas; por otro lado, ello implica que la hermenéutica necesita una «noción débil» del ser, sin por otra parte llegar a anularlo completamente como «quiere alguna vertiente del pensamiento de la diferencia que disuelve la diferencia ontológica (entre ser y entes) en las diferencias entre los entes»³⁰. De hecho, por una parte, la concepción de un ser debilitado, es decir, disuelto en el destino-envío de las aperturas histórico-lingüísticas, exige un pensamiento consciente de tal carácter del ser. Por otra parte, parece que sólo una ontología débil permite una fundamentación no metafísica de la hermenéutica, es decir, una fundamentación legitimada por un proceder argumentativo que se mueve desde la herencia de la tradición.

La hermenéutica responde a las exigencias más auténticas del pensamiento de la diferencia en la medida en que se configura como *An-denken*, es decir, pensamiento conmemorativo de las huellas del ser, pensamiento que implica el ser en cuanto siempre distinto en cada una de las épocas históricas. Éste es el lugar auténtico del darse de la diferencia ontológica.

Si, por un lado, la hermenéutica adquiere su propia especificidad filosófica partiendo de una crítica de la noción de fundamentación, por otro lado, existe el riesgo de que una hermenéutica ontológicamente debilitada caiga en relativismo. Soy consciente de tal posibilidad pero creo que:

[...] el nihilismo que se puede también indicar más en general como la época de las ideologías, de los sistemas, de la metafísica, de los grandes relatos, es también continuamente puesto frente a la posibilidad de resultados irracionalistas y relativistas»³¹.

El criterio que juzga el relativismo de una teoría hermenéutica no puede ser más que la noción de «verdad», que de todos modos no puede ser

30. Vattimo, G., «Perché debole?», en Jacobelli Jader (ed.), *Dove va la filosofia italiana*, Roma-Bari, 1986, 190.

31. Vattimo, G., «La verità dell'ermeneutica», en Vattimo, G. (ed.), *Filosofia '86*, Roma-Bari, 1989, 227-228.

asumida en términos de la tradición metafísica y, por lo tanto, exige una nueva formulación. Si proseguimos las exigencias auténticas que han movido a Heidegger en la crítica a la concepción de verdad como correspondencia, se llega a la noción de verdad como apertura a habitar. «De la verdad como apertura (que llamo verdad porque es, como son las reglas respecto a las particulares proposiciones, la condición primera de cualquiera verdad particular) hablaré en términos de habitar»³².

Si una de las metáforas guía de la noción de verdad es el habitar, «la experiencia de verdad se vuelve fatalmente en experiencia poética o estética»³³. Por tanto, de la apertura tenemos experiencia en términos más explícitamente estéticos³⁴. También en este espacio la hermenéutica corre el riesgo de quedar reducida a relativismo e irracionalismo: el irracionalismo hermenéutico puede ser caracterizado también como esteticismo. Es indudable de hecho que la metáfora describe una actitud estético-poética en la que residiría la expresión de la verdad y también la posibilidad actual de la filosofía. Por otra parte, una explicitación del acento ético en el habitar podría desplazar la cuestión de la verdad —y de la racionalidad— de la hermenéutica hacia el ámbito ético.

Para el *pensamiento débil* la cuestión de la verdad puede establecerse sólo a partir del concepto de final de la metafísica; es decir, como multiplicidad de referencias que no se reducen a una proposición concluyente sino a referencias reconducibles a la tradición que resuena en el lenguaje al que se refieren. Tal multiplicidad sería sólo un hecho fáctico, exento de carácter filosófico, si la filosofía por su parte no estuviese ligada a la temporalidad constitutiva del ser. La multiplicidad irreductible de universos culturales resulta filosóficamente relevante sólo cuando se ve a la luz de la constitutiva mortalidad del ser-ahí. Es solamente en el interior de tal contexto histórico donde resulta posible aclarar el problema de la verdad y considerarla como apertura.

Sólo resolviendo esta problemática es posible aclarar la ambigüedad no sólo del nexo ser-lenguaje, que deja en suspenso el sentido de la problemática de la verdad, sino también plantear el problema de la racionalidad y la verdad hermenéutica. Ambigüedad inicial que parece caracterizar a la hermenéutica en su misma formulación gadameriana. La única posibilidad para resolver el relativismo intrínseco y constitutivo de la fundamen-

32. Vattimo, G. (ed.), *Filosofia '88*, Roma-Bari 1989, 235.

33. Vattimo, G. (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari 1992, 91.

34. Vattimo, G. (ed.), *Filosofia '88*, Roma-Bari 1989, 233.

tación de la hermenéutica consistiría entonces en el reconocer el destino-envío del ser, encontrar las razones que legitiman la racionalidad y la verdad hermenéutica, de acuerdo con un tipo de argumentación narrativo-interpretativa que, como tal, resulta exenta de cualquier inderogabilidad. Paradigmático de un tal modo de argumentación es el anuncio-evento nietzscheano de la «muerte de Dios»: no es un enunciado metafísico-descriptivo sobre la no existencia de Dios, sino más bien una interpretación de la historia de nuestra cultura, que muestra que ya no es necesario ni moralmente posible creer en Dios.

Es sola y exclusivamente en esta forma de argumentar de carácter narrativo-interpretativo donde residen las razones de la fundamentación y de la elección hermenéutica. Solamente aquí alcanzan legitimidad la racionalidad y la verdad. Es sólo la tradición la que permite a la filosofía argumentar y la que le ofrece el repertorio de sus argumentos. En cuanto respuesta, la filosofía no puede más que ejercitarse como argumentación, es decir, como discusión y crítica de su propia herencia, argumentando contra los límites y las insuficiencias de las respuestas recibidas, heredadas, ya disponibles. La filosofía se reconoce a sí misma no sólo como creación —poética— ni tampoco como articulación de una facultad natural específica y eterna, sino sobre todo como argumentación hermenéutica de su propia proveniencia. Si la racionalidad de la hermenéutica no consiste en otra cosa más que en el «esfuerzo de una escucha atenta del destino histórico que nos ha conducido hasta aquí»³⁵, entonces puede legitimarse tanto la elección teórica de la hermenéutica como las elecciones específicas de cualquier actividad interpretativa. La hermenéutica, a mi juicio, al reconocer que el fin de la metafísica coincide con la época de la interpretación del ser, reconoce el destino de la secularización de la historia del ser y, en consecuencia, refleja su noción de ser como debilitamiento. Ello implica sin embargo exponerse al riesgo del relativismo y del nihilismo. De tal modo la justificación histórico-narrativa propia de la hermenéutica, así como viene propuesta por el pensamiento débil, describe una fundamentación de la misma en términos todavía intrínsecamente ambiguos, oscilantes, entre una reconstrucción de la noción de verdad y una «deriva» del sentido. Es necesario resolver la ambigüedad originaria sobre la justificación de la hermenéutica: o refiriéndose a una configuración ético-estética de la concepción de la verdad —pero por esto mismo bastante problemática y no carente del riesgo del relativismo— o confiando en una recons-

35. Vattimo, G., «Introduzione», en Vattimo, G., (ed.), *Filosofía '91*, Roma-Bari 1992, vi.

trucción histórico-ontológica cuya instancia de verdad es immanente a la misma argumentación histórico-interpretativa. Ambas posibilidades parecen ser más que alternativas, complementarias, pero es sobre todo la segunda hipótesis la que, a nuestro juicio, excluye cualquier posibilidad de retorno al problema del fundamento.

La reconstrucción histórico-ontológica de la hermenéutica que propone como última instancia de verdad la interpretación histórico-interpretativa, exige no obstante que se verifique la verdad de la interpretación de la historia del ser como debilitamiento. Podríamos preguntarnos si la hermenéutica en cuanto tal presupone necesariamente una noción debilitada del ser, si es legítima la coincidencia entre hermenéutica y ontología del declive y si en términos de fundamentación necesariamente la hermenéutica tiene sus premisas en el nihilismo y, por lo tanto, corre el riesgo de relativismo. Más radicalmente: si la única interpretación posible es la que implica una hermenéutica antifundacional. Por tanto, si la hermenéutica no tiene otras fuentes más allá de su pertenencia al pensamiento moderno como nihilismo, entonces:

[...] su relación con esta tradición tendrá que ser pensada en términos diversos, y mucho más positivos que los que caracterizan por ejemplo la posición de Gadamer en *Verdad y método*. La relación de la hermenéutica con el científicismo moderno, o con el mundo de la racionalidad técnica, no puede ser sólo y principalmente una relación de rechazo polémico [...]; se trata, por el contrario, de reconocer y mostrar que la hermenéutica es una consecuencia de la modernidad más que su refutación»³⁶.

Desde este punto de vista la filosofía encontraría en sí misma inscrito un destino de secularización que, como tal, se revelaría como constitutivo y no sólo como posible³⁷. Esta interpretación de la hermenéutica como consecuencia ineludible de su propio destino, sin embargo, implicaría de algún modo una absolutización histórica. En otras palabras, no sería una posible interpretación sino más bien la interpretación —la única posible— de la historia del ser. En conclusión, pese a reafirmar que tal interpretación no es más que una posibilidad entre las otras, ésta se presenta todavía con caracteres de univocidad y ultimidad que, a nuestro parecer, no permiten otra salida.

36. Vattimo, G. (ed.), *Filosofía '91*, Roma-Bari 1992, 101.

37. Vattimo, G. (ed.), *Filosofía '92*, Roma-Bari 1993, 64.

I.4. ¿QUÉ NEXO VINCULA A LA HERMENÉUTICA CON EL NIHILISMO?

La centralidad del problema del ser en nuestra herencia filosófica (y por lo tanto la vocación ontológica que se desprende) se muestra con bastante claridad en el hecho de que es verdaderamente esta noción la que es cuestionada por todos los movimientos críticos: partiendo del nihilismo anunciado por Nietzsche [...] parece inútil buscar otras «pruebas» del onto-centrismo que caracteriza la tradición de la filosofía. Cuando se dice que este onto-centrismo lleva consigo mismo una vocación ontológica de la filosofía, se puede también admitir que tal ontología pueda ser negativa o nihilista³⁸.

En este pasaje puede verse cómo se configura la historia de la metafísica como historia del destino del ser. Hacia la centralidad de la cuestión del ser tiene pues que reconducirse el problema del final de la metafísica y el surgimiento de la problemática hermenéutica.

El cambio contemporáneo de la historia de la tradición filosófica está condicionado por el reconocimiento que mucho más que cualquier otro pensador, Nietzsche y Heidegger, han cambiado la noción misma del pensar, por lo que, después de ellos el «pensar» adquiere un sentido distinto³⁹.

Es un cambio epocal, en el sentido heideggeriano del término, es decir, de una época en la que el protagonista de la historia del ser se muestra y se esconde en figuras nuevas e inesperadas como ya lo había claramente intuido Nietzsche, y como Heidegger cuestiona en términos ontológicos. La tradición metafísica es la tradición de un pensamiento violento que, al privilegiar categorías unificantes, soberanas, generalizantes, y en el culto de la *arché*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de fondo. Todas las categorías metafísicas —el ser y sus atributos, la causa primera, el hombre como responsable, pero también la voluntad de poder, si se la considera metafísicamente como afirmación, toma de posesión ante el mundo— son categorías violentas y tienen que ser debilitadas. Se abre así el camino hacia una nueva declinación del ser en la época actual: una ontología del declive, a la que corresponde un pensamiento débil.

Una ontología nihilista que no sólo responde al *Geschick* (destino) del ser sino que busca comprender el sentido del cambio de la noción de ser

38. Vattimo, G., «Diritto all'argomentazione», en Vattimo, G., (ed.), *Filosofía '92*, Roma-Bari 1993, 68-69.

39. Vattimo, G., *Le aventure della differenza*, Milán 1980, 93.

que se sigue de la racionalización técnico-científica del mundo, proponiendo una lectura ontológica de la existencia humana en la condición tardomoderna, caracterizada por la experiencia de la civilización de masas; la ontología de la actualidad que se deriva no se presenta como teoría de la modernidad, sino que se legitima como teoría de la postmodernidad. Lo postmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, pues no sólo parece ser la categoría más adecuada para una lectura ontológica de la existencia actual, sino que ofrece también esa lectura no legitimándola como *verdad más verdadera* sino colocándola en una oblicuidad respecto a lo moderno y a la tradición: se trata de la figura de la *Verwindung*, que es aceptación y distorsión del pasado.

Característico de nuestra actualidad es sobre todo el fenómeno de la secularización en el cual se despliega la afirmación más explícita y radical de la disolución de la noción de progreso y con ella, por tanto, de la noción de historia. Este fenómeno exige una consideración y una escucha que no se reduce sólo a una etapa o a un momento de la historia del ser, sino que repropone el destino ineludible inscrito en los orígenes mismos de nuestra tradición: la secularización se enraíza en la misma esencia de la religión occidental así como la objetivación técnico-científica del mundo se enraíza en la más antigua especulación griega⁴⁰.

Todo ello parece legitimar las teorías postmodernas otorgándoles dignidad y haciendo posible gracias a su pretendido cambio una posibilidad diversa de existencia para el hombre. A esta posibilidad se refieren en la interpretación que aquí se sostiene, doctrinas filosóficas cargadas de tonos proféticos como las de Nietzsche y Heidegger⁴¹. De hecho,

Nietzsche y Heidegger y junto con ellos todo ese pensamiento que se remite a los temas de la ontología hermenéutica son considerados —más allá de sus propias intenciones— como los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad o, mejor aún, de posthistoricidad. La elaboración teórica de

40. Véase en particular: Vattimo, G., *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, C. Revilla (trad.), Barcelona, 2002, 89-105; *Más allá de la interpretación*, P. Aragón Rincón (trad.), Barcelona, 1995, 85-102; «Metafísica, violencia, secularización», en Vattimo, G. (ed.), *La secularización de la filosofía*, C. Cattropi & M.N. Mizraji (trad.), Barcelona, 2001, 63-88.

41. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A. L. Bixio (trad.), Barcelona, 1998, 18.

esa imagen [...] es lo que puede conferir peso y significado al discurso sobre la postmodernidad al superar las críticas y las sospechas de que se trata todavía sólo de una moda «moderna» más entre otras, de una superación más que se propone legitimarse únicamente sobre la base de estar más al día, de ser más nueva y, por lo tanto, más válida en relación con una visión de la historia entendida como progreso, es decir, precisamente de conformidad con los mecanismos de legitimación que caracterizan a la modernidad⁴².

Se produce así un problema que implica no sólo la credibilidad sino también la posibilidad y la legitimidad de pensar en nuestra época el estatuto de la filosofía y las condiciones actuales de la existencia. Es el destino del nihilismo que nos llama y nos pide una toma de posición.

El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama. Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión «nihilismo consumado». El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales⁴³.

Nietzsche y Heidegger ofrecen, por lo tanto, indicaciones decisivas para asumir el destino del nihilista consumado:

En ambos autores, lo que puede ayudar al pensamiento a colocarse de manera constructiva en la condición postmoderna tiene que ver con lo que [...] propuse llamar el debilitamiento del ser⁴⁴. El acceso a las posibilidades positivas que para la misma esencia del hombre se encuentran en las condiciones de existencia postmodernas es posible sólo si se toman en serio los resultados de la «destrucción de la ontología» llevada a cabo por Heidegger y, primero, por Nietzsche⁴⁵.

42. *Ibid.* 13-14.

43. *Ibid.* 23.

44. *Ibid.* 19.

45.

Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente [...] según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de «fundarse», de establecerse [...] en el dominio de lo que no evoluciona y que se refleja en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esta verdadera y propia edad postmetafísica que es la postmodernidad. En ella no

Se trata en particular de aceptar una concepción no metafísica de la verdad; que se interprete no tanto a partir del modelo positivista del saber científico, sino más bien, por ejemplo, según el enfoque característico de la hermenéutica, a partir de la experiencia del arte y del modelo de la retórica: «En términos [...] generales [...] se puede decir que la experiencia postmoderna (y para decirlo en términos heideggerianos, postmetafísica) de la verdad es, probablemente una experiencia estética y retórica»⁴⁶.

Aquí encontramos la primera caracterización del nihilista consumado: el reconocimiento no nostálgico de la pérdida de todos los valores supremos, en particular, de la verdad. Es el anuncio-evento de la muerte de Dios, que puede ser proclamado por el superhombre nietzscheano, es decir, de aquel que reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su condición actual. Tal es el mérito de Nietzsche. El lugar de un acontecimiento tal tiene lugar para Nietzsche en la figura del superhombre. Afrontando este problema Nietzsche reconsidera la entera tradición metafísica como una herencia a superar. Esto implica el descubrimiento de la noción de sujeto como noción superficial no originaria, producto de actos metafóricos y de interpretaciones y conduce a una generalización explícita de la misma actividad de producción simbólica, es decir, el ejercicio interpretativo es el nuevo lugar del sujeto.

Lo que caracteriza al *Übermensch* como su atributo propio es el exceder como ejercicio de *hybris*. La cual, sin embargo, si se quiere tomar en serio la disolución de la cosa en sí que Nietzsche ha tratado de producir con su obra, no puede sino entenderse en sentido hermenéutico. El *über* del *Übermensch* nietzscheano, pues, no alude a una superación de tipo dialéctico; ni se refiere ante todo al ejercicio de una voluntad de vida [...] está, en cambio, pensado sobre el modelo de la estructura característica [...] de la experiencia hermenéutica. Esta experiencia es concebida por Nietzsche de modo radicalmente ultrametafísico; es decir, no como un acceso al ser a través de la remoción de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un verdadero *acontecer del ser*⁴⁷.

todo se acepta como camino de promoción de lo humano, sino que la capacidad de discernir y elegir [...] se construye únicamente sobre la base de un análisis de la postmodernidad que la tome en sus características propias, que la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba sólo como el infierno de la negación de lo humano (*Ibid.* 19).

46. *Ibid.* 54.

47. Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, J. C. Gentile Vitale (trad.), Barcelona, 1992, 34-35.

El hombre de la tradición metafísica siempre ha rechazado reconocer este hecho, es decir, tal estructura interpretativa del ser.

Donde de hecho no existen fundamentos y esencias el ser se reduce a puro acontecimiento interpretativo, evento hermenéutico. La hermenéutica implica así una capacidad interpretativa universal puesta en obra por el superhombre, una voluntad de poder.

El descubrimiento de la insensatez del devenir que acaece con el despliegue del nihilismo es también, inseparablemente, afirmación de una *hybris*; la cual, no obstante, precisamente porque nace como reconocimiento del carácter hermenéutico de cualquier pretendido «hecho» (no hay hechos, sólo interpretaciones), no se da ella misma como interpretación *in progress* [...]. Se trata [...] de pensar hasta el fondo el sentido de la disolución que [...] sufre la noción de cosa en sí, a favor de una afirmación de la estructura interpretativa del ser⁴⁸.

Nietzsche, de acuerdo con mi interpretación, no sólo propone una teoría hermenéutica partiendo de la exigencia de una superación crítica de la metafísica, sino que desarrolla también una ontología con rasgos nihilistas, que sirve para articular una concepción del ser, debilitado, íntimamente solidaria con la perspectiva hermenéutica.

Lo específico de Nietzsche, según mi lectura, consiste precisamente en el nexo entre perspectiva hermenéutica y configuración nihilista de la ontología.

La potencia que la voluntad quiere es posible si esta voluntad tiene de frente un ser que se identifica con la nada; diríamos más bien que la voluntad, es decir, la *hybris* interpretativa necesita de un ser débil, o sea, que la voluntad hermenéutica exige una ontología debilitada y la ontología de la «debilitación» se configura en el espacio hermenéutico.

La *hybris* interpretativa en la cual se despliega la identidad del otro, el reconocimiento de que el ser es lo mismo que el evento interpretativo, implica la declinación nihilista de la ontología en la que «del ser como tal no queda nada».

Ese horizonte del pensamiento nietzscheano es una premisa a la reflexión de Heidegger.

La situación descrita por Nietzsche [...] como característica del nihilismo [...] es también la del Dasein heideggeriano: el Dasein, como el hom-

48. *Ibid.* 34.

bre copernicano, no es el centro fundante, ni habita, posee, coincide con, este centro. La búsqueda del sentido del ser, en el desarrollo radical que tiene en *Sein und Zeit*, saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y defundamentación. Por tanto [...] *Sein und Zeit* no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología⁴⁹.

La articulación del ser como declive implica la articulación del ser como lenguaje y adquiere consistencia teórica tanto en el análisis del ser-ahí como totalidad hermenéutica como en el esfuerzo de determinar un pensamiento ultrametafísico en términos de *An-denken*.

Son precisamente esos dos elementos los que llenan de contenido la conjunción entre ser y lenguaje, lo que conduce a reconocer el nexo entre evento y lenguaje, y a reconocer el lenguaje como el lugar donde el ser verdaderamente acontece. El lenguaje de hecho no es solamente un medio para analizar y comunicar una realidad construida e independiente del lenguaje mismo, sino que es más bien el lugar donde el mundo se define auténticamente. El evento del ser acaece sobre todo y originariamente en el lenguaje. Son las palabras las que llaman al ser a las cosas. Resulta así intrínsecamente establecida la relación entre ser y lenguaje, no solamente por el hecho de que las cosas surgen en un proyecto que es en primer lugar un hecho lingüístico, en el sentido de que podemos tener experiencia en cuanto este nexo tiene un sentido nihilista, sino también porque obrando una destitución del ser como fundamento, se configura como modalidad temporalmente debilitada.

El nexo entre ser y lenguaje no se puede simplemente resolver en la afirmación de su identidad, como si la lingüística pudiera ser atribuida al ser como una determinación metafísica, como una propiedad que la califique, más bien exige una interna articulación que limite cualquier cercanía con un pensamiento metafísico.

II. ¿PODEMOS PENSAR LA HERMENÉUTICA NIHILISTA AL MARGEN DE LA SECULARIZACIÓN?

El pensamiento no puede hacer menos que emplear los instrumentos que están a su alcance para sustraerse de la violencia de la organización total a la cual ha llegado la parábola de la modernidad. La violencia del pensa-

49. *Ibid.* 51-52.

miento metafísico tiene su origen en la relación autoritaria entre lo fundado y lo fundante, el ser verdadero y la apariencia efímera⁵⁰. Es una violencia ligada a la sociedad occidental, resultado de la racionalización que la metafísica inauguró e hizo posible. La fundación ha triunfado en el pasado: en el actual mundo tecnológico hay que ponerla de lado, en el sentido de que pertenece a la historia de la metafísica, a la cual siempre hay que remitirse. Ello significa que ahora resulta imposible querer remitirse a otro principio para criticar el pasado, en cuanto eso sería remontarse otra vez a un fundamento ulterior aunque distinto.

Quiero insistir en que la metafísica es una manifestación violenta y que son sólo razones éticas las que nos impulsan a ir más allá. La metafísica muestra su raíz violenta porque los derechos de lo contingente se olvidan en favor de esencias abstractas y universales. Pero la solución ética de la no-violencia supone ella misma también un fundamento y se traduciría en otra metafísica. Por eso resulta preferible retomar el camino de la prosecución secularizada de la metafísica. Tematizar la secularización representa un modo de superación de la metafísica que consiste en abrirse a una concepción del ser que se desligue de ella porque significa concebir al ser conexo con el acaecer. Descubrir que el «Señor» de la Biblia no sólo es autor, creador, sino también efecto de transmisión, contaminación, interpretación continua del mensaje bíblico, implica el descubrimiento de un proceso secularizador y emancipatorio de las condiciones arquetípicas violentas⁵¹.

En el proceso de secularización, interpretando a Heidegger, se puede relacionar el fenómeno de la plena realización de la metafísica en la técnica y el fenómeno paralelo anunciado por Nietzsche de la muerte de Dios, causada por los fieles mismos. El término «secularización» es descriptivo de la formación de la modernidad. Hay una interpretación de la noción de *Verwindung* en clave secularizante:

Por un lado, aquella modernidad que para Heidegger se trata de proseguir y destorcer es el resultado del mismo proceso que la modernidad ha descrito en términos de secularización (como prueba el sentido arquetípico del pensamiento nietzscheano *Dios ha muerto*); por otro, los elementos constitutivos de la *Verwindung* heideggeriana —la prosecución-adaptación de una herencia, conservada y transfigurada— son también constitutivos de la no-

50. Vattimo, G., «El hilo conductor de la máscara», en *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, J. Binagui (trad.), Barcelona 1989, 19-29.

51. Vattimo, G., «Metafísica, violencia, secularización», en Vattimo, G. (ed.), *La secularización de la filosofía*, C. Cattropi & M. N. Mizraji (trad.), Barcelona, 2001, 80-86.

ción de secularización así como ha sido empleada para describir el proceso de formación de la modernidad⁵².

La conexión entre la *Verwindung* heideggeriana y la secularización resulta decisiva para definir el pensamiento postmoderno, que tiene que defenderse de las críticas de dos concepciones de la secularización desarrolladas sobre la base de la lectura de lo moderno en clave de fundación. Una concepción es reactiva: es decir, considera el dominio técnico-científico que implica la pérdida del centro, de la relación con Dios, como decadencia, contra la cual hay que reaccionar regresando al fundamento perdido. La otra es triunfalista en su optimismo: lo moderno es un fenómeno original cuya legitimidad consiste en poner un nuevo fundamento racionalista. Ambas piensan la secularización en términos de negación o de aceptación de la modernidad como emancipación de la autoridad de la tradición religiosa y, podríamos decir, de toda autoridad, excluyendo de manera tal los elementos que implican una proveniencia y también una distorsión de la tradición, ambas esenciales para pensar la superación de la metafísica como auténtica emancipación.

Pensar la secularización de la filosofía significa constatar el final de la filosofía como saber fundacional, de la cual ya no quedaría nada tras el proceso de aniquilación del ser al final de la metafísica:

Ya no hay ningún Grund para considerar que la filosofía tenga que ser concebida como pensamiento de la fundación, sólo existe una reconstrucción de los acontecimientos de la filosofía en su desarrollo, considerando su desplegarse y su consumarse como idea de fundación⁵³.

El pensamiento secularizado es rememoración que recuerda al ser estando detrás de su evento, respondiendo a los mensajes que recibe con interpretaciones siempre abiertas. Si yo prefiero el término «secularización» en lugar de expresiones como «pensamiento negativo» o «crisis de la razón», es debido al abandono o toma de distancia de filosofías de tipo metafísico exaltando la pluralidad de las «versiones del mundo». La tarea de la filosofía no puede reducirse a una tolerante y tautológica teoría de la cultura⁵⁴.

52. Vattimo, G., «Ontologia dell'attualità», en Vattimo, G., (ed.), *Filosofia '93*, Roma-Bari 1994, 209.

53. Vattimo, G., «La secolarizzazione della filosofia», *Il Mulino*, 300 (1998) 602.

54. Vattimo, G., «Introduzione», en Vattimo, G., (ed.), *Filosofia '86*, Roma-Bari 1987, VII.

La secularización de la filosofía tiene un carácter emancipatorio desde el momento en que desarrolla y conserva viva la memoria de su origen religioso, que permite no sacralizar lo profano, no olvidar el ser. Así la secularización es el punto de llegada en cuanto momento interno de la experiencia religiosa misma. No como destino que se imponga con una necesidad perentoria, sino más bien como un ámbito de superposiciones de múltiples significados, de conflictos y elecciones, en el interior de la religión occidental:

Hablar de secularización significa, sin duda, tomar como hilo conductor del devenir y del destino de la filosofía su procedencia desde un horizonte «sagrado» y su alejamiento de aquel mismo horizonte. Alejamiento que, en la medida que se le reconoce y se convierte en objeto de *Andenken*, mediación rememorante, es auténticamente apertura dialógica con aquella procedencia⁵⁵.

La filosofía reconoce mantener con la religión una relación de «proveniencia de destino» que se desprende del hecho mismo de la consumación de lo sagrado:

Una cultura secularizada, no es sencillamente una cultura que ha dejado atrás los contenidos religiosos de la tradición, sino más bien una cultura que continúa y sigue viviéndolos como huellas, modelos escondidos y distorsionados, pero también profundamente presentes⁵⁶.

Sólo a la luz de la noción de secularización entendida como debilitamiento de las estructuras fuertes del ser es posible entender la secularización en el ámbito de una renovada actualización del cristianismo⁵⁷. En la modernidad se consideraba la religión como una forma experiencial «residual» que, en particular en el pensamiento de la Ilustración y en el pensamiento positivista, habría sido desmentida por la racionalidad científica y juzgada como error. Se produjo, por contra, un giro según el cual la fe ciega en la verdad objetiva de las ciencias experimentales y en el progreso de la razón ya no se sustenta con razones fuertes con que defender la racionalidad de lo real.

En mi opinión la presencia predominante de temas religiosos también en debates dedicados a la reconsideración de grandes autores contemporá-

55. *Ibid.* 11.

56. Vattimo, G., «Mito e destino della secolarizzazione», *Rivista di Estetica*, 37 (1985), 76.

57. *Ibid.* 37-38.

neos es una indicación que implica un renovado interés por todas aquellas formas filosóficas abiertas a la trascendencia, hasta el punto de reconsiderar la importancia del pensamiento teológico en la actualidad⁵⁸.

Secularización del mensaje cristiano en la historia del moderno occidente y mitigación de sus orígenes violentos significa secularización y disolución del ser como resultado positivo de la enseñanza evangélica. Por tanto, el término secularización se traduce eminentemente en el fenómeno más general del debilitamiento, pero también resulta fundamental porque añade a éste último un sentido religioso. La relación entre ontología débil y cristianismo es la posibilidad, en términos de secularización del ser, de proseguir la vocación nihilista del Dios encarnado. El rechazo de la violencia propia de la herencia cristiana —de-sacralización de lo sagrado violento— coincide con la ontología débil. La disolución de las estructuras sacrales de la sociedad cristiana significa una secularización pensada en términos positivos que manifiesta y realiza el cristianismo en su verdad. La relación entre ontología débil y secularización ofrece un criterio con el que mirar la historia de la modernidad y a la vez dialogar con la tradición cristiana: único límite de la secularización sería, por lo tanto, el amor en el sentido de una *caritas* no secularizable⁵⁹.

Es posible aplicar todo esto a la historia de la salvación. La revelación bíblica se presenta como una historia que culmina en Cristo y que continúa después de Él. La salvación de la cual los apóstoles son los primeros testigos y mensajeros se presenta como total y definitiva: se refiere al sentido global de la vida y concierne a toda la realidad humana.

Sin embargo, la salvación no es aún plena y definitiva: estamos en espera de la *parusía*, la manifestación final del Salvador. Eso implica que, más allá de lo que la ortodoxia católica —y puede que también la reformada—

58. En Italia en particular una renovación del interés por la obra de autores como Augusto Del Noce y, especialmente, Luigi Pareyson (*Esistenza e persona*, Turin 1985), texto en el cual la actualidad del existencialismo equivale al carácter ineludible del cristianismo como problema central de la problemática filosófica, implica un retorno a la meditación sobre la herencia cristiana del mundo postmoderno sin que ello suponga necesariamente ponerse explícitamente el problema teológico-doctrinal. Véase en particular: Vattimo, G., «Ermeneutica e secolarizzazione: a proposito di L. Pareyson», *Aut-Aut* 13 (1986) 21.

59.

El mandamiento del amor (es) —éste sí, no secularizable, pero precisamente porque, si queremos, es un mandato «formal», casi como el imperativo categórico kantiano— no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se deben «inventar» en diálogo con las situaciones específicas, a la luz de lo que las Sagradas Escrituras han revelado (*Ibid.* 79).

quisiera admitir, la salvación es necesariamente una historia y en ese sentido una historia que continúa, una «historia en curso», con sus procesos y compromisos y que se expresa según las épocas en formas y términos distintos. Pero en primer lugar eso significa que se trata de unos acontecimientos marcados por el ser humano y su existencia misma. En ese sentido la salvación, así como la revelación bíblica y el evento cristiano, implica una posibilidad interpretativa tanto teológica como histórica.

Radicalizando esa posibilidad se llega a la conclusión de que la salvación pasa a través de la interpretación, pues:

[...] no podemos (ya) imaginar la salvación como escucha y aplicación de un mensaje que no necesita interpretación. La actualidad de la hermenéutica, que con buenas razones se piensa como la filosofía de la modernidad, significa desde el punto de vista de la experiencia religiosa que para nosotros, quizá mucho más que en cualquier otra época del pasado de la cristiandad, la salvación pasa a través de la interpretación⁶⁰.

En el cristianismo la *kenosis* divina es la categoría teológica fundamental. El Dios veterotestamentario, revelándose al hombre, hablando por medio de los profetas y estableciendo una Alianza con su pueblo, había perdido los caracteres del Dios «totalmente otro» —es decir su esencia abstracta—. La revelación veterotestamentaria implica no sólo una dinámica de comunicación —que no es únicamente autocomunicación originaria— sino más bien una relación dialógica con el ser humano.

Sin embargo con la *kenosis* nos encontramos no sólo frente a un Dios que se revela como el Señor de la historia, sino que más bien se humaniza, es decir, realiza una plena apertura hacia el hombre. En ese sentido la *kenosis* implica un encuentro —más— radical con el ser humano, en el horizonte del mundo, marcado por la historia, puesto que el hombre acontece y se desarrolla sólo en la historia. Con la *kenosis* se establece una renovada relación entre Dios y hombre y, en ese sentido, la encarnación constituye el centro teológico de la historia de la salvación en la cual se realiza la alianza, a través de la cruz, en la resurrección de Jesucristo, anticipación y promesa de la vida eterna.

La historia de la salvación —entendiéndola, de aquí en adelante, como historia de la revelación del Dios bíblico y como historia del cristianismo— está, en consecuencia, sujeta a la *posibilidad* interpretativa. De hecho desde los tiempos apostólicos e inmediatamente después, en la época

60. Vattimo, G., *Crear que se cree*, C. Revilla (trad.), Barcelona 1996, 69-70.

postapostólica, ya en las distintas comunidades cristianas han surgido distintas interpretaciones. Así como a lo largo de la historia del cristianismo, mediante la reflexión teológica y bajo la autoridad del magisterio eclesial, a pesar del hecho de que la revelación se había concluido definitivamente con el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo, se ha desarrollado una interpretación «ortodoxa» sobre la historia de la salvación y de la Iglesia misma.

Considerando la tradición cristiana en sus distintas vertientes, la posibilidad interpretativa no se reduce únicamente al ámbito teológico o eclesial doctrinario y, por tanto, queda abierta la posibilidad de otras formas de interpretación tanto de carácter filosófico, como histórico.

Es lo que se trata de subrayar radicalizando esa posibilidad y hablando no sólo de la historia de la salvación, sino de la posibilidad de una *historia de la interpretación*⁶¹:

[...] no se trata de examinar dos temas definidos independientemente cada uno, y establecer sus relaciones y diferencias. El tema surge, propiamente, como reconocimiento de que es posible, e incluso, en cierto sentido, obligatorio actualmente para nosotros, pasar de un término al otro conforme a una relación que no se deja identificar tranquilamente ni como simple identidad [...] ni como diferencia entre dos contenidos teóricos autónomos que pueden desvelar proximidades y distancias. Lo que intento sugerir [...] es que [...] la precomprensión en la que somos conscientes de estar ya desde siempre situados, en cuanto que tematizamos la cosa, es la de una relación entre estos dos términos más estrecha y a la vez más vaga y difuminada de lo que sugeriría una relación de identidad o la simple paráfrasis. No pretendo decir que la historia de la salvación sea la historia de la interpretación. [...] Intento más bien hacer que se oiga el eco de un «paso», el rumor del deslizamiento de un término al otro [...] que en muchos sentidos, me parece algo que todos, desde el principio, ya sabemos qué es y cuya precomprensión constituye incluso nuestra pertenencia común al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro⁶².

61. Vattimo, G., «Historia de la salvación, historia de la interpretación», en Vattimo, G., *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, C. Revilla (trad.), Barcelona, 2003, 75-87.

62. *Ibid.* 75-76. Y también:

[...] el tono más apropiado para ese discurso no es el tratamiento «científico» [...] sino el de una meditación que se esfuerza en captar una relación que parece imponerse como innegable y que, sin embargo, es huidiza. La interpretación [...] desde siempre ha tenido que ver, en la tradición judeo-cristiana obviamente, con la salvación (*Ibid.* 76).

Aunque la historia de la interpretación no se identifique plenamente con la historia de la salvación, no sólo se establece, en la actualidad para nosotros, una relación que implica nuestra pertenencia al mismo horizonte de las religiones del libro, sino que en la reflexión filosófica del debolismo la interpretación, excluyendo el ideal racionalista e historicista de la reconstrucción de los hechos reales y objetivos de esa historia, implica la posibilidad de radicalizar aún más las posibilidades interpretativas de la historia de la salvación.

En particular, apoyándose, más allá de la tradición en la lectura de la sagrada Escritura, rechazando abandonar su propia ubicación histórica, para alcanzar el sentido del texto —o los hechos históricos—, se puede llegar a la comprensión/ aplicación del texto, no sólo en conformidad con una ontología de la actualidad, que implica una debilitación/ desmitización, sino también a una posibilidad interpretativa más radical.

La historia de la salvación no sólo podría estar aún en curso, sino que la misma revelación, más allá de la letra del texto y de la reflexión tanto teológica, como histórica, podría no estar aún terminada. Es decir que la revelación continúa: la revelación tendría por lo tanto un carácter productivo. Eso implica a nuestro juicio la posibilidad de desarrollar dos distintas vertientes interpretativas de la historia de la salvación.

La primera implicaría una *filosofía de la historia* de la salvación, de la interpretación, o también más radicalmente de la historia *tout court*, a la cual pertenecemos, cuyo sentido sería la final secularización de la civilización cristiana u occidental. Bajo esta perspectiva no sólo cristianismo y occidente serían dos términos en profunda e íntima relación, sino que más bien se identificarían en la misma trayectoria histórico-destinal. Occidente como tierra del ocaso —del ser, o de la metafísica—, el cristianismo en cuanto secularización —desmitización de lo sagrado natural y violento—. Sin ir más allá es posible evidenciar que, desde esta perspectiva, tal filosofía de la historia revelaría la verdad del cristianismo y tal verdad acontecería en la modernidad y también en la postmodernidad, como cristianismo debilitado, desmitizado, secularizado. La verdad de la redención/ salvación alcanzada por Cristo sólo se revelaría en el cristianismo secularizado: y si todavía quedan en la religión cristiana rasgos objetivistas, naturalistas, y en las Iglesias estructuras y doctrinas autoritarias, eso no sería más que la pervivencia de una herencia, metafísica, que hay que disolver, desmitizar en sus aspectos violentos, sean esos dogmáticos, ético-naturales o jerárquicos.

La segunda vertiente interpretativa, que se añade a lo que hemos intentado desarrollar anteriormente, tiene que ver con el problema de la moder-

nidad y de la postmodernidad. Si es posible radicalizar la historia de la salvación —llegando a considerar las posibilidades de una revelación productiva—, el problema que se plantea, no sólo a nivel filosófico cuanto más bien a nivel historiográfico, es si la categoría interpretativa de la secularización sea aplicable tanto para la interpretación de la modernidad —y del cristianismo secularizado de la época moderna— como para la interpretación de la *totalidad* de la historia de la revelación desde la revelación veterotestamentaria y la *kenosis* hasta la historia cristiana moderna.

Aquí nos parece que surgen «aporías» de difícil resolución. Por un lado —dejando al lado, por el momento, el problema del carácter violento de lo sagrado natural así como el carácter secularizador ya propio del Dios veterotestamentario— es cierto que la *kenosis* implica un abajamiento/ humanización de Dios. Por otro lado —aunque se pueda rechazar el sacrificio de Cristo como «víctima perfecta» o chivo expiatorio y subrayar más bien el carácter de amor del Cristo encarnado— la historia, cristiana y occidental conoce un proceso de secularización, como alejamiento de sus orígenes religiosos, únicamente en la modernidad.

Es cierto que si nos apoyamos principalmente sobre consideraciones de la «historia fáctica», se pueden interpretar tales acontecimientos considerando la condición histórica de la Iglesia, que tuvo que ejercer un papel de suplencia y al mismo tiempo heredar las estructuras autoritarias del mundo clásico llegado a su *némesis* histórica:

[...] la resistencia de la cultura clásica se puede también explicar por la responsabilidad social y política que la Iglesia asumió después de la caída del imperio, en la medida en que cayeron sobre sus espaldas los restos de las instituciones antiguas y la cultura de la que eran expresión. Una vez más, y, sobre todo bien a causa de esa responsabilidad de «suplencia», se diría hoy, bien en cuanto organización jerárquica, la Iglesia se construyó como una estructura rígida fundada (inevitablemente) en una metafísica objetivista y también en un presunto conocimiento científico del mundo⁶³.

Pero también, desde otra perspectiva, se puede defender que el encuentro entre cristianismo y cultura griega produjo un anclaje del mensaje cristiano a la tradición metafísica, limitando su posibilidad renovadora:

El conflicto entre el «vino nuevo» de la interioridad cristiana y la «superioridad» del objetivismo «visual» o estético de los griegos está bien re-

63. Vattimo, G., *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, C. Revilla (trad.), Barcelona 2003, 136-137.

presentado en el pensamiento de San Agustín. En él la certeza interior de la relación del alma con Dios se mezcla con una teoría de las *veritates aeternae* derivada del platonismo y del neoplatonismo [...] Lo que sucede en San Agustín [...] se encuentra, de nuevo, en distintas formas y en distintos grados de desarrollo, en toda la historia de la filosofía cristiana del medioevo y de la modernidad. La lucha entre la nueva posibilidad ofrecida al pensamiento por el cristianismo y la resistencia de la metafísica continúa hasta Kant, que extraerá finalmente las consecuencias antimetafísicas del movimiento inaugural representado por el mensaje cristiano⁶⁴.

En resumen, ahora nos encontraríamos en una situación de tensión —secular, milenaria— entre la tradición metafísica objetivista y naturalista —tanto en su vertiente platónica, como aristotélica— y el principio subjetivo personal de renovación moral del cristianismo que, por lo que se ha anteriormente dicho, no habría podido plenamente desarrollar en todas sus posibilidades su mensaje emancipador fundado sobre la primacía del sujeto y de la voluntad subjetiva.

Aceptando esa posibilidad interpretativa, se puede notar, tanto desde el punto de vista histórico como filosófico, que esta situación de vinculación y de tensión entre metafísica y cristianismo, que impide su pleno desarrollo, se quebraría, a pesar de su larga duración, en un determinado momento de la historia. Las preguntas fundamentales que se plantean son, a nuestro juicio, cuándo y por qué se produce tal ruptura.

En relación con la primera pregunta nos parece que sólo en la edad moderna se pueda hablar de un cambio epocal, que afecta también al cristianismo. La segunda pregunta tiene a que ver con la modernidad misma: la modernidad implica una serie de acontecimientos que representan un alejamiento siempre más radical respecto al pasado. Es la edad en la cual los modelos tradicionales pierden su fuerza ideal. Sin entrar de momento en el controvertido problema de las interpretaciones histórico-filosóficas sobre la modernidad, es preciso señalar que, desde el punto de vista historiográfico, nos parece fundamental, por el tema en cuestión, el concepto de

64. *Ibid.* 136-137. Y también:

El cristianismo, para resumir rápida pero fielmente, es la condición que prepara la disolución de la metafísica y su sustitución por la gnoseología —puede decirse en términos diltheyanos por el kantismo. El acento en el sujeto y la fundamentación del saber sobre la base de la interioridad segura de sí misma son los principios que inspirarán a Descartes y a Kant y dominarán la filosofía moderna, que sigue siendo durante mucho tiempo aún una metafísica dominada por una visión objetiva de la interioridad misma, a causa del echo de que el nuevo principio no consigue hacerse valer inmediatamente (*Ibid.* 135-136).

«modernidad temprana» —en oposición a la modernidad en sí misma— que representa, aunque con elementos de persistente continuidad, una primera forma de ruptura parcial respecto a la tradición. Esta «modernidad temprana» de los siglos XV y XVI se caracteriza por el humanismo renacentista y la Reforma.

En mi opinión es en la Reforma del siglo XVI y en la ruptura histórica que se produjo *en el interior de la tradición cristiana* donde hay que situar las premisas de los sucesivos acontecimientos históricos que caracterizan la época moderna y la misma secularización, que representa su consecuencia.

No se puede considerar y reducir la Reforma a una protesta en contra de las condiciones morales de la Iglesia del siglo XVI. Tampoco la Reforma puede ser comprendida únicamente a partir de consideraciones políticas que, unidas a los cambios y la crisis religiosa, produjeron en los países reformados el nacimiento o la renovación de una conciencia nacional, en oposición al universalismo de la Iglesia. La Reforma tampoco se puede reducir a la personalidad intelectual de Lutero ni tampoco a los antecedentes escriturales y teológicos sobre los cuales se apoyaba: de san Pablo hasta san Agustín. Esos elementos son obviamente, tanto desde el punto de vista teórico como histórico, si no importantes, fundamentales, para una comprensión historiográfica de la Reforma, sin que a nuestro juicio tengan un carácter decisivo.

La Reforma fue, en primer lugar, un afán de renovación y purificación de la Iglesia: de la Iglesia en su carácter universal. La Reforma tiene, en ese sentido, a pesar de los acontecimientos históricos posteriores, un alcance europeo que supera una dinámica estrictamente nacional; más allá de la formación de Iglesias de Estado —limitada por lo demás a la tradición luterana. La Reforma hace referencia idealmente a la iglesia primitiva de la época apostólica y postapostólica, idealizada como ejemplo perfecto de verdadera comunidad cristiana fiel a la Palabra de Dios y no corrompida por las vinculaciones con el poder mundano. En ese sentido, la referencia a la época apostólica y postapostólica es paralela a la idealización, en otro ámbito, de la civilización clásica por parte del humanismo renacentista. Hay que notar que, en ambos casos, se trata de una constante no sólo de la «modernidad temprana», sino de toda la época moderna que en sus momentos de crisis o de cambios radicales se vuelve a los orígenes que encuentra en la antigüedad.

La Reforma consiste sobre todo, empezando por Lutero y su *theologia crucis*, en un nuevo paradigma teológico que produjo una interpretación no sólo distinta, sino radicalmente alternativa en el seno mismo del cristianis-

mo del mensaje de salvación respecto de la tradición y la ortodoxia católica. Sus principios fundamentales, ya en la reflexión teológica de Lutero que aquí resumimos sintéticamente —*sola gratia, sola fides, sola Scriptura*— establecen una nueva relación entre el cristiano y Dios. Es el elemento que nos parece central y fundamental y cuyas consecuencias ideales trascienden las instancias de renovación de la mayor parte de los reformadores. Nos encontramos aquí en un ámbito que se refiere a la salvación del ser humano y que no es reductible sencillamente a un hecho histórico, sino a la interpretación teológica de la salvación.

El principio *sola gratia* implica que el ser humano, irremediablemente corrompido por el pecado, está salvado, es decir, justificado únicamente por un acto gratuito de Dios, mediante el sacrificio de Cristo: ningún acto humano, ninguna acción del hombre, corrompido *ab origine* por el pecado, puede tener mérito alguno frente a Dios. Dios sólo puede salvar al hombre mediante su insondable justicia, que es acto de misericordia gratuita.

El principio *sola fides* implica que el hombre puede solamente confiar en la misericordia divina mediante la fe y abandonarse a esa misericordia como mero instrumento del designio divino. *In Deo confiteor*. Las buenas acciones y las obras humanas son únicamente consecuencia de la fe en la misericordia de Dios. Ese principio implica también una relación directa e inmediata entre el cristiano y Dios, relación que hunde sus raíces en la conciencia del creyente, que ya no necesita de ninguna mediación exterior. Se establece aquí el principio de la pura interioridad de la fe hasta sus consecuencias más radicales.

El principio *sola Scriptura* implica, por último, que la fe es auténticamente tal si el hombre, confiando en Dios, se sujeta a la voluntad divina que se expresa en la Palabra de Dios. Sólo la Escritura es palabra de salvación: ninguna tradición, ninguna mediación exterior, ninguna institución fuera de la Escritura puede tener valor salvífico. El cristiano, en cuanto bautizado, es ya por los méritos de Cristo y como Cristo, sacerdote, y tiene en la Escritura la palabra de salvación.

Si el mensaje cristiano había introducido un elemento fundamentalmente subjetivo, es sólo a partir de las consecuencias del nuevo paradigma teológico reformado cuando la interpretación del mismo mensaje, la relación directa e inmediata entre el hombre y Dios, adquiere una centralidad y una importancia radicalmente nueva. Eso implica como consecuencia necesariamente la desaparición de cualquier mediación eclesial. Y la estructura jerárquica sacerdotal pierde idealmente toda finalidad en la economía de la salvación. Eso implica al mismo tiempo la destrucción del principio de autoridad exterior —e idealmente del principio de autoridad en el senti-

do amplio del término— como de toda tradición que no encuentre su confirmación en la Escritura. Así, en la vertiente reformada desaparecen los dogmas establecidos por la tradición y los sacramentos, ya que no representan la indispensable mediación entre Dios y el ser humano. Radicalizando más allá de lo que los reformadores quisieran esos principios, la Iglesia misma en su estructura sacramental y ministerial desaparece: la Iglesia visible ya no es la comunidad de los fieles, donde cada uno está en relación de fe con Dios y donde mediante la Escritura encuentra la posibilidad de conformarse a la voluntad divina.

La interpretación de la Escritura llega a ser fundamental en la vertiente interpretativa del cristianismo reformado. La interpretación de la Escritura significa para Lutero interpretación literal del texto que excluía la «libre interpretación». Sin embargo, aunque en la evolución histórica de las iglesias reformadas el elemento literal ha tenido una importancia considerable, la centralidad de la Escritura produjo efectos y consecuencias que trascienden la interpretación literal.

Más allá de las intenciones de los reformadores mismos, que en muchos aspectos se quedaron en una posición intermedia entre «unicidad de la Biblia» como fuente de la autoridad y «rechazo de la tradición», no hay que confundir que, más allá de una interpretación fáctica de los acontecimientos, la centralidad de la Escritura conlleva necesariamente el deber que tiene todo cristiano de leer y comprender el texto. Tal comprensión implica una interpretación que excluye cualquier autoridad externa y que únicamente descansa en la interioridad de la conciencia, iluminada por la fe. Una interpretación de tales características no puede ser más que una interpretación individual.

De todo lo anterior se derivan, primero, los principios mismos de la centralidad de la relación directa hombre-Dios; segundo, la inevitable pluralidad de las interpretaciones; tercero, el inútil afán de establecer en el ámbito del protestantismo una unidad de la Iglesia visible y, por último, la problematicidad-imposibilidad de alcanzar una confesión de fe unitaria únicamente en términos negativos y polémicos respecto a la tradición.

En cualquier caso, lo que nos parece más importante es que a partir de la pluralidad de las interpretaciones surge a lo largo de la historia de la modernidad la posibilidad de una libre interpretación, hasta llegar a la interpretación crítica y la ya «secularizada» exégesis bíblica. Destruído el principio de autoridad que garantizaba la interpretación «ortodoxa» y la verdad objetiva, la consecuencia consiste en la pluralidad de las interpretaciones y su carácter individual y subjetivo, pero una interpretación subjetiva del texto implica al menos la posibilidad de secularizar, es decir, desmitificar el texto mismo.

Por supuesto, las iglesias reformadas establecidas, después de la convulsión de la Reforma, llegaron históricamente de manera autónoma o por imposición externa de las autoridades temporales, a mantener una forma de — inestable— equilibrio entre organización exterior visible y centralidad de la relación subjetiva —sin mediación— entre el cristiano y Dios.

Ese equilibrio representa más bien una parte de la historia del protestantismo en términos de historia fáctica, que de ninguna manera puede, fundándose en compromisos empíricos, limitar el presupuesto real de la Reforma: la interpretación de la Palabra de Dios para el creyente, responsable en último término frente a Dios mismo en la interioridad de la conciencia. Si se quieren añadir algunos elementos ulteriores, siempre en el ámbito de una historia fáctica que sin embargo ocultan el principio esencial de la Reforma, podemos también hacer referencia en la misma época a las controversias teológicas que de modo inmediato surgieron entre los reformadores, irresolubles justamente porque ya no existe una tradición ni una autoridad exterior que pueda establecer o imponer una interpretación ortodoxa. En ese sentido, no nos referimos tanto a los grupos que impulsaban una reforma religiosa que habría tenido que desembocar también en una reforma o revolución social, como es el caso de los anabaptistas, sino más bien a grupos como los antitrinitarios, marginales y marginados, rechazados tanto por la ortodoxia católica como por los intentos en el ámbito reformado de establecer una inestable nueva ortodoxia. Los antitrinitarios, limitados, aislados, aparentemente sin influencia duradera, llegan a esas conclusiones teológicas y a consecuencias plenamente secularizantes respecto a la naturaleza de la persona de Cristo a partir del mismo principio reformado: la interpretación del texto bíblico. De nuevo, desde un ejemplo de historia fáctica es posible llegar a la naturaleza más profunda del principio reformador.

En el desarrollo histórico del protestantismo no fueron tanto las iglesias establecidas como en distintos momentos y formas los grupos no conformistas los que establecieron la posibilidad de una pluralidad interpretativa del texto. Ésta no puede reducirse sólo a controversias teológicas, sino que remite de nuevo al problema insuperable de la interioridad de la conciencia, intérprete última de la voluntad divina.

Ninguna explicación histórica puramente fáctica del puritanismo tendría la posibilidad de ser exhaustiva sin tener en cuenta ese principio ideal. Por último, es posible también ver ya en las grandes corrientes de la Reforma, luteranismo, zwinglianismo, calvinismo, realizarse un principio desmitologizante o, si se prefiere, de debilitamiento de algunas estructuras fundamentales de la tradición cristiana. No nos referimos a lo que ya se ha in-

tentado presentar de modo esquemático anteriormente: al problema de la autoridad de la Iglesia —al rechazo de la tradición de la primacía papal y episcopal o de los concilios, no fundamentada en la Biblia— o al rechazo de los dogmas y de la doctrina sacramental. Nos referimos más bien al desplazarse del culto hacia la lectura de la Palabra frente a la centralidad del sacrificio eucarístico propio del catolicismo. En la tradición católica, la transustanciación implica la transformación de las especies por medio de la acción del ministro en cuerpo y sangre de Cristo. Sin embargo, Lutero sostiene una interpretación, la de la consubstanciación, que considera que en la Eucaristía, el cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes sin mediación sacerdotal alguna. Radicalizando todavía más la interpretación sostiene Zwinglio que la Eucaristía sólo es símbolo conmemorativo del sacrificio de Cristo. En este sentido, en la tradición católica la función entre lo sagrado y lo humano, mediante la insuperable mediación sacerdotal, se debilitaría hacia un ámbito simbólico conmemorativo. Ese debilitamiento se podría entender también a un nivel teológicamente menos relevante con el fin del culto de los santos, de la Virgen y con el rechazo de los milagros.

La centralidad de la relación entre ser humano y Dios se desplaza en el protestantismo hacia la lectura del texto sagrado, que constituye un ámbito que, aunque perteneciente plenamente a lo religioso, está centrado más que en el misterio de lo sagrado en la relación de escucha y comprensión de la Palabra. La Reforma no representa por supuesto, a pesar de lo que hemos intentado poner de relieve anteriormente, el inicio mismo de la secularización, sino que más bien, en virtud de la misma lógica interna del nuevo paradigma teológico, que sitúa en el centro la relación directa entre Dios y el hombre, interiorizada en la conciencia, la Reforma constituye el principio ideal a partir del cual surge como posible una vertiente interpretativa secularizante en el seno mismo de la tradición cristiana.

En este sentido, la modernidad, que llegó a realizar plenamente o en parte el proceso de laicización o secularización a lo largo de los siglos siguientes, supone un alejamiento en muchos de los aspectos de la vida respecto a un núcleo religioso originario al que antes estaban estrechamente vinculados. No se trata por tanto simplemente de un rechazo de una tradición, como lo supone la vertiente interpretativa ilustrada, sino más bien de un proceso que implica una pertenencia a una herencia que, aunque profundamente transformada, sigue vigente.

Hay algo más que une Reforma y modernidad. Si la Reforma no se puede considerar plenamente una revolución, ni tampoco en los términos de revolución social y política típicos de las revoluciones modernas, es cierto

que la Reforma representa un cambio radical, tanto desde el punto de vista religioso como desde el punto de vista histórico: implica, en primer lugar, la destrucción del principio de autoridad. Ese antecedente es idealmente la Reforma a los cambios, las renovaciones, las mismas revoluciones acontecidas en la época moderna, productos en muchos casos del mismo principio de crítica de la autoridad.

La otra vertiente del cristianismo es la católica, que no se puede reducir únicamente a términos de reacción contra la modernidad. Sin embargo, es bastante claro que la Iglesia católica ha representado históricamente una forma de rechazo polémico respecto a los éxitos de la modernidad, identificados con la rebelión de la Reforma.

En la vertiente interpretativa del cristianismo católico, por tanto, la modernidad no es tanto prosecución-distorsión secularizada de una tradición religiosa, sino que más bien en los aspectos de la vida moderna, tanto éticos como políticos o filosóficos, representa un alejamiento puro y simple desde una tradición de verdad objetiva y eterna. En términos históricos es el problema que, por ejemplo, surge a partir del siglo XVIII en términos de fundación del Estado en los países recién salidos de la civilización absolutista, lo que significa ni más ni menos afirmar la idea civil frente a la idea religiosa, el principio de libertad respecto a la tradición de autoridad. Los términos del conflicto entre catolicismo y libertad moderna están claros ya desde la Revolución francesa. Pero no hay que olvidar los lejanos orígenes protestantes de la posición liberal y laica. Si la democracia moderna puede reivindicar una esencia religiosa, eso acontece porque el protestantismo en su evolución histórica había identificado Estado e Iglesia, reducido el ideal religioso a ideal civil, fundido la conciencia del fiel con la del súbdito, poniendo las bases de una ética: la del ciudadano.

Los orígenes del Estado moderno, su «secularización», desde la monarquía absoluta de origen divino a las formas constitucionales, se pueden encontrar en aquellas corrientes del pensamiento político protestante que había llegado a ver, a partir de Lutero, al Estado como institución divina tanto como la Iglesia. Así como la Iglesia representa la ley divina, el Estado es expresión del pensamiento moderno y representa la ley humana, el derecho que vive en la conciencia misma de los ciudadanos: es la ética de la autonomía del Estado, de su soberanía ideal antes que política la que legitima su separación, es decir, su secularización respecto de la Iglesia, y la que lo legitima en última instancia. Esta autonomía se establece a partir de la ética civil en antítesis con la fe religiosa. El pensamiento moderno encuentra en la crítica la sustitución de la fe, rechazando la trascendencia que supone un complejo de realidades objetivas e inmutables. Sólo la

crítica podía justificar las posiciones del subjetivismo. La esencia de la libertad moderna se refleja perfectamente en la crítica histórica que destruye todas las leyendas del pasado. Y es en particular la crítica bíblica de los siglos XVII y XVIII la que pone en crisis las bases mismas de la revelación, disolviendo en el escepticismo del análisis histórico la fe tradicional consagrada por la tradición. La crítica religiosa rechaza el misterio; la crítica histórica disuelve la leyenda; la crítica «seculariza» la creación. Se busca la salvación en la erudición: las exigencias de la fe se resuelven en la investigación. Al dogma y a la unidad consagrada en el dogma se opone la conciencia de las contradicciones, de la multiplicidad, de las experiencias que están a la base de la vida humana y que se resuelven en el plano de la historia. Ya no existe una medida absoluta y permanente de la verdad: la crítica implica como regla suprema la tolerancia de todas las opiniones y acepta la dialéctica de todas las ideas. La historia es medida de la verdad, que en su intrínseco acontecer supera toda experiencia individual: la historia se resuelve en sí misma, es decir, seculariza al Dios bíblico. No se podría explicar de otro modo la posición del historicismo moderno que en todo caso justifica la acción humana, en el cuadro de una providencia immanente, es decir, secularizada, de la historia.

La misma idea de progreso tan típica de la modernidad encuentra su presupuesto ideal en el valor autónomo y absoluto que rige la filosofía historicista. La historia agota en sí misma todas las posibilidades de lo divino, afirmando continuamente la posibilidad de la libertad. Toda historia se configura en ese sentido como «historia sagrada». El mundo moderno encuentra en la historia y en la fe en la justicia immanente de la historia misma la consolación que en otro tiempo había encontrado en Dios. En perfecta coherencia con el humanismo y la relación individual entre hombre y Dios de la Reforma, la ética moderna de alcance liberal encuentra en la autonomía moral su fundamento último. La libertad moderna llega a concebir la revelación como expresión del sujeto mismo. La antítesis entre modernidad y tradición católica no podría ser más clara, puesto que es una antítesis que hunde sus raíces en el pensamiento mismo. Ésta es la consecuencia lógica del proceso de laicización y secularización de las conciencias de los hombres y de los creyentes propia de la modernidad, que empezó con el humanismo y continuó en distintas formas en el interior mismo del cristianismo en su vertiente reformada. La esencia de la modernidad está en la renovación permanente, así como la esencia de la Reforma consiste en ser una reforma permanente.

Sin embargo, la libertad católica no es la libertad moderna. No se trata de liberarse de algo, sino de subordinarse a algo; no se trata de dominar,

sino de servir. La libertad de la acción humana equivale al mal, la fe en la historia excluye la fe en Dios. Ninguna experiencia es posible fuera de los límites de la gracia. Siguiendo la inspiración del Evangelio, el cristiano trasciende la ley humana, que es el reino del pecado, supera la historia, que es inseparable del mal, economiza la acción, que supone siempre el error.

La libertad católica, según la tradición misma, no consiste en el *non posse peccare vel non peccare*, sino en el *non posse peccare*: más allá de cualquier derecho, el catolicismo se refiere a una intuición de la conciencia que en su misma universalidad excluye la tolerancia y los compromisos con la historia. Frente a la disolución moderna, la Iglesia católica sostuvo por distintos medios la lucha iniciada con la Reforma. Mientras pudo, intentó mantener un predominio espiritual sobre el Estado, dándole un carácter religioso que limitaba, por lo menos desde el punto de vista ideal, la completa autonomía. Con la Contrarreforma la Iglesia unió su causa con la de la autoridad civil y política, remitiendo a las monarquías absolutas la defensa de la fe. Se trató de un cambio radical respecto a la anterior tradición católica: el apoyo de la Iglesia a las monarquías absolutas, claramente en contra de la tradición y la vocación más profunda del papado, era un medio de defensa contra los desafíos de la Reforma. La Iglesia empezó a intervenir en las luchas sociales sólo a partir de la escisión del siglo XVI. La historia del papado raramente en la Edad Media está mezclada con formas de reacción: la democracia católica obraba instintivamente imprimiendo su carácter a toda una época, puesto que la totalidad de la vida social estaba anclada en la enseñanza cristiana.

No existían principios ideales en contraposición a los principios cristianos. El concepto mismo de política, como disciplina libre y autónoma, aún no había nacido: solamente el humanismo renacentista al concebirlo podía prefigurar el sueño temerario del Estado moderno. Con la Reforma se ponen las bases de las transformaciones. La Reforma, liberando al hombre de la autoridad en el plano religioso, crea los presupuestos de la revolución moderna, porque libera a los hombres de todo temor de fuerzas superiores, reguladoras de la vida social y pone las bases de los modernos conflictos. La Reforma, mediante el libre examen, disuelve los límites interiores del hombre y autoriza toda experiencia individual, sobrepasando los límites exteriores establecidos por la moral natural y así proyectando al ser humano a una experiencia sin fin. La Reforma confiere al individuo la tarea de interpretar las obligaciones de la fe, destruyendo toda mediación entre el ser y la naturaleza, entre el hombre y el mundo.

El carácter principal del mundo moderno no es más que la convicción de que la vida es dialéctica y lucha y que la lucha y la acción no tienen

término, sino que son activismo, o al menos cambio permanente o permanente superación. Nada contrasta en términos más radicales con la concepción cristiana tradicional que la moderna experiencia «secularizada» de un paraíso terrenal, alcanzable en este mundo mediante la libertad, la justicia y la igualdad.

La Iglesia no puede compartir esta ilusión: la de la felicidad mundana y el deber para alcanzarla. Esa lucha implica siempre en el pensamiento tradicional el alejamiento de los hombres de la idea de salvación. Es de nuevo la negación de una política alejada de la moral y de la historia, entendida como progreso. La vida es y tiene que ser en función de la única verdadera salvación: la del alma.

Con Lutero, la Reforma había creado los presupuestos del Estado como fuerza autónoma respecto a la Iglesia, plenamente posibilitado a resolver todos los contrastes en su superior unidad y organizar en su interior todas las fuerzas sociales. La tradición católica contrapone a ese principio la realidad concreta de la sociedad. Con Calvino, la Reforma había puesto las bases del capitalismo, legitimando la iniciativa individual, santificando el esfuerzo y aceptando el éxito económico, aunque implicara formas de dominación, como signo de predestinación y elección divina. La tradición católica contrapone a ese principio su doctrina social, fundada en el personalismo, en la afirmación de la dignidad de la persona humana, en la subordinación de la economía a principios éticos, en el equilibrio y en el orden social, que excluye tanto la revolución social como la lucha de clases —éstos, también, últimos productos de la Reforma—. De Lutero a Kant, de Kant a Hegel, de Hegel a Marx, la Iglesia, en su inmutable visión de la vida, rechaza todavía más el capitalismo en su versión faustiana, abogando por los principios de la solidaridad y, en definitiva, remite a la *caritas* evangélica: a ese socialismo cristiano eterno y ahistórico que ya traslucía en el pensamiento franciscano. La contraposición con la humanidad moderna no podría ser más radical. Con la humanidad nacida a partir del Renacimiento y la Reforma, con la humanidad que cree en la naturaleza y en la historia, que ya no se sujeta a restricción alguna ni acepta ningún límite, se impone la humanidad que a partir de Descartes confía plenamente en todas las posibilidades del pensamiento, siendo para ella, con Spinoza, la revelación misma la que se traduce en expresión del sujeto.

Y sin embargo, el mundo moderno nacido con la Reforma, parece haber terminado su ciclo histórico destruyéndose a sí mismo. La Iglesia no ha dejado de advertir que en el último siglo —la época de la «modernidad tardía»— la civilización europea se ha estancado en sus mismos esfuerzos, se ha agotado a causa de sus propios éxitos, se ha malogrado a pesar

de sus mismas victorias. No parece que el interés del catolicismo consista, por lo tanto, en identificarse con una civilización en crisis cuyo último y aparente interés único reside en alcanzar una hedonista satisfacción vital. La tradición católica implica, a pesar de los seculares vínculos que la unen a la civilización occidental, un universalismo que trasciende épocas históricas y civilizaciones.

* * *

De retorno a Washington, el paso obligado por Nueva York me condujo hasta una librería donde encontré una antigua edición de los poemas neoyorkinos de Federico García Lorca. Acaso el poeta andaluz vagó por los cañones de Wall Street durante el Martes Negro de 1929, mirando asombrado cómo los inversores arruinados se arrojaban desde las ventanas de monstruosos edificios. Si la vida es el arte del encuentro, en medio del silencio despiadado del dinero, Lorca debió sentir probablemente «la angustia imperfecta de Nueva York» cuando componía en esta ciudad su *Poeta en Nueva York*, y daba forma al presagio de una «Danza de la muerte» (1929). Acaso durante su estancia en Nueva York Lorca asistió a la audición de *La Valse* de Ravel, presente sin ninguna duda en la sección que componen los «Dos vals hacia la civilización», compuestos entre diciembre de 1919 y marzo de 1920. El argumento de la obra es sencillo. Unas nubes turbulentas dejan entrever a ratos parejas que bailan el vals. Las nubes se disipan poco a poco y se distingue una inmensa sala repleta de una masa de gente que gira. La escena se aclara progresivamente. La luz de las arañas estalla en el techo. Estamos en la corte imperial vienesa hacia 1855. El «Pequeño vals vienés» lorquiano nos sitúa en un marco similar. Ventanas, espejos, salones, escarcha y frío, que recuerdan las pinturas de René Magritte, adornan el desván lorquiano en el cual se sueña con el salón austro-húngaro y desde donde se contemplan las diez muchachas que allí bailan, mujeres estáticas como las que pintaría Paul Delvaux. Y es que seguramente en lo recóndito se sueña lo esplendoroso. En el retiro espiritual del mundo se sueña la civilización. *Perpetuum Mobile*.

CAPÍTULO 2 NIHILISMO Y POSTMODERNIDAD

TERESA OÑATE
UNED, Madrid

I. CONTEXTOS Y TRANSMISIONES

Durante los precedentes —desde hace ya 23 años— y sobre todo en estos últimos, desde el comienzo de la década del 2000, Gianni Vattimo y yo habíamos llevado a cabo una intensa labor de intervención política y filosófica, fundamentalmente en España, Italia y Latinoamérica. Era lógico, pues la participación del gobierno de Aznar y el gobierno de Berlusconi en la guerra de Iraq, a título de primeros aliados del mundo anglosajón, junto con Bush y Blair, rompía en dos la topología política internacional impidiendo el nacimiento maduro de una gran potencia europea, *la Europa unida*. El bloqueo, la escisión y el aborto de la *Europa unida* (por el euro frente al dólar) tanto monetaria como política y culturalmente, parecía el primer objetivo de la agresiva derecha neoliberal mundial, cada vez más conservadora y crispada a medida que ésta precisamente se abría camino: una Europa unida izquierdista y postmoderna, multicultural, federal y pluralista, pacifista y libre, estética y devuelta a las reinterpretaciones de lo sagrado o lo simbólico, ecologista y solidaria, inédita, joven, y capaz de heredar selectivamente aquellas dimensiones afirmables de los pasados posibles, no tomados en bloque, y aún no agotados para las recombinatorias del futuro anterior. Una Europa alternativa, partidaria de la democracia «material» y coherente, llevada hasta sus últimas consecuencias, iba abriéndose camino cada vez más y más como realidad socialista o realidad de la sociedad civil y los derechos del estado del bienestar.

De eso se trataba: del alumbramiento maduro de una gran potencia europea que recogía la profunda crítica tanto al capitalismo de consumo como a la izquierda totalitaria, llevada a cabo por la postmodernidad filosófica y social a partir de mayo del 68. De eso se trataba: de dar cauce, alrededor de *la Europa de las Diferencias* a la inmensa fuerza social alternativa al imperialismo norteamericano, los intereses de la globalización y las letales consecuencias del liberalismo ilimitado belicista, elementalmente violento, no sólo contra todos los pueblos y culturas diferentes, sino también contra todas las culturas vivas o animales de la tierra, incluida ésta misma como planeta expoliado y masacrado por la barbarie hipermoderna. De eso se trataba: «Postmodernidad contra Barbarie». Paz diferencial y pluralista, civil, artística y solidaria, contra la pobreza, la guerra, el hambre, la ignorancia y la devastación del poder del capital sin límites.

Había mucha tarea y mucha hartura. Demasiada evidencia de la ilegitimidad de la sociedad idiota y sus modelos consumistas. Su estable agonía crispada y su violencia infinita.

Había que explicar, en primer lugar, que «el estado de las cosas» es el de la hipermodernidad como «utopía metafísica realizada» —para decirlo en términos de Baudrillard—, cuya crisis dialéctica permanente alimenta el motor del capital en tanto que «máquina de guerra suicida» —para decirlo ahora con Gilles Deleuze, Félix Guattari o Toni Negri—. Y, en segundo lugar, había que explicar que necesitamos la postmodernidad de izquierdas (como alternativa a la hipermodernidad globalizadora, nihilista) en la era de la comunicación, en la era hermenéutica de la interpretación y de los media, si queremos reorientar lo mejor de nuestros pasados, aún posibles, y rearticular la memoria pluralista de nuestras culturas. Porque es la postmodernidad el lugar racional donde se ha llevado a cabo la comprensión crítica de los motivos y presupuestos de la modernidad ilustrada, que aún le resultan oscuros a ella misma, empeñada como lo está en no mirarse nunca desde el afuera, ni desde lo otro: desde la diferencia.

Ese vector, el transhistórico, es el más difícil de transmitir y el más urgente como convocatoria. ¿Por qué? Veamos brevemente cuál es la situación actual. En efecto, desde Nietzsche, el pluralismo insurgente, como un clamor imparable, que grita desde todos los rincones de «la tierra celeste» —como a mí me gusta decir siguiendo a Henri Corbin, el discípulo sufi-persa de Heidegger— no ha dejado de ascender. Ha arrinconado al positivismo científico, llevando a cabo una crítica profunda del uso técnico —instrumental o pragmático— de las tecnologías sobredeterminantes de nuestras sociedades. Y, para decirlo en una palabra, ha logrado, al menos, que hoy resulte casi imposible ser fundamentalista o monológico *con legitimidad*. Lo cual es cohe-

rente además si se piensa en un contexto como el nuestro tan marcadamente pluralista e intercomunicado por los *media* y por internet. La Globalización es un mito —como suele decir Gianni Vattimo— y un mito sumamente indeseable: tanto como la miseria que proviene de eliminar las diferencias. Pero al contrario de lo que desea el imperialismo de la globalización, el hecho de que la subsunción de las diferencias en el Uno-Todo abstracto coincida con la situación de la red está muy lejos de ser cierto. Internet es hoy por hoy un factor mucho más diferencial y abierto que globalizante, por mucho que su uso pueda ser ambiguo.

La red de series disponible para el deseo del internauta cumple la situación diversa que ya profetizaba la crítica de Nietzsche a la Metafísica Occidental. La situación simbólica del Postcristianismo en la cual todavía: el cadáver del Dios muerto se extiende como una sombra helada, como una gran nada calcinadora, como la *indiferencia* que se *extiende* dando el no-lugar y el no-tiempo del desierto que crece. Pero ello a la vez, abriendo, de manera insólita e inédita hasta hoy, el *novum* radical de una diferencia sin precedentes: la diferencia del siglo XXI: la diferencia de la paz de las culturas, la alianza entre las civilizaciones y el politeísmo de las diferencias enlazadas. La tríada declinada por Heidegger, Vattimo y yo misma: lo sagrado de los elementos de la tierra-celeste, lo divino plural de todas las culturas diferentes, invocado y trazado desde la paz-prudencia del límite, y al otro lado del límite: el dios desconocido, el misterio manifestándose por todas partes en lo indisponible, en lo no instrumentalizable. Y en ese punto habría que incluir también a Derrida.

El Postestructuralismo francés: Deleuze, Lyotard, Foucault, Baudrillard, etc. y la Deconstrucción de Derrida, convergen con la izquierda hermenéutica de Vattimo en esto mismo. Por eso podemos hablar hoy rigurosamente de una «Izquierda heideggeriana» que también viene a heredar La Escuela de Frankfurt —y en especial a Walter Benjamín—. El mapa de la Postmodernidad filosófica se despliega a partir de la referencia del *Segundo Heidegger* —después de la *Kehre*— al Nietzsche que subordina la *voluntad de potencia* al *eterno retorno* transhistórico. Todas estas líneas convergen en Gianni Vattimo. Por eso es en su filosofía donde se explicita la pertenencia de la Hermenéutica Postmoderna a la Izquierda Democrática y Social. Tal resultado es una de las entregas más consistentes y coherentes del legado de Vattimo, ya desde su primera época y aquellos libros que todos hemos leído: *Las aventuras de la Diferencia*, *Al final de la Modernidad*, *La sociedad Transparente*, *Ética de la Interpretación...* Responde con exactitud a la praxis de la Crítica Hermenéutica que Vattimo aprende de su maestro. Gadamer, y él actualiza llevándola hasta sus últimas conse-

cuencias, es decir: hasta dar lugar al *lógos histórico* de la era hermenéutica: la discusión y razón común, la nueva *koiné* plural, a varias voces, incluidas las divergentes y sus debates, del pensamiento postmetafísico actual que va configurando la ontología del presente. Un nuevo lenguaje comunitario que es a la vez un espacio discursivo, común y público. La plaza pública y el lugar público de conversación y discusión. La hermenéutica —nueva *koiné*— como asamblea parlamentaria y crítica de la postmodernidad social, en la era postmetafísica de la comunicación, la traducción y la interpretación. Pero que el positivismo científico técnico haya perdido tanto terreno —en cuanto a la legitimidad racional y el lazo social, que es el punto de vista que interesa a la postmodernidad crítica— en medio de las sociedades pluralistas y telemáticas, no permite obtener que el vector transhistórico haya tenido la misma suerte hasta el momento. Y ese es principalmente nuestro problema. Pues, para decirlo de manera sencilla, si el pluralismo ganado fuera ahora absorbido por el neocapitalismo liberal, no haría sino transformarse en relativismo y favorecer, tanto como el fundamentalismo, a la Nada-Todo indiferente que circula también por entre las redes del consumo multinacional, sin resistencia alguna. Dos infinitos ilimitados: el monológico fundamentalista o dogmático: el *Pensamiento Único* regulando las costumbres en nombre del absoluto (Dios, la Razón, el Estado, el Pueblo, la Raza, La Ciencia, La Técnica, El Capital, La Libertad, El Mercado, etc.) y el infinitismo relativista donde las diferencias se diluyen multiplicadas al infinito numérico ilimitado y sin enlace de lo irrelevante y de la saturación del exceso (de información, de objetos, de sujetos aislados, de informaciones...) que es propia de los consumidores-consumidos. Dos extremos equivalentes y compensados entre sí por la oscilación de una perversa balanza: Satán, el falso dios del *fundamentalismo* ocupando el lugar de lo divino para vaciarlo y transformarlo en lo irrelevante del *relativismo*. Los dos lados del nihilismo todopoderoso que ignoran el límite-diferencia, los dos lados del indiferentismo-infinitismo, que se dan en combinación estable, en la estabilidad de la crisis permanente, la crisis de la economía de guerra sin límites¹.

1. Indispensable en este punto el célebre libro de Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles* (Taurus, Barcelona, 1986) y su Cap. III: «El lenguaje», para recordar que la sofística relativista liberal y el dogmatismo ortodoxo platónico, fundamentalista, son dos infinitos: uno por exceso, multiplicando numéricamente las diferencias hasta hacer de cada una un uno absoluto banal —irrelevante y solipsista, aislado, apolítico— y el otro por defecto, por perder la diferencia viva, absorbiéndola en los géneros, los universales y las abstracciones, hasta llegar al ser como predicado universalísimo y género supremo, tan extenso, tan laxo,

En medio está el límite (que es anterior al exceso y al defecto porque los mide): en medio está la medida, el criterio, el enlace, el lazo social, el lazo de las diferencias enlazadas que permite la comunidad pluralista y las comunidades pluralistas diferentes. El límite de la ley constituyente que se transmite transformado como mensaje del sentido de la historicidad misma y nos permite heredar el espíritu objetivo de lo comunitario a través de sus *monumenta*: el conjunto de los repertorios artísticos y literarios de nuestras tradiciones y, sobre todo: la solidaridad y la caridad, la *pietas* —también como heredad jurídica e institucional— que anima las instituciones del estado del bienestar y de las culturas de la paz social para todos y en Democracia Social².

Hoy hemos tenido que volver a aprender la *politeía* de los griegos, a pesar de las derechas demagógicas, de tendencia populista. Hemos tenido que volver a aprender el sentido, o el espíritu de la ley, para poder heredar lo posible abierto por la vida-cultural. Tal era ya la noción de *Pietas* —heredad jurídica— puesta en juego por la filosofía hermenéutica del maestro de Gianni Vattimo: Hans Georg Gadamer: el fundador de la hermenéutica

tan in-finito e in-determinado, que ya no tiene ninguna realidad, sino la nada de intensión y la máxima extensión indiferente. Los dos extremos absolutos, irrelacionales, del equivocismo sin lenguaje comunicativo, y el monologismo o univocismo de las ortodoxias del pensamiento único. En los dos casos se pierden las diferencias y su enlace: el Lógos de lo que llamamos en rigor «pluralidad» y de lo que llamamos «pólis». Véase mi comentario a Aubenque y esta problemática en mi libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 *lógoi* de Filosofía Primera. Ed. Dykinson, Madrid, 2001.

2. Gadamer reaprende el Lógos de Aristóteles (Véase la tetrástrofa de los tratados «A, a, B, G» de *La Metafísica*) y cómo se practica éste lógos: el de la acción crítico-hermenéutica que Aristóteles pone en juego a partir de los *éndoza* (opiniones autorizadas, mayoritarias) y de los problemas de su puesta en común, de acuerdo con las leyes del lenguaje histórico. Pero Aristóteles, a su vez, reaprende el Lógos de Heráclito, cuyo libro sobre la verdad (Alétheia) del Lógos, era para los antiguos un libro de ontología Política. Reinterpretar y renombrar las tradiciones nunca recibidas, haciendo que lo olvidado sea lo vencido que puede alterar el curso repetitivo del presente ilimitado, equivale a asumir y recibir que lo pasado posible pueda enseñarnos como vanguardia curva del futuro. Disponerse a dejarse alterar por lo no-dicho dentro de lo dicho y lo no-pensado dentro de lo pensado —según Heidegger—. Tal alteración radical de los «tiempos que corren» y su olvido del olvido, agujerea la eulogia auto-bienpensante de la modernidad burguesa y devuelve la voz a los vencidos: los ángeles de la historia, dislocando el relato lineal del poder de la *historia oficial* contada por los vencedores. Ese tiempo-espacio complejo y tetradimensional, curvo y retornado por la diferencia, que trabaja enlazando (también por la diferencia) del espacio *entre* pasado, presente y futuro, a los tres *éxtasis diversos del tiempo a la vez*, está en el corazón de la hermenéutica postmoderna. Cfr. Martin Heidegger: *Tiempo y ser*, en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.

actual, responsable de algo de suma importancia: la rehabilitación de Martin Heidegger, quien tras la *Kehre* o «vuelta» de su pensamiento, dedicó su vida entera a desconstruir la metafísica de la voluntad-libertad occidental que le hizo a él mismo engañarse, errar de manera abrumadora y participar en el nazismo durante el año 33, como rector en la universidad de Friburgo. Heidegger jamás se perdonó tal error a sí mismo, pero su expiación activa iba tallando pieza a pieza la obra del «Segundo Heidegger»: la *ontología* no-metafísica, y no-dialéctica del *Acontecer (Ereignis)* que nos ha legado la obra filosófica más grande del siglo XX, la más intensa y veraz, coherente y abierta al sentido de la diferencia y lo nuevo, después de Kant y Hegel, después de la Ilustración, y dando la mano a Nietzsche para *destruir* efectivamente el nihilismo europeo. Hacerlo imposible, tritararlo... ¿Pero cómo? Enseñando a pensar-vivir de otra manera, disolviendo y dislocando el nihilismo propio de todos los absolutos para darle la vuelta. Y ponerlo a trabajar a favor del ser al presentar el *ámbito lingüístico ontológico* de consideración al que la modernidad ilustrada pertenece, como una mera reducción, violenta y amnésica, que se convierte en monstruosa cuanto más insiste en olvidar lo otro y en olvidar el olvido: lo callado, velado, tapado, histórico, vencido y aplastado por *el siglo de las luces*³.

¡Cuanta violencia! ¡Confundir la ausencia y el misterio, lo velado y callado, lo débil y lo frágil con el no-ser! Y hacer entonces del ser un ente. Un objeto meramente disponible, declarado existente y racional: «legítimo», si llega a responder a la inquisición de la razón todopoderosa⁴. Ya lo

3. Véase de Martin Heidegger el texto: *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, op. cit., págs. 1-25. Este texto condensa el legado del Segundo Heidegger y su testamento filosófico. En él insiste el gran ontólogo no-metafísico en pensar el ser sin el ente, y el tiempo sin reducir la presencia-ausencia a lo presente. Desde ahí puede Heidegger abrir la ontología del *Ereignis*, del *Acontecer des-apropiador entre Tiempo y Ser*. Ningún otro texto de Heidegger tiene tanta importancia para nosotros en el siglo XXI. De este texto brota la ontología postmetafísica y posthistórica como Ontología de la Diferencia. Esta es la fuente eterna de la que mana la Postmodernidad filosófica. Tanto para la Desconstrucción como para el Postestructuralismo francés, el Debolismo y el Pensamiento Trágico hispánico, siempre que se trata de ontología. Hay varias traducciones al castellano, pero resultan confudentes por privadas de auténtica comprensión heideggeriana; nosotros estamos preparando actualmente una nueva traducción y comentario del texto alemán al español.

4. Heidegger desconstruye la dialéctica hegeliana en numerosos lugares de su obra, pero no por casualidad vuelve a emprenderla contra el tribunal de la razón convertida en juicio por la razón Dialéctica, en el *Protocolo sobre Tiempo y Ser*, que recoge un Seminario sobre el texto de la Conferencia *Zeit und Sein*. Se trata de la única ocasión en que Heidegger estudia un texto de Heidegger como si fuera un clásico, como si se tratara de Aristóteles o de Nietzsche, para hablar de sus libros de cabecera. El Protocolo se ha publicado junto con la

decía «Heráclito, el oscuro» en aquél conocido aforismo: «El Sol no sobrepasará su medida, porque de hacerlo, las Erignias, las diosas de la Noche, lo pondrían en evidencia...».

Por eso es la cuestión de la «legitimidad» racional, explícitamente desde J. F. Lyotard, la que está en el centro de la crítica y delimitación de la modernidad ilustrada que la postmodernidad crítica plantea. Pero no basta con denunciar la des-mesura de los meta-relatos-vencedores. Hace falta comprender la transhistoricidad que Nietzsche y Heidegger ponen en juego, y también Walter Benjamín y también la *pietas hermenéutica* de Gadamer, y sobre todo la voz incansable de Gianni Vattimo, que es el gran heredero de todos ellos, y la nuestra, para escuchar hoy «la voz de los vencidos» ... Pero esto aún resulta muy difícil por muy urgente que sea⁵.

La asunción del pluralismo y la alteridad de lo plural es relativamente mucho más sencilla, porque tales diferencias ya están-ahí, por así decirlo, y resultan innegables (mientras no sean destruidas o subsumidas o convertidas en banales por el modelo global), mientras que la transhistori-

Conferencia: «Protokol zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"». *Ibid.* págs. 27-60. No debe olvidarse que la recusación hermenéutica y crítica de Heidegger contra la razón dialéctica de Hegel, como racionalidad de la Metafísica desde Platón, se lleva a cabo desde el rechazo de la violencia instalada en la metafísica dialéctica. En esto ha insistido mi maestro Vattimo muy a menudo. No son sólo razones teóricas en el sentido moderno-epistemológico del término. Son razones éticas las que determinan el rechazo de la dialéctica como método racional de la metafísica. De tal crítica nace la hermenéutica como alternativa. Gadamer lo expresa muy bien: no basta el método dialéctico porque entonces se está olvidando la verdad ontológica: la verdad del tiempo-ser, la antigua *alétheia*, *des-velamiento*, *des-cubrimiento*, que conserva en la *léthe*, el misterio inagotable e indisponible del ser-tiempo finito en cada presencia-ausencia del darse y ocultarse «a favor del don». Sólo la ontología de la *alétheia* como ontología de la diferencia, entiende que el límite no se reduce a la finitud del hombre sino que es finito el propio ser-tiempo. Todo el *Segundo Heidegger* debe leerse a la luz-noche de la *Diferencia Ontológica* entre [ser-tiempo / ente-tiempo], porque no es lo mismo la eternidad inmanente que la muerte. Y no es lo mismo la Muerte que la Nada. Sin la Diferencia-Límite no se entiende la radicalidad de la autocritica de Heidegger ni su conversión en y tras la *köhre*. Por eso el *Segundo Heidegger* ha de leerse desde la sabiduría de Heráclito y Parménides, entendiendo el «y» entre ambos: Heráclito «y» Parménides *como una diferencia vinculante que enlaza por la diferencia, pero no hace síntesis*. De otro modo no saldríamos nunca de Platón-Hegel. Quien mejor entendió ese punto esencial entre los antiguos fue el Aristóteles griego, que nos devolvió a los Pre-socráticos, y entre los postmodernos otro hijo de Heráclito y Nietzsche: Gilles Deleuze.

5. Véase de Vattimo-Oñate: «El destino de Europa». Diálogo filosófico contenido en el libro de Teresa Oñate y Simón Royo: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a G. Vattimo*. Prensas Universitarias UNED, Colección Aula Abierta. Madrid, 2006.

dad trata con las *diferencias de la ausencia*, lo olvidado, lo callado, tapado, velado, el misterio, lo excluido... lo que no tiene re-presentación posible, para empezar por el ser indisponible mismo, arañando en las entrañas del nihilismo y su monstruosa falacia, para mostrar que *lo otro ausente sí es y es constituyente* de todo darse y de todo aparecer. Este es el giro radical de la Postmodernidad filosófica y de la Hermenéutica, vinculada al *Eterno Retorno* de Nietzsche y *La Diferencia Ontológica* de Heidegger, así como a la *Pietas* de Gadamer y al retorno del *Espíritu del Amor como límite de la Interpretación* en la hermenéutica cristiano-socialista del filósofo Gianni Vattimo. La apelación a una espiritualidad inmanente y solidaria, de izquierdas, que podría dar lugar ahora al *futuro anterior* de un cristianismo comunitario del amor sin dogmas, sin sumisión y sin superstición. Eso es lo que no entienden ni los positivistas ilustrados ni los historicistas del progreso y, fundamentalmente por eso tratan aún de banalizar a la Postmodernidad —que es tanto Postmetafísica como Posthistórica— desde la mayoría de los circuitos oficiales del poder. Es la racionalidad dialéctica la que se niega a ser de-limitada tras siglos de historia metafísica. Pero es precisamente localizar el núcleo de su incompreensión lo que a nosotros nos interesa pues este núcleo —nunca asumido— dibuja precisamente el afuera desde el que subvertir la racionalidad dialéctica hegemónica, para pensar-vivir de otra manera. Y en el centro plural de tal afuera está la *diferencia ausente*, el acontecer de la diferencia posibilitante, que no puede sernos robada ni por el no-ser, ni por ninguna copia óptica declarada transcendente, inaccesible, y post-puesta en el más allá de la *phýsis*: en el trans-mundo alucinado del *más allá, metá, tà physica*. ¿No lo decía ya Nietzsche denunciando el linaje platónico de los alucinados del transmundo desprecia-dores del único mundo que hay? Pero pocos han entendido que es en este mundo sensible donde se da la espiritualidad inmanente que hay que devolverle a la tierra.

Y tampoco basta con decir esto. Necesitamos desconstruir las nociones nihilistas e imperantes (extensas) del *Tiempo Único* lineal que progresa, y del *Espacio Vacío* homogéneo como recipiente universal, si queremos volver a habitar el tiempo del sentido y los lugares diferenciales. El tiempo-espacio de los lenguajes de la afirmación, el juego y la fiesta, el himno, el arte y la naturaleza, donde sí pueda volver a darse lo divino plural, lo sagrado y el límite-limitante. Necesitamos desconstruir la metafísica elemental de la extensión ilimitada para poder comprender la complejidad de la diferencia si queremos resistir al nihilismo y su violencia ¡en nuestro mismo modo inconsciente —supuestamente inmediato— de inscribir los fenómenos y la información! Pues ¿cómo resistir al nihilismo reproduciendo

y repitiendo la violencia de la *superación* dialéctica que dejaría ahora a la hipermodernidad y la neoilustración realizadas nuevamente atrás, a la espalda, como unas épocas inferiores, primitivas, salvajes, no-suficientemente ilustradas aún? No, entonces repetiríamos la dialéctica nihilista y el espíritu de venganza como enfermedad de La Historia: la guerra, la violencia in-esencial.

La Postmodernidad Crítica no es dialéctica, es hermenéutica y su densa complejidad pasa por la experiencia histórica del «Eterno Retorno» de Nietzsche y la comprensión del sentido del Eterno Retorno declinada diferencialmente por Los Hijos de Nietzsche. El signo-símbolo hermenéutico del Eterno Retorno por fin entendido hermenéuticamente (*y no meta-físicamente, ópticamente*): como método y criterio de la interpretación literaria, estética: hermenéutica, del sentido y el espíritu de la ley. Como límite de la interpretación y sentido de la historia. Como afirmación sin contrario, «afirmación de afirmación» como le llama Deleuze al *virtual*. A la *virtud que hace regalos*.

Como inocencia y perdón que interrumpe el espíritu repetitivo del espíritu de venganza. Como virtud que posibilita el asumir-crear virtualizante que rige toda comprensión y que Gianni Vattimo encuentra en el espíritu del amor y el espíritu de la solidaridad con los humildes y los necesitados, los más débiles, rastreando el origen cristiano de este principio que supedita todas las costumbres dogmáticas al sólo cumplimiento del sentido de la caridad comunitaria. Un lazo social no sacrificial, sino afirmativo e interpretativo que construye sentido por encima de todos los dogmas y de todas las venganzas; por encima de todos los cálculos. La instauración del perdón y la inocencia, la declaración de absolución universal supra-judicativa: eso implica el *otro inicio* en otro lugar y otro tiempo que estaban desde siempre aquí y ahora. Un sentido emancipatorio que libera a la historia misma devolviéndole la complejidad de ser un género literario en vez de una metafísica del más allá de la salvación y la culpa, devaluando todas las realidades y sus posibilidades inmanentes, incluso las complejas posibilidades implicadas en la muerte y resurrección inmanente aquí y ahora. Sin salvación y sin culpa, sin venganza y sin cálculo, subordinando lo *humano demasiado humano* al espíritu comunitario de la interpretación.

Lo cual, para decirlo ahora con mis propias palabras (siguiendo también a Nietzsche), equivale a pensar-vivir de otra manera, para comprender y llevar a la praxis lo siempre censurado que habitaba ya en la más antigua *noética* griega, desde *los presocráticos hasta el Aristóteles griego*, como vía educadora de la espiritualidad racional (de la creatividad y la comprensión trágica) de la comunidad política libre. Equivale a descubrir otra ontología es-

tética del espacio-tiempo: no del ente (sujeto-objeto lógicos) sino del ser-acontecer que se da-oculta en el *lógos kai phýsis* (el lenguaje y la naturaleza). Otra filosofía del espíritu: del arte, la política, la religión y la filosofía de la racionalidad filosófica misma: la hermenéutica, después de Nietzsche-Heidegger-Gadamer-Vattimo. Una filosofía del espíritu hermenéutica a la que se accede al *Pensar-con-Vattimo*, porque ya no se está con él, en el espacio-tiempo único de la dialéctica infinita, des-mesurada, meramente polémica y belicista. Porque ya no se está con él, en el espacio-tiempo monológico. Eso que es lo que necesita el pensar-vivir de la paz-diferencia en la Postmodernidad. Eso es lo que nos enseña mejor que nadie hoy el magisterio de Gianni Vattimo, exparlamentario europeo por izquierda democrática y filósofo heredero del espíritu de la Escuela de Frankfurt y de la Hermenéutica europea. Éste es el mensaje que Vattimo pone en circulación a través de todos los media y recorriendo testimonialmente, personalmente, todas las universidades y los foros culturales críticos del planeta. Dicen que es el primer filósofo vivo del mundo. Y ¿por qué habría de ser así si no fuera porque en su palabra y su escritura se percibe la coherencia de la acción comunicativa entendida como ética de *la verdad del amor*?⁶ ¿Y qué pue-

6. Recuérdese que ya la ontología griega presocrática desembocaba en la comprensión noética o noo-lógica de que el *arché* como principio-ley (y no como origen físico-genético) era el Amor. Por esa razón Aristóteles proseguía el pensar de la *phylia* de Empédocles, si bien haciendo notar que el odio, el *neikos*, no tenía estatuto de primer principio sino que era relativo (y entonces secundario) al amor o amistad como los verdaderos nombres primeros del ser. En eso retomaba Aristóteles a Parménides, horrorizado ante el parricidio nihilista de último Platón que precisamente había situado al no-ser (la diada indefinida, el vacío, la *chora* hesiódica...) entre los primeros principios a partir del diálogo *El Sofista*, porque pensaba —Platón— tener que *generar y deducir* la pluralidad de las diferencias *dialecticamente*, cuando las diferencias son primeras, originarias e irreductibles: soberanas, para la hermenéutica de Aristóteles. Pues a no ser que se sea monista no hará falta dividir dialécticamente el uno-todo ¡que es un mito!, que no lo hay ni puede haberlo. Por eso, si es verdad que Empédocles, siguiendo a Parménides y Heráclito —piensa Aristóteles— tenía razón al comprender (*noein*) que el *verdadero* nombre del *arché*-límite al que Parménides llamaba ser-mismo [como unidad del darse del acontecer al comprender (*tò autò estí einai kai noein*)] es el amor-philía, porque el amor-philía es a la vez enlace copulativo y unidad-modal indivisible e intensiva del verbo en cualquier acontecer —sigue pensando Aristóteles— no la tenía, no tiene razón Empédocles, cuando introduce el odio (*neikos, pólemos*) como sentido primero del ser o primer principio ontológico. Si se es pluralista originario y las diferencias son soberanas, entonces el nombre primero del ser-límite [como enlace copulativo categorial (desplegado en el movimiento según las categorías) y como acontecer verbal (plegado intensivo en la acción comunicativa dianoética)] es sólo, únicamente, nada más (*haplós*) el de *amor-philía-eros sin contrario y sin división posible*. Porque no todo es guerra, ni todo es movimiento, trabajo o muerte; no todo es movimiento-reposo (los contrarios relativos se copertenece) sino que hay, se dan, son: las acciones singulares

de ser para nosotros hoy «la verdad» sino esa misma bondad comunicativa que toma partido críticamente por los más débiles y por la debilitación de la violencia normalizada en el uso de la racionalidad ilegítima? ¿No es esa *phylía* el primer principio del lazo social dialógico (*lógos*) que constituye el espacio común comunitario de la paz enlazando las diferencias sin absorberlas ni suprimirlas?

II. CONTRA LA APROPIACIÓN INDEBIDA DE LOS SÍMBOLOS Y LOS SIGNOS: EL NIHILISMO ACTIVO —EL DEBOLISMO

Estos eran los núcleos teóricos de las intervenciones político-filosóficas que Gianni Vattimo y nosotros (el Grupo Palimpsestos) considerábamos pertinente comunicar, sobre todo en la Europa, la Italia, la España y la América Latina de los últimos años, aireando las razones del pluralismo y la transhistoria contra el imperialismo belicista de la globalización. Precisamente los años en que se votaba la constitución europea y la cuestión de lo divino y las diferentes religiones-culturas pasaban a primer plano, poniendo de manifiesto la urgencia de replantear los problemas del re-

intensivas como diferencias soberanas simultáneas que dan lugar a comunidades comunicativas. Sólo se accede a su experiencia noética por amor racional: en el comprender e interpretar *lo otro* que supone la culminación comunicativa del lenguaje en los ámbitos de la paz. Aristóteles es el primer ontólogo hermenéutico de la filosofía occidental, siguiendo a los pre-socráticos contra la metafísica dialéctica del Platón pitagórico-dualista. Me permito recomendar aquí dos libros míos: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI —Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera—*. Ed Dykinson, Madrid, 2001. / Y el libro de Teresa Oñate con la colaboración de Cristina G. Santos: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Ed. Dykinson, Madrid, 2004. En cuanto a la relación esencial de la Hermenéutica con Los Presocráticos, véase también mi largo estudio: «Gadamer y Los Presocráticos: la esperanza en el límite oculto de la teología Hermenéutica», dentro del libro de Teresa Oñate, Cristina G. Santos y Miguel A. Quintana: *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005.

No se olvide, por último, la vía genealógico-hermenéutica que va de Hölderlin a Nietzsche, retomando la filosofía trágica de la *Poética* de Aristóteles, porque esta vía enlaza directamente al Nietzsche helenista con el Aristóteles griego, y el Empédocles de los tres: Aristóteles, Hölderlin y Nietzsche. No por casualidad la filosofía de la Acción es la filosofía del Deseo. Su cuna está en los Misterios Eleusinos y el dios Dionisos: el padre de la tragedia ática como educación estética del pueblo ciudadano *contra la violencia del resentimiento y la venganza*. Cfr. Teresa Oñate: «Hacia Mileto» en *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Op. Cit.*

torno de la religión, la crítica del fundamentalismo-relativismo y la defensa de la alianza de las religiones o las civilizaciones.

Pues ¿no pretendía el belicista Bush, tras la atroz experiencia de la guerra de los Balcanes, fundar la cruzada contra-islámica en un guerra justa apelando esta vez al Dios protestante-sionista contra los palestinos, los iraquíes y los iraníes? ¿Cómo podía ganar unas elecciones democráticas el fundamentalismo teocrático norteamericano dirigido a apropiarse de las fuentes de energía árabes? ¡Por la fuerza de las armas todopoderosas! Pero ¿y en nombre de los derechos humanos? ¿Nada se había aprendido de la crítica de los fascismos de la Segunda Guerra Mundial? ¿Los reproducía ahora —al amparo de haber sido una fuerza liberadora y vencedora en ese conflicto— un Estados Unidos degenerado por la sistemática violencia de su política colonialista e imperialista, en todo el mundo, pero sobre todo en y contra sus hermanos de América latina? Menos mal que la Hermenéutica o la Postmodernidad Crítica nos habían enseñado ya a distinguir con bastante claridad los mitos escatológicos de salvación racionalizadora y su pavorosa des-mesura sintomática, de los símbolos de comprensión y su característica prudencia racional, situada en el corazón de la hermenéutica.

Estábamos preparados para enjuiciar la situación y no dejar que se reprodujera. La Postmodernidad Crítica no era la Lechuza de Minerva de Hegel: venía denunciando la situación desde antes de que se produjera la cruzada anti-islámica justo coincidiendo con la caída del muro de Berlín. Para esto último: preparar la alternativa, nos habíamos hecho especialmente conscientes, texto a texto, discurso a discurso, batalla a batalla y lugar a lugar. Sólo con un límite, criterio y objetivo: la paz civil de las diferencias enlazadas en otra era diferente: la era del *lógos* (razón común) de la hermenéutica.

No se trataba sólo de lucidez: la dolorosa experiencia de América latina era tan elocuente como inequívoca. Se había repetido una y otra vez el mismo esquema. No más coartadas en nombre de exterminar el marxismo dialéctico para legitimar la explotación imperialista servida a través de la guerra civil como lucha de clases. Tampoco más coartadas en nombre del falso dios todopoderoso de la derecha, sus beatos, sus agnósticos y sus ateos anticlericales, porque todos estos personajes están incluidos dentro del mismo paradigma repetitivo. Lo que descubría la postmodernidad del postestructuralismo francés en las barricadas de Mayo del 68 era igual de aplicable en todas partes: la urgencia de pasar de una izquierda dialéctica a una izquierda hermenéutica o izquierda postmoderna y postmarxista, que retrazaba también *de otra manera* las topologías políticas, enfocando la prioridad de la disolución o dislocación del nihilismo infinitista como núcleo vacío

(agujero negro vertiginoso) del capital belicista. De ese difícil y complejo salto se trataba: de dar el salto discontinuo de la dialéctica a la hermenéutica. Por eso insisto en que el problema de la Posthistoria está en el centro hoy de los debates de la izquierda, porque afecta de lleno a una crítica de la emancipación como metafísica nihilista de la libertad y como metafísica secularizada de la historia escatológica de la salvación ilustrada. Quede por ahora en claro el marco mismo del agudo problema que está en cuestión para nosotros: la revisión de la racionalidad ético-política como teología secularizada de la historia a partir de Pablo de Tarso. Es decir: la filosofía de la Secularización, que Gianni Vattimo ha situado en el primer plano de su profundo análisis debolista de la racionalidad actual, permitiéndonos llegar a ser ineludiblemente conscientes de la cuestión del nihilismo. Conscientes de su vínculo doble y diverso, de un lado con la dialéctica de la historia y de otro con la ontología hermenéutica: del ser-lenguaje-sentido-mensaje de la historia y su transmisión. Volveremos sobre ello.

En el año 2002 vino Gianni Vattimo a participar en un curso de verano que yo dirigía en Ávila, con la ayuda inestimable de mi colaboradora habitual: Amanda Núñez. Era justo tras la muerte de Gadamer a los 102 años. Habíamos montado un duelo activo en memoria del maestro, con exposiciones de arte, conferencias y despliegue de medios de comunicación. «Estética y Hermenéutica» le llamamos. Gianni Vattimo se unió a nosotros para rememorar a su maestro Gadamer y hacer entender las implicaciones de acuciante actualidad de la hermenéutica para preparar un pensamiento por la paz-diferencia. También contamos con profesores especialistas en Gadamer y con la colaboración del Grupo Palimpsestos de Investigaciones Estéticas y Políticas de la UNED, que Vattimo y yo tenemos el honor de coordinar desde mediados de los años 80 del pasado siglo. La acogida de la convocatoria fue impresionante y ha dado lugar a dos hermosos libros multimedia que reúnen múltiples voces acreditadas del pensamiento internacional hodierno. Entre ellas destaca la del discípulo de Gadamer: Gianni Vattimo, que participa en estos dos libros de manera sobresaliente: *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica* (Ed. Dykinson, Madrid 2005) y *Hans Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica* (Ediciones de la UNED. Endoxa-Gadamer, N°s XX y XXI. Facultad de Filosofía. Madrid, 2005). Los monumentales trabajos de edición de ambos volúmenes contaron con un Equipo Editorial constituido, a partir de los Palimpsestos, por Cristina García Santos, Miguel Ángel Quintana Paz y Teresa Oñate. En estas dos obras multimedia, que contienen también un DVD con nuestra serie de televisión: «Gadamer, maestro del siglo XX», han participado más de 50 profesores, investigadores, artistas, politólogos y profesionales de los me-

dios de comunicación. El espíritu de Gadamer ha de estar contento. Ha de estarlo el espíritu de la Paz-Diferencia, alentado por la Hermenéutica Dialógica de Gadamer. Ha de tener la alegría de haber generado esta poliglota conversación de homenaje crítico a su legado, mantenida por las voces internacionales que se aúnan, esta vez en español, para retransmitir el mensaje de la no-violencia y su otro modo de vivir-pensar.

En el 2003 nos reunimos en febrero, en Salamanca, para hablar de las diferencias y la mismidad de la Europa multicultural; atendiendo sobre todo al problema de si debía o no el documento de la constitución europea, incluir alguna mención explícita al cristianismo. Vattimo no era partidario, desde luego, y yo llamaba la atención sobre el contexto nada neutral de la cruzada anti-islámica y la guerra del petróleo. Nuestro trabajo consistió, como era lógico, esencialmente en distinguir el diferente retorno de lo divino en la religiosidad hermenéutica, del rebrote tradicionalista de los fundamentalismos-relativismos que intentaban ocupar su lugar. Un lugar abierto con tanto esfuerzo por la filosofía postmoderna como crítica de la cultura y ontología no-metafísica alternativa. En el 2004 volvimos a reunirnos en Barcelona, para denunciar las «mentiras de la guerra», también era en febrero, precisamente el once, el día del nacimiento de Gadamer y del mío —vaya casualidad—, que ya habíamos adoptado casi como costumbre para nuestra cita invernal, muy próxima al pasado cumpleaños de Vattimo el 4 de enero. Se trataba esta vez de un congreso en el Euroforum, y nada podíamos imaginar ni Gianni ni yo, sobre lo cerca que estábamos, justo a un mes de distancia, de los crueles atentados de Madrid del 11 de marzo y de la prosecución en campo europeo de los atentados terroristas del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York. La terrible masacre de Madrid se cebó sobre los más pobres. He escrito una crónica en tiempo real sobre esos días atroces, de imborrable tristeza, plasmada a través del diálogo en Internet que mantuvimos los estudiantes y yo en el ciber-foro de la facultad de Filosofía de nuestra universidad: la UNED. El documento se recoge justo en el último libro que hemos dedicado a Vattimo con ocasión de que la UNED le nombrara Doctor *Honoris Causa* en Filosofía, el pasado enero-2006, por iniciativa mía, cuando Vattimo había cumplido 70 años, dedicados a la no-violencia de la racionalidad espiritual hermenéutica. El libro se llama: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. (Prensas Universitarias de la UNED. Aula Abierta, Madrid, 2006). También contiene un DvD que registra varios programas de televisión, emitidos en TVE2, donde ha participado Gianni Vattimo. La serie televisiva: «Ética de las verdades» cuenta con personalidades del máximo renombre y se centra en denunciar la ilegitimidad de la Guerra de Iraq y en analizar el desplazamiento

de la verdad desde su inscripción moderna en la racionalidad de la lógica o de la ciencia, hasta su inscripción postmoderna en el ámbito de la ontología hermenéutica de la acción y la ética de la verdad pluralista, pero no relativista. El libro y el DvD merecen la pena, y me atrevo a recomendarlo a toda la comunidad hispanohablante, como documento histórico de gran valor. Contiene varios textos de Vattimo, una larga conversación entre nosotros y un hermoso artículo suyo que se titula «¿Adiós a la verdad?» Los otros artículos que lo configuran son igualmente relevantes para tomarle el pulso al pensamiento actual.

El 14 de marzo las izquierdas españolas daban su voto al socialismo y ganábamos las elecciones contra el gobierno belicista de Aznar. No queríamos participar en esa guerra sucia. Ya lo habíamos dicho. Lo habíamos expresado la ciudadanía y la población civil de todas nuestras comunidades, de todos los modos posibles, y saliendo a la calle en numerosas y masivas manifestaciones. Los españoles en su mayoría no queríamos esa guerra. Que además el gobierno neofranquista de Aznar quisiera atribuir «oficialmente» a ETA los atentados, con tal de no asumir las consecuencias de haber hecho frente común con el presidente de los Estados Unidos Georg Bush, desoyendo la voz de la ciudadanía de la calle, ponía de manifiesto un factor más: la pretensión de sustituir la verdad por el poder, produciéndola a través del control de los medios de comunicación y de las televisiones en particular. Igual que Hitler hacía con la radio. Para la ciudadanía fue excesivo. Mataban a los más pobres de los madrileños y encima la derecha quería manipular a las víctimas atribuyendo el atentado al grupo terrorista ETA. El saldo era insoportable. Si cuando comenzó Aznar a gobernar teníamos un terrorismo nacionalista desesperadamente complicado y entreverado por los peores fondos de todas las políticas postfranquistas de España, ahora teníamos dos terrorismos: había que sumar al nacional uno internacional: el de Al-Qaeda, como respuesta a la Guerra de Iraq en que nos habían metido «los Populares» contra nuestra voluntad. La soberanía de los ciudadanos españoles no dejó lugar a duda. No queríamos ni la guerra ni la mentira. «La mentira es un arma de destrucción masiva» escribíamos en las pancartas y en las portadas de los libros. Nunca olvidaré la llamada telefónica de Gianni Vattimo a mi casa de Madrid el 14 de marzo del 2004: «¡Viva la España socialista, Teresa, y la Europa Socialista! ¡Viva la era de la no-violencia en todos los lugares de la tierra!».

En el 2005 volvimos a vernos en febrero en Madrid, esta vez para apoyar el voto afirmativo a la Constitución europea y hablar de la Filosofía del Espíritu (arte, política y religión) de la Hermenéutica y la Postmodernidad Crítica. Los madrileños pudieron disfrutar de la amable y firme pre-

sencia de Vattimo en el Círculo de Bellas Artes, en el Seminario de Profesores e Investigadores de la UNED que yo dirijo, y en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense. Gianni estaba maravilloso. Poner de manifiesto que el UNO-TODO es un mito violento muy peligroso, y renombrar a la vez lo divino solidario, era lo mismo que declarar muerto al dios del poder —como falso ídolo, ya innecesario en culturas menos violentas— y declarar cultural y socialmente resucitado al dios del amor. Era un renacimiento de la filosofía de la paz y el espíritu racional inmanente. En Bellas Artes llenó el Paraninfo con una lección magistral en que todos pudieron comprender un texto que ha cambiado la estética contemporánea desvinculándola de una vez por todas del juicio de los mandarines ilustrados y los críticos de arte de toda suerte, para situarla en medio de la ontología del Espacio-Tiempo: «El origen de la obra de arte» de Martín Heidegger ¡interpretado por Gianni Vattimo, relejendo su *Ontología y Poesía!*... No creo que ninguno de los asistentes pueda olvidarlo... ¡incluidos los mercachifles del arte como capital de lujo que ya veían desmoronarse sus kioscos!

En septiembre volvimos a reunirnos en la universidad de Granada en un Encuentro Internacional de Filosofía, coordinado de manera impecable por los profesores Javier de la Higuera y Pepe Zúñiga —quien conoce la tradición hermenéutica como pocos estudiosos— y dirigido por el profesor Luis Sáez Rueda, igualmente al tanto con rigor y pronunciamientos originales de las corrientes actuales del pensar. La academia estaba interesada en coger el toro por los cuernos y nos propuso analizar la problemática: «Nihilismo y Mundo Actual». El simposio se celebraba en el Centro Mediterráneo de Almuñécar y Vattimo volvió a hablar de cómo la Estética puede dislocar, alterar el Nihilismo, a través de una nueva filosofía del espíritu, después de Gadamer. La hermenéutica abierta por el retorno de lo divino tras la muerte del dios-uno-patriarcal, una vez disueltos los interdictos y prohibiciones contra la religión propios de los relatos de la ilustración atea: el cientifismo y el historicismo del progreso lineal. Vattimo se mostró a favor de una hermenéutica postcristiana inédita. Un cristianismo histórico-hermenéutico sin sumisión a dogma alguno y sin superstición, contrario a todo autoritarismo no-dialogal y a todo literalismo impositivo. Un cristianismo de la caridad solidaria cuyo contexto ofrece un nuevo espacio-tiempo de experiencia —estética, perceptiva— para la hermenéutica del mensaje de la no-violencia.

El congreso fue de una altura académica encomiable: Junto a maestros y maestras de la solera de Gianni Vattimo, Celia Amorós, Mariflor Aguilar, Pedro Cerezo, José Luis Molinuevo, Remedios Ávila, o Juan Manuel

Navarro Cordón, se oyeron con brío y conocimiento las voces de los más jóvenes. Fue merito de mi amigo el profesor Luis Sáez Rueda, director del curso-congreso, saber hacer universidad con tanto estilo como entrega y siempre con los estudiantes. A mí me daba particular alegría este merecido homenaje implícito al profesor Pedro Cerezo Galán y todavía me acordaba de haberme adentrado de niña en el mundo de Heidegger a través de sus textos. ¡Qué viveza y hondura la de sus lecciones e intervenciones!, rodeado por la Facultad de Filosofía de Granada, y honrado por parte de tan significativas figuras de la Academia internacional, pensando en español, la crucial cuestión del nihilismo. No en vano ejerce también su magisterio en Granada una conocedora de Nietzsche tan inteligente como la profesora Remedios Ávila Crespo. Granada está llamada hoy a ser un ejemplo de lucidez y apertura pluralista para el mundo entero en la cuestión de la «Alianza entre civilizaciones»; y una vez más corresponde al pensamiento crítico de la filosofía saber estar a la altura de los tiempos, recibiendo la apertura de los otros pasados posibles que el eterno retorno de la diferencia puede hacer volver, inéditos, para orientar el futuro anterior, esta vez no en nombre del miedo excluyente en la raíz del nihilismo y su repetición, sino en nombre del futuro politeísta de la racionalidad dialógica. Así pues, no deberíamos repetir la Granada de los Reyes Católicos que expulsaron en la fecha emblemática de 1492 a los judíos y a los musulmanes andaluces del último reino re-conquistado por el cristianismo, justo a la vez que se abrían a conquistar o civilizar el nuevo mundo amerindio. No debemos repetir ni la pretensión de la pureza de sangre ni la inquisición ni la prevalencia prepotente justificada por aparentes razones defensivas ante la hostilidad del otro construida por el odio que quiere escapar a la muerte matando o absorbiendo su diferencia. Ha llegado el momento de preparar la paz del diálogo con el otro: eso enseña la diferencia que sí puede retornar. Eso enseña la racionalidad hermenéutica. La racionalidad del mestizaje de la paz que reclaman la ontología del presente y la *pietas* del pensar.

En el 2006, tuvimos que adelantar un poco nuestra cita de invierno. Esta vez Vattimo vino a Madrid el 18 de enero porque el día 20, en la festividad de Santo Tomás de Aquino, la Universidad nacional de España, la UNED, tras el período de intensa colaboración descrito, se aprestaba a nombrar ahora a Gianni Vattimo como Doctor *Honoris Causa* en Filosofía. Yo había propuesto el nombramiento que tardó dos años en ir siendo aprobado democráticamente por todas las instancias comunales y los foros, comisiones y consejos, tanto de la facultad de Filosofía como de mi universidad. Me cabe el honor de haber sido la madrina de mi maestro, haciendo realidad, en su 70 cumpleaños, el merecido reconocimiento público, el máxi-

mo otorgado por la Academia, a su labor como político, en tanto que parlamentario europeo por izquierda democrática, y a su labor como filósofo crítico y alternativo, en la cumbre de la filosofía actual. Porque eso reconocía la UNED en la figura de Vattimo: ser el heredero del gran pensamiento europeo por una vía doble: la Escuela de Frankfurt de Adorno y Benjamín y la hermenéutica de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, de quien Vattimo ha sido el discípulo más comunicativo. Por eso el decidido giro a la izquierda de la hermenéutica vattimiana consumaba el paso de la «dialéctica de la Ilustración» a la postmodernidad hermenéutica crítica. Eso reconocía sobre todo la UNED, dado el talante marcadamente social de nuestra universidad: el compromiso de Vattimo con la disolución activa de la violencia en todos los lenguajes y las prácticas culturales, y su lucha a favor de los más pobres, los marginados, los mudos, los diferentes. Aquellos que no tienen representación: los más débiles. Los débiles y los ausentes, los vencidos y excluidos. Ellos están en el centro del magisterio hermenéutico de Gianni Vattimo. El maestro del *Pensamiento Débil*⁷.

III. ÉTICA DE LAS VERDADES HOY

Para el pensamiento en español el reconocimiento de Gianni Vattimo con el máximo galardón que otorga la Academia universitaria de España por mano de la única universidad nacional de nuestro país, supone un magnífico respaldo. Así debe comprenderlo la amplia comunidad insurgente de la

7. La documentación bibliográfica multimedia de este período de actividad política se condensa en varios escritos: artículos, conferencias, entrevistas filosóficas y DvDs, todos ellos contenidos en los libros siguientes: Teresa Oñate y Gianni Vattimo: *El retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*. Ed. Alderabán, Madrid, 2000.//Teresa Oñate, Cristina G. Santos y Miguel Ángel Quintana: *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*, Ed. Dykinson, Madrid, 2005. Contiene DvD: «Gadamer un maestro del siglo XX»//Teresa Oñate, Cristina G. Santos y Miguel Ángel Quintana: *Hans Georg Gadamer: El Lógos de la Era Hermenéutica*. Revista de Filosofía Éndoxa-Series filosóficas. Especial Gadamer. Endoxa-Gadamer, nºs XX y XXI. Prensas Universitarias de la UNED. Madrid, 2005. Contiene DvD.// También pueden verse mis Prólogos y traducciones al castellano de varios libros de Gianni Vattimo: *La Sociedad Transparente*. Paidós, Barcelona, 1990. *Ética de la Interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, *Diálogo con Nietzsche*. Paidós, Barcelona, 2003, y *El futuro de la Religión*, Paidós, Barcelona, 2006. Por último puede consultarse ese último libro que le he dedicado, ya referido, con motivo de su 70 cumpleaños y su Doctorado *Honoris Causa* en Filosofía por la UNED: Teresa Oñate y Simón Royo (Eds.) *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Aula Abierta. Prensas Universitarias. UNED. Madrid, 2006. Contiene DvD.

postmodernidad latina e hispanoamericana. Que Vattimo hable castellano perfectamente no es un esfuerzo por su parte que haya resultado en vano. Todo lo contrario, sus múltiples comparecencias en la América Hispana le han valido siempre la más cálida recepción. También Vattimo sintoniza sobre todo con la Hispanidad y ello debido a profundos motivos racionales y éticos, entre los cuales se encuentra, para empezar, que Vattimo considere la postmodernidad un fenómeno de carácter esencialmente latino e hispano. Baste recordar el Prólogo que dedicó el filósofo a la edición española de *La sociedad transparente*, donde decía que Madrid sería la capital del siglo XXI como lo habían sido París y Londres, capitales del siglo XIX y XX. Ahora le tocaba a Madrid ser la Capital de la postmodernidad, ofrecerse como plaza pública y lugar de encuentro para las múltiples culturas y su mestizaje. Ofrecerse como alianza entre civilizaciones y religiones. Como defensa explícita de una babel políglota contra el «Pensamiento Único». Eso decía también Gadamer en ese texto asombroso que corresponde a la lúcida década de sus noventa años sabios: «Fenomenología del ritual y del lenguaje», incluido en la colección *Mito y Razón*⁸, cuando se diría que al hablar de la destrucción de la Torre de Babel casi estuviera, el maestro, teniendo una dolorosa visión profética y mántica del atentado terrorista de las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre del 2001, la fecha que marca otra época para las culturas tardo-modernas, o al decir literal de Gianni Vattimo: «Nuestro tiempo, usualmente referido como el mundo posterior al 11-S»⁹.

Cuando el profesor Vattimo estaba llegando al aeropuerto de Barajas, el 18 de enero del 2006, para ser investido Doctor *Honoris Causa* en Filosofía por la UNED, yo todavía andaba resolviendo con el jefe de protocolo del rectorado las disposiciones e invitaciones de la comida de gala que seguiría a la ceremonia del día 20. Nuestro regalo por su 70 cumpleaños se había materializado además en ese libro multimedia del que ya he hablado y que incorporaba un DvD, *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, que he preparado con otro miembro de los Palimpsestos, el Doctor Simón Royo.

8. Traducción española de. de Pepe Zúñiga. Ed. Paidós. Barcelona, 1996. Un extenso comentario mío de ese texto en el artículo: «Una corona de mirto para Gadamer» Prólogo del libro: *Hans Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica. Op. Cit.*

9. Texto de la *Laudatio* de la profesora Teresa Oñate y Discurso del Profesor Gianni Vattimo. Solemne acto académico de investidura como Doctor *Honoris Causa*. Publicaciones de las Prensas Universitarias de la UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, 2006.

En el volumen participaban todos los integrantes de la facultad de filosofía: alumnos y profesores, el Grupo de Tercer Ciclo de Investigaciones Estéticas y políticas *Palimpsestos*; nuestra Revista de Filosofía en Radio-UNED, que se emite por Radio Nacional, y algunos programas emitidos en el espacio televisivo «Voces del Pensamiento» —también en TVE-2— que tengo el honor de dirigir: programas relativos a la cuestión de la ilegitimidad de la guerra de Iraq, la constitución europea y la incorporación a Europa de las Repúblicas del Este; o bien programas concernidos directamente por el retrasado postmoderno de las *epistemes* en la era de los media, que afecta a la *ética de la verdad*. Es decir: por cómo en la postmodernidad como era de la comunicación, la verdad ha dejado de ser un mero asunto de la *Lógica* y de la *Ciencia*, para pasar a ser un modo de la ontología de la acción comunicativa y tener que ver no sólo con los diseños de la subjetualidad y del deseo, que intervienen en los procesos electorales democráticos, sino tener que ver con la credibilidad, la responsabilidad y la coherencia de la *Ética* civil. Paralelamente la postmodernidad crítica defendía que la *Política* había dejado de ser maquiavélica en el sentido de dejar de estar subordinada instrumentalmente a los vectores meramente economicistas o meramente pragmáticos del poder, mientras que la *Estética* del espacio-tiempo de los lenguajes y las interpretaciones se hacía cargo nada menos que de la *Historia* como género literario y de la *Paideia* o educación estética del ciudadano, en la paz de las culturas y el magisterio del arte. En ese otro clima que nos envuelve entonces, en medio del arte, para ser disfrutado y respirado con la facilidad de eso que Walter Benjamín llamaba: «la atención distraída».

Todas esas transformaciones, que no hacen sino registrar los giros del pensamiento contemporáneo, a partir del giro lingüístico-hermenéutico, implican una *ética de las verdades*. El libro contiene, además, como ya dije, una larga conversación que sostuvimos Vattimo y yo sobre la «ontología del presente», como a él le gusta llamarla con un término que ha inventado Michel Foucault. También un texto suyo: «¿Adiós a la verdad?» Y contribuciones excepcionales tales como la última entrevista a J. Derrida antes de morir; y uno de los últimos textos del politólogo postmoderno Jean Baudrillard. En mi modesta opinión, ese es uno de los libros multimedia más creativos, jóvenes y hermosos que ha producido hasta el momento el pensar actual de la filosofía política en español.

A mí no dejaba de conmoverme y llenarme de profundo contento que el pensamiento de la izquierda crítica de este *homosexual divino* que ha arremetido lucidamente contra todas las iglesias dogmáticas para defender el giro religioso de la postmodernidad sin normas, sin represión y sin sumi-

sión, recibiera el máximo laurel de la Academia y se sustrajera a cualquier marginación para seguir defendiendo la no-violencia y la primacía crítica del socialismo de la solidaridad en favor de los más humildes.

IV. UNA RELIGIÓN SIN DOGMAS

Quisiera notar cómo en la cuestión de la «Alianza de las civilizaciones» entra en juego un politeísmo de las religiones en plural, de mucho mayor alcance, y en tal politeísmo se centrará ahora mi reflexión y mi apelación a un genuino politeísmo postmoderno. Una vía latino-greca *no-mitológica* que reconduzca la ética de la caridad cristiana secularizada, humanista, a la ontología de las virtudes dianoéticas excelentes y racionales para todos. Una piedad de la noética espiritual-racional, al estilo de la Alejandría del mestizaje y la alianza de las religiones —no dogmáticas ni excluyentes— que caracterizaba ya las *póleis* griegas y heleno-orientales, desde el siglo VI a. C. hasta el 600 de la era cristiana, durante un amplio período donde florecía la cultura junto a la filosofía y la religiosidad de esa *sapientia* griega no-metafísica —la noética— que aún nos resulta tan desconocida. La espiritualidad racional que para ser re-descubierta ha exigido a la hermenéutica operar una rigurosa arqueología de los textos originales. Ello se debe a que esa *verdadera (no revelada)* piedad racional ha sido la vencida: tapada, censurada y distorsionada, tanto por parte de la metafísica de la salvación tendente al «más allá» como por parte del racionalismo que continuaba con su básica creencia depositándola ahora en la ciencia-técnica salvadora y emancipadora. Tanto por la metafísica hegemónica, vehiculada por el cristianismo platónico-latino de la Iglesia oficial, todavía en el poder hasta nuestros días, como por el agnosticismo cientifista ilustrado cuyos violentos mitologemas están hoy en retroceso y han sido sometidos a severa crítica por parte de la postmodernidad. Vattimo defendía la misma vía: la hermenéutica, pero insistiendo en que el propio cristianismo hermenéutico es ya esencialmente politeísta. En eso estoy de acuerdo, y aplaudo subrayar su importancia.

Ambos hemos mantenido una larga discusión pública sobre esos problemas, que el lector puede encontrar, para seguir los argumentos con precisión, resumida, por ejemplo, en mi libro: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*. Ed. Alderabán, Madrid, 2000. Tiene particular interés el Postfacio, donde se registra un diálogo que sostuvimos en el Parlamento de Estrasburgo: «Ontología y Nihilismo». Y también, desde mi punto de vista, el capítulo

IV del libro, que se titula significativamente: «Nietzsche, Heidegger y los griegos». En ese libro se trata de lo más difícil, denso y complejo del vattimismo. De lo que convierte a Vattimo no sólo en un agudo crítico de la cultura sino en el gran heredero de la Ontología de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. A saber: la cuestión espiritual-racional del amor como primer principio o límite ontológico de la racionalidad de la interpretación, que transmite como sentido de la historia el mensaje de la no-violencia y la disolución de todos los absolutos perentorios. Aquellos que se imponen porque se hurtan al diálogo y la conversación crítica.

La posición de Vattimo en este punto merece una atención especial y requiere leer con detenimiento su producción a partir de los tratados sobre la secularización, que ya están dispersos por su obra desde mediados de los ochenta, para desembocar en «el giro religioso» de los años noventa con textos como los que se recogen en los libros: *Crear que se cree*, *Nihilismo y Emancipación*, o el último del mismo hemisiclo mental: *El futuro de la Religión*, que yo misma he traducido al castellano.

V. LA IZQUIERDA PIERDE EL ALMA CUANDO TIENE QUE GOBERNAR

Con ese hermoso titular rotulaba el periodista José Andrés Rojo la entrevista a Vattimo en que el profesor turinés invitaba a la izquierda a no perder nunca de vista su compleja situación de oposición «al estado de las cosas» aún cuando estuviera en el poder, cada vez que ganara unas elecciones democráticas. Que el poder no la «derechice», en suma, en un mundo como el nuestro que tanto necesita de la alternativa de la izquierda para volver a ser prudente, racional, solidario, culto y habitable.

Quisiera insistir aquí en la importancia del *Vattimo comunicador*, que sin duda tiene que ver con la acción comunicativa que se transmite teñida de mucho amor, sin temor alguno, y presidida por la verdad intensiva. La cual puede necesitar hasta de las «verdades y mentiras en sentido extramoral» —retóricas— para persuadir de la verdad del bien oportuno en cada caso: el *kairós*, que decimos los neohelenos de entre los postmodernos. Una virtud comunitaria y comunicativa: el *chárisma* del *kairós* (tiempo propicio) que tiene que ver mucho con la *Cháris* griega o la «Gracia», y que se conserva también en la raíz latina *caritas*: de la *caridad*. Y es que el amor noético y dianoético, el límite intensivo que da lugar a comunidad, no es su caricatura sentimental porque nunca es irracional, sino inescindiblemente emocional e inteligente, ya que está presidido cada vez por

el deseo dialogal del «nosotros», de hacer y tomar y estar en contacto con los otros. De establecer contacto con lo otro. Nunca me ha parecido casual que el Aristóteles griego y olvidado, invirtiendo la metafísica nihilista devaluadora de lo inmanente, en su crítica contra la metafísica de Platón (sus paradigmas, sus modelos ortodoxos y sus copias), corrigiera con cuidado que no es el ver sino el tocar de la mente-lenguaje lo que está en juego cuando se trata del ser que se da de plurales maneras en el lenguaje. Que es el tacto —el *tíchnein*, el *tocar*— del inteligir noético-comprensivo (comunitario en el contacto *a la vez* de lo diverso) lo que está en juego, pero no el ver formal-figurativo de los «objetos eidéticos» de Platón. Porque ni en los objetos ni en sus sujetos está en juego sino el poder y la potencia cinética: la fuerza, pero no la acción ni el *sentido* que está involucrado en la máxima racionalidad del lenguaje en acción. Por ejemplo el darse del crear y el recibir del comprender que contactan para interpretar el sentido conveniente, justo, apropiado, correcto o verdadero de las acciones ¡y ponerlo en práctica! ¿Cómo no va a contar en eso sobre manera tener en cuenta a los otros? Nunca nos cansaremos de insistir en ello: La postmodernidad es la filosofía de la alteridad.

Vattimo es un mago de la comunicación noética y dianoética. El filósofo de la Postmodernidad Crítica defiende la necesidad de un ejército europeo, un mundo multipolar y la apertura de una era de la no-violencia pluralista contra la globalización imperialista de los Estados Unidos y su guerra permanente.

El discurso de Vattimo introduce un resultado de renovación que es sencillamente inédito cuando se aplica a las corrientes divisiones que han asolado a menudo la memoria de España. Me refiero al potencial subversivo del retorno de la religión sin iglesia, sin dogmas y sin sumisión, ni superstición, que insiste en recabar para la izquierda *después de Hegel-Marx y la Ilustración*, precisamente la condición religiosa. Un *izquierdismo* religioso cristiano-solidario, que ya no está obligado a ser ateo una vez que se han disuelto los grandes relatos del cientifismo y el progresismo, propios del siglo XIX. Que, por el contrario, es la derecha liberal la que no es religiosa desde el punto de vista de la *verdad-caridad*, se pone en evidencia desde la ética de la verdad de las acciones, por mucho que la derecha busque la sanción del falso Papa del Poder y la falsa Iglesia dogmática del Vaticano, al parecer sólo obsesionada por la regulación de las costumbres sexuales. Ése es el retrazado contra-fundamentalista y contra-relativista, a la vez, de la postmodernidad crítica: *La izquierda religiosa, la derecha agnóstica o idolátrica*, pues sólo con los pobres y los excluidos, solo con los humildes está lo divino, clamando por la diferencia como lazo social y apelan-

do a la exigencia del espíritu del amor, que brinda el límite de toda interpretación, de toda comprensión y de toda ley.

Quisiera que nos detengamos, aunque sea brevemente, en la comprensión algo más profunda de este hito histórico, pues en realidad es a Gianni Vattimo mismo a quien le debemos el trazado del hilo conductor del pensamiento dialogal y de la *hermenéutica como nueva koiné* actual: la que responden a la ontología del presente¹⁰.

VI. HITOS

Justo en este contexto, quisiera detenerme un momento en presentar el libro: *El futuro de la religión* (Paidós, Barcelona, 2006), que Gianni Vattimo ha escrito junto con Richard Rorty, y del comentario que me sugiere su lectura, porque el espíritu de este libro es precisamente el de la amistad y «la filosofía conversacional» —como dice Rorty en alguna de sus páginas—. Por eso se condensa su expresión en la forma de un *encuentro dialogal* como el que ocupa su último tramo: el encuentro en París el 16 de diciembre del 2002, entre Gianni Vattimo y Richard Rorty por iniciativa de un joven y prometedor estudiante de Vattimo: Santiago Zabala. Un encuentro dialogal entre posiciones filosóficas, religiosas y políticas que disienten, teniendo y poniendo en común —no obstante— la práctica activa de la disminución de la violencia, explicitada por el Pensamiento Débil. De este modo se tienden la mano en sus páginas dos de los linajes más influyentes del pensamiento filosófico europeo y americano contemporáneo: la Hermenéutica que se remonta hasta Nietzsche y, pasando por Heidegger y Gadamer, desemboca en la postmodernidad actual de Gianni Vattimo —el más comunicativo y comprometido de sus discípulos— y el neopragmatismo anglosajón de Richard Rorty, que declina las voces de William James o John Dewey con acento de contextualismo postmoderno.

Quizá sea la *situación* de la crítica de Richard Rorty en los Estados Unidos, vinculándose con la hermenéutica postmetafísica occidental, en la tarea de disolución de todo fundamentalismo violento (todo positivismo dogmático, y todo liberalismo ilimitado) lo que perfila más oportunamente este

10. Recojo y elaboro aquí el trazado de mi ponencia en el ya referido Encuentro Internacional de Filosofía: «Nihilismo y Mundo Actual», celebrado en el Centro Mediterráneo de Almuñecar del 12-16 de Septiembre del 2005 gracias a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada.

libro: *El futuro de la Religión*. Permite en efecto, explicitar de modo abierto las implicaciones históricas de la secularización democrática, que Vattimo nos ha enseñado a poder comprender, llevándolas ahora hasta sus últimas consecuencias.

De ahí la singular pertinencia de este encuentro, entre Rorty y Vattimo, que se inscribe en el preciso contexto por donde pasa y atraviesa la configuración del espíritu actual, «después» de la metafísica. Pues la memoria de tal contexto está jalonada por varios hitos¹¹; varios encuentros —y desencuentros— emblemáticos entre las voces del pensamiento postmetafísico actual. Conviene recordar algunos de esos hitos brevemente porque el mayor acierto de este libro, en mi opinión, estriba en continuar la conversación, trazando un hito más en la tarea de hacer posible otro futuro que sí lo sea para la diferencia histórica de la paz.

El primer debate emblemático a referir fue aquél debate sonoro entre Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas que animó todas las polémicas de envergadura entre los años 60 y 70, justo a raíz de la aparición de *Warheit und Methode* [*Verdad y Método*], la obra maestra del profesor Gadamer que puso en solfa los prejuicios de la Ilustración, o lo que es igual: la pretensión programática ilustrada de una racionalidad depurada de todos los pasados. La exigencia de la racionalidad Hermenéutica se centra por eso desde entonces en la contextualización y el vínculo con los *pasados posibles*, a favor de abrir el futuro anterior. Es decir: de enlazar el presente con lo no-dicho y no pensado (dentro de lo dicho y pensado) de los pasados documentales, inagotables para cualquier interpretación dada históricamente¹².

La Teoría Crítica del último marxista franckfurtiano: Jürgen Habermas, se dejó transformar todo lo posible por la eficacia social y civil de la Hermenéutica, tal y como lo registran los textos de Habermas a partir de *Co-*

11. Recuérdese la obra de Martin Heidegger: *Wegmarken, Gesamtausgabe, vol. 9*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. Trad. castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Hitos*. Ed. Alianza, Madrid, 2000.

12. Me permito volver a recomendar aquí dos libros colectivos editados por nosotros recientemente: *Hasn-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica y Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Eds. Teresa Oñate y Zubía, Cristina García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz El primero en «*Éndoxa-Gadamer*». *Revista de Filosofía*, N° 20 y 21, UNED, Madrid, 2005. Y el segundo en Ed. Dykinson, Madrid 2005. En ambos volúmenes se incluye el DVD: «Gadamer. Memoria de un siglo» (CEMAV-UNED) donde se recorren los debates del pensamiento contemporáneo de la mano del fundador de la Hermenéutica actual. Gianni Vattimo está presente en todas estas publicaciones como destacado protagonista. En ellas encontrará el lector abundante criticismo documental para todo lo que se refiere a continuación.

nocimiento e Interés. Los dos filósofos se encontraron en *el giro lingüístico* que provenía del *espíritu objetivo* de Hegel, y en la *acción comunicativa* de raigambre aristotélica, cuyo estatuto de verdad práctico-ética *urbanizaba* la verdad ontológica, suprajudicativa, de Heidegger. Con ello se ponía en el centro de la picota por igual a los mentalismos y a los realismos: los primeros por estar encerrados en la conciencia lógica y sus objetos; y los segundos por pretender que haya cosas en-sí «ahí fuera», no mediadas por la racionalidad de ningún lenguaje histórico-político.

El segundo hito que jalona el trazado del contexto postmetafísico actual, no fue un encuentro sino un espectacular des-encuentro, entre Gadamer y Derrida. Un disenso inconmensurable entre la Hermenéutica y la Desconstrucción, que frustró las expectativas del gran debate de los 80, organizado por Philippe Forget, a instancias, al parecer, del propio Gadamer. En efecto, Forget lo había arreglado todo para que en enero del 81, en París, se reunieran ambos filósofos alrededor de la conferencia «Texto e Interpretación», disponiendo las condiciones para una conversación emblemática... Pues bien, Derrida no quiso en ningún momento entrar a discutir, y esquivó las cuestiones con evasivas formales, rayanas en un descortés silencio. Lo que se trataba de debatir eran precisamente los límites y condiciones de posibilidad de cualquier diálogo, encuentro o consenso¹³, y Derrida quiso hacer valer de un modo fascinante, cuya coherencia ha sido subrayada por la crítica, los derechos de la filosofía de la Diferencia, el Postestructuralismo francés y la Desconstrucción, contra la universalidad de la Hermenéutica como *nueva koiné* —lengua común—. El derecho al disenso de la diferencia radical, que remite a lo innombrable, lo impresentable. Lo que no puede incluirse en continente de representación alguno. Así dejaba Jaques Derrida marcada la ausencia, cuya huella traza y borra la escritura del misterio, a partir de la indescifrable resistencia cerrada como principio de una infinita diseminación.

Solamente Gianni Vattimo podía ser capaz de hacer que se encontraran Gadamer y Derrida, 13 años más tarde, para hablar de *La Religión*: en 1994. Antes de la muerte de ambos filósofos sucedida en el 2002 y el 2004 respectivamente. El encuentro tuvo lugar en Capri, sobre los escarpados tajos de una memoria herida, como si se invocara para sus altos acantilados la reescritura de una bendición.

El largo discurso de Derrida sobre *Fe y Saber. Las dos fuentes de la Moral y la Religión*, se plegaba sobre Hegel, Kant y Bergson, trazando ya los

13. Véase de Antonio Gómez Ramos: *Diálogo y Desconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid UAM, 1998.

rasgos espirituales de la teología política del último Derrida. Así lo corrobora su escrito postrero: *Béliers*, dedicado a la memoria de Gadamer y de Paul Celan, con páginas casi inspiradas por la cábala y la mística racional, donde su piedad llega a trazar una constelación luminosa en el cielo simbólico: una ofrenda por todos los desheredados¹⁴.

Vattimo participaba en el simposio sobre *La Religión* de Capri con el discurso: «La huella de la huella», uno de los textos más a tener en cuenta a la hora de estudiar en profundidad el kenotismo vattimiano como filosofía de la historia hermenéutica, en relación al mensaje evangélico cristiano. Gadamer, por último, denominaba a su intervención bien significativamente «Conversaciones», y se mostraba como siempre, prudentemente preocupado por la ontología de los límites y la escisión actual entre arte-tecnología y naturaleza. Los tres linajes determinantes de Occidente: el semita, el cristiano y el greco-latino de la *Aufklärung*, intercambiaban a través de los tres filósofos postilustrados, sus interpretaciones seculares sobre el vínculo entre lo divino y los límites-criterios del pensar postmetafísico, tal y como se dan en la experiencia crítica del lenguaje racional, que se desenvuelve en las temporalidades históricas comunitarias de los hombres¹⁵.

Parecida temática [pero enfocada esta vez la discusión no sobre el problema de la teología política y la filosofía de la historia postmetafísica, sino sobre las relaciones ontológicas entre lenguaje, sentido y ser] se aborda en el encuentro que señala nuestro siguiente hito. La reunión ahora convocaba también a Rorty, además de a Vattimo, para acompañar juntos a un Gadamer que celebraba en Heidelberg su 100 cumpleaños. «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*». A la interpretación de tal sentencia del maestro Gadamer quiso ceñirse la pública discusión del simposio, y Richard Rorty la repitió literalmente como título de su propia conferencia¹⁶.

14. Jacques Derrida: *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Ed. Galilée. París 2003. Basado en la conferencia del mismo título, pronunciada por Derrida el 5 de febrero del 2003 en Heidelberg, como homenaje a la memoria de Gadamer, muerto el 14 de marzo del año anterior./ Sobre las interpretaciones gadamerianas de Celan —en particular sobre el poemario «Cristal de aliento»— y las posiciones respectivas de Derrida, véase de Zoran Jankovic: *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement hermèneutique et déconstructiviste du Dasein?* Ed. L'Harmattan, París, 2003.

15. Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds): *La Religión*. PPC, Editorial y Distribuidora, S.A. Madrid 1996. En Capri también estuvieron Eugenio Trias, Aldo Gargani, Vincenzo Vitello y Mauricio Ferraris.

16. Todos los discursos de los participantes en la celebración del 100 cumpleaños de Gadamer, celebrado en la Facultad de Filosofía de Heidelberg, pueden leerse en: «*Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*», *Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Shurkamp Ver-

Con la incorporación del conocido profesor de literatura comparada de Stanford, California, al grupo europeo, se sumaba entonces al abierto círculo hermenéutico, el neopragmatismo americano. Así, entre éstas y otras muchas conversaciones, se ha ido trazando la topología de los hitos y los cruces por donde discurre el pensamiento occidental, a través de las redes de sus diferencias y tradiciones racionales: el postmarxismo de Habermas, la Deconstrucción de Derrida, la Hermenéutica de Gadamer y Vattimo, y el neopragmatismo de Rorty¹⁷.

Es mérito, por último, de este breve libro, *El futuro de la Religión*, que las dos tradiciones más distantes de la filosofía occidental, la analítica anglosajona y la filosofía hermenéutica, se tiendan la mano, explicitando el sentido del contexto mismo de los encuentros que acabamos de recordar. Pues en efecto, este otro hito, este otro encuentro, por cuya referencia se abre la entrada de lo porvenir posible, se ha dedicado a explicitar, gracias a Vattimo y Rorty, ahora, algo que necesita ser dicho de todos los modos posibles y con todos los acentos: que el *lógos* que posibilita la unidad diferencial de la racionalidad conversacional hodierna, como vínculo común y lugar de encuentro, no es otro que el Debolismo de Gianni Vattimo. El *lógos* del cristianismo debolista que opera en la filosofía de la disminución de la violencia, guiada por el espíritu de la amistad-caridad y el retorno de lo divino a la racionalidad (de la filosofía y de la religión) postmoderna. Pues es en la postmodernidad cuanto se ha disuelto —a causa de la violenta metafísica moderna— la credibilidad impositiva de los meta-relatos de la ilustración racionalista, que nos prohibían el acceso al reino del espíritu inmanente (del arte, de la religión y de la filosofía).

Así deben entenderlo las amplias comunidades hermenéuticas distribuidas a lo largo y ancho de la topología de todas las culturas hispanoamericanas. Considero que el hito de los dos últimos libros de Vattimo que venimos comentando: *El futuro de la religión* y *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, adquiere una particular importancia en nues-

lag, Frankfurt am Main, 2001. Hay trad. Castellana de Antonio Gómez Ramos: «*El se que puede ser comprendido es lenguaje*», *Homenaje a Han-Georg Gadamer* Ed. Síntesis, Madrid, 2003.

17. Falta en ese catálogo, sin duda, mencionar el Estructuralismo francés de Michel Foucault, Jean François Lyotard y Gilles Deleuze. Otros asombrosos «Hijos de Nietzsche» — y de Heidegger—, así como algunas sobresalientes voces del ámbito hispano. Véase mi «Prólogo» a la edición castellana del libro de Gianni Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, Ed. Paidós, Barcelona, 2002.

tro contexto y para las sociedades de habla hispana, pues lo que en ellos se trata de pensar no es sino la diferencia y el encuentro entre las secularizaciones del cristianismo histórico: la secularización protestante de Rorty y la secularización católica de Vattimo. Si a ello se añade que Gianni Vattimo, exparlamentario europeo, defiende políticamente una izquierda democrática marxiana, se entenderá que la iglesia de los pobres y las teologías de la liberación¹⁸, comprometidas en Latinoamérica con el cristianismo de la solidaridad de base, puedan encontrar, en la legitimidad que les brinda la filosofía hermenéutica actual, el consuelo y el reconocimiento que les niega la Iglesia dogmática oficial. Ojalá que esto ayude a la teología de la esperanza y la iglesia en el exilio. Ojalá pueda la *Verbindung* de la razón hermenéutica abrir vías no-violentas a la disolución del dogmatismo vaticano, encerrado en la legislación de las costumbres y el cuidado puritano de los hábitos, sancionado directamente por ese dios que —al parecer— pretenden tener metido en *su* bolsillo.

Que se puedan abrir vías pluralistas contra la globalización y el capitalismo de la guerra y del consumo, capaces de reducir la violencia de todos los lenguajes y las praxis fundamentalistas. De esto tratan *El futuro de la religión* y la *Ética de las verdades*.

VII. EL MITO DE LA UNIDAD

El texto completo de la Lección Magistral de Vattimo: «*El mito de la Unidad*» y su *laudatio* del filósofo pronunciada por mí, formarán parte del libro en gestación: *Postmodernidad y Latinidad*. Sus parámetros esenciales ya les resultan a ustedes conocidos después de las calas y los hitos que hemos ido haciendo en su pensamiento hasta aquí, si bien luego les transcribiré algunos párrafos. En su intervención Vattimo habló de Heidegger, de Nietzsche y de Marx, subrayando que:

Nos han descubierto de distintos modos que la metafísica y su creencia en la unidad del ser, del mundo o de la razón, era falsa. Ellos lo habían leído más bien en «los signos de los tiempos», por decirlo así, y no otra fue la vía que abrió el camino para superar la metafísica, puesta en relación con lo que Marx llamaría «La crítica de la ideología», o lo que llamaría Heidegger

18. Véase el N° doble (78 y 79) de la Revista «*Éxodo*»: *Porto Alegre-2005. La liberación es posible*. Madrid, Marzo-Junio, 2005./ Tb. El libro de José Comblin; *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesús*. Ed. Paulus, Sao Paulo, Brasil, 2004.

«La ontología de la existencia». Advuértase que, al menos en los mismos años que Heidegger, Karl Popper había presentado también una fuerte crítica a la filosofía política de Platón, reprochándole haber inaugurado el totalitarismo al haber ligado la política con la verdad filosófica. Por tanto en esa crítica a la doctrina de Platón y del Estado, se puede leer también, aunque no explícitamente, una recusación de la destacada noción de unidad... No obstante, sí podemos imaginar que a partir de ahora, habiendo reconocido las consecuencias desastrosas de «un único progreso para la humanidad», lograríamos cambiar tanto nuestra mentalidad como nuestras políticas... Recuérdese la sentencia de Adorno con la cual quería invertir la doctrina hegeliana de la totalidad: No «el Todo es la verdad» sino que «la Totalidad es lo falso». Apotegma en el que nosotros podemos sustituir fácilmente ahora «el uno» por la totalidad. Pues ¿no debemos concluir que lo falso es el uno? Pero los efectos perversos de la unidad —como ideal y como política— no son sólo económicos o medioambientales... resultan visibles, sobre todo, y de la manera más dramática, cuando se aplican a la cuestión concreta de la paz y la guerra... la Multiplicidad es, pues, de un modo cada vez más claro, la única posibilidad de supervivencia para la humanidad (multiforme). Incluso si estamos de acuerdo con San Agustín de Hipona en que *pax est tranquillitas ordinis* no debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, y algunas veces también sus conflictos, tratando sólo de establecer un grupo de reglas a fin de evitar la violencia. No es ésta, sin duda, ni mucho menos, la situación imperante en la que hemos sido arrojados recientemente, y de ahí que se haya vuelto, de un tiempo a esta parte, más difícil cada vez para nosotros, sencillamente existir.

Aquel día se estaba celebrando el banquete de nuestras bodas filosóficas en el templo racional de la universidad. Una universidad que en ese día se mostraba tan elevadamente cultivada y fiel al imperativo pindárico de la excelencia: «se lo que eres», que por una vez convertía sin resto la suprema posibilidad de su existencia virtuosa en su verdadera realidad comunitaria. Igual de bien que en aula cualquiera, en una clase cualquiera de verdadera filosofía. Yo me acordaba de Aristóteles: «Universal porque es primera», explicando la causalidad del deseo *hos herómenon* que hace comunidad a través de la «causa final ética y dianoética»; me acordaba de Aristóteles enseñando que lo universal-real (y no meramente conceptual) se da como consecuencia de la unidad excelente intensiva que ostenta el modo indivisible propio de la virtud intelectual de las acciones dianoéticas. La intensidad que es amada por ella misma, porque es deseado su *modo primero, excelente* de ser; «Cuando la excelencia da lugar a la transmisión de la virtud que produce el deseo de la comunidad» —enseñaba el sabio Estagirita—. Y también me acordaba del Nietzsche aristotélico de «la unidad

de estilo», por ejemplo en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde decía que sólo en Grecia la filosofía y el arte no eran pordioseros que tuvieran que andar justificándose; que sólo en Grecia el arte y la filosofía estaban legitimados y clamaba «¡Dadme una comunidad! ¡Dadme una comunidad y entonces os enseñaré lo que pueden el arte y la filosofía...!» Eso estaba ese día siendo la universidad, verdaderamente «lo que era»: la comunidad racional del saber y su transmisión, su *paideía*, orientada a habitar en la educación estética-virtuosa del hombre político y filósofo.

Mientras, discutía para mis adentros con Nietzsche: «Otros pueblos tiene santos, o héroes, sólo Grecia tiene sabios» contestándole mentalmente que la Postmodernidad de *Los Hijos de Nietzsche* estaba destinada a mostrar la continuidad entre la Grecia noética y el Cristianismo del amor, entre Grecia y el Cristianismo, mostrando que la hermenéutica redescubre la racionalidad noética del amor como principio supremo de todo inteligir conceptual... A la vez que pudiendo mostrar y persuadir de cómo el amor de la caridad tiene que recuperar su sentido espiritual y racional heleno para no degenerar en compasión sentimental... Pero ¿No era ya Gianni Vattimo un sabio y un santo actual? Su milagro carismático lo atestiguaba sobremanera el signo inequívoco de la paz, la concordia y la *philia*, generándose a su paso ¿No había terminado su Lección Magistral invocando la Serenidad, la *Gelassenheit*, el «dejar ser al ser» del Segundo Heidegger después de la *Kehre* o la conversión de Heidegger a la postmetafísica postmoderna? ¿Y no estaban siendo estas bodas nuestras un canto a la amistad racional que encuentra su espacio propio en la institución universitaria de la *didaskalia* entre maestros y discípulos? «Para ver al alumno enseñando» —volvía a intervenir Aristóteles en mi memoria—, de modo que culmine la energía de la acción en acción comunicativa y se cumpla en la transmisión comunitaria. Para que pase, diciéndolo en griego: «de la *enérgeia* a la *entelécheia*, a través de la *alétheia*», la verdad —ontológica y ética— de la acción (Metafísica, IX, 6-10).

Todavía resuenan hoy en mis oídos las palabras de denuncia de mi maestro Vattimo en su discurso de investidura doctoral en la UNED de Madrid:

Por eso el mito de la unidad —un único mundo bajo un poder universalmente reconocido— sigue siendo un mito, en el sentido en que no puede ser realizado completamente; como muchos mitos funciona en tanto que justificación ideológica de la guerra y de sus varias clases de reducción de la libertad en el interior de nuestras sociedades.

Ahí estaba nuestra esperanza. Ahí está nuestra resistencia y alternativa al nihilismo ilimitado de la indiferencia.

Compleja y apasionante cuestión ésta: la del *nihilismo en el mundo actual*, tanto que exige un programa de desconstrucción y alteración similar al que trazara Nietzsche cuando decía apuntando a una estrella con las flechas heraclíteas de un centauro herido: «Un sí, un no, una meta». Primero afirmar la diferencia ontológica, y en consecuencia negar la asimilación del ser al ente y todo positivismo óntico autoritario —dar lugar a un primer nihilismo contradogmático, apelando a la racionalidad dialógica y el ámbito abierto-delimitado del pensar crítico propio de la Filosofía—. Luego desconfiar del infinitismo historicista —característico de las metafísicas transcendentales secularizadas— que implica el desprecio a todo pasado-presente y a todo límite: negar el segundo nihilismo, el más peligroso: el aparentemente abierto y sin censura del capitalismo de consumo emancipado, que se realiza bajo la forma actual del nihilismo relativista o progresista neoliberal, donde tampoco se puede dialogar porque *no hay nada que discutir* con los superpoderes fácticos. Y por último, por fin, volver a afirmar el límite-limitante: la ley del amor al ser, al misterio del devenir del ser. Desplegar la afirmación de la afirmación alternativa pasando por la crítica del dogmatismo y el relativismo y dejarse guiar —además de por el disenso insobornable— por el hilo conductor de la alteridad, el diálogo y el amor a lo divino inmanente [como en el laberinto que traza Gilles Deleuze proponiendo la vía de Ariadna en su: *Nietzsche y la Filosofía*. Como el criterio del amor espiritual-racional que traza el último Vattimo señalando el límite posibilitante de toda interpretación]. Porque es verdad que sólo debilitando la violencia y a favor de los débiles podremos adentrarnos y extrañarnos hacia el afuera de ese recordar, agradecer y renombrar —El pensar del *Andenken* le llama Heidegger— donde dejar ser al ser, virtualizando la diferencia intensiva de la serenidad¹⁹. Entonces estaremos en el otro inicio de un tiempo-espacio diferente del que ya tenemos, a veces, algunas veces, experiencia sensible y noética, a la vez, en el mundo actual.

En Aguasanta, Madrid, a 24 de enero del 2007.

19. Véase de Teresa Oñate y Francisco Arenas-Dolz: «El sentido dianoético de la Hermenéutica. Una conversación con Teresa Oñate en Roma, 8 y 9 de febrero del 2006». Epílogo del libro de Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz: *Diez palabras clave en Hermenéutica Filosófica*. Ed. EVD. Estella, Navarra, 2006. Págs. 475-545. En este trabajo se encontrará una amplia selección bibliográfica de referencias pertinentes, en relación a esta misma problemática, *para seguir pensando* en estas cuestiones que atraviesan la *nueva koiné* hermenéutica de la filosofía actual.

CAPÍTULO 3
NIHILISMO, ONTOLOGÍA Y DISPOSICIONES AFECTIVAS
ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

I. NIHILISMO, ENTRE FILOSOFÍA Y LITERATURA

Aunque hay múltiples formas de clasificar el nihilismo, quizás la más clarificadora sea la que puede establecerse entre un nihilismo de corte metafísico y otro moral. El nihilismo metafísico patentiza y experimenta la nada misma. Por su parte, el nihilismo moral parece presuponer de forma no cuestionada esta nada y su experiencia, y consiste en el valor que se le asigna y las consecuencias que tendrá para el comportamiento moral, que, paradójicamente, puede ser en unos casos un quietismo resignado, mientras que en otros concluye en un enriquecimiento de la voluntad y de sus poderes de creación, como ocurre, por ejemplo, con el superhombre por venir de Nietzsche.

El punto de partida de la crítica de Heidegger a Nietzsche, en lo que a la concepción del nihilismo se refiere, es precisamente la distinción entre el nihilismo metafísico y el moral. A su juicio, pensar el nihilismo desde la idea de valor es no pensar la esencia de la nada¹, ya que «la determinación de valor y la valoración de algo como algo que tiene valor, como algo valioso o no valioso, se funda en la determinación previa de *sí* es, y

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, Gesamtausgabe, vol. 6.2, Klostermann, Frankfurt, 1997 (citareé siguiendo la traducción española de J. L. Verma, *Nietzsche*, vol. II, Destino, Barcelona, 2000, págs. 47-52).

cómo es, o de sí, por el contrario, no es "nada". El *nihil* y el *nihilismo* no están en conexión esencial con la idea de valor»².

La crítica de Heidegger no debe ser entendida, desde este punto de vista, como una reprobación de las consecuencias morales que se desprenden del nihilismo nietzscheano, sino como la denuncia de su falta de radicalidad en el análisis, que no ha podido descender más allá del mundo de los valores hasta la estructura del ser del que nace la posición valorativa.

El problema que se plantea entonces es el siguiente: Heidegger está demandando el retorno a una posición metafísica, pero precisamente Nietzsche parece haber cortado toda posibilidad de un retorno tal desde una crítica total a dicha metafísica. Sin embargo este problema sería insuperable sólo si Heidegger hubiera practicado el escapismo denunciado por Nietzsche, pero en ningún caso debemos entender que Heidegger haya pretendido superar la perspectiva valorativa nihilista a través de la tradicional huida de la metafísica al mundo trascendente del Ente Supremo de la experiencia arraigante. No se trata de superar el nihilismo moral huyendo al mundo inmutable de la trascendencia absoluta y sus garantías de fundamentación, sino, por el contrario, de hundirse de la forma más radical posible en la experiencia de la nada sin abandonar este mundo; es decir, manteniéndose en el ámbito de la existencia fáctica y finita.

Esto significa que podemos hacer referencia a dos consideraciones metafísicas del nihilismo: la fáctica y la trascendente. Se trata de dos niveles distintos de consideración de lo real: el de la existencia-en-el-mundo, por un lado, y el de la postulación de un mundo suprasensible, fundamento del sensible, por el otro. En el primer caso, hago referencia a una nada experimentada en mi existencia concreta, en el segundo postularía la nada en un sentido trascendente, es decir, debería afirmar que tras el mundo sensible no hay nada. Ambas formas de nihilismo hacen referencia a una ausencia de fundamento, fundamento fáctico en el primer caso y transfísico en el segundo.

Inspirado en el propio Heidegger, y para tener presente esta distinción, llamaré a partir de ahora nihilismo metafísico al que postula la nada en un sentido trascendente, y nihilismo ontológico al que refiere el sentido existencial del término. De forma más general, entenderé por metafísica el pretendido saber del mundo suprasensible y por ontología la exploración del mundo en su nivel fáctico-existencial.

2. *Ibid.*, pág. 48.

A mi juicio, la fuerza del nihilismo reside en su consideración ontológica. A ella quiero referirme fundamentalmente.

Una rápida mirada a la historia de la filosofía es suficiente para comprobar que el nihilismo surge siempre como su antagonista. Cosa totalmente comprensible si tenemos en cuenta que, por ejemplo, para Aristóteles, la filosofía primera coincide con el estudio de las primeras causas, es decir, con un saber que pretende remontarse hasta el fundamento último de lo real. Así, el nihilismo, al sustituir el fundamento por la nada, pone en cuestión el sentido mismo de la filosofía.

Desde este punto de vista, es normal que el nihilismo haya aparecido como el gran enemigo a combatir. Los diálogos platónicos, a veces irresolubles, entre Sócrates y los sofistas, la respuesta kantiana al escepticismo de Hume, la utilización del principio de contradicción performativa por parte de Habermas contra los «escépticos» del siglo XX, son sólo ejemplos escogidos del empeño filosófico por rebatir las tesis del nihilismo, siempre proscrito para la filosofía, saber sobre el fundamento último. Pero lo cierto es que veinticinco siglos de argumentos no lo han herido en lo más mínimo; siempre vuelve a resurgir indemne como un luchador inmortal, y Gorgias es hoy, y a pesar de muchos filósofos, más actual que Platón.

Pero no son estas formas de nihilismo, a su vez filosóficas, las que más desesperación provocan en la filosofía y sus empeños de fundamentación total. Al fin y al cabo se trata de nihilismos que de una u otra forma entran en el juego mismo de la argumentación, de la racionalidad objetivadora, y a los que, por lo tanto, la filosofía puede enfrentarse en ciertas condiciones de igualdad. Hay otras experiencias del nihilismo, en principio más simples, ciertas experiencias artísticas en general y literarias en particular, que parecen no requerir ni siquiera el concurso de las armas argumentativas; no necesitan plantar cara, luchar, ya que su simple y bella descripción del mundo de la vida es más que suficiente para desarmar mil argumentaciones filosóficas.

¿Por qué esta impotencia filosófica aun todos sus empeños? Sencillamente, porque la filosofía, siempre tan racional y argumentativa, no ha visto que la fuerza del nihilismo, su raíz, se halla en un nivel más radical que el de la lógica, el concepto y la objetividad; se halla en la experiencia del fundamento fáctico-existencial como ausencia. Ningún razonamiento restará un ápice de verdad al Segismundo de Calderón, al Mefistófeles de Goethe o al Harry de Hesse.

A modo de ejemplo de lo que quiero decir detengámonos por un momento en «El gusto de la nada», poema LXXX de *Las flores del mal* de Charles Baudelaire, y que se halla en la primera parte de la obra *Spleen e ideal*:

*Morne esprit, autrefois amoureux de la lutte,
L'Espoir, dont l'éperon attisait ton ardeur,
Ne veut plus t'enfourcher! Couche-toi sans pudeur,
Vieux cheval dont le pied à chaque obstacle bute.*

Résigne-toi, mon cœur; dors ton sommeil de brute.

*Esprit vaincu, fourbu! Pour toi, vieux maraudeur
L'amour n'a plus de goût, non plus que la dispute;
Adieu donc, chants du cuivre et soupirs de la flûte!
Plaisirs, ne tentez plus un cœur sombre et boudeur!*

Le Printemps adorable a perdu son odeur!

*Et le Temps m'engloutit minute par minute,
Comme la neige immense un corps pris de roideur;
Je contemple d'en haut le globe en sa rondeur
Et je n'y cherche plus l'abri d'une cahute.*

*Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?*³.

A simple vista destaca el nihilismo moral, la recreación quietista en la nada, pero esta recreación está sostenida por una resignación que hunde sus raíces no en una experiencia moral, sino ontológica, radical, de la nada: «el Tiempo me devora minuto por minuto». Esta experiencia devoradora del Tiempo —marcador del camino fatal, infranqueable, hacia la aniquilación total— es una experiencia radical de realidad; no postulada, sino vivida a través de *disposiciones afectivas* últimas. La realidad así sentida no es la realidad en la que me cobijo, sino en la que estoy lanzado a la intemperie.

3. C. Baudelaire, *Le fleurs du mal / Las flores del mal*, edición bilingüe, Catedra, Madrid, 2000, págs. 308-309.

Triste espíritu, antes amante de la lucha, / la Esperanza —su espuela tu ardor espoleaba— / ¡no quiere ya montarte! Tiéndete sin vergüenza, / ¡Jamelgo cuyo paso tropieza en cada estorbo. / Resígnate, alma mía; duerme un sueño de bruto. / ¡Vencida alma engañada! Para ti, vieja pícaro, / El amor perdió el gusto, igual que la disputa; / ¡jadiós, cantos de cobre y suspiros de flauta! / Placeres, no tentéis a un corazón asqueado! / ¡La hermosa primavera ha perdido su aroma! / Y el Tiempo me devora minuto por minuto, / Como la nieve inmensa vuelve rígido un cuerpo; / Desde lo alto contemplo la redondez del globo / Y ya no busco en él el calor de una choza. / Avalanche, ¿no quieres llevarme en tu caída?

En una situación tal no hay lugar para la esperanza, y toda *chance* parece consistir en una amarga resignación que conduce al quietismo moral, cuando no al intento de autodestrucción.

La clave de bóveda para entender el sentido último de *Las flores del mal* está precisamente en una disposición afectiva: *L'ennui*, el hastío, que aparece en los versos finales del primer poema *Au lecteur*:

*C'est l'Ennui! – 'œil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son houka.
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
- Hypocrite lecteur, - mon semblable, - mon frère!*⁴.

Esta disposición afectiva se muestra también en el *Spleen* que aparece en el título de la primera parte y en oposición al ideal. El aplanamiento de la existencia que provoca el hastío radical vuelve inerte todo ideal de realización tanto personal como social, es decir, desarma el mundo moral convirtiendo las acciones encaminadas a fines en intentos absurdos:

*Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle
Sur l'esprit gemissant en proie aux longs ennuis,
Et que de l'horizon embrassant tout le cercle
Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits;*⁵.

Junto al hastío aparece otra disposición afectiva fundamental que viene a completar el marco de esta desmoralización radical, la angustia:

*- Et de longs corbillards, sans tambour ni musique,
Défilent lentement dans mon âme; l'Espoir,
Vaincu, pleure, et l'Angoisse atroce, despotique,
Sur mon crâne incliné plante son drapeau noir.*⁶.

4. *Ibid.* págs. 78-79: «¡Es el Hastío! – El ojo lleno de involuntario / llanto, sueña cadaveros, mientras fuma su pipa. / Lector, tú ya conoces a ese monstruo exquisito, / ¡Mi semejante, - hipócrita lector, - hermano mío!».

5. *Ibid.* LXXXVIII, págs. 304-305: «Cuando como una losa pesa el cielo plomizo / sobre el alma gimiente de un largo hastío presa, / y que abrazando el círculo de todo el horizonte / vierte un día más negro y triste que la noche;».

6. *Ibid.*: «Y pasan coches fúnebres, sin tambores ni música, / por mi alma lentamente; la Esperanza, vencida, / llora, y la Angustia atroz y despótica planta / su negro pabellón en mi cráneo abatido».

El desorden moral que se respira en los poemas de Baudelaire, construido sobre la incapacidad de resolución, la igualación y neutralización de toda posibilidad de realización, incluso la continua tentación del suicidio, no podría ser replicado a su vez con propuestas morales. Este nihilismo moral encuentra sus raíces en un nihilismo ontológico, y, por lo tanto, sólo respondiendo al segundo será posible superar el primero. Adelantamos que una respuesta tal sólo puede ser justamente planteada situándose en el mismo nivel fáctico existencial y dando cabida, consecuentemente, a otras disposiciones afectivas arraigantes.

Retengamos por ahora la siguiente conclusión: la fuerza de la experiencia nihilista literaria está en la recreación de situaciones fácticas. No es de extrañar que filósofos que podrían ser catalogados como nihilistas, como Schopenhauer, citen frecuentemente *Fausto* de Goethe o *La vida es sueño* de Calderón; o que otros, como Nietzsche o Heidegger hayan tendido a difuminar las fronteras entre la literatura y la filosofía. Los pensadores del siglo XX, hijos de la sospecha en torno a las ideologías, no han dudado a la hora de renunciar a la búsqueda de la totalidad para situarse en el ámbito de lo fáctico. Pero, ¿se trata de algo singular del mundo contemporáneo o ha sido una tendencia siempre presente, aunque no de manera preponderante, en la filosofía? La pregunta no carece de importancia: sólo si es posible rastrear una inclinación a la facticidad en la tradición filosófica, será posible que esta forma de pensar preponderante en el siglo XX constituya un momento continuador de la historia de la filosofía, es decir, que anuncie una nueva etapa de la filosofía y no su muerte.

Milan Kundera considera que la gran diferencia entre la tradición filosófica y la literaria, al menos desde los inicios de la modernidad, más profunda que la diferencia estilística, surge por la tendencia objetivista de la filosofía⁷. Piensa en la tradición inaugurada por Descartes y Galileo, con sus pretensiones de hacer el mundo más manejable, disponible, a costa de excluir lo más nuestro de este mundo, el mundo de la vida. En el IV Centenario del Quijote no está de más decir que precisamente, para Kundera, Cervantes inventó la novela que, a su juicio, tiene por función la exploración del ser olvidado por la filosofía racionalista.

Lo más curioso es que Kundera elabora su teoría literaria a partir de una interpretación existencialista de la filosofía heideggeriana, y esto debe

7 M. Kundera, «La desprestigiada herencia de Cervantes», en *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, 1.ª ed. orig. 1986, págs. 12-30.

darnos una pista de que la tajante distinción entre filosofía y literatura es más bien falaz, porque la filosofía de Heidegger no surge de la nada, sino que se halla fuertemente implantada en ciertas tradiciones filosóficas. Pensar la modernidad filosófica desde su relación con la ciencia y su objetivismo no deja de ser unilateral. La modernidad es Descartes, Kant o Hegel, pero también Montaigne, Pascal, Jean Paul o Schopenhauer. Mientras Galileo miraba al cielo con ojos escrutadores, Pascal afirmaba que el silencio eterno del espacio infinito le acongojaba. Aquí, el nuevo universo descubierto por la ciencia moderna abre sentimientos e impele a preguntas sobre lo más radical del ser humano. Quizás incluso la historia de la filosofía que hemos construido, donde el objetivismo racionalista impera sobre los poderes del sentimiento, no deje de ser una ilusión. Así, Étienne Gilson considera que la historia de la filosofía es la historia de oposiciones tales como las que hay entre Abelardo y San Bernardo, Santo Tomás y San Buenaventura, o Descartes y Pascal, «de los cuales unos ponen su corazón apasionado al servicio de la inteligencia y otros ponen inteligencias lúcidas al servicio de las potencias del sentimiento»⁸.

No considero aceptable presuponer que las filosofías puestas al servicio de los sentimientos llevan a la filosofía al «indeseable» terreno del subjetivismo, ya que con seguridad la dicotomía objetivismo / subjetivismo conlleva una gran dosis de falsedad. De lo que no cabe duda es de que estas filosofías superadoras de la perspectiva objetivista permiten un acercamiento a algo que en la línea oponente quedaba completamente velado: el ámbito de la existencia fáctica, del mundo de la vida.

Precisamente en el recurso a la facticidad reside la fuerza de la perspectiva heideggeriana. Heidegger ha traído a la filosofía la experiencia literaria del nihilismo existencial extrayendo de él su núcleo ontológico, es decir, la centralidad que ciertas disposiciones afectivas tienen como configuradores de mundo. Por ello lo considero capital a la hora de pensar el nihilismo en toda su radicalidad filosófica: es filósofo en tanto que preocupado por la cuestiones del ser y del fundamento más que por los problemas antropológicos comunes al existencialismo, pero esto no le impide superar los márgenes del objetivismo filosófico al situar la experiencia del fundamento y del ser en el análisis radical de la facticidad existencial. Y en este nivel encuentra, como fundamento, una nihilidad.

8. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965, 1ª ed. orig. 1952, págs. 410.

II. LA DISPOSICIÓN AFECTIVA DE LA ANGUSTIA Y LA EXPERIENCIA RADICAL DEL NIHILISMO

El retrato del ser humano como ser arrojado a la existencia, a tener que realizarse en un mundo inhóspito, es, sin duda, el elemento superficial más conocido de la filosofía de Heidegger. Pero la experiencia del arrojamiento a la existencia apunta, a su vez, a una perspectiva ontológica, a una comprensión del fundamento ontológico de la existencia misma; y es este fundamento, no la existencia concreta del Dasein, lo que persigue Heidegger en toda su trayectoria intelectual, aunque sea dicho Dasein quien permita, al menos en la época de *Sein un Zeit*, el acceso buscado.

¿Qué es lo que encontramos en esta pesquisa? Si nos mantenemos en una perspectiva intramundana, fáctica, que no practica el escapismo al ámbito trascendente e inmutable, lo que encontramos es que el fundamento ontológico se patentiza en una experiencia de un no-ser radical; es decir, la experiencia del fundamento es experiencia de desfundamentación, del no fundamento.

Lo que ha permitido a Heidegger llegar a esta experiencia del fundamento como ausencia es el punto de partida que ha tomado. Su investigación ontológica no está guiada por un pretendido objetivismo que parte de las nociones más abstractas de un entendimiento emotivamente neutro, sino por aquello que siendo más propio del pensar literario ha establecido la difusa línea de demarcación de la que parte la contraposición de Kundera antes enunciada: las «disposiciones afectivas» (*Befindlichkeit*), especialmente la disposición de la *angustia*. Con ello, Heidegger ha introducido en el corazón mismo de la filosofía, en la ontología, lo que daba tanta fuerza al nihilismo literario y que hacía de los intentos argumentativos de respuesta armas ineficaces. Y si las disposiciones afectivas pueden ser asumidas por el saber ontológico para postular un nihilismo metafísico radical, ¿por qué no podrían ser introducidas también para combatirlo? Pero no adelantemos acontecimientos, mantengámonos en el ámbito del pensar heideggeriano para intentar extraer el sentido último de este nihilismo ontológico.

Al tomar como punto de partida la facticidad, Heidegger pudo constatar que la disposición afectiva no era un elemento periférico de la experiencia ontológica que fuera preciso eliminar para liberarla de principios subjetivos indeseables, sino que, por el contrario, constituía un existencial fundamental⁹, es decir, un elemento esencial para comprender las configuracio-

9. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, pág. 134 (trad. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 158).

nes ontológicas. El *factum*, punto de partida de la ontología heideggeriana, sólo queda abierto en la disposición afectiva.

Sin duda éste es un gran descubrimiento de la filosofía de Heidegger, posiblemente tan importante como otro elemento que ha tenido más suerte en las posteriores elaboraciones filosóficas que han partido del pensar heideggeriano: la comprensión. En el descubrir el ente en su totalidad el hombre no se halla implicado sólo en una determinada comprensión, sino también en una determinada disposición afectiva. Entiéndase bien, no se trata de reconocer los estados de ánimo desde un punto de vista óptico, esto desde siempre ha estado presente en la filosofía, pensemos en la *Retórica* aristotélica, donde estos templos son analizados exquisitamente¹⁰. Lo que dice Heidegger es más radical: son funciones elementales de la existencia originaria y, por tanto, elementos con los que debe contar necesariamente la ontología en su intento por ir al fundamento fáctico de la existencia¹¹.

Puede que en la filosofía de Heidegger haya muchos errores de apreciación, pero sin duda en este punto su filosofía ha iniciado un camino que no tiene posibilidad de retorno; ya no es posible seguir pensando filosóficamente en una perspectiva ontológica objetiva, neutra. No hay una mirada que esté por encima de toda disposición afectiva: «Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la “evidencia” de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí»¹². Es la disposición afectiva la que abre originariamente, antes de todo conocer o querer: «El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia»¹³. Las configuraciones ontológicas están ciertamente determinadas por lo que conocemos y por lo que queremos, por el progreso de nuestra ciencia y por nuestras configuraciones morales, pero ante todo lo están por la disposición afectiva que subyace a cada una de estas configuraciones como filtros de luz que, aunque ocultan en algunos puntos dicha luz, son también las que permiten su paso, las que producen la apertura a esta luz, al ser.

Aunque la consideración en estos términos de las disposiciones afectivas impide la neutralidad objetiva del análisis ontológico, esto no significa que todas las disposiciones sean igualmente pertinentes o relevantes a la

10. Aristóteles, *Retórica*, 1378a-1388b.

11. *Sein und Zeit*, pág. 340 (trad. 357).

12. *Ibid.* pág. 136 (trad. 160).

13. *Ibid.* pág. 137 (trad. 161).

hora de analizar cómo se produce la apertura ontológica. De hecho, Heidegger no duda en preguntarse por cuál será aquélla que de una «forma eminente» produce la apertura del ser¹⁴. Y a la altura de *Ser y tiempo*, será la «angustia» la disposición que recibe este honor, la que «abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo».

¿Cómo es el mundo abierto por la disposición de la angustia? Si en el hastío de Baudelaire el mundo aparece como un gran peso que se me viene encima paralizando toda posibilidad de proyección y realización, con la angustia de Heidegger aquel mundo con el que uno está familiarizado de manera cotidiana, y que da las posibilidades de mi realización, se diluye, dejando en su lugar un paisaje árido e inhóspito¹⁵, cuyo trasfondo es la nada¹⁶. Los proyectos de realización encuentran como eje último de realización una sobrecogedora nada.

Es imposible introducirse en la posición heideggeriana intentando superar en este punto su enigmático lenguaje y sin que se pierda al mismo tiempo la fuerza de tal posición, fuerza no argumentativa, sino hermenéutico-descriptiva.

Desde la consideración de un marco moral de referencia para la realización humana, la angustia presente una cara más asumible que el hastío, al menos en la versión que de él presente Baudelaire: no conduce al Dasein a la resignación quietista abocada a la autoaniquilación, sino que la desazón producida en la disposición de angustia le llama para que se haga cargo de su «ser-culpable»¹⁷, de su poder-ser-sí-mismo más propio. Aun esta referencia a la moral, no debe entenderse el despertar a este ser-culpable en el sentido de una llamada ante la culpa moral. Aquí, la culpa, que despierta por la voz de la conciencia en la disposición de angustia, hace referencia al «ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*»¹⁸. Somos culpables por nuestra finitud, por nuestra nihilidad; nihilidad constitutiva de nuestro Dasein arrojado. Despertar al propio ser-culpable es, desde esta perspectiva, abrir la posibilidad de una realización propia, consciente, no inventando nuevas configuraciones, porque posiblemente no haya nada que inventar, pero si asumiendo las que hay con plena conciencia del carácter arrojado de mi existencia.

14. *Ibid.* pág. 182 (trad. 204).

15. *Ibid.* pág. 189 (trad. 211).

16. M. Heidegger, «Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, pág. 112 (trad. «¿Qué es metafísica?», en *Hijos*, pág. 100).

17. *Sein und Zeit*, pág. 269 (trad. 289).

18. *Ibid.* pág. 283 (trad. 302).

En otros momentos de su obra, Heidegger ha hecho referencia a otras disposiciones, como por ejemplo el mismo hastío¹⁹, desvelando el marco ontológico en que se sitúa, de forma no consciente, la poesía, por ejemplo, de Baudelaire. En general, Heidegger se ha preocupado de aquellas disposiciones en las que se pone al descubierto el carácter de carga del Dasein²⁰.

¿Qué ocurre, entonces, con aquellas disposiciones en las cuales el mundo presenta un carácter más acogedor, en las que el mundo aparece como una continua fuente de posibilidades para la realización, como asistencia, como cobijo y arropo? ¿Qué ocurre con «la comprensión cadente y animadamente templada»²¹ de un mundo que se doma y se hace familiar? Para Heidegger no caben dudas al respecto: es el modo propio de la situación de caída, de la huida de sí mismo que consiste en no querer ver el carácter inhóspito de la existencia, por tanto se trata de un no querer enmascarador, de un modo derivado por ocultación de la experiencia inhóspita: «El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológica-existencialmente como el fenómeno más originario*»²². O, como dice en *¿Qué es metafísica?*: «La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo»²³.

A mi juicio, textos de madurez como *Gelassenheit* nos obligan a matizar la posición del último Heidegger al respecto. Curiosamente, allí lo que Heidegger está buscando son nuevas formas de «arraigo» en un mundo cada vez más acelerado y distanciado del fundamento. Heidegger parece ser consciente del desarraigo que nos constituye, ante el cual no responde con la proposición de algo así como una fundamentación universal del comportamiento moral. Esto, a su juicio, sería absolutamente secundario. Tales intentos de fundamentación estarían inmersos en ese espíritu de precariedad desarraigada; no verían el fondo del problema, la verdadera exigencia. El arraigo no se consigue con grandes argumentaciones teóricas, sino con un morar desde «la serenidad para las cosas»²⁴. Heidegger defi-

19. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Vorlesung Wintersemester 1929/30), Gesamtausgabe, vols. 29/30, Klostermann, Frankfurt, 1983.

20. R. Safranski, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, págs. 194-196.

21. *Sein und Zeit*, pág. 335 (trad. 353).

22. *Ibid.* pág. 189 (trad. 211).

23. «Was ist Metaphysik?», pág. 118 (trad. 104).

24. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Tübingen, 1959, pág. 25 (trad. Ives Zimmermann, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989, pág. 27).

ne esta actitud como un mantenerse abierto «al sentido oculto del mundo técnico, la *apertura del misterio*»²⁵. Por todo ello, considero que el pensar propio de la *Gelassenheit* permite matizar la unilateralidad de la ontología existencial desarrollada sólo desde la disposición de angustia, dando cabida a disposiciones más «templadas», es decir, no tan radicales.

Heidegger debería haber visto que la renuncia a la neutralidad ontológica a través de la entrada de las disposiciones afectivas en el discurso, posibilita también la pluralidad de discursos sobre el Ser y todos los existenciales relacionados con él. El tiempo, por ejemplo, de la angustia, no es el mismo que el del aburrimiento o el de la euforia. Habrá que estar atento para que la pluralidad exigida por la nueva ontología no se vea avocada a un relativismo inoperante —por ejemplo, se pueden desechar aquellas disposiciones claramente patológicas—, pero, ¿por qué las disposiciones centrífugas respecto al mundo han de ser mejores *a priori* que las centrípetas? ¿Porqué los sentimientos de arraigo tienen que velar el ser necesariamente? ¿Es posible pensar en disposiciones afectivas que conlleven cierta seguridad permaneciendo en el plano fáctico o necesariamente han de suponer el salto a la trascendencia que hipoteca del mundo mudable y finito? Creo que el objetivo de *Gelassenheit* obedece al intento de buscar cierto arraigo manteniéndose en el plano de la facticidad.

El asunto no es banal, porque considero que sólo desde disposiciones afectivas de este tipo es posible responder ontológicamente al nihilismo fáctico literario y filosófico. Si las argumentaciones racionales por sí mismas no son suficientes para contrarrestar el poder del nihilismo experimentado fácticamente, es a las experiencias fácticas de arraigo a donde hemos de acudir para encontrar una solución al problema. Bien entendido que no se trata de seguir un camino paralelo pero inverso al heideggeriano, es decir, no se trata de hacer prevalecer alguna disposición afectiva de arraigo presuponiéndole mayor alcance ontológico que a las disposiciones de desarraigo.

El ser humano debe aprender a mantener un difícil equilibrio entre ambos tipos de disposiciones, evitando siempre las distorsiones que puedan producir la desmesura, a veces incluso patológica, tanto de una perspectiva como de la contraria. Las disposiciones constituyen aspectos fundamentales de la existencia humana y de su apertura de sentido. Obviamente, hay personas con tendencias a disposiciones del desarraigo, mientras que otras tienen tendencias contrarias a éstas. Pero lo cierto es que nuestro decurso

25. *Gelassenheit*, pág. 26 (trad. 28).

vital está lleno tanto de unas como de otras. Nuestra existencia es un continuo movimiento, provocado por la misma realidad en la nos hallamos inmersos, entre tendencias de un signo y del otro. A veces están en convivencia pacífica, otras en lucha voraz, y tanto en un caso como en el otro, las argumentaciones racionales que pretenden contrarrestar su poder suelen resultar superfluas. Lo repito, constituyen aspectos fundamentales de la existencia situadas a un nivel puramente ontológico. No son algo que pueda ser refutado; como mucho, en los casos realmente patológicos, pueden ser sublimadas, maquilladas.

Entiendo por casos patológicos aquellos que impiden la adecuada realización moral. No me refiero a que posibiliten una determinada moral, sino la moral misma, es decir, que permitan el desarrollo moral del individuo, la elección de posibilidades con vistas a la realización personal. Sólo en el caso de que produzcan una desmoralización radical que impida esta realización, fin último de la vida personal, será necesaria una lucha correctiva. Pero no todas las experiencias nihilistas se encuentran en esta vía muerta. Muchas de ellas están cargadas de fuerzas positivas, de elementos fundamentales para la realización personal, como por ejemplo —y como vio Cerezo en su excelente trabajo sobre la moral en Heidegger²⁶—, la capacidad que tiene la experiencia de la angustia heideggeriana para hacerse cargo de la carnalidad, del aspecto sufriente de la existencia, o para tomar conciencia de los peligros que nos acechan, y para buscar, en la vivencia real de estos peligros, la posibilidad de salvarnos desde ellos. Baste con recordar los versos de Hölderlin, que el propio Heidegger refiere²⁷:

*Pero donde está el peligro, crece
También lo que salva.*

III. LA EXPERIENCIA RADICAL DEL ARRAIGO EN LA DISPOSICIÓN AFECTIVA DE LA FRUICIÓN

Podríamos explorar las disposiciones afectivas arraigantes en el propio Heidegger, ya que, como he dicho líneas arriba, en la última etapa de su filosofía apostó por la *Gelassenheit* (serenidad o desasimiento), pero prefiero

26 P. Cerezo, «De la existencia ética a la ética originaria», en VV. AA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

27. M. Heidegger, «Die Frage nach dem Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Gunther Neske, 1954, pág. 32 (trad. Eustaquio Barjau, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 30).

tomar en consideración, en este punto, lo que Zubiri llamó «fruición». Esto por una razón fundamental: considero que la fruición fue pensada, desde muy pronto, como respuesta al pensar heideggeriano de la angustia²⁸. De tal forma que puede servirnos para ensayar una respuesta adecuada al nihilismo, si no para aniquilarlo, cosa indeseable, al menos para equilibrarlo. La unidad intrínseca de disposiciones afectivas y ontología en la filosofía de Zubiri queda claramente expresada en la definición que da de la fruición: «La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualiza en el sentimiento»²⁹.

Lo primero que hay que decir al respecto es que aunque Zubiri tenía en sus manos una respuesta coherente al pensar heideggeriano de la angustia, lo cierto es que nunca llegó a aceptar, con Heidegger, que las disposiciones afectivas constituyeran el momento más radical de apertura a lo real. El propio Zubiri catalogó su propuesta filosófica como «intelectionista»³⁰, con lo que daba a entender que el momento intelectual de lo que denominó «inteligencia sentiente» era más radical que los momentos volitivo y sentimental. No se trata de una propuesta intelectualista, porque el carácter sentiente de la inteligencia impide una inteligencia pura, pero sí que consideró que el momento aprehensivo era prioritario respecto al momento sentimental.

Para mantenerse en esta posición, Zubiri se vio obligado a realizar verdaderos malabarismos filosóficos, pero el sentido último de su filosofía, en tanto que oposición frontal a la hermenéutica que Heidegger estaba inaugurando, le obligó a priorizar el momento aprehensivo de la intelección. No podemos detenernos aquí en este asunto, sólo lo constato como explicación bastante factible de por qué Zubiri no llegó al nivel de radicalidad de Heidegger. Creo, por lo demás, que la dependencia que la hermenéutica

28. He analizado el lugar de la fruición en la filosofía de Zubiri en el primer capítulo de mi libro *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (Comares, Granada, 2002). Para un análisis más detallado de la crítica a Heidegger en este punto, véase mi trabajo «Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en las filosofías de Heidegger y Zubiri», en J. A. Nicolás y R. Espinoza (eds.), *Heidegger y Zubiri* (en prensa). En el presente trabajo no tengo por objetivo una exposición fidedigna del pensar de Zubiri al respecto, sino que sólo utilizaré el análisis que el autor hace de la fruición como ejemplificación de una posible respuesta al nihilismo desde un nivel tan radical como el aquí expuesto. Podríamos haber partido de otras disposiciones afectivas, como la serenidad de Heidegger, la euforia, la calma, la confianza o el sentimiento de plenitud.

29. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, pág. 341.

30. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, pág. 284.

heideggeriana tiene del carácter fundamental de las disposiciones afectivas está bastante claro, aunque, ciertamente, no suficientemente estudiado.

Pero que el propio Zubiri no se atreviera a situarse en el punto que exigía una confrontación radical con Heidegger, no significa que en su filosofía no estén las claves para la reconstrucción de un careo tal.

A la altura de 1935 Zubiri era lo suficientemente conocido por trabajos tan importantes como «Sobre el problema de la filosofía», publicado en 1933 en dos partes y en los números 115 y 118 de *Revista de Occidente*; pero *En torno al problema de Dios*, que apareció publicado en 1935 también en *Revista de Occidente*, constituye la presentación del Zubiri original, del núcleo de su filosofía luego desarrollado en las obras *Sobre la esencia e Inteligencia sentiente*. A finales de los años veinte, había asistido a los cursos de Heidegger en la Universidad de Friburgo y quedó fuertemente impresionado por el pensar del maestro alemán. Pues bien, en el artículo de 1935 encontramos la respuesta más coherente a aquella filosofía que tanto le impresionó. La retórica utilizada, encaminada a veces a una burda ridiculización del ateísmo, enturbia lo más importante del texto, que no está en la cuestión de Dios, sino en el análisis fáctico de la existencia y en la búsqueda en dicho análisis de elementos que permitan ver la radical *instalación* del hombre en la realidad. La influencia y apoderamiento del discurso heideggeriano, y la aceptación del punto de partida de esta filosofía, quedan suficientemente reflejadas en el texto:

[...] se ha visto que el ser del sujeto *consiste formalmente*, en una de sus dimensiones, en estar «abierto» a las cosas. Entonces, no es que el sujeto existe y, «además» haya cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la *estructura ontológica* formal del sujeto humano³¹.

El punto de partida fáctico-ontológico es palpable. Por si la referencia a Heidegger no está suficientemente clara, repárese en el siguiente texto:

La *existencia* humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en *encontrarse* entre las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrado* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este su hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana está *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su

31. X. Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, Alianza, Madrid, 10ª ed. 1994, 1.ª ed. 1944, pág. 421.

no ser nada sin su ser con y por las cosas, es consecuencia de estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical³².

El encontrarse hace aquí referencia a la *Befindlichkeit* heideggeriana, y la disposición afectiva que hace de este encontrarse un encontrarse arrojado es, sin duda, la angustia. La respuesta zubiriana viene justo a continuación: «yo preferiría decir que el hombre se encuentra, en algún modo, *implantando* en la existencia»³³. Aquí Zubiri parece aceptar el plano radical de Heidegger, es decir, el plano de las disposiciones afectivas como momento radical de la apertura ontológica, y la sustitución del arrojado por la implantación obedece, claramente, a una disposición afectiva distinta y contraria a la de la angustia. A partir de aquí el juego de conceptos heideggerianos queda invertido: donde estaba la nada, aparece el poder de lo real que me hace ser, y, con ello, la desfundamentación radical heideggeriana deviene una fundamentación esencial que Zubiri refiere con la noción de «religación»:

[...] la religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar la *fundamentalidad* de la existencia humana. Fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez. La fundamentalidad, pues, no tiene aquí un sentido exclusiva ni primariamente conceptual, sino que es algo más radical³⁴.

Que es más radical, significa, simplemente, que la fundamentación no está pensada en el plano óntico-trascendente, sino en el plano ontológico-trascendente. Pero Zubiri no pretende sólo contrarrestar el poder del nihilismo heideggeriano situándose en una perspectiva intramundana, quiere además, como el maestro, que el punto de partida sea fáctico. Por ello la respuesta de Zubiri no apela tampoco al orden racional de la fundamentación, sino que busca el fundamento, como Heidegger, en el encontrarse mismo:

Esto no es una demostración ni nada semejante, sino el intento de indicar el análisis ontológico de una de nuestras dimensiones. El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las urgencias de la vida o la agudeza del enten-

32. *Ibid.* págs. 423-424.

33. *Ibid.* pág. 424.

34. *Ibid.* pág. 429.

dimiento, sino que es un problema *planteado ya* en el hombre, por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia. Como que no es sino la cuestión de este modo de implantación³⁵.

Hasta aquí, la posición de Zubiri me parece impecable, pero lo cierto es que el filósofo vasco no tarda en caer en el mismo error que Heidegger, a saber, pretender la perspectiva única: «El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas»³⁶. El haber, que procede sin duda de la influencia orteguiana, será más tarde la realidad misma, núcleo de la filosofía de Zubiri. Con esta afirmación está renunciando a la radicalidad heideggeriana. No le bastaba la búsqueda de un planteamiento complementario al heideggeriano desde disposiciones afectivas contrarias a las que potencia Heidegger, sino que pretende sustituirlo completamente. El camino que encuentra para este propósito pasa por situar, por debajo del encontrarse, la aprehensión primordial de realidad, aunque a estas alturas Zubiri aún no se exprese en esos términos.

Pero no permitamos que este retroceso por parte de Zubiri oscurezca los puntos fuertes de su pensar. ¿Cómo es el mundo abierto por la disposición de la fruición? No debemos pensar en un mundo siempre complaciente con nuestra existencia. Bajo la disposición de la fruición también habrá muchas cosas que me produzcan dolor, malestar, porque esta disposición, en tanto que radical, no afecta sólo a los contenidos del mundo, sino también y sobre todo al momento de apertura en el que se sitúa cada contenido. La realidad abierta fruitivamente es aquella realidad en la que me hallo complacientemente instalado, en el sentido de sentir que es aquello por lo que toda realización humana es posible. Obviamente, el fondo de posibilidad de bienes y males concretos, pero, por encima de esto, el fondo de posibilidad del supremo bien: mi realización personal, lo que permite la consecución de mis ideales vitales, o, al menos, lo que me permite soñar con dicha realización. Zubiri utiliza la noción de «atemperamiento»: el hombre se halla atemperado a la realidad³⁷, y es la realidad misma la que tiene la cualidad de la «temperie»³⁸.

La profundidad ontológica del asunto queda claramente expresada en el siguiente texto: «aquí no se juega únicamente la fruición en el atempera-

35. *Ibid.* pág. 433.

36. *Ibid.* pág. 437.

37. *Sobre el sentimiento y la volición*, pág. 335.

38. *Ibid.* pág. 341.

miento a las cosas reales; se juega algo distinto: el atemperamiento al carácter mismo de realidad, la idea misma de la realidad como temperie»³⁹. Se trata de un momento trascendental: «la cosa que me produce una fruición en su realidad, por ser real, tiene un momento de realidad que no se agota en aquella cosa, sino que en una o en otra forma se extiende a todas las demás que, real o posiblemente, pueden venir a mis sentimientos»⁴⁰. La realidad aparece así como «el ámbito de la realidad atemperante para el hombre que tónicamente se encuentra acomodado a ella»⁴¹.

Desde la disposición afectiva de la fruición, obviamente, se tiene experiencia de lo falso, lo malo y lo feo, pero se presentan sólo como limitaciones de una realidad que, en cuanto realidad, aparece como verdadera, buena y bella: «siempre dominará lo positivo, es decir, lo verdadero, lo bueno y lo pulcro sobre lo falso, lo malo y lo feo»⁴². Como podemos ver, Zubiri se ha apropiado fenomenológicamente la concepción tradicional del orden trascendental. La negatividad es un coeficiente ineliminable de nuestras vidas, pero, desde la fruición de realidad, esta negatividad sólo puede ser parte de la experiencia de realidad. Zubiri ve que aquí está la diferencia esencial respecto a lo que ocurre con la hegemonía de la disposición de la angustia:

Por debajo de la opresión, la ansiedad, por bajo de la impotencia en que nos vemos forzados a vivir ante lo incierto del momento, están la desorientación, el gemido y la inquietud de la desmoralización, la pérdida del sentido de la realidad. Lo más angustioso de la angustia es justamente su ausencia de razón de ser. La angustia no patentiza el ser, sino que deja a los entes sin sentido para nuestra existencia⁴³.

En cambio, a través de la fruición la realidad aparece como fuente inagotable de posibilidades para la realización personal, y en tanto que es aquello en lo que se *funda* mi realización personal, la realidad presenta un poder que constituye el sentido más radical de la idea de fundamento. El concepto con el que Zubiri ha expresado este poder es «religación». Considero que la vivencia del carácter religante de la realidad, la vivencia del fundamento, está posibilitada por la disposición afectiva de la fruición.

39. *Ibid.* pág. 363.

40. *Ibid.* pág. 365.

41. *Ibid.* pág. 366.

42. *Ibid.* pág. 391.

43. *Ibid.* pág. 401.

En la religación, la realidad aparece fundamentando al ser humano en tres sentidos. Primero, «últimidad»: la realidad es aquello en lo que últimamente se apoyan todas mis acciones. Podrán variar las cosas en las que ejecuto mis acciones de una ocasión a otra, pero siempre tendrán que estar apoyadas en la realidad en cuanto tal, más lejos de allí no se puede ir⁴⁴.

En segundo lugar, la realidad es fundamento en cuanto «posibilitante»: hago mi vida eligiendo posibilidades, realizando proyectos, pero todas estas posibilidades son posibilidades de la realidad. Por tanto, la realidad se me presenta como la posibilidad radical del poder tener posibilidades; siento que sólo desde la realidad puedo hacer mi vida. Y si no sintiera esta realidad, si las cosas fueran sólo por su contenido, el hombre no tendría forma de configurar su ser, sería como un animal. Lo real en cuanto real queda siempre para mi vida como una condición, mejor dicho, como la condición radical. Si las cosas reales son recursos para mi vida sólo en tanto que por su condición permiten ser tomadas como este o aquél recurso, la realidad es lo que tiene condición en cuanto tal. Zubiri ha denominado «condición» a «la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido»⁴⁵. Pues bien, la realidad en cuanto tal es la condición de posibilidad de todo sentido. La formalidad misma de realidad, en su trascendentalidad, se presenta como la cosa-sentido por excelencia. En el hacer el hombre su vida, podrán fallar muchas cosas, muchos sentidos, pero lo que nunca podrá fallar, lo que el hombre no podrá perder, si no quiere perder su propia vida, es el sentido de *la* realidad:

Es esa realidad en cuanto tal la que constituye el gran configurante de mi ser sustantivo. Si quiero quitarme la sed, tengo la posibilidad de echar mano de un vaso de agua. Pero si me fracasa el vaso de agua y, subiendo la escala, me fracasan una serie de cosas, me fracasan los amigos, por ejemplo (¡nos pueden fracasar tantas cosas en la vida!), el hombre se encuentra con que, no obstante, tiene que echar mano de la realidad misma y de alguna manera excogitar las posibilidades con que efectivamente puede hacer su vida dentro de la realidad⁴⁶.

La realidad en cuanto tal es lo que es posibilitante. La existencia humana depende no sólo de posibilidades concretas, sino también de la posibilidad de la realidad en cuanto trascendental.

44. X. Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001, pág. 228.

45. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, pág. 228.

46. *Sobre la realidad*, pág. 228.

Por último, es la realidad la que me fuerza a situarme frente a ella como relativo absoluto, la que me obliga a dar una figura determinada a mi ser, a elaborar mis esbozos, mis ideas sobre mi propia realidad. Por ello, la realidad es fundamento «impelente»: es *por* la realidad por la que me configuro personalmente. En *El problema filosófico de la historia de las religiones*, llama al momento de impelencia simplemente «imposición»: «El hombre se realiza *en* la realidad y *por* la realidad. Por esto, el hombre no puede desatenderse de la realidad. La realidad se le *impone*»⁴⁷.

La realidad constituye el apoyo último, posibilitante e impelente de mi realización personal, de la búsqueda de mi fin. Y las formas unidas de sentir la fundamentalidad de la realidad, constituyen la «religación»⁴⁸. Estar fruitivamente en la realidad es sentir el poder de esta realidad como fundamento.

IV. CONCLUSIÓN

Hemos intentado retrotraer, con Heidegger, el problema del nihilismo desde el discurso moral, que hace referencia a la nada como valor, a un plano ontológico donde la nada hace referencia a la vivencia misma del ser. La apertura al ser como nada está posibilitada por la angustia y otras disposiciones afectivas centrífugas. Pero es erróneo pensar que sólo este tipo de disposiciones son pertinentes a la hora de esbozar el marco ontológico de nuestra experiencia sobre lo real. El propio Heidegger exploró una ontología arraigante y fundante en la última etapa de su filosofía a través del pensar desde la serenidad. Pero a este respecto contamos sobre todo con una filosofía como la de Zubiri, cuya rigurosidad y profundidad muestra que Heidegger se equivoca al considerar que las disposiciones afectivas «templadas» no alcanzan la profundidad ontológica de las que él consideraba prioritarias, la angustia a la cabeza.

Respecto al problema del nihilismo, esto significa que es posible dar una respuesta coherente a las ontologías nihilistas sin necesidad de practicar el escapismo hacia metafísicas de lo trascendente; es decir, sin necesidad de postular un mundo inmutable arraigante. Ni siquiera es preciso reconducir el debate al ámbito de la fundamentación argumentativa estéril en este caso, sino que la respuesta puede ser ensayada buscando el arraigo en la misma

47. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993, pág. 39.

48. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 92.

facticidad de la que parten tanto Heidegger como los pensadores existencialistas, a través de disposiciones afectivas arraigantes.

Quiero dejar claro que no estoy postulando un relativismo ontológico, ni una dependencia subjetivista de la ontología. En lo que se refiere al relativismo, porque no se trata de una multiplicación al infinito y de manera equívoca de los discursos ontológicos, sino de la aceptación de la pluralidad de estos discursos. Aunque Aristóteles lo dijera en un sentido diferente, podemos hacernos cargo aquí de su afirmación acerca de que *el ser se dice de muchas maneras*, aunque siempre en referencia a un número limitado de disposiciones afectivas. Puede parecer extraño que la referencia al ser conduzca a discursos tan dispares como el del ser-fundamento y el del ser-nada, pero la extrañeza sólo sería infranqueable si pretendiéramos medir la ontología desde los parámetros de exigencia del saber científico. Creo que ahí está el error, porque el saber científico rastrea lo que las cosas son más allá de la circunstancia humana, sobrepasando el terreno fáctico de la existencia, mientras que el saber ontológico, al menos en la tradición fenomenológica y hermenéutica, pretende mantenerse siempre en ese plano de la facticidad; podríamos decir, también, en el ámbito de la realidad, pero de esa realidad en la que el hombre se halla unas veces arrojado, otras implantado. Si queremos pensar en un modelo de referencia para la filosofía, erraremos el paso si vamos hacia el modelo de la ciencia, fue el gran error de Kant. Los modelos ejemplificadores de que la filosofía, en cuanto filosofía primera, ha de servirse, están más bien en el policromatismo de las diversas experiencias artísticas. De hecho, Zubiri, cuya sensibilidad artística estaba mucho menos desarrollada que la de Heidegger, estableció un estrecho vínculo entre la estética y la metafísica: «Yo puedo tener la fruición y la complacencia en algo real no por las cualidades que tiene, sino pura y simplemente porque es real. Ése es el sentimiento estético»⁴⁹. También se muestra esto en la definición que da del Arte: «no

49. *Sobre el sentimiento y la volición*, pág. 345. Más adelante Zubiri insiste en la radicalidad metafísica de lo que llamamos «sentimiento estético», hasta el punto de considerar que más que de sentimiento estético habría que hablar de lo estético de todo sentimiento, donde lo estético del sentimiento apunta a su arraigo metafísico:

La expresión «sentimiento estético» procede de una falsa concepción del sentimiento como estado subjetivo, íntimo, con lo cual el sentimiento estético resulta ser un sentimiento más junto al sentimiento moral, a los sentimientos sociales, religiosos, etc. Pero no es así, sino que es la dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento (*Ibid.* pág. 347).

Cf. J. Leal, «Zubiri, una metafísica de la belleza», en J. A. Nicolás y O. Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, págs. 247-264.

es una expresión de la vida del espíritu, sino una expresión de la manera como en esa vida se hace actual lo real; es una expresión de lo actual de la realidad misma»⁵⁰.

En segundo lugar, tampoco estoy defendiendo la reducción subjetivista de la ontología. Que la apertura ontológica se produzca a través de disposiciones afectivas no implica la reducción de la ontología a los sentimientos humanos. El saber ontológico no se reduce a una ficción de nuestros sentimientos, sino que es verdadero saber, aunque mediado por estos sentimientos. Es la realidad misma la que aparece en la angustia o en la fruición. Zubiri lo expresó con bastante acierto:

Los actos de los sentimientos son muchísimos. Puedo estar triste, puedo estar alegre, puedo ser compasivo, puedo estar iracundo, deprimido, etc. Hay muchos sentimientos. Pero hay otro aspecto por el cual los sentimientos no son solamente actos míos, sino que en ellos está envuelta una realidad que, a su modo, nos está presente⁵¹.

Disposiciones afectivas y realidad coinciden en el momento mismo de apertura, pero ni la realidad es producida por las disposiciones afectivas, ni las disposiciones afectivas son causadas sin más por la realidad. No es que la realidad me produzca un sentimiento de angustia o fruición, sino que la angustia y la fruición lo son de la realidad en cuanto tal; es la realidad misma en su estructura ontológica la que aparece como angustiante, atemperante, euforizante, etc.

50. *Sobre el sentimiento y la volición*, pág. 350.

51. *Ibid.* págs. 335-336.

CAPÍTULO 4
EL NIHILISMO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD:
EL ORIGEN DE LA BIOÉTICA Y LA *CIENCIA QUE SE BUSCA*
ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada

Necesitamos de una Ética de la Tierra, de una Ética de la Vida Salvaje, de una Ética de la población, de una Ética del Consumo, de una Ética Urbana, de una Ética Internacional, de una Ética Geriátrica, etcétera. Todos estos problemas requieren acciones basadas en valores y en hechos biológicos. Todos ellos incluyen la Bioética y la supervivencia del ecosistema total constituye la prueba del valor del sistema.

Van Rensselaer Potter, *Bioética: un puente hacia el futuro*

I. BIO-NANO-TECNOLOGÍA: EL «DOMINIO DE LA VIDA»
Y LA «REVOLUCIÓN DIMINUTA»

Los avances en biomedicina han marcado el final del siglo XX. La biotecnología se perfila como el campo de investigación más importante de este nuevo siglo. Los recursos empleados son ya ingentes y no harán sino aumentar. El Proyecto Genoma, la clonación, la investigación con células madre o los xenotransplantes, son sólo algunas de las noticias que han acaaparado el interés de los medios de comunicación en los últimos tiempos y las que han generado mayor expectación. En realidad, casi a diario somos testigos de nuevos logros que suscitan grandes esperanzas, pero que también nos proponen extraordinarias transformaciones, incluso cambios drásticos en individuos, especies y medio, extensibles a generaciones futuras. Y

aunque es cierto que a menudo han sido presentados con tintes claramente sensacionalistas y catastrofistas, expresiones como «moratorias», «irreversibilidad», «bioseguridad» o «heurística del temor» están ya necesariamente unidas al discurso sobre la ciencia en la era del «dominio de la vida».

El astrónomo Fed Hoyle se refería a nuestra percepción del impacto de las ciencias de la vida de un modo muy gráfico. De seguir así las cosas —decía— los físicos nucleares, que sólo se dedican a fabricar meras bombas de hidrógeno, trabajarán sin grandes dificultades, mientras que los biólogos moleculares lo harán detrás de alambradas eléctricas. Pese a lo exagerada que pueda parecer la situación que aventuraba Hoyle, no le faltaba cierta razón si pensamos que nuestro interés y nuestros miedos se han concentrado exclusivamente en un sector muy concreto de la investigación científica. Pero la biomedicina y la biotecnología no son los únicos campos de investigación que comportan riesgos, ni las únicas disciplinas que están llevando a cabo una auténtica revolución en nuestro modo de vida, una revolución que cuestiona nuestras intuiciones más elementales y que, sobre todo, nos obliga a replantearnos los valores que asumimos. Si en biomedicina y biotecnología nos encontramos ante la posibilidad de manipular la vida de un modo antes inimaginable, el conjunto de ciencias y técnicas que engloban la nanotecnología nos propone, desde hace ya algún tiempo, un cambio de escala en la manipulación de la materia: trabajar a nivel nanométrico.

El nanómetro es la millonésima parte de un milímetro. Un átomo es más pequeño que un nanómetro. Pero hablar de manipular átomos y combinar moléculas, como nos propone la nanotecnología, no es ninguna novedad. En realidad, configurar la materia a voluntad es un viejo sueño de la ciencia y se remonta hasta la alquimia. Por otra parte, el proyecto de trabajar a escala nano era incluso previsible como el paso lógico en la ciencia. En el siglo XX, fue el Premio Nóbel de Física Richard Feynmann quien en 1959, en una conferencia ya famosa, propuso fabricar productos reordenando átomos y moléculas. Y lo que hoy conocemos como nanociencia está unido en gran medida, desde la década de los 80, a la figura de K. Eric Drexler y a sus aportaciones a la «nanotecnología molecular», a la fabricación de máquinas hechas de átomos que son capaces, por ejemplo, de construir ellas mismas otros componentes moleculares. La emergencia de la nanotecnología se ha visto propiciada por la industria de la microelectrónica, la tendencia a la miniaturización, y la convergencia entre disciplinas, pero ha sido posible gracias a los microscopios de fuerza atómica y de efecto túnel con los que es posible no ya sólo ver, sino manipular átomos y moléculas a voluntad. Podemos conocer y modificar sus propiedades de forma individual. A ello se han sumado el desarrollo de las técnicas de autoorganización o

autoensamblaje y potentes herramientas de cálculo. Es, pues, hoy cuando la propuesta de Feynmann promete hacerse realidad.

Y de hecho, la nanotecnología constituye ya una de las áreas prioritarias tanto para la inversión pública como para la privada. El desarrollo de las técnicas de fabricación molecular y de miniaturización viene siendo una línea de investigación preferente para un amplio número de proyectos interdisciplinares en todo el mundo. Se ha diseñado incluso un plan de acción en tres fases. En la primera, la actual, los productos estarán circunscritos al ámbito industrial; en el 2009, a los mercados electrónicos. Y se estima que a partir del 2010, la nanotecnología estará presente en la mayoría de los productos que utilicemos. Entre esta fecha y mediados de siglo desaparecerá definitivamente la fabricación molecular. Para algunos científicos ésta representa la verdadera nanotecnología y superará a la miniaturización.

Este nuevo campo, que por supuesto promete generar infinidad de aplicaciones de las que aún no somos siquiera conscientes, potenciará aún más la investigación multidisciplinar y la agrupación de proyectos. La clave de la llamada «revolución de lo diminuto» está en que a esta escala nos enfrentamos con cambios en las propiedades de la materia. Por debajo de los 100 nanómetros estamos en la física cuántica. Y aquí la materia responde a leyes diferentes a las del nivel «gigantesco», el que solemos manejar, donde funciona la física clásica. Las fronteras entre la química, la física, la biología, la electrónica o la ingeniería serán difusas, y en la línea de una auténtica convergencia científica, la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico quizá también obsoleta. Se prometen, como en el caso de la biotecnología, grandes aplicaciones en medicina, agricultura, alimentación, informática, sector de la energía, medio ambiente¹. Disponemos ya de algunos productos, por ejemplo, en cosmética. Las grandes multinacionales de la industria de la alimentación están utilizando la nanotecnología para cambiar la estructura de los alimentos.

La convergencia entre la biotecnología y la nanotecnología no se hará esperar. En el caso de las ciencias de la vida, quizá la nanobiomedicina sustituya a la biomedicina, y la nanobiotecnología a la biotecnología. Según Ángel Rubio, catedrático de Física de la Materia Condensada de la UPV,

1. En el caso de la nanotecnología, o mejor aún, de la nanobiotecnología, las promesas se han disparado, especialmente en el ámbito de la salud:

Si pudiésemos construir robots a escala nanométrica que se autorreplicasen, cada vez que una célula está a punto de destruirse, el robot podría generar una nueva. Por eso se dice que desde la nanotecnología se llegará a la inmortalidad, pero esto es ciencia ficción (Entrevista a Ángel Rubio, catedrático de Física de la Materia Condensada de la UPV, *El País*, 3-5-2005).

[...] los principales avances llegarán en la biomedicina, porque el tamaño de las nanoestructuras es similar al de las células humanas. Se podrían diseñar nanopartículas (etiquetas biológicas) capaces de ligarse a un tipo de célula del cuerpo, que sería visible al excitarse con la luz².

Es el caso de los nanotubos creados por los investigadores de la Universidad de Illinois. La nanobiotecnología trabajará entre 1 y 100 nanómetros. A escala nano se mueven, por ejemplo, algunas moléculas o los virus. Las biomoléculas que controlan los procesos biológicos están dentro del rango nanométrico. Las nanopartículas podrían transportar medicamentos a los lugares del organismo deseados, recabar información, actuar como centinelas detectando cualquier amenaza y destruyendo células tumorales, virus, bacterias, o podrán convertirse en piezas de recambio. En fin, las posibilidades son tan ilimitadas y las aplicaciones tan espectaculares, que la ciencia ficción parece haberse convertido en la pauta para diseñar la realidad.

Pero también se han disparado las alarmas. Por ejemplo, Denise Caruso, directora del *Instituto Hybrid Vigor* ha declarado que una de las pocas cosas que sabemos sobre la vida a escala nano es que las moléculas individuales se comportan de manera diferente a como lo hacen cuando están en grupo, y que nuestros conocimientos de la química y de la física, que han sido utilizados como base científica para la regulación del uso de productos químicos tóxicos, no pueden ser aplicados a las nanopartículas³. No sabemos cuáles serán los efectos de este tipo de partículas liberadas en el medio, cómo responderá nuestro sistema inmune o simplemente cómo regular el uso de estas nuevas técnicas. La nueva asociación bio-nano-tecnología planteará nuevos frentes de problemas a la actual bioética. Los nuevos escenarios que propone la ciencia nos obligan a actualizar nuestros conceptos y valores. Algunos autores hablan ya, desde hace algún tiempo, del nacimiento de la nanoética.

II. EL ORIGEN DE LA BIOÉTICA

La bioética es la disciplina que se viene haciendo cargo de analizar y valorar las cuestiones morales que plantea el desarrollo científico-técnico en el ámbito de las ciencias de la vida, y lo hace desde el marco de los de-

2. Entrevista en *El País*, 6 de marzo de 2005.

3. Entrevista en *El País*, 1 de diciembre de 2005.

rechos humanos y la legislación específica sobre biomedicina y biotecnología. La bioética es una disciplina bastante joven, aunque algunos de los problemas de los que se ocupa sean tan antiguos como la propia humanidad. No hay más que pensar en temas como la eutanasia o el aborto, o considerar la regulación de la práctica de la medicina en el *Código de Hammurabi*, o la antigüedad del propio *Juramento Hipocrático*, para hacerse cargo de la trascendencia del campo de reflexión al que nos estamos refiriendo. Ambas regulaciones presentan, sin embargo, diferencias llamativas con respecto a los valores que asumimos en nuestro tiempo. Por ejemplo, en el caso del *Código de Hammurabi* (Babilonia, siglo XVIII o XVII a. C.), los honorarios médicos dependían del estatus del paciente, pero también las sanciones al facultativo por una práctica inadecuada. En el caso del *Juramento Hipocrático* (siglo V a. C.), estaban ya presentes lo que hoy llamamos principios de beneficencia, no maleficencia, y justicia, si bien dentro de otro paradigma de valores. El médico juraba cumplir el compromiso contraído con la sociedad según «su» leal saber y entender, un saber establecido por castas y herencias y, al menos oficialmente, vinculado a hombres. Se rechazaban, sin excepciones, el aborto y la eutanasia. Y se contemplaban, como partes integrantes de la ética del facultativo, elementos ajenos a la práctica médica, como vivir y practicar el arte de forma santa y pura y rechazar cualquier relación vergonzosa. De los años 40 del siglo XX es la actualización de la fórmula hipocrática por parte de la *Asociación Médica Mundial*, luego revisada en 1968. Los códigos deontológicos posteriores vinculados a las profesiones biosanitarias tenderán a reducir o prohibir el uso de la publicidad, las remuneraciones a terceros, la dependencia de las decisiones médicas de factores no médicos, etc., pero sobre todo incorporarán un nuevo marco de valores.

Sin embargo, más que en los problemas de la ética médica tradicional o en los de la reflexión ética en sentido estricto, la piedra de toque para la paulatina configuración del campo de problemas del que se ocupará la bioética, hay que empezar situándola en la brutal toma de conciencia que supuso para el mundo el descubrimiento de la experimentación médica que se llevó a cabo durante el nazismo. La magnitud de los hechos dio lugar a la promulgación de varios Códigos y Declaraciones que venían, sobre todo, a restringir prácticas llevadas a cabo sin control y en las que el ser humano era utilizado como un instrumento más. En 1947, el *Código de Nuremberg* relaciona, por primera vez, los derechos humanos con la práctica médica. Y especifica los requisitos básicos que garantizarán que un experimento médico en seres humanos sea ético y también legal. Fue asumido unos años después, en 1954, por la *Asociación Médica Mundial*. Sin embargo, la calidad del consentimiento aparecía aún subor-

dinada a los criterios del responsable del experimento. Este último debía basarse además en los resultados obtenidos antes en experimentación animal. Las consideraciones éticas respecto a la experimentación animal, sin embargo, no se tendrán en cuenta, al menos de un modo significativo, hasta mucho más tarde⁴. La *Declaración de Helsinki*, de 1964, actualiza los principios éticos que deben guiar las investigaciones médicas en seres humanos y afirma que los intereses de los seres humanos deben tener siempre primacía sobre los intereses de la ciencia y de la sociedad. Pero ni el *Código de Nuremberg* ni la *Declaración de Helsinki* incluyen la creación de comités éticos de investigación clínica. Estos códigos sólo aludían a la responsabilidad moral de los investigadores y no evitaron nuevos atropellos. La *Asamblea Médica Mundial* modificaría la *Declaración de Helsinki* en Tokio, en 1975. La *Declaración de Tokio* establece unas normas en relación con la tortura y los tratos crueles, inhumanos y degradantes, fijando de entrada, en el Preámbulo, que el médico nunca usará sus conocimientos médicos en contra de las leyes de la humanidad, en el sentido de los derechos humanos internacionalmente establecidos y consensuados. El protocolo de investigación pasa a ser transmitido a un comité independiente para que lo examine, comente y enjuicie.

4. Si bien en 1876 la Ley británica Sobre la Crueldad para con los animales regulase la experimentación animal, en 1938 aparece la primera normativa, elaborada por la agencia norteamericana F.D.A. (Food and Drug Administration), exigiendo la investigación durante un mes en ratas de cualquier producto destinado al tratamiento de seres humanos (hoy el desarrollo de los más variados productos exige años de experimentación y pruebas con animales). En 1959, William M. S. Russell y Rex L. Burch proponen en su libro *The Principles of Humane Experimental Technique* la regla de las «tres erres» de la experimentación animal: reemplazar los animales por métodos alternativos *in vitro*, reducir racionalmente el número de animales utilizados en cada experimento y refinar las técnicas para evitar en lo posible cualquier sufrimiento. Con estas metas, se crea en 1969 en Inglaterra la *Fundación para el Reemplazo de Animales en Experimentos Médicos*. La evidencia científica cada vez más creciente desde los años 70 permitió confirmar la hipótesis ya adelantada años antes por Russell y Burch de que la experiencia del dolor y el sufrimiento es común a todos los animales vertebrados. También estimularon el debate bioético el desarrollo de las ciencias del comportamiento, que caracterizaron al ser humano como una especie animal más, y el avance de los movimientos ecologistas y ambientalistas, que subrayaron la interdependencia del hombre con los demás integrantes de la escala zoológica. En la década de los 80, con las técnicas de cultivo molecular, se hizo realidad la posibilidad de contar con aquellos modelos de experimentación alternativos con los que soñaban Russell y Burch. La declaración universal sobre los derechos de los animales sólo vendrá al final de la década de los 70. Desde entonces hasta ahora, las declaraciones proteccionistas han aumentado, también la investigación sobre bienestar animal, los grupos a favor de los animales, pero el número de los animales utilizados en experimentación, con los más diversos propósitos, o en alimentación, no ha hecho sino aumentar.

Como disciplina en sentido estricto, la bioética surge en los años setenta, en Estados Unidos. En esta década reciben un impulso decisivo los Derechos de Tercera Generación. Es también la época de un cambio de sensibilidad: los años de los movimientos ecologista y feminista, y los años de la reivindicación de los derechos de los animales, por ejemplo. El término «bioética» fue acuñado por el oncólogo Van Rensselaer Potter, en 1970, para referirse a la necesidad de una «ciencia de la supervivencia» desde el punto de vista ecológico en sentido amplio. Sin embargo, sus presupuestos no acabarían prevaleciendo como señas de identidad de la nueva disciplina. Durante la década de los 60 y 70, los descubrimientos de prácticas médicas más que cuestionables (los casos del hospital judío de Brooklyn, el de la escuela pública de Willowbrook o el Estudio Tuskegee, por citar sólo algunos), junto con importantes avances en medicina (transplantes y nueva definición de muerte, hemodiálisis de larga duración, ventilación mecánica en pacientes permanentemente inconscientes) propiciaron movimientos a favor de los derechos del paciente y del consumidor, y numerosas discusiones sobre la distribución y asignación de recursos y sobre la toma de decisiones, que constituyeron el detonante para la creación de la Comisión de 1974 que, cuatro años más tarde, concluye con la redacción del *Informe Belmont*. Paralelamente, todas las instituciones que reciban fondos del gobierno federal para investigación deberán crear un consejo de revisión institucional para garantizar la protección de los derechos de los pacientes. Es el inicio de los comités éticos de investigación clínica y de los asistenciales. En la revisión de 1989 estos comités deben estar además en conformidad con las leyes del país donde se lleve a cabo la investigación⁵.

El *Informe Belmont* establece que los principios de beneficencia, no maleficencia, justicia y autonomía han de ser los principios de la ética médica. El objetivo de este informe era establecer un marco básico de reflexión y un lenguaje común que dotasen al profesional sanitario, y no sólo al médico, de herramientas para enfrentarse a la toma de decisiones en la práctica clínica diaria. Así, los principios de la bioética constituyen los elementos básicos que le guiarán en el análisis de los conflictos y en el proceso de toma de decisiones. Pero con el *Informe Belmont* no sólo se dotaba a los profesionales sanitarios de herramientas para enfrentarse a la toma de decisiones,

5. Un problema fundamental relacionado con esta última cuestión son los criterios a aplicar cuando los experimentos se desarrollen en países donde no hay legislación al respecto. Precisamente de estas lagunas se han valido las industrias del medicamento para llevar a cabo experimentos sin limitación alguna.

sino que se realizaba un auténtico cambio de paradigma: del paternalista al de la autonomía del paciente-usuario. En realidad, los principios de la bioética no hacen sino extender al ámbito de las ciencias de la salud el respeto a los Derechos Humanos, derechos que toda persona posee y que no deja de poseer por el hecho de convertirse en paciente o en sujeto de experimentación. Es decir, no se trata de declaraciones de intenciones, estamos hablando de derechos recogidos ya en los ordenamientos jurídicos, y por ello también a la vez de los consiguientes deberes no menos fundamentales y vinculantes. Por otro lado, los principios recogidos en el *Informe* se convirtieron en principios de toda la bioética. De hecho, la ética médica es sólo un aspecto del amplio espectro de temáticas que integran la disciplina, es decir, del marco de cuestiones que suscitan las nuevas tecnologías y productos de las ciencias que se ocupan de la vida. Y como era de esperar, se tratará de una bioética de procedimientos, no de contenidos y soluciones dogmáticas. Desde su proclamación, se ha venido discutiendo la definición de los principios, los ámbitos de aplicación, su jerarquía, interpretación, extensión, el modo de ponderarlos entre sí o la inclusión de otros nuevos. Desde el feminismo, por ejemplo, se viene reclamando la inclusión del cuidado, entendido como precaución, asistencia y empatía, como un complemento necesario, o una profundización necesaria, del principio de autonomía⁶. Sobre todo esto se ha discutido, y se sigue discutiendo, y no hay una opinión unánime al respecto. Sólo en el ámbito jurídico se han arbitrado criterios válidos para la resolución de las colisiones normativas.

III. UN ESPACIO DE REFLEXIÓN MULTIDISCIPLINAR, LAICO Y PLURAL

Las problemáticas de las que se ocupa la bioética no han hecho sino aumentar. Aparte de las cuestiones morales más conocidas, hay que incluir las suscitadas por la ingeniería y terapia génicas, por el análisis del genoma humano, la reproducción asistida, la investigación y experimentación, la esterilización, los trasplantes, la informática y confidencialidad de datos, las discapacidades, minusvalías y posibles causas de discriminación, la psiquiatría, el sida, la toxicoddependencia y la ecología. Se trata de un campo que pone en contacto ciencias y saberes muy heterogéneos (economía,

6. En esta línea se incluye, por ejemplo, el trabajo de Gaia Marsico, *Bioética: voces de mujeres*. Narcea Ediciones, Madrid, 2003.

medicina, ética, biología, derecho, política...) y distintos aspectos de los temas en cuestión: económicos, sociales, culturales, religiosos, sanitarios, políticos, jurídicos, filosóficos, éticos. Es un ámbito que especialmente se caracteriza por la interdisciplinariedad y la transversalidad. En la bioética confluyen temáticas muy variadas: cuestiones de bioseguridad; políticas públicas de investigación; el derecho a la libertad de investigación; los derechos de los usuarios, consumidores, pacientes, sujetos de experimentación; el papel del ciudadano; la economía de la salud; distintos ideales de vida y concepciones de la salud; diferencias culturales, o definiciones de la vida y la muerte que no siempre responden a nuestras intuiciones.

A esta variedad de cuestiones y perspectivas, se suma que en el ámbito de la bioética participan profesionales (juristas, médicos, gestores, investigadores, empresarios, políticos...) con intereses legítimos, pero a veces muy diversos. Se ha cuestionado si la bioética actual, e incluso la disciplina en sí misma, tienen —en realidad— su razón de ser en la ética, porque quizá estemos más bien ante la necesidad de normalizar un nuevo tráfico: el de la vida. Un ejemplo significativo al respecto fue la definición de muerte cerebral instaurada por el Comité *ad hoc* de Harvard un año después de que fuese posible el primer trasplante de corazón. Hoy ya se habla, y por las mismas exigencias vinculadas a los trasplantes, de muerte cortical. Un ejemplo más cercano es el modo en el que en nuestro país se viene desarrollando, por parte de las instituciones públicas, el debate bioético. En una primera fase, con la legislación sobre trasplantes, donación de órganos y tejidos y reproducción asistida, España se presentó de golpe como uno de los países más avanzados del mundo. Era la época de la transición, lógicamente, había un gran interés en apoyar el progreso y la apertura del país. Pero no se generó el suficiente debate social. Hoy, aquel impulso inicial, se ha reducido a la mera transposición de la normativa europea, sin la paralela participación en los proyectos de investigación y sin promover, pese al *Convenio de Oviedo*, el debate público y la participación del ciudadano.

¿Es la bioética tan sólo un intento de normalizar un nuevo tráfico: el de la vida y de dar cabida con ello a un nuevo sector: la bioindustria? La industria de la biotecnología es además un negocio floreciente: patentes, clínicas privadas, industria del medicamento, centros de producción animal, productos agroquímicos... El poder de las empresas que controlan la investigación del sector posiblemente sea el aspecto que cuestiona más radicalmente la vinculación de la bioética a la ética, y el que la sitúa más del lado de las imposiciones económicas y las medidas políticas que de las cuestiones morales. Pero no hay investigación sin inversión, y aquí estamos ha-

blando de la necesidad de mucha inversión. Y ésta ha de ser, lógicamente, rentable. El capital privado es el que mayoritariamente sostiene la investigación, y el que por tanto también explota y controla el mercado de la biotecnología en todas sus ramificaciones. La rentabilidad es la que decide qué investigación llevar a cabo o qué especialidades farmacéuticas desarrollar. ¿Es moral destinar tantos recursos a la investigación en el genoma humano, por ejemplo, en detrimento del desarrollo de medicamentos huérfanos o de la investigación sobre enfermedades más acuciantes?

Grandes empresas internacionales se especializan en mantener entre sus directivos a altos cargos de las distintas administraciones de los gobiernos. Muchos de estos grandes consorcios separan sus divisiones de un modo estratégico para favorecer una u otra imagen social. Si la biotecnología aplicada a la alimentación y a la agricultura levanta recelo y provoca rechazo en la sociedad, mientras que la biotecnología aplicada a la medicina se valora de un modo muy positivo, las empresas diferencian sus secciones y aprovecharán cualquier argumento de carácter moral para promocionar su imagen. Uno de los más utilizados es acabar con el hambre en el mundo. El caso de los productos transgénicos es el ejemplo típico de esta disociación y de este argumento, y también lo es de la presión de las grandes multinacionales y de los gobiernos a ellas asociados, y del peso de las economías frente a los acuerdos internacionales sobre salud y bioseguridad.

Un problema fundamental ligado a la investigación privada lo constituyen las patentes. La guerra de patentes se está convirtiendo en un problema de primera magnitud, porque pone en peligro el propio avance de la investigación y limita el acceso de los países más pobres a las nuevas técnicas y productos. ¿Cómo es posible que Occidente (o unas cuantas empresas de Occidente) acapare a través de patentes (el nuevo título de propiedad) el germoplasma y los propios recursos de países en desarrollo? ¿Cómo es posible que la evaluación de los aspectos éticos de las solicitudes de patentes quede en manos de las mismas Oficinas de Patentes? La europea, por ejemplo, no es un órgano dependiente de la Unión Europea.

Si a esto le sumamos el poder que puede reportar el control de la información, el problema endémico de la desigualdad entre los países, o el peso de la investigación militar, el panorama se complica extraordinariamente. Pero éstas son las nuevas reglas del juego. No tiene sentido plantearnos un cambio maravilloso. Y de cualquier modo, lo que es cierto es que los aspectos éticos de las temáticas asociadas a las ciencias de la vida están situados en una nueva dimensión. No sólo se trata de preservar el nivel moral de las cuestiones e impedir que sea suplantado por otros intereses. El reto es, además, situar las decisiones morales en un contexto am-

plio y realista, en diálogo con otros intereses. Un panorama de este tipo no es un indicador de una ausencia de cohesión en la disciplina, ni cuestiona su identidad, sino que subraya la complejidad de los temas que se abordan y la necesidad de considerar siempre mucho más de una perspectiva en cualquier análisis.

IV. EL NIHILISMO COMO DIAGNÓSTICO

En este contexto hay también que considerar la imagen catastrofista, e incluso apocalíptica, con la que a veces suele asociarse el rumbo de la ciencia. En este sentido, la bioética constituye un caso especialmente relevante para cuestionar esta valoración en bloque, y especialmente para profundizar en lo que, dentro de ese discurso, viene siendo uno de los diagnósticos más invocados para caracterizar nuestra época. Me refiero al nihilismo y, en concreto, a una lectura del mismo. La cuestión de la crisis del fundamento y de los valores es, a menudo, sólo asociada a los peligros del relativismo, a la desorientación en valores e incluso a una búsqueda de sustitutos, de pseudofundamentos, quizá en un último intento de recuperar ilusamente un mundo perdido. Ciertamente sabemos bien que estos temores no son una posibilidad remota, pero también que no son un efecto necesario de toda crisis de valores. Pese a que el nihilismo pueda servir para nombrar algunos de los fenómenos de nuestro mundo, como diagnóstico global no es ni apropiado ni operativo. El término como tal es polisémico, incluso ambiguo. Tiene un origen especulativo, no responde a un análisis concreto de los hechos y surge como diagnóstico en un contexto muy diferente al nuestro. Como mínimo es insuficiente en un mundo globalizado por la economía y, sin embargo, en muchos aspectos, un mundo de «varias velocidades». En este sentido, está por analizar su relación con la globalización o las globalizaciones, el último diagnóstico, también controvertido, sobre nuestra época.

En el caso de la biotecnología, el nihilismo como diagnóstico se reduce a ser una descripción catastrofista del desarrollo científico. Así, por ejemplo, el cambio genético inducido artificialmente suele presentarse como «manipulación», pero con ello se asume la corrupción de una supuesta esencia pura y originaria, y por tanto, se entiende como daño más que como modificación. La ingeniería genética, partiendo de una visión reduccionista o atomista de la naturaleza y de la vida, nos habría llevado a una mecanización de ambas. Se habla, también, de «no jugar a ser Dios» o de respetar la «sacralidad de la vida». Pero una cuestión de fondo previa sería valorar

si estamos hablando de una supuesta modificación tecnológica incontrolada de la naturaleza o de la incapacidad cultural para encarar el diseño de las nuevas realidades sociales y ontológicas.

La bioética es una disciplina o un campo de reflexión que debe su origen precisamente a la crisis de la cuestión del fundamento y a la crisis de los valores tradicionales, por eso constituye un caso importante para relativizar el valor del nihilismo como diagnóstico también sobre la ciencia. Y ello al menos en dos sentidos. En parte, es cierto que el despertar de las conciencias que supuso el conocimiento de los experimentos médicos llevados a cabo por médicos nazis, aunque no sólo por ellos, puso de manifiesto atropellos a la dignidad humana, hechos en los que la vida, literalmente, dejó de tener valor alguno. Valía nada. Y en ese sentido podría decirse que la bioética precisamente debe su origen al nihilismo más absoluto y que éste ha singularizado nuestro tiempo. Sin embargo, prácticas médicas de ese tipo han existido siempre y por supuesto, nada tienen que ver con una intrínseca maldad de la medicina y la ciencia modernas. Por otra parte, la manipulación o modificación de la naturaleza es consustancial a la historia humana. Y la naturaleza en sí misma no es una entidad metafísica, pura, invariable y dirigida a un fin.

Según Lecaldano, no sería adecuado unir el origen de la bioética a la experimentación durante la época del nazismo ni tampoco a las transformaciones que tienen lugar en la práctica médica de Estados Unidos, es decir, a los procesos sociales de democratización que rompieron con el paternalismo médico. Ambas tesis, según el autor, resultarían fuertemente dependientes de presupuestos ideológicos: en el primer caso, de la intrínseca peligrosidad de la medicina y la ciencia moderna; en el segundo caso, de la naturaleza liberadora de las instituciones políticas democrático-liberales y de la economía de mercado. Sería más neutral señalar el origen de la disciplina en los años 70, en donde no sólo aparece el término, sino que se dan grandes innovaciones en la ciencia y en la investigación biológica⁷. Desde esta segunda opción, lo decisivo es entonces el avance de la ciencia que obligaría, según Lecaldano, a reconsiderar los valores que asumimos. Pero sin duda, el peso de las instituciones democrático-liberales no es un factor a infravalorar como elemento liberador, al contrario de lo que el autor parece sugerir. De cualquier modo, lo que me interesa subrayar ahora es que entraron en crisis los valores tradicionales, en concreto el paradigma paternalista que hasta ahora había guiado la práctica de la medicina, y

7. Cfr. Lecaldano, E., *Bioetica. Le scelte morali*. Editori Laterza, 1999.

se cuestionó la sacralidad de la vida. A partir de ese momento podemos y debemos *decidir* qué intervención asumimos, qué tratamiento rechazamos o qué entendemos por una vida de calidad. En este sentido, el nihilismo en bioética supone, más que una crisis de fundamentos sin más, la ruptura con el paradigma paternalista, apoyado en la religión, en planteamientos metafísicos o en la simple autoridad con la que se investía al médico. Se abre así la posibilidad y el inicio, como mínimo, del reconocimiento de la autonomía en el ámbito sanitario, o si queremos, la mayoría de edad de la que hablaba Kant, finalmente extendida al ámbito sanitario y al control del propio cuerpo. No es poco.

En los sectores más progresistas de la disciplina destaca la irrelevancia del nihilismo, la crisis de valores, como un problema sustantivo. Un balance de este tipo, a favor del hundimiento de los valores tradicionales, no es necesariamente producto de una falta de reflexión en la disciplina motivada por un planteamiento protecnológico, sino de un sano pragmatismo, del reconocimiento de la duda y la inseguridad como rasgos que caracterizan la toma de decisiones y el ejercicio de la autonomía, y del pluralismo ético como un valor, no como un fenómeno transitorio. Es sólo a través del pluralismo y la ruptura con los valores tradicionales cuando tiene sentido la bioética como disciplina y como campo de reflexión, y cuando entra en juego uno de sus pilares fundamentales: el principio de autonomía y su materialización en la instauración del consentimiento informado. Las tradiciones que hasta entonces habían regulado el ámbito biosanitario tenían poco que ver con la tradición de los derechos fundamentales de la persona, de la que dependen las convicciones del mundo contemporáneo. La consideración de ser humano y de persona jurídica en sentido moderno amplía el principio de justicia y añade otro, piedra angular del derecho contemporáneo: la autonomía. Ésta última es la característica por excelencia de todo ser humano, y su respeto es indisociable del reconocimiento de la dignidad humana⁸. Por tanto, desde el ámbito de la biotecnología y la biomedicina, la crisis de la religión y de la metafísica y con ellas de los valores supremos a los que hace referencia el nihilismo, no tienen el peso y el dramatismo que tienen, especialmente, en filosofía y sobre todo, no han generado desorientación o vacío. Su crisis se presenta como una gran liberación y una gran posibilidad.

Pero por otra parte, también la bioética es un ejemplo que cuestiona en otro sentido el nihilismo, porque éste no constituye un diagnóstico gene-

8. Cfr. Boladeras Cucurella, M., *Bioética*. Ed. Síntesis. Madrid, 1998, pág. 35.

ralizable ni un fenómeno cumplido. Y por ello, tampoco estaríamos ante una conquista total de la autonomía (libertad y responsabilidad). Si bien la bioética se presenta con una vocación multidisciplinar, laica, y pluralista en un contexto de participación democrática, en un sector importante de la misma hay una fuerte presencia de planteamientos metafísicos y religiosos que se complican además con las diferencias culturales. No se puede dar por sentada la «muerte de Dios», es decir, que los valores supremos hayan perdido su validez, que falte la respuesta a la pregunta «por qué», pues falta el fin. La cuestión no es que haya sectores más o menos religiosos que participen en el debate. No sólo esto es lo legítimo, sino que, de hecho la disciplina está vinculada, ya en su origen, a la reflexión de los teólogos. En el mismo ámbito laico, los valores supremos no están del todo cancelados o han sido asumidos, erróneamente, por un Estado paternalista. El fondo del asunto es que la cuestión de la dignidad humana, para unos asociada a la sacralidad de la vida y a su indisponibilidad por el hombre; para otros, a la autonomía, no es un concepto unívoco y no puede ser impuesto como tal. La eutanasia, el rechazo a ciertos tratamientos, los documentos sobre voluntades anticipadas o el aborto, son sólo unos pocos ejemplos de que la vida (sin más adjetivos) es aún considerada como un valor absoluto del que el individuo no puede disponer, pertenezca o no a un credo religioso. Un ejemplo de esta problemática fue el caso de Ramón Sampedro, pero diariamente se dan situaciones que vuelven a señalar, desde una u otra cuestión, las limitaciones impuestas al principio de autonomía. Ramón Sampedro llamaba la atención sobre esta situación paradójica que está aún lejos de resolverse: en un mundo que glorifica la propiedad privada no nos está permitido disponer de lo único que de verdad nos pertenece, es decir, del propio cuerpo.

Los avances de la ciencia nos obligan precisamente a una revisión constante de nuestros conceptos, y con ello de los valores individuales y colectivos, y a ir estableciendo a cada paso qué son la vida y la muerte; qué es la salud; qué es una vida de calidad; cuáles son los fines de la medicina; qué, cuánto y cómo debemos investigar; hasta dónde debemos disponer de la vida no humana. Nunca como ahora hemos tenido tan presente la ambivalencia de la ciencia, y nunca se nos ha propuesto, en palabras de Dworkin, «el dominio de la vida». Ante esta situación y ante la divisa de la ciencia «si puedes, debes», las más elementales normas de prudencia nos aconsejan responder que no todo puede estar permitido. Pero esto no nos exime de tomar decisiones y de hacerlo de un modo responsable. De hecho, nunca antes el concepto de responsabilidad ha sido entendido de un modo tan profundo, tanto espacial como temporalmente. A la polí-

tica de las moratorias deberá corresponder la promoción del debate público y la toma de decisiones.

V. LA BIOÉTICA FILOSÓFICA Y LA «CIENCIA QUE SE BUSCA»

El desarrollo de la tecnología y la creación de organismos modificados genéticamente, la instalación de máquinas microscópicas en nuestro organismo, el desarrollo de trasplantes cada vez más complejos de órganos (entre ellos, los de órganos y sustancias procedentes de animales), plantean a la filosofía importantes cuestiones sobre la identidad humana y, en general, sobre las implicaciones culturales de la biotecnología como ingrediente básico en la creación de nuevas identidades corporales y psíquicas. No menos complicado resulta definir hoy la vida y la muerte (muerte cerebral, muerte encefálica...). Se habla de filosofías del post-humanismo, de la era del *cyborg* y de ontologías múltiples. Estas últimas vendrían a sustituir a la envejecida doctrina del ser. Más que uno, el ser parece poder ser, fantasmiosa y alegremente, absolutamente múltiple. La bioingeniería pone a disposición de nuestra imaginación escenarios inéditos sobre los cuales la figura humana, en la presentación hasta ahora conocida por nosotros, puede ir disolviéndose gradualmente hasta desaparecer y dejar el puesto a nuevas y diferentes presentaciones que piensan, sienten y actúan de modos diferentes. La identidad personal puede convertirse en una constante metamorfosis y la tecnociencia, en la oportunidad de superación de toda jerarquía y dualismo. ¿Puede lo humano llegar a ser el género común a especies de seres diferentes? ¿Cuáles serían los caracteres de ese género común? ¿Y qué caracteres humanos queremos conservar? Los avances en bionanotecnología nos obligarán a abundar aún más en este tipo de cuestiones. Los nuevos avances suponen retos para la ética, pero también para la ontología. Ambas áreas están emplazadas a entrar más en diálogo con las ciencias y a establecer entre sí relaciones más estrechas: hay nuevas realidades que afrontar, nuevas categorías ontológicas que tenemos que analizar y una nueva ética que construir al respecto. Quizá aquí haya que plantearse también la necesidad de una ontología y una ética de la sostenibilidad en las que uno de los problemas fundamentales a resolver sea el de decidir qué aspectos de la biosfera y qué rasgos humanos y valores humanos queremos conservar.

Estos temas (quizá lejanos a corto plazo, pero en absoluto improbables) y los anteriormente mencionados, parecen indicar entonces que el filósofo justamente debe tomar cartas en el asunto, y que la bioética represen-

ta además una buena ocasión para que la filosofía recupere puntos como saber útil para la vida. El término bioética, sin embargo, entró en el lenguaje corriente, como nos recuerda Sandro Spinsanti, a través de los medios de comunicación, cuando estos se hicieron eco de noticias que provocaban discusiones de naturaleza moral. Empezó a circular antes de que la disciplina estuviese constituida, hasta el punto de que podemos preguntarnos cuánto debe a la preexistencia del nombre que la califica⁹. Un factor en absoluto despreciable ha sido, precisamente, el periodismo científico e incluso la ambigua relación de los propios grupos de investigación con los medios de comunicación. En general, la divulgación oculta el tiempo de creación científica, su discurso, su razonamiento, su revisión y sus errores. El titular taxativo poco tiene que ver con una transmisión adecuada de la información o con la declaración del científico, quien por lo general suele contextualizar y matizar bastante el resultado de su investigación diciendo: «por el momento, y con los datos y la tecnología de los que disponemos, puede ser que en un plazo de tiempo razonable alcancemos "X", que nos permita "Y" para después "Z" ...». El periodismo científico tampoco suele ocuparse del seguimiento de una noticia, de las rectificaciones, o simplemente de ofrecer panorámicas más integradoras sobre el desarrollo de la ciencia. El sistema de generación de noticias o la preocupación por los índices de ventas o audiencia, no tienen nada que ver con fomentar el pensamiento crítico.

Por otra parte, el llamamiento a la ética para que lleve claridad y oriente en las cuestiones de la bioética, ha sido entendido como un llamamiento a un saber metódico del que se espera una serie de reglas o como mucho un manual. Un planteamiento de este tipo fomenta una imagen de la reflexión ética que la equipara a una receta o a un conjunto de respuestas para conseguir la aprobación del comité de investigación de turno. O bien la confunde con la emisión de juicios de aceptación o condena desde una determinada tradición moral. No sólo se distorsiona su significado y se fomenta cierta miopía¹⁰, sino que los desarrollos argumentativos e incluso el hábito

9. «La situazione paradossale è confermata anche dal fatto che, a differenza di altri saperi costituiti, la bioetica ha prodotto un'enciclopedia standard (la *Encyclopedia of Bioethics* a cura di Warren Reich, edita in America nel 1978), ben prima che la bioetica in quanto disciplina avesse ricevuto un adeguato riconoscimento nelle istituzioni universitarie» (Spinsanti, Sandro, «Alla ricerca di una dimensione transpersonale per la bioetica». In Agazzi, E. (ed.), *Quale etica per la bioetica?* Ed. Franco Angeli, Milano, 1990, pág. 84).

10. «Questa modulazione casistica della bioetica fatta sulle pagine dei giornali ha il vantaggio della concretezza e assicura un forte aggancio al vissuto e all'attualità, preservando la disciplina dal diventare «accademica», nel senso deteriore. Tuttavia costituisce contemporanea-

de argumentar, que son lo verdaderamente importante, acaban cumpliendo una función secundaria, de mero soporte de juicios apriorísticos¹¹.

Como sostiene Rovaletti, no se trata de reivindicar un programa simplemente de control de la ciencia,

[...] pues ello sólo conduce a una vigilancia externa y polémica y alimenta sospechas recíprocas, generando una interminable querrela sobre el progreso sin superación fructífera alguna. Como dice L. Sève, la biociencia no dejará de ser in-ética por compulsión ni devendrá ética por conminación. Se trata no de un freno ético, en oposición a la dinámica científica, sino del tenaz esfuerzo por integrar la dimensión ética a la dinámica científica (...) No se podrá avanzar hacia una real solución del problema si no se trabaja en una aproximación y una cooperación entre la cultura científica y los valores humanos, donde ambas partes tienen mucho que aprender¹².

El filósofo debe comenzar dominando los conceptos de las disciplinas implicadas, y adaptándose al método de trabajo multidisciplinar, un método ajeno a la filosofía. En esa empresa tiene que hacer frente al problema fundamental, pues mientras que la reflexión filosófica requiere tiempo, los avances de la ciencia o las decisiones en el ámbito sanitario imponen lo contrario: obligan a pensar y a decidir mientras avanzamos. Coordinar todo esto puede convertirse en una misión imposible si también reconocemos que, por una parte y parafraseando a Jesús Mosterín, en ética ocurre algo parecido a lo que ocurre hasta ahora en física: diversos paradigmas funcionan sectorialmente, pero no existe la anhelada unificación. Y por otra, el filósofo no es el nuevo sacerdote laico, no es una fuente de autoridad. Las cuestiones de la bioética implican a todos y a cada uno en particular. Nos implican como ciudadanos (la autonomía como responsabilidad) y nos implican personalmente (la autonomía como libertad).

En el debate sobre biomedicina y biotecnología nos encontramos hoy con dos bioéticas: una filosófica, académica, y otra generada sobre todo por

mente un límite della bioetica, costringendola a coabitare più con la cronaca che con la speculazione filosofica (...) Essa [la bioetica] adegua completamente il suo oggetto solo quando si occupa della vita *tout court*, del «bios» come fenomeno naturale, a cui l'uomo partecipa. La bioetica è correlata alla biosfera, considerata non sotto la modalità formale del conoscere, bensì sotto quella della responsabilità morale (*loc. cit.*, pág. 86).

11. *Loc. cit.*, pág. 85.

12. Rovaletti, M. L., «La investigación biomédica actual: un cuestionamiento a la sociedad en su conjunto». *Acta Bioethica*. Año IX, núm. 1 (2003), pág. 108.

los equipos de investigación, las multinacionales, los grupos de presión, o las modas, pero también marcada por un hecho evidente: la ética académica dialoga con la biomedicina y la biotecnología con dificultad, y con más dificultad con la gestión de los recursos. Para esto último, en el caso de la sanidad por ejemplo, un principio como «atender prioritariamente las urgencias por orden de llegada» es obsoleto. Aquí hay que establecer y comparar el valor de la vida de los enfermos, es decir, hay que mezclarse con la matemática y los gestores, y hablar de calidad real y calidad aparente, de AVAC y de normas de la ISO y arrojar resultados en una sociedad medicalizada, en donde han cambiado los fines de la medicina, el concepto de salud, y el tipo de usuario, y disponemos de más tecnología. En el tema de la distribución de recursos, el filósofo convencional, que además llega con retraso, se pierde. Y entonces arroja alguna palabra tabú, por ejemplo: dignidad del hombre, o instrumentalización de la vida. Pero estos términos en sí mismos no sólo dicen poco, sino que además, ni son monolíticos ni son entendidos por todos del mismo modo.

En este sentido, la bioética es también un ejemplo que pone en evidencia la inadaptación del filósofo a nuestra época. Pero no porque sea un intempestivo, como aspiraba Nietzsche, sino porque el tiempo del filósofo convencional ha pasado, o al menos porque sus intereses y su método de trabajo no pueden ser extensibles a los de toda la filosofía. No creo que sea suficiente con hacer autocrítica sino que habrá que empezar a reivindicar más tareas u otras tareas (por ejemplo, una presencia más importante en los distintos comités de ética, la creación de observatorios, la promoción de la investigación multidisciplinar, o la presencia en las empresas o en otros colectivos, quizá aprovechando que todos hablan de la necesidad de códigos morales en las profesiones y de la transformación de los valores). Ser útil o hacerse útil puede interpretarse y ponerse en práctica de formas diversas. No es necesariamente un sinónimo de oportunismo, competitividad, mera adaptación, servilismo, etc. Se trata de seguir respondiendo, en el tiempo que nos ha tocado, a la aspiración de la filosofía: ser una disciplina que nos ayuda a vivir. De cualquier modo, si nada funciona, el filósofo siempre puede optar por retirarse a hacer de «pensador», y que los problemas éticos de la bioética (junto con muchos otros) se reduzcan finalmente a lo que ya vienen siendo hoy, cuestiones políticas y jurídicas, que acaban resolviéndose en el bioderecho: qué valores jurídicos hay que proteger en «el mundo de los extraños morales», por utilizar la expresión de Engelhardt. En la parte «ética» de la palabra bioética entonces habrá que escribir otra cosa, no con ánimo de reglamentar la vida, sino por la necesidad de alcanzar alguna claridad. Esto por supuesto no va a garantizar que

el bioderecho logre vertebrar una ética cívica o una globalización de valores más humanizantes.

Para la mayoría de los autores, la bioética se reduce a las temáticas estrictamente biomédicas. En la enciclopedia coordinada por Warren Reich, se define como «el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado sanitario, en cuanto que tal conducta se examina a la luz de los valores y de los principios morales». En la actualidad, sin embargo, abarca no sólo los aspectos tradicionales de la ética médica, sino que entra necesariamente en relación con la ética ambiental y animal, los debates sobre los derechos de las futuras generaciones, el desarrollo sostenible, etc., pero el análisis de las cuestiones y la interpretación de los principios de la disciplina, acaban reduciéndose al ámbito bio-sanitario. La razón fundamental es que la biotecnología ha revolucionado el ámbito de la medicina, que ya no está referida a sólo a la curación, sino que está en grado de incidir en los procesos básicos de la vida y hacerlo en una dimensión antes totalmente desconocida. Y la protección de los derechos de cada uno se reduce a ser lo único que nos interesa.

Pero si ciertamente estamos acostumbrados en muchos ámbitos de nuestra vida a lo que llamamos «cálculos presupuestarios», al lenguaje de la utilidad y la economía, también aquí parece necesario saber (si bien en otros términos) «cuánto nos cuesta» nuestro sistema de vida y asumir la responsabilidad en un mundo donde cada vez nos es más difícil hacer balance y abarcar la larga cadena de nuestras acciones y omisiones. La autonomía no tiene sentido si no existen las condiciones que posibilitan, garantizan y fomentan una toma de decisión informada. La autonomía supone la libertad y por ello también la responsabilidad. De ese contexto forma parte, entre otras cosas, el acceso a la información y a los recursos, la transparencia en la financiación de proyectos, el acceso a las nuevas técnicas y productos, pero también la responsabilidad, la sostenibilidad de un estilo de vida. Pero, ¿es posible una bioética global? ¿Cómo autodeterminarse en cuestiones de salud cuando no se tiene acceso a la sanidad? ¿Cómo se dialoga con culturas que tienen otras concepciones de la vida y de la muerte? ¿No chocan nuestras tecnologías con sus tradiciones? ¿Cómo hablar de autonomía y responsabilidad del paciente-usuario en países donde no se respetan los derechos humanos? ¿No es paradójico que estos países se precipiten a aceptar las declaraciones internacionales en las que se afirma el respeto a los pacientes y, sin embargo, no garanticen los derechos de sus ciudadanos? ¿Cómo es posible que puedan llevarse a cabo experimentos en países donde no hay ninguna protección de los sujetos de experimentación y los parámetros que elijan los investigadores occidentales no

sean los del civilizado occidente, «respetuoso» con la autonomía de los sujetos de experimentación?

El término bioética, aparentemente consolidado, presenta inconvenientes diversos como la amplitud del ámbito al que hace referencia o el tipo de problemáticas, a veces más político-jurídicas que éticas. Y sin embargo, la reducción de la bioética a cuestiones políticas o jurídicas no asegura la asimilación cultural. Se ha ampliado el concepto de autonomía, pero la concepción liberal de la libertad debe ser completada con una concepción más afín a la responsabilidad y a la solidaridad. Y sin embargo, también se habla de infantilización de la sociedad y de la sociedad hedonista. No sólo estamos cada vez más dispuestos a medicalizar todos los ámbitos de la experiencia vital, y a potenciar la medicación de complacencia en la línea del cada vez más importante ideal de belleza joven, sino que consideramos cada vez más el propio cuerpo y al resto de los seres como realidades deficitarias que deben ser modificadas. La propia *Organización Mundial de la Salud*, por ejemplo, define la salud no ya como ausencia de enfermedad, sino como bienestar físico, psíquico, mental y social. ¿Es este un nuevo concepto de felicidad, es una nueva utopía?

Necesitamos un paradigma bioético que profundice más en los principios que lo fundamentan. La propia índole de los problemas que afronta pone de manifiesto que no es posible separar el análisis ético del resto de variables en juego. Nos encontramos ante la necesidad de elaborar un paradigma más integrador en bioética, capaz de hacerse cargo y responder a las cuestiones morales que presentan las ciencias de la vida y hacerlo de un modo que tenga en cuenta las distintas perspectivas de los problemas en un escenario global. Sin embargo, esta ampliación de la bioética tiene como contrapartida el peligro de su disolución, el que la disciplina se convierta en un proyecto que abarque demasiado y se confunda con la solución a todos los problemas. Pero si rechazamos su ampliación, puede quedar reducida a una toma de decisiones miope, centrada en contextos muy reducidos y teniendo en cuenta escasos factores. Nunca por supuesto podrá ser un marco de reflexión adecuado a la profundidad de los principios que ella misma sostiene.

El término «bioética» aparece por primera vez en un artículo de Van Rensselaer Potter de 1970 haciendo a una «ciencia de la supervivencia» en sentido ecológico amplio. Propugnaba un concepto de investigación y de práctica en el ámbito de las ciencias de la vida que tuviese en cuenta la preocupación de conseguir un mejor desarrollo de la vida en la tierra. En un libro del año siguiente, Potter se refería a la nueva disciplina como un puente hacia el futuro, un puente entre el ámbito de las ciencias y el de

las humanidades, y planteaba la necesidad de un nuevo saber o una nueva ciencia que fuese capaz de hacerse cargo del problema de la supervivencia del hombre y de la mejora de la calidad de vida. La bioética surgió como una disciplina que, desde un enfoque plural, pusiese en relación el conocimiento del mundo biológico con la formación de actitudes y políticas encaminadas a conseguir el bien social. La ciencia de la supervivencia a la que se refería Potter es en muchos aspectos idealista y demasiado general, incluso, pero está impregnada de un espíritu más amplio y humanizante, es aún un saber que se busca. La bioética actual no debiera haber perdido ninguno de estos dos impulsos.

En todo este contexto, la filosofía está obligada a tomar la palabra, a asumir la responsabilidad que le corresponde, es decir, a iluminar nuestro tiempo como conciencia crítica, analizando los valores en juego, desvelando nuestros presupuestos y convicciones, profundizando en el pasado, colaborando con las ciencias, contribuyendo al diálogo con otras culturas y tradiciones, y en definitiva cumpliendo la tarea educativa que le ha correspondido siempre, modificando incluso su forma de trabajo. Y todo ello para ayudar a formar un pensamiento crítico, a la altura de los problemas y también de los nuevos tiempos. Pero salta a la vista un obstáculo cada vez más insalvable: en ningún plan nacional de investigación hay un área prioritaria encargada de desarrollar estos objetivos. La filosofía no sólo no es un área prioritaria en los planes nacionales de investigación, sino que además está arrinconada. No se financia la investigación de la que, sin embargo, depende la formación de una sociedad crítica, y que tiene tanto que decir respecto al desarrollo de la ciencia. Ningún diseño curricular apoya una materia que tiene objetivos educativos tan importantes. En definitiva, no es ni un área prioritaria en investigación ni una materia promocionada en educación por parte de ningún gobierno, los mismos gobiernos que proclaman las virtudes del pensamiento crítico y la necesidad de una ética cívica, o aluden a los nuevos retos para la sociedad del conocimiento. Quizás los retos del conocimiento los entiendan sólo como retos tecnológicos y esperen que la reflexión moral, y todo lo que con ella pueda estar relacionado, nos venga, graciosamente, por añadidura.

CAPÍTULO 5
EL NIHILISMO, SÍNTOMA MÁS QUE DIAGNÓSTICO
PEDRO GÓMEZ GARCÍA
Universidad de Granada

Después de escuchar personalmente a Gianni Vattimo disertando sobre nihilismo en la actualidad, me ha sorprendido no tanto su defensa de un «anarquismo no violento» cuanto su asunción del mensaje cristiano del amor al prójimo, como expresión que dé contenido o criterio a la creación de nuevos valores y a la resistencia frente al poder imperial. Ahora comprendo que el nihilismo posee un cierto carácter religioso. Como en toda religión hay clérigos y laicos, yo confieso que en este asunto soy lego. Así que no será raro que diga algunas herejías.

En el terreno de la historia, el nihilismo surge como una crítica y rechazo al cristianismo establecido. Hay noticias de que se llamó *nihilistas* a ciertos herejes cristianos de la edad media. A mediados del siglo XIX, los nihilistas rusos repudiaron el cristianismo como causa del atraso de su país, postulando un cambio revolucionario que los condujo a la violencia terrorista y al asesinato del zar Alejandro II, en 1881. Al final de ese siglo, Friedrich Nietzsche formuló en su filosofía el canon del nihilismo contemporáneo. Me atenderé a él, porque después sólo ha habido epígonos y rabinos —exceptuado acaso el intento de renovación de Vattimo—.

En síntesis, Nietzsche opina que los valores tradicionales, representados fundamentalmente por la moral cristiana, debilitan al hombre, fomentan renuncia, resentimiento y conformismo; por eso, los juzga periclitados. Esta idea la expresa dogmáticamente en código teológico: «Dios ha muerto». En su proyecto, llama a la transmutación de todos los valores, la afirmación vital de la voluntad de poder, transgrediendo los valores esta-

blecidos y creando nuevos valores, hasta alcanzar el reino del Superhombre. Como camino, propone la alegoría del hombre que pasa de ser *camello* —cargado con el fardo de los valores tradicionales que lo esclavizan—, a convertirse en *león* —cuya fiereza niega y destruye todos los valores, aniquilándolos—, para llegar a ser finalmente *niño* —que, desde su mirada inocente, su amor a la vida y su fortaleza, recrea el mundo sobre los auténticos valores—.

En ese *pequeño relato*, se aprecian ciertas resonancias dialécticas, como la negación de la negación. Pero, si vamos al análisis de los textos, encontraremos más bien una aleación de idealismo apasionado y darwinismo social, con una carga de prejuicios racistas propios de la época.

La diagnosis del discurso nihilista no sólo se aplica a la religión y la moral, sino que se amplía a la llamada civilización occidental en su conjunto, incluyendo los planos de la ciencia, la política, la filosofía, la cultura... Cree haber descubierto la clave de todo ello en la nihilidad de sus fundamentos. Por eso, desenmascara y niega su falsa concepción, su inauténtico valor, su falta de sentido y finalidad. Y a partir de esta negación nihilista, imagina la reconstrucción del mundo humano desde sus cimientos, desde cero... O, más exactamente, desde un voluntarismo que parece descrito en términos de fuerza zoológica y obsoletos «instintos». Intentaré esbozar algunas objeciones.

EL DIAGNÓSTICO ES METAFÓRICO

La propia denominación de *nihilismo* presenta, desde sus orígenes, una equívocidad tal que no resulta operativa, puesto que genera constantes malentendidos. Si exceptuamos a los muy iniciados en la secta, la gente percibe como mucho las connotaciones negativas (de las que se hace eco el diccionario, que define nihilismo como «Negación de toda creencia», «Negación de todo principio religioso, político y social»).

La literatura nihilista es interesante en cuanto disolución de los absolutos, pero resulta nefasta en cuanto absolutiza la disolución. Descalificar radicalmente la ciencia («no hay verdad»), la filosofía («no hay sentido ni fundamento»), la ética («todos los valores son falsos») y la teología («Dios ha muerto») deriva hacia un maniqueísmo epistemológico y pragmático. En realidad, no es tanto situarse más allá del Bien y del Mal, sino trazar la divisoria en otra parte: el Bien y el Mal del sistema civilizatorio constituyen el Mal, frente al proyecto del nihilista que anuncia un saber liberador, nuevos valores y un superhombre.

Al sustituir a Apolo por Dionisos, opta por un irracionalismo, pero sin dejar de ser idealista, en la medida en que todo voluntarismo lo es; en la medida en que se cree que las ideas y la voluntad determinan el curso de la historia. Un enfoque interpretativo que prescinde de la racionalidad y objetividad de las ciencias empíricas y da vía libre a sus ocurrencias, por geniales que sean, debe ponernos en guardia. Y al escoger como profeta a Zaratustra, el que fuera fundador del dualismo maniqueo de la religión mazdeísta, ahonda una descalificación total del mundo establecido, actitud que no es propiamente crítica, pues no discierne. Al negar absolutamente, se queda sin mundo y sin hombre reales. Entonces proyecta más allá la idea del Superhombre, al tiempo que se retrotrae a oscuras fuerzas biológicas —y, por ende, a algo natural prehumano— en busca de salvación.

Lo que pone más en entredicho al discurso nihilista es que metodológicamente carece de los medios necesarios para la verificación de sus afirmaciones. Pero no le preocupa, porque en el dominio de la metafísica y de la impugnación de la metafísica nadie se lo echará en cara. Se diría que entre las condiciones de posibilidad de la continuación de ese discurso está la ignorancia de los conocimientos científicos, físicos, biológicos y antropológicos, junto a una decidida voluntad de poder no obligada a dar razón de sí misma. Así, la falta de teoría contrastable se suple con disertaciones especulativas e intempestivas, que a lo sumo alcanzan cierta verosimilitud.

Pero no podemos progresar en la teoría sin edificarla sobre los avances de los conocimientos científicos. El cosmos, la vida y la humanidad existen en el tiempo finito de la evolución, conformando estructuras, sistemas y procesos que son el objeto a investigar. Ni el Ser ni la Nada son de este mundo. Al interpretar y combatir la ideología metafísica sin abandonar su campo, el nihilismo sigue siendo una negación ideológica de la ideología. Y al no saber esto de sí mismo, se presta como artillería manipulable para cualquier propósito demoleedor.

LA TERAPIA RESULTA CONTRAPRODUCENTE

Consecuente con el diagnóstico maniqueo de que lo establecido es radicalmente malo, el imperativo estriba en transmutar todos los valores, destruir toda creencia, con la buena intención de que de tal aniquilación surgirá la posibilidad dar nacimiento al hombre nuevo. El énfasis se pone primeramente en la negación, la transgresión, la subversión del orden existente, que no vale nada. En esta práctica se trasluce una fe en la violencia re-

dentora, una especie de fe milenarista, guiada por el mito del advenimiento del Superhombre. Desde ahí se emprende la extraña batalla, en todo el frente, contra la ciencia, contra la técnica, contra el humanismo, contra la democracia, contra la igualdad...

No puede sorprender que esa terapia de la destrucción degenera en una estrategia bárbara, fundada en una ideología y una mitología de la revolución reaccionaria y de lo reaccionario que conlleva toda revolución violenta. En efecto, el comportamiento nihilista, que despliega la voluntad de dominio aniquilando cuanto la obstaculiza, cuenta con tan pocas probabilidades de mejorar al ser humano como las que tendría el introducir mutaciones aleatorias en el genoma de una especie para ver si mejora —sabiendo que en su mayoría serán deletéreas—. ¿Qué garantías tienen los valores inventados por el nihilista creador? ¿Cómo discernir si los «nuevos valores» son mejores? Al parecer, sólo los avala el hecho de poder imponerse al modo de la supervivencia darwiniana. Pero, si esto es un argumento, valdría igualmente para la tradición establecida. Y ¿qué reparo oponer a este mundo actual, sometido a la ley del más fuerte?

La moral de los señores recuerda demasiado a la inmoralidad del señorito. El poderoso siempre ha sido transgresor y nihilista práctico. El nihilismo filosófico detesta las condiciones que establezcan límites y protejan también los derechos de los débiles; en cambio, exalta la utopía del poder jerárquico y aristocrático, y Nietzsche tiene la desfachatez de proponernos como modelo el *Código de Manu*, que consagró el brahmánico sistema de castas en India.

Desde el punto de vista político, la vulgata nihilista carece de alternativa y da la impresión de que quisiera estar por encima de uno u otro signo. Pero los hechos ya han mostrado que su mensaje vale para cualquiera, allí donde se postule un rechazo radical y violento del orden establecido: La adopta la extrema derecha (el fascismo, el nazismo) lo mismo que la extrema izquierda (el anarquismo y, a su manera, el comunismo). En general, se hace presente allí donde una voluntad de poder se autoerige en fuente suprema de los valores, o cree estar en posesión de ella. Esto exige autoafirmación irracional y, a la vez, devaluación, negación o dominación del otro. Lo que ocurre luego es que, como los comportamientos individuales de autoafirmación absoluta abocarían al caos social y la delincuencia generalizada, el proceso revolucionario suele producir un efecto de resonancia y transferencia colectivista, por identificación con el nuevo sistema salvífico y su jerarquización de poder, dando lugar a la emergencia de algún tipo de régimen totalitario.

LA DECEPCIÓN RESULTANTE

Aquello a lo que apunta alegóricamente la tradición nihilista puede, hoy día, entenderse mejor fundado y explicitado en otros términos, como por ejemplo el hundimiento del paradigma determinista de la ciencia clásica; la metamorfosis de las ciencias físicas y biológicas en el siglo XX; el carácter histórico y la codificación cultural de todos los comportamientos sociales y humanos; la inmanencia antropológica al espíritu humano de todo sentido, valor y creencia; la necesidad de diálogo entre razón crítica y pensamiento mítico; la indagación de los universales genéticos y culturales, sobre los que acordar unas bases comunes como marco de convivencia humana en libertad; la búsqueda de sistemas sociales, tecnoeconómicos y socioecológicos respetuosos con la vida; una política de humanidad capaz de resistir a los mecanismos deshumanizadores, afirmando modos de vida sanos y colaborando a que los sistemas sociales y el sistema mundial sean cada vez menos injustos, menos crueles, menos mendaces, menos degradantes. Para todo ello no basta un esteticismo rebelde e individualista. Hace falta seguir inventando relaciones de vida en común y posibilitarlas mediante la creación de recursos de todo tipo que requieren un modo de producción todavía sin nombre.

Pero el hecho es que, un siglo largo tras la locura y la muerte de Nietzsche, sus talmudistas prosiguen la exégesis de un pensamiento soterialógico a todas luces ensimismados, enredados en los cortocircuitos del principio de negar todo principio, de la creencia de afirmar negando y construir destruyendo.

Sin duda sería más sano cuestionarse a sí mismo y salir con los demás en busca de explicación y respuesta adecuada para un mundo en el que se acumulan grandes problemas globales y cotidianos que afligen a la humanidad y al planeta. Porque no es el abstracto nihilismo el espectro que recorre el mundo, sino una legión de demonios concretos, cuyos nombres son acontecimientos temibles: masacre en guerras de cientos de millones de personas, extinción de miles de especies vivas, superpoblación mundial, devastación de la biosfera, calentamiento global, desertificación, agujero en la capa de ozono, armamento nuclear, dispendio militar, despilfarro energético, pobreza, miseria, hambre, enfermedades, desigualdad creciente, explotación de los inmigrantes, agotamiento de los recursos naturales, productividad menguante, modo de consumo insostenible, atropello de los derechos humanos, ley de la selva del mercado mundial, inoperancia de la ONU, fanatismos ideológicos, políticos y religiosos...

La hermenéutica del nihilismo no nos permite hacer un balance optimista. El discurso nihilista acierta, a veces, en apuntar consideraciones sugestivas o críticas fulgurantes sobre determinado asunto o problema, pero bien es verdad que no cuenta con un método mínimamente fiable para analizar el objeto que se propone, la problemática de la civilización occidental y el mundo contemporáneo.

El pensamiento nihilista carece de una teoría medianamente consistente y homologable para explicar la transformación social, histórica y cultural, por lo que a su desconocimiento objetivo de la realidad añade el de lo referente a los procesos y mecanismos de evolución; de tal modo que suple este hueco mediante creencias rudimentarias, basadas en metáforas de violencia destructiva y recreación prodigiosa, con turbios tintes milenaristas y apocalípticos.

Al mismo tiempo, el nihilismo alimenta un imaginario mítico-utópico, cuyo prototipo sería el Superhombre, en el que no es difícil reconocer una nueva idealización suprahistórica, que opera como sucedáneo de un dios y que viene a la existencia como hipóstasis, absolutización y enmascaramiento de los propios fines, sean del signo que sean. De paso, cumple la función de legitimar toda falta de escrúpulos en los medios para conseguir tales fines.

En definitiva, a la altura de estos tiempos, uno llega a la conclusión de que el nihilismo —y su escolástica— no representa ningún esclarecimiento, ninguna solución, sino que más bien es parte de la sintomatología del mal que él mismo quiso denunciar. El discurso nihilista refleja la imagen en el espejo de los males que él mismo fustiga. Su estética de la transmutación de todos los valores condena a sus seguidores a la impotencia o al eterno retorno de la dominación.

La fábula del camello, el león y el niño puede llegar incluso a volverse del revés, en aquel que se cree el nihilismo como un niño, lo defiende con uñas y dientes como un león y acaba cargando con él como un camello.

2.^a PARTE NIHILISMO Y SENTIDO

CAPÍTULO 6
RACIONALIDAD Y CRÍTICA DEL NIHILISMO:
LA PERSPECTIVA «NEGATIVA» DE ADORNO
JOSÉ M. CASTILLO HERMOSO¹
Universidad de Granada

El concepto de nihilismo ha sido tradicionalmente articulado en un marco teórico ligado a la filosofía ontológica-existencial de Nietzsche y Heidegger. En este contexto, el nihilismo representa una crítica del programa teórico prototípicamente moderno. El nihilismo, pues, va asociado a una pretensión anti-moderna o post-ilustrada. De alguna forma, viene a describir el proceso de decadencia de una civilización centrada en el concepto de razón².

Frente a ello, y sobre la base de una lectura de las tesis de Th. Adorno en torno al nihilismo, la idea que subyace al presente estudio es que resulta teóricamente consistente desvincular de un marco de pensamiento on-

1. Tengo que agradecer al proyecto de investigación «La tarea del pensar ante el reto del nihilismo», del departamento de filosofía de la Universidad de Granada, las críticas y sugerencias suscitadas en el seno de los seminarios de trabajo.

2. Como introducción general al nihilismo desde un punto de vista teórico merece la pena Gawoll, H.-J., (1989) *Nihilismus und Metaphisik: entwicklungsgeschichte Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Stuttgart, Fromman-Holzboog. De igual modo, son bastante ilustrativos los siguientes trabajos: Volpi, F., (2004) *Il nichilismo*, Roma, Caterza; en castellano destaca el libro colectivo Sáez Rueda L., Zuñiga, J. F., y De la Higuera, J., *Pensar la nada. Ensayos sobre la filosofía y nihilismo* (en prensa); la vinculación entre el nihilismo y la historia socio-política del S. XX es abordada en Köhler, M., (2000) *Das unheimliche Jahrhundert: Aspekte einer politischen Philosophie im Zeitalter der Nihilismus*, Marburg, Tectum.

tológico-existencial una reflexión acerca del nihilismo³. Desde este punto de vista, el análisis desarrollado a continuación parte de una doble sospecha en lo que se refiere a dos elementos centrales de un tratamiento nietzscheano o heideggeriano del nihilismo:

- El hecho de que el nihilismo es un fenómeno que, pese a hacer referencia a propiedades del mundo histórico, está sobrecargado teóricamente, en el sentido de que su examen conlleva comprometerse con teorías filosóficas que poseen fuertes compromisos ontológicos.
- El hecho de que tales compromisos, por un lado, se sustentan en una crítica de la razón, y responden, por otro lado, a una filosofía con una singular vocación salvífica y trascendente. En último término, la crítica del nihilismo parece verse animada por la creencia en un estado del mundo y la historia no-nihilista, inmune al declive nihilista de la razón moderna.

La filosofía de Th. Adorno se hace cargo de la crítica a este doble hecho en la medida en que cuestiona la tradicional comprensión existencial en la que el nihilismo ha sido pensado. Se trata, así, de un planteamiento filosófico que:

- (i) Parte precisamente de la crítica de una ontología de raíz existencial.
- (ii) No se compromete con una crítica total al concepto de razón.
- (iii) No cree en la posibilidad de trascender la condición nihilista del mundo.
- (iv) Se autocomprende como un pensamiento con una irrenunciable vocación nihilista.

La posición de Adorno en lo que al problema del nihilismo se refiere reúne las afirmaciones contenidas en (i)-(iv). Toda la argumentación desarrollada a continuación no es más que una explicación de estas cuatro tesis.

3. La principal referencia directa de Adorno al nihilismo se encuentra en *Dialéctica Negativa*, donde se analiza de modo sintético la naturaleza y crítica del nihilismo. Cfr. Adorno Th., (2003) *Negative Dialektik* en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt.a.M., Suhrkamp, Band 6, págs. 369-374 [t. c., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, págs. 376-381]. En lo que sigue me referiré a esta obra con las letras ND. He preferido atenerme a la traducción de José María Ripalda, que, pese a ciertas dificultades de estilo, es, a mi modo de ver, fiel al original y está plenamente vigente.

En principio, Adorno parte de una comprensión cercana a posiciones tradicionalmente nihilistas: la conformación de las sociedades históricas como un estado deformado y decadente, una suerte de vaciamiento resultado de los procesos de racionalización que con la modernidad se imponen. Así, la teoría crítica adorniana conlleva en primer lugar una descripción crítica de la historia, plasmada en *Dialéctica de la Ilustración*: una comprensión de la modernidad como un proceso racional de pérdida del sentido⁴. Ahora bien, en un segundo momento, la crítica adorniana a la ontología existencial le lleva a sostener tal punto de partida nihilista sin la necesidad de renunciar a un concepto de razón, plasmado éste en los abigarrados textos que componen *Dialéctica negativa*⁵. En efecto, el pensamiento dialéctico de Adorno parte de una crítica a la razón moderna que, simultáneamente, apunta a un núcleo normativo: una validez no limitada a la dinámica y constitución nihilistas del pensamiento racional y la concreta historia de occidente que Nietzsche y Heidegger denuncian. La tesis que el presente trabajo mantiene es que, justamente, la filosofía de Adorno proporciona elementos para pensar una experiencia nihilista sin las consecuencias que la filosofías de Nietzsche y Heidegger extraen de ello, es decir: sin el compromiso de una crítica absoluta al concepto ilustrado de razón y sin la perspectiva postmoderna que implica la pretendida superación de una modernidad nihilista. No es otra la idea base que subyace a los análisis adornianos de un desarrollo nihilista del mundo moderno. Dicha idea será desarrollada a continuación a través de un doble estudio:

1. Mi intención primera es contraponer un doble modelo de comprensión del nihilismo: un concepto dialéctico-racional opuesto al concepto ontológico-existencial del que parten Nietzsche y Heidegger. Para un modelo crítico-dialéctico, el nihilismo, lejos de ser una sim-

4. Cfr. Adorno Th., Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*, en Adorno (1973) págs. 19-60 [t. c., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, págs. 59-95]. Me referiré a esta obra con las letras DA, ateniéndome a la traducción de Juan José Sánchez.

5. La crítica radical a la ontología existencial es una constante a lo largo de toda la producción teórica de Adorno. En efecto, ya en un escrito temprano como la *Actualidad de la Filosofía*, se pone de manifiesto un ataque virulento contra las tesis de la «nueva ontología» defendida por Heidegger. Adorno lleva a cabo su crítica de un modo más sistemático en ND, págs. 67-136 [t. c., págs. 65-135]. Igualmente en *Jargon der Eigentlichkeit*, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt.a.M., Suhrkamp, Band 6. Una buena comparativa entre Adorno y Heidegger la encontramos en Moerchen, H., (1981) *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta.

ple derivación de la lógica de la razón, lejos, así, de ser explicado desde el paradigma de una crítica absoluta de la razón, es la garantía de una validez racional allende el decurso irracional de la modernidad. Frente a Nietzsche y Heidegger, Adorno permanece instalado en la razón. De este modo, Adorno, y en esto reside la originalidad de su planteamiento acerca de nihilismo, va más allá de la tentativa nietzscheana y heideggeriana de trascender la configuración racional-nihilista del mundo⁶. Desde esta perspectiva, puede distinguirse entre un *nihilismo del sin-sentido*, el denunciado por la estrategia disruptiva de Nietzsche y Heidegger, y un *nihilismo del no-sentido*, que, en el marco de una concepción dialéctica de la razón, consiste en la negativa racional de un sentido impuesto y afirmado⁷. Sobre la base de esta distinción, pretendo además defender la idea de que el propio Adorno se sitúa en lo que podría denominarse un nivel nihilista de la razón: en un sentido dialéctico y negativo, la razón posee propiedades nihilistas, ya que supone la negación de toda afirmación y realización positivas de un sentido racional de la historia⁸. La razón entonces se concreta en una potencia nihilista capaz de detectar el déficit de racionalidad en toda facticidad con sentido. La afirmación de un sentido racional es lo que la dialéctica negativa de Adorno cuestiona, estableciendo con ello un foco de racionalidad no afirmativa ni sistémica como base de la crítica de la razón. En último término, ésta es la tesis de alcance que puede extraerse de los textos de Adorno en torno al nihilismo⁹.

6. Ésta es la idea de fondo que subyace al estudio adorniano del concepto de metafísica en la sección última de *Dialéctica Negativa*. En efecto, la insistencia de Adorno en salvar una metafísica de la razón se corresponde con la imposibilidad de proyectar una concreción de la razón en el mundo histórico. Cfr. ND págs. 357-358 [t. c., págs. 364-365].

7. Un estudio excelente de la racionalidad negativa es el de Thyen, A., (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtfiktischen bei Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Además, son interesantes Honneth, A., (Hrsg.) (2006) *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin, Akad; Naeher, J., (Hrsg.) (1984) *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung-Dialogo*, Opladen, Lesken und Budrich; O'Conor, B., (2004) *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*, Cambridge, MIT Press. En castellano un buen compendio de la filosofía de Adorno lo encontramos en Zamora J. A., (2004) *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta.

8. Cfr. ND págs. 337-353 [t. c., págs. 342-359].

9. Para un estudio sistemático del nihilismo en Adorno, véase Estrada Díaz J. A., «La lucha contra el nihilismo según Adorno» en Sáez Rueda L., Zuñiga, F., y De la Iguera, J., eds., *Pensar la nada. Ensayos sobre la filosofía y nihilismo* (en prensa).

2. Desde dicha defensa del nihilismo se hace necesario retomar el contenido de la crítica frankfurtiana a la ilustración y la comprensión de la idea razón que estructuran *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica Negativa* respectivamente. Porque, precisamente, el concepto adorniano de nihilismo se juega en el tránsito de ambas estrategias¹⁰. La tesis que tengo la intención de defender en este contexto afirma que tanto a *Dialéctica de la Ilustración* como a *Dialéctica Negativa* subyace una defensa del nihilismo como experiencia histórica, reflexión crítica y experiencia metafísico-moral. En cuanto experiencia histórica, el nihilismo remite a procesos históricos identificables: sólo desde dicho contexto es posible llevar a cabo su crítica. En cuanto experiencia reflexiva, el nihilismo, es la instancia desde la que una crítica de la ilustración toma cuerpo: el nihilismo posee propiedades críticas, remite a la negación de la absolutez del sentido de un mundo ilustrado, presenta la negatividad propia de una racionalidad dialéctica¹¹. Finalmente, en cuanto experiencia metafísico-moral, los análisis del concepto de nihilismo contenidos en *Dialéctica Negativa* presuponen la posibilidad de sustraerse a toda positividad histórica, a toda concreción y afirmación de un todo coherente y acabado. Ello abre una doble perspectiva: una perspectiva metafísica desde la que apelar, no afirmar o institucionalizar, un sentido racional de la historia, y una perspectiva práctica desde la que resistir la indigencia moral que el sentido afirmado, construido e impuesto, genera. Como conclusión, pues, pretendo demostrar que apelación metafísica a un sentido racional de la existencia e imperativo moral, interpretados desde una comprensión negativa de la racionalidad, son los caracteres básicos del nihilismo para Adorno.

10. La conexión entre ambas obras ha sido certeramente vista por Wellmer en Wellmer A., (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, pág. 145. Desde mi punto de vista, es necesario subrayar la continuidad que la obra de Adorno presenta. Así, *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica Negativa* responden ambas a una misma intención teórica: la crítica del pensamiento identificador.

11. Esta negatividad consiste en una «negación racional» de la razón y su interna constitución conceptual. Aspecto éste constantemente señalado por Adorno:

El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharía con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de la realidad objetiva como una unidad de sentido,

ND, pág. 24 [t. c., pág. 21].

I. MODELOS DE COMPRESIÓN DEL NIHILISMO: LA RAZÓN DIALÉCTICA FRENTE A UNA CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA-EXISTENCIAL

Nietzsche y Heidegger ubican inequívocamente la problemática del nihilismo¹². En efecto, la perspectiva abierta por ambos habilita una concepción del nihilismo como un carácter aplicable a un proyecto civilizatorio: el nihilismo es una distintiva de una forma existencial de ser en el mundo. La reflexión de Nietzsche y Heidegger se resuelve en un cuestionamiento de la civilización occidental. Desde dicha óptica, el nihilismo es interpretado como un acontecimiento histórico-universal, como un vaciamiento de una interpretación metafísica del mundo. En palabras de Nietzsche:

¿Qué ha ocurrido en el fondo? Al comprenderse que no es lícito interpretar el carácter total de la existencia ni con el concepto de «fin», ni con el concepto de «unidad», ni con el concepto de «verdad», se ha llegado al sentimiento de *carencia de valor*. Con ello no se ha llegado a nada, no se ha alcanzado nada; en la multiplicidad del acontecer falta la unidad que la abarque: el carácter de la existencia no es «verdadero», es *falso*..., simplemente no se tiene ya ninguna razón para insistir en un mundo *verdadero*... En resumen: la categorías «fin», «unidad», «ser», con las que hemos introducido un valor en el mundo, han sido nuevamente *reiteradas* por nosotros —y el mundo aparece ahora *carente de valor*...¹³.

Nietzsche define, en el conjunto de fragmentos que constituye *La voluntad de poder*, dicho vaciamiento como la pérdida de un mundo (1) orienta-

12. Sobre el tratamiento del nihilismo por parte de Nietzsche: Duhamel, R., (1991) *Nietzsches Zarathustra, Mistikes des nihilismus*, Königshausen and Neumann; Ferraris, M., (2000) *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal; Kuhn, E., (1992) *Friederich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin, Gruyter; Taureck, B., (1991) *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg, Junius. Sobre el análisis heideggeriano del nihilismo: Cerezo Galán, P., ed., (1991) *Heidegger la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal; Cohn, P. (1974) *Heidegger, su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama; Navarro Cordón, J. M., y Rodríguez, R., eds, (1993) *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Universidad Complutense; Verma, J. L., «El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los Beiträge y en la concepción heideggeriana del nihilismo» en Sáez Rueda L., Zuñiga, F., y De la Iguera, J., *Pensar la nada. Ensayos sobre la filosofía y nihilismo* (en prensa).

13. Citado por Heidegger, M., (2004) *Nietzsche II*, en Gesamtausgabe, Band 6.2, Frankfurt a. M., Vittorio Klosterman, págs. 47-48 [traducción de Juan Luis Verma]. Véase, además, Nietzsche, F., (1964) *Der Wille zu Macht*, en *Sämtliche Werke*, Band IX, Stuttgart, Alfred Kröner, pág. 15.

do teleológicamente —el sentido de una meta que dirige los acontecimientos— (2) entendido como un todo coherente y unitario —el sentido de una organización racional del devenir— y (3) verdadero —remitido a un tras-mundo que da sentido al acontecer heteróclito e indeterminado de los fenómenos—. El porqué, la razón última que articula la realidad y le confiere sentido, ha desaparecido y en su lugar queda una realidad no-teleológica, no-unitaria, y falsa¹⁴.

El punto verdaderamente interesante es, no obstante, la conexión sistemática que cabe establecer entre sin-sentido y razón. Si el diagnóstico nietzscheano y heideggeriano alude a una deriva nihilista de la civilización europea, y si dicha civilización está basada en la razón como instrumento de conocimiento y medio de organización práctica de las relaciones humanas, entonces la misma razón es una realidad nihilista: el nihilismo es un desarrollo interno de un sentido racional de la existencia¹⁵. Nietzsche se manifiesta a este respecto de modo inequívocamente claro: «la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo»¹⁶. Ya sea bajo la forma del programa nietzscheano de una inversión del platonismo o bajo la modalidad heideggeriana de una destrucción de la metafísica de la presencia, la crítica del nihilismo se lleva a cabo a través de un triple elemento:

- Una crítica de la razón: la decadencia nihilista del mundo se debe a la razón, a la dinámica entificante que le subyace a través de un modelo representacional cuyo objeto es fundamentar la realidad —Heidegger—¹⁷, o a su carácter ficcional y el sustrato interno que la condiciona: una voluntad de poder reactiva, negadora de los valores vitales —Nietzsche—¹⁸.
- Tal crítica de la razón abre una perspectiva no-nihilista, presupone la posibilidad de una superación de la metafísica, de la razón y, en consecuencia, del nihilismo. Entiéndase superación no en el sentido de una *Aufhebung* hegeliana, es decir, como una superación progresiva, sino como una ruptura con la continuidad que la razón nihilista impone: un nuevo comienzo. En el caso de Nietzsche una trans-

14. Cfr. Nietzsche, F., (1964) *Der Wille zu Macht*, págs. 11-15.

15. Cfr. Nietzsche, F., (1964) *Der Wille zu Macht*, págs. 29 y ss; Heidegger M., (2004) *Nietzsche II*, págs. 130 y ss.

16. Cfr. Nietzsche, F., (1964) *Der Wille zu Macht*, pág. 15.

17. Cfr. Heidegger, M., (2004) *Nietzsche II*, pág. 124 y ss.

18. Cfr. Nietzsche, F. (1967-1988) *Nietzsches Studienausgabe*, edición a cargo de G. Colli y M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 12, 10 [192], pág. 571.

valoración de los valores metafísico-rationales¹⁹; en el caso de Heidegger una *Überwindung* que destaca la condición epocal del nihilismo como una manifestación del Ser metafísica y racional, y se abre a una donación del ser no-nihilista²⁰.

- La presuposición de un nivel teórico-práctico no nihilista, la demanda de un análisis él mismo no sujeto a la razón y su lógica nihilista. En este punto, tanto Nietzsche como Heidegger reclaman para sus respectivas teorías un estatuto privilegiado: un acceso inmediato a un sustrato no condicionado por la decadencia nihilista de la modernidad. En el caso de Nietzsche una voluntad de poder activa y creativa que es en el fondo una voluntad de verdad, de desenmascaramiento. En el caso de Heidegger un pensamiento auténtico, originario y correspondiente con una donación del Ser auténtica.

Ahora bien, lo cierto es que esta conjunción de ideas no está exenta de problemas. La pretensión de una superación del nihilismo sobre la base de una crítica de la razón, y la postulación de un nivel hermenéutico no contaminado por el decaimiento de la civilización occidental, ha de enfrentarse a la dificultad de clarificar su propia excedencia: el hecho de situarse fuera del transcurso nihilista de la historia. Parece como si la crítica, una vez situada fuera del movimiento nihilista de la razón, quedara automáticamente justificada, como si la mera negación de un complejo histórico-existencial nihilista garantizara la validez de la misma crítica y su remisión a un estado del mundo no-nihilista²¹. Bien pudiera ocurrir, y la historia del S. XX ofrece ejemplos por todos conocidos, que la negación de la negación a la que Nietzsche alude no fuera inmediatamente positiva. Es decir, pudiera ocurrir que tras la negación del nihilismo aconteciera un algo mucho peor que la mera nada. La pretendida superación del nihilismo oculta la verdadera perspectiva emancipatoria que el concepto de nada posee a juicio de Adorno:

De este modo queda taponada la perspectiva de si el único estado digno del hombre no será aquél en que uno no pueda agarrarse ya a nada; un esta-

19. Cfr. Nietzsche, F (1967-1988) *Nietzsches Studienausgabe*, edición a cargo de G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 13, 11[411], pág. 190.

20. Cfr. Heidegger, M., (2004) *Metaphysik und Nihilismus*, Band 67, págs. 32 y ss. Sobre la superación de la metafísica, véase también el escrito *Überwindung der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, Band 7, págs. 67-98.

21. La crítica a la negación positiva es analizada por Adorno en ND pág. 161-163 [págs. 161-164].

do que permita al pensamiento comportarse al fin tan autónomamente como la filosofía se conformó siempre con exigírselo, impidiéndoselo al momento siguiente. Las superaciones son siempre peor que lo superado, incluidas las del nihilismo y entre éstas las de Nietzsche, que, contra su intención, suministró consignas al fascismo²².

Esta suerte de insistencia adorniana en un estado nihilista del mundo merece una explicación sobre la base del análisis de las dificultades que ha de enfrentar una *Überwindung* del nihilismo. En este sentido, la crítica que Karl Löwith dirigía a Heidegger resulta pertinente. Löwith, inteligentemente a mi juicio, cuestiona la inmediata aceptación de un acontecer originario del ser que Heidegger defiende en su interpretación del tiempo histórico.

Pero, tal y como se ha presentado la situación, ¿cómo se puede distinguir si el tiempo propio de la «decisión» que se esté adoptando constituye un instante «originario» o si, más bien, representa sólo un «ahora» espectacular en el curso y desarrollo de los acontecimientos cósmicos? En realidad, una decisión que no puede decir respecto a qué se está decidiendo, tampoco puede contestar a esta pregunta. Más de una vez ha ocurrido que ciertas decisiones han tenido por objeto algo que, a pesar de las pretensiones de obedecer a un supremo destino y a una decisión radical, en rigor ha sido vulgar e indigno del menor sacrificio. ¿Cómo se podrá trazar dentro del pensamiento histórico la frontera entre el «auténtico» acontecer y lo que se produce «vulgarmente»?²³.

Löwith apunta a la condición indeterminada de la historia y la imposibilidad de salirse de su curso falible. En pocas palabras, la historia no presenta necesidad ontológica alguna. Por ello una crítica ontológica del nihilismo no puede garantizar de modo necesario un proyecto histórico ajeno al nihilismo. La lógica de la autenticidad de la que Heidegger y Nietzsche se sirven no permite establecer distinciones dentro de los procesos históricos particularizados, es una lógica que opera a partir de absolutos: nihilismo/no-nihilismo, originario/no-originario, auténtico/inauténtico. A dicha lógica responde el intento de establecer un corte nítido entre una historia nihilista y una historia no-nihilista. La categoría de la autenticidad aporta un criterio de distinción, en un sentido descriptivo y prescriptivo del término, mediante el cual jerarquizar los acontecimientos y los fenómenos. Pero se trata de un

22. Cfr. ND, pág. 373 [t. c., pág. 380].

23. Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, pág. 131 y ss. El mismo Adorno hace referencia a este texto en una nota a pie de *Dialéctica Negativa*, Cfr. ND 135-136. [t. c., págs. 133-134].

criterio él mismo no condicionado históricamente: por el contrario, esgrime cierta necesidad y absolutez frente a la particularidad de la historia. El problema es que no es posible diferenciar entre un modo existencial inauténtico, nihilista, y un proyecto existencial auténtico, no-nihilista, sin pagar el precio de un salto hacia una historia futura y el consiguiente blindaje de la teoría que ello supone. En efecto, la suposición de un estado auténtico, una especie de proyección hacia un tiempo histórico purificado ontológicamente, reserva una validez incuestionada para nuestras proposiciones, les confiere una suerte de infalibilidad sin la necesidad de dar razón de su significado interno. De este modo, frente a la crítica ontológico-existencial del nihilismo, en principio puede constatarse la distancia que media entre la negación del nihilismo y la afirmación proyectiva de un estado histórico post-nihilista. No existe conexión lógica entre ambas presuposiciones: ni una denuncia de la realidad nihilista del presente permite la justificación de un futuro no-nihilista, ni la autenticidad, bondad o justicia, consustanciales a éste garantiza la validez de aquélla. A mi modo de ver, a esta conexión truncada responde la reflexión de Adorno acerca del nihilismo.

Se trata, por tanto, de un análisis del nihilismo que contradice punto por punto el esquema de pensamiento nietzscheano-heideggeriano. La comprensión adorniana del nihilismo enlaza dos elementos incompatibles para Nietzsche y Heidegger: en efecto, comporta, por un lado, una denuncia del perfil nihilista de la civilización occidental, y, no obstante, por otro lado, el rechazo de una crítica absoluta de la razón. En consecuencia, no aspira a superación alguna del nihilismo. Y es que la crítica del nihilismo sobre la base de la crítica a la razón comete, a juicio de Adorno, un paralogismo: la elevación del momento negativo de la crítica a una afirmación positiva. La crítica del nihilismo es desarrollada desde la óptica de un estado no-nihilista del mundo²⁴.

El programa filosófico de Adorno puede ser descrito como una crítica de la razón en tanto genitivo objetivo y subjetivo: es una crítica que tiene como objeto la razón y, simultáneamente, se lleva a cabo desde la razón²⁵.

24. En este punto el modelo ontológico-existencial coincide con la lógica de la identidad que subyace a la filosofía de la historia y su concepción de la negación como afirmación positiva: «La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma». ND pág. 161 [t. c., pág. 161].

25. En este sentido, la dialéctica negativa es una crítica immanente, no trascendente, de la razón. Es decir, una crítica racional de la historia de una razón convertida en la afirmación de la identidad conceptual y el sistema opresivo que genera. Cfr. ND págs. 17-18 [t. c., pág. 13-14]; págs. 152-154 [t. c., págs. 152-154].

La crítica del nihilismo reproduce esta lógica: es una crítica al nihilismo (genitivo objetivo) desde el nihilismo (genitivo subjetivo). Ello permite diferenciar tipos de nihilismo y, de igual modo, defender la posibilidad de un pensamiento nihilista que ve en la negación de un sentido absoluto e impositivo el fundamento de una perspectiva racional de la historia.

En efecto, podemos distinguir entre un sentido nietzscheano-heideggeriano de nihilismo y un concepto adorniano de nihilismo o entre un *nihilismo del sin-sentido* y un *nihilismo del no-sentido*. Para un discurso ontológico-existencial, el nihilismo hace referencia al decaimiento progresivo de la historia occidental entendida como el despliegue de la razón. Sobre esta suerte de nihilismo recae el análisis contenido en *Dialéctica de la Ilustración*, ya que implica la descripción de un progresivo declive coactivo de la razón y la entera historia de la especie²⁶. La tesis de Adorno es que dicho proceso de des-realización de los potenciales críticos inherentes al concepto de razón resulta de la imposición de un sentido absoluto, de la pretensión de hallar una razón necesaria de los fenómenos históricos y los complejos sociales, tal y como ocurre en el mito y la ilustración. Es el *nihilismo del sin-sentido* que, en línea con una crítica ontológico-existencial, Adorno considera en un primer momento. Pero, frente a ello, Adorno defiende un concepto dialéctico de nihilismo que, centrado en *Dialéctica Negativa*, pretende poner de manifiesto una racionalidad no restringida a la afirmación positiva de un sentido racional²⁷. Adorno defiende lo que podríamos calificar como un *nihilismo del no-sentido*: la necesidad de abrirse a una perspectiva del mundo no limitada a la condición totalizante del sistema de la inmanencia resultado de la razón históricamente objetivada, de un sentido, pues, históricamente consumado.

La obra de Adorno pone de manifiesto el carácter dual de la razón: se muestra como acto de creación e imposición de un sentido absoluto, y como una impugnación de toda absolutización de un sentido. Podemos así distinguir entre una razón creadora de un sentido universal y una razón nega-

26. *Dialéctica de la Ilustración* pone de manifiesto dicho declive nihilista, en un sentido nietzscheano-heideggeriano, de la historia de la razón. Cfr. DA págs. 13, 27-28, 33, 49 [t. c., págs. 53, 66, 71, 85].

27. «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos que ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino» ND pág. 354 [t. c., pág. 361].

tiva capaz de cuestionar la posible validez de toda afirmación de un sentido²⁸. En consecuencia, podemos distinguir entre un *nihilismo del sin-sentido*, un nihilismo positivo, que consiste en la adscripción de un completo sentido racional a la existencia, y un *nihilismo del no-sentido*, un nihilismo normativo y autoconsciente que consiste en la negación de la completitud y absolutez como propiedades del sentido de la existencia, y que es el nihilismo puesto en práctica por Adorno con su crítica de la razón ilustrada. La defensa de un *nihilismo del no-sentido* resulta de la peculiar crítica a la lógica de la identidad con la que la razón opera.

Una de las tesis básicas de *Dialéctica Negativa* es que el pensamiento conceptual está sujeto a una especie de hybris coactiva: la universalización. Universalizar implica, pues, un ejercicio de homogenización de lo real: el concepto identifica unívocamente el objeto, lo fija y establece en un sistema cerrado de pensamiento²⁹. La resultante de este mecanismo cognitivo que subyace a las formas culturales y la racionalidad socio-histórica tal y como ésta se concreta en la historia de la humanidad es un sistema histórico-discursivo que hace de la evolución de las sociedades humanas la implantación progresiva de una identidad definida desde la óptica cosificante de la universalidad: «Identidad es la forma originaria de ideología. Su sabor consiste en su adecuación a la realidad que oprime»³⁰.

28. Un texto clave en la comprensión dialéctico-negativa de un concepto recursivo y auto-crítico de razón es el siguiente: «Si la dialéctica negativa exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo» ND pág. 358 [t. c., pág. 365].

29. En ello reside la oposición de la dialéctica negativa frente a la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista marxista. En oposición a ambos, es decir, frente a la suposición de una progresiva identidad racional en la historia, Adorno parte de la no-identidad como negación de la historia racional, opone al sentido positivo de la filosofía de la historia el sentido negativo de una crítica inmanente de la dialéctica. Crítica que no atiende a la paulatina conformación de una identidad conceptual, una racionalización plena del mundo, sino a la interna diferencia de lo conceptual, a la mutua relación entre lo conceptual y lo no-conceptual. Dice Adorno:

Dialéctica significa objetivamente romper la imposición de la identidad por medio de la energía acumulada en esa coacción y coagulada en sus objetivaciones (...) Una vez que el concepto se experimenta en sí mismo como dinámico y distinto de sí deja de ser sólo él mismo y se dirige, como dice Hegel a su «otro», sin absorberlo. Al no agotarse en sí mismo lo que le es propio, el concepto se determina por lo que le es exterior. En cuanto él mismo, no es de ningún modo sólo él mismo.

ND pág.159 [t. c., pág. 160]. Sobre Hegel, Cfr., ND págs. 297-359 [DN 295-353]; sobre el materialismo, Cfr., ND 193-207 [t. c., págs. 193-208].

30. ND pág. 151 [t. c., pág. 151].

El sentido crítico de la dialéctica negativa se juega precisamente en la justificación de un concepto de razón no reducido a la lógica de la identidad, a la universalización y la imposición del concepto que ha operado históricamente³¹.

Se trata de si la conciencia quiere afirmar y fomentar la identidad como lo único y lo absoluto, teóricamente y con consecuencia práctica, o si la siente como el aparato universal de coacción, tan necesario a fin de cuentas para escapar a la coacción universal, ya que la libertad sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour à la nature*³².

Desde esta pretensión hemos de leer la consideración del nihilismo como una praxis racional: la oposición a la totalidad que la identidad impone a partir de una diferencia interna a ella misma³³. Dicha diferencia es lo que un *nihilismo del no-sentido* pone de manifiesto: la realidad irreductible a la afirmación incondicionada del sentido de la existencia.

Por todo ello, podríamos decir que Adorno (1) parte de una posición crítica respecto de la razón occidental, denunciando el *nihilismo del sin-sentido* que internamente la determina; y (2) advierte, además, una condición nihilista del hombre que detecta en la capacidad de sustraerse a toda imposición unívoca de un sentido, un *nihilismo del no-sentido* que cifra en la negación de la universalidad del sentido una estructura racional del pensamiento. Se entiende entonces que Adorno no consume el salto hacia una perspectiva no-racional y, por tanto, no-nihilista, tal y como Heidegger y Nietzsche hacen. En efecto, la crítica ontológica del nihilismo apela a una superación, a un más allá de la razón. Apelación ésta que no comparte Adorno y su concepción dialéctica del nihilismo: su objeto no es una crítica absoluta a la razón

31. Un buen análisis de la crítica de Adorno al pensamiento de la identidad puede encontrarse en Thyen, A., (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, págs. 116 y ss.

32. ND pág. 150 [t. c., pág. 150]. Por otra parte, en la medida en que Adorno parte de que teoría y praxis son dos magnitudes cooriginarias, la filosofía de la identidad es antes que nada una práctica de la identidad. Así, la praxis capitalista del intercambio económico es una forma de universalización, como Marx indicó claramente en el Manifiesto Comunista. Desde esta consideración ha de leerse las críticas de Adorno a las modernas formas de capitalismo y la ideología que las sustenta. Cfr. ND pág. 149 y ss., [t. c., pág. 149 y ss.].

33. «Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo; ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impide: pero esa imposición se deshacería con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido»: ND pág. 24 [t. c., pág. 21].

nihilista, sino una crítica racionalmente nihilista —negativa y normativa, autoconsciente— a una razón absolutizada —positiva, inscrita en la racionalización que se inicia con el mito y se consume en el ámbito de una autofundamentación ilustrada del conocimiento y la práctica histórica—.

Como síntesis de lo ganado hasta el momento, puede hablarse, así, de una defensa adorniana del irrenunciable carácter nihilista de la crítica racional: la defensa de las virtualidades emancipatorias de un no-sentido «racional» frente a la imposición racionalizante del sentido que acontece en la historia occidental. Porque, y en ello reside la clave del fenómeno nihilista, el sin-sentido de la modernidad es para Adorno consecuencia de la conformación absoluta de un sentido plenamente racionalizado, por tanto, es necesario extraer de modo inmanente una perspectiva racional que no suponga la afirmación absoluta de un sentido de la existencia, sino una negación determinada de todo sentido: un no-sentido desde el que someter a crítica toda afirmación de sentido³⁴. Ello fuerza a establecer una distinción entre un nihilismo positivo-irracional —el nihilismo resultado de la racionalización occidental analizada en *Dialéctica de la Ilustración*— y un nihilismo negativo-racional —el nihilismo resultado de la negación de un sentido absolutizado, analizado en *Dialéctica Negativa*—. Una defensa dialéctica del nihilismo del no-sentido por oposición al nihilismo del sin-sentido resultado de la historia de la razón, tal es la posición adorniana en lo que al nihilismo se refiere. El cometido del siguiente apartado es precisamente desarrollar dicha tesis tanto en lo que se refiere a la crítica de la civilización occidental contenida en *Dialéctica de la Ilustración* como en lo que respecta a la dimensión metafísico-moral interna al concepto de racionalidad negativa, tal y como es expuesto en *Dialéctica Negativa*. Ambos aspectos permiten a la postre defender un concepto crítico-reflexivo y metafísico-moral de nihilismo.

II. LA DEFENSA ADORNIANA DEL NIHILISMO: EL NIHILISMO COMO EXPERIENCIA HISTÓRICA, REFLEXIÓN CRÍTICA, Y EXPERIENCIA METAFÍSICO-MORAL

La comprensión adorniana del fenómeno del nihilismo conjuga tres caracteres incompatibles entre sí para una interpretación nietzscheana y heideggeriana. En efecto, el nihilismo para Adorno constituye (1) una expe-

34 Un ejemplo de negación determinada se encuentra en el apartado titulado *Duplicidad del sistema*, donde Adorno lleva a cabo la crítica del sistema de pensamiento identitario desde dentro, sin renunciar, pues, a su estructura conceptual. Cfr. ND págs. 35-36 [t. c., págs. 32-34].

riencia histórica, (2) una reflexión crítica y (3) una experiencia metafísica. Como puede apreciarse, tal conjugación de ideas supone una ruptura frontal con la consideración tradicional de nihilismo, sujeta, como hemos visto, a la perspectiva de un cuestionamiento histórico-universal del racionalismo occidental y la metafísica a éste asociada. Por otra parte, las caracterizaciones (1)-(3) están interconectadas, de modo que el nihilismo como experiencia histórica es indesligable de una reflexión crítica del nihilismo histórico a través de la diagnosis que supone *Dialéctica de la Ilustración* y de la metafísica como normatividad, tal y como es expuesta en *Dialéctica Negativa*. En una palabra, Adorno acomete la defensa de un nihilismo del no-sentido en tanto ejercicio de una razón crítico-emancipatoria que abre una perspectiva metafísico-moral de la existencia.

EL NIHILISMO COMO EXPERIENCIA HISTÓRICA

En contraste con un planteamiento ontológico-existencial, el nihilismo para Adorno posee una dimensión experiencial, fenoménica. Esto es, el nihilismo representa un rasgo de los concretos procesos históricos. No remite, así, a la dinámica ontológica de la voluntad de poder ni al acontecer del Ser bajo la forma de la metafísica de la presencia, sino que, en un claro compromiso con una concepción hegeliano-marxista del análisis filosófico, el nihilismo es una cifra de una dinámica histórica, se encuentra radicado, pues, en relaciones intramundanas³⁵. Podríamos decir que es una propiedad histórica, no ontológica, caracteriza, así, una praxis socio-política, no la estructura profunda de la realidad³⁶.

Ya tempranamente, en la *Actualidad de la filosofía*, Adorno establecía una línea de demarcación entre su idea del análisis filosófico y el acceso a los componentes estructurales de la realidad que una ontología existencial demanda. Adorno afirma entonces la no necesidad de desarrollar progra-

35. Valga como muestra de esta intención concretista e histórica las palabras con las que Adorno termina su temprano ensayo *La actualidad de la filosofía*: «Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente» en *Die Aktualität der Philosophie*, Gesammelte Schriften, band I, pág. 344 [t. c., *La actualidad de la filosofía*, Madrid, Tecnos, pág. 102. Traducción de Antonio Aguilera].

36. El hecho de que el análisis filosófico remite a propiedades intramundanas, es justamente uno de los puntos que Adorno reprocha a Heidegger. Cfr. ND págs. 82 y ss., [t. c., págs. 78 y ss]. En esta clave ha de ser interpretada la teoría adorniana del nihilismo.

mas filosóficos cuyo objeto sea el sustrato estructural de la realidad, y, en consecuencia, la no necesidad de concebir la verdad filosófica como resultado de un saber primero y privilegiado.

Una objeción central es la de que también a mi concepción subyacería un concepto de hombre, un proyecto de existencia; es sólo que por una angustia ciega ante el poder de la historia me asustaría desarrollar clara y consecuentemente esas invariantes y las dejaría en la penumbra; en lugar de lo cual, yo le conferiría a la facticidad histórica o a su ordenación el poder que propiamente le corresponde a las invariantes, a las piezas ontológicas fundamentales, practicaría la idolatría del Ser históricamente producido, privaría a la filosofía de cualquier patrón de medida constante, la haría esfumarse en un juego estético de imágenes, y transformaría la *prima philosophia* en ensayismo filosófico(...) No voy a ser yo quien decida si subyace a mi teoría una determinada manera de entender el hombre y la existencia. Pero discuto la necesidad de recurrir a ella. Esa es una exigencia de comienzo absoluto como sólo puede cumplir el pensamiento consigo mismo³⁷.

El argumento filosófico que subyace a tales palabras viene a establecer una correspondencia entre la analítica existencial de Heidegger y la modernidad filosófica, con la intención última de sustraerse a un concepto de verdad como categorización de lo real³⁸. La pretensión de identificar la realidad mediante las categorías del pensamiento, como Heidegger hace con su analítica de los existenciales del ser, coincide con el paradigma de la filosofía reflexiva, asimismo con la gnoseología de la modernidad y la ciencia moderna. De este modo, la ontología existencial concuerda con el gnoseologismo o cartesianismo moderno en la medida en que ambos tienen la intención de desentrañar los rasgos formales de lo real. Existe así una conexión entre la lógica formal, como expresión consumada del cartesianismo, y la ontología fundamental³⁹. Ambos llevan a cabo una doble abstracción:

- La concepción del ser como forma lógica o como lo no-óntico excluye toda determinación. Ya sea como fórmula axiomática o como propiedades ontológicas del Ser, la realidad posee una condición abstracta,

37. Cfr. Adorno, Th., *Die Aktualität der Philosophie*, Gesammelte Schriften, Band 1, págs. 342-343 [t. c., págs. 100-101].

38. Cfr. Adorno Th., *Die Aktualität der Philosophie*, en Gesammelte Schriften, Band 1, págs. 329 y ss. [t. c., págs. 81 y ss].

39. Cfr. ND págs. 113-114 [t. c., págs. 110-111].

reducida a una especie de continuidad identificable desde el pensamiento.

- La concepción del pensamiento como instancia autónoma presupone la concepción de la razón como mera forma, ajena a la determinación histórica de lo real. Tanto el afán metodológico de la gnoseología moderna, y su máxima expresión científica, como la crítica heideggeriana al carácter propedéutico de la filosofía moderna comparten la idea del discurso como un sistema conceptual no determinado empíricamente. Ambos modos teóricos operan con independencia del proceso y la práctica concretos de los fenómenos históricos, a ambos subyace la pretensión de acceder a una supuesta esencialidad de lo real⁴⁰.

Frente a ello, Adorno sostiene:

Pero una filosofía que no admite ya la suposición de la autonomía, que ya no cree en la realidad fundada en la *ratio*, sino que admite una y otra vez el quebrantamiento de la legislación racional autónoma por parte de un ser que no se le adecua ni puede ser objeto, como totalidad, de un proyecto racional, una filosofía así no recorrerá el camino de los supuestos racionales, sino que se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreducible realidad (...) La irrupción de lo irreducible sin embargo se lleva a cabo de una forma histórica concreta (...) *La productividad del pensamiento sólo es capaz de acreditarse dialécticamente en la concreción histórica*⁴¹.

Los compromisos de una concepción dialéctica de la razón y la realidad fuerzan a situar la problemática del nihilismo en un marco histórico, con la intención crítica que subyace a una racionalidad negativa: el conte-

40. La equiparación entre la metodología de la razón y la filosofía heideggeriana del ser es una de las constantes en la crítica adorniana a la ontología existencial. Es lo que Adorno califica como «nominalismo» de la ontología heideggeriana: el ser no es ni accesible al pensamiento y, por tanto, mediado, ni accesible sensiblemente y, por tanto, inmediato. Queda la pura palabra, el vacío indeterminado de la palabra «ser». Cfr. ND pág. 80 [t. c., pág. 76]. Así, opera una suerte de complementariedad entre la reducción metodológica de las ciencias y la filosofía trascendental, en tanto que elimina el contenido como algo meramente empírico, y la filosofía heideggeriana del ser, sobre la base de la diferencia ontológica: la distinción entre el ser y el ente. La clave es la siguiente tesis de Adorno: «La ontología fundamental (...) conserva un ideal de «pureza» como contraste del ser con el ente, que procede de la metodologización de la filosofía y tiene su último eslabón en Husserl, parece a la vez como si filosofara sobre contenidos reales» ND pág. 82 [t. c., pág. 79]. La tesis de Adorno al respecto es que la mera repetición de la palabra «ser» elude toda reflexión crítica. Se presenta como un objeto inmediato e incuestionado, cuando es, precisamente, lo totalmente mediado y, por tanto, lo que se presta al análisis y la crítica.

nido normativo del nihilismo ha de acreditarse a partir de la negación determinada de una deriva nihilista de la historia. No existe una proyección superadora del nihilismo sin la negativa racional de una concreción específica del nihilismo, esto es, sin un nihilismo históricamente dado. Desde la perspectiva de Adorno, puede decirse que la comprensión ontológico-existencial del nihilismo comete una falacia abstractiva: a partir de específicos procesos históricos apela a la condición existencial del hombre y la constitución ontológico de lo real. Si en el origen del nihilismo encontramos la abstracción de una situación histórica específica, se entiende la idea de superar el nihilismo, de ir más allá de la historia hacia una suerte de esencialidad no-nihilista, hacia una nueva abstracción más allá de la evolución de los sistemas políticos y fenómenos sociales⁴².

Por otra parte, como quedó dicho al principio del presente apartado, la postura de Adorno ante el nihilismo cuestiona una hermenéutica ontológico-existencial en la medida en que establece una conexión entre los conceptos de experiencia histórica, reflexión crítica y metafísica, con la intención última de preservar la condición nihilista de nuestra existencia histórica. De este modo, Adorno parte de la convicción, en apariencia paradójica, de que el nihilismo es un factor constituyente de una experiencia racional del mundo. En pocas palabras, la defensa adorniana del nihilismo afirmarí que no existe un más allá de nihilismo, porque no existe un pensamiento capaz de situarse más allá de la metafísica y de la razón, mas no en el sentido peyorativo de que razón y metafísica consagran una consumación existencial de una lógica coactiva y cosificante, es decir, nihilis-

41. Adorno, Th., *Die Aktualität der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, Band 1, págs. 343-344 [t. c., págs. 101-102]. La cursiva es mía.

42. Por tanto, en opinión de Adorno, la crítica abstracta del nihilismo del modelo ontológico-existencia es ajena a toda contextualización histórico-evolutiva, pese a los esfuerzos de Nietzsche y Heidegger por situar el nihilismo en un marco europeo u occidental. El argumento se basa en la afirmación de que dicha crítica no es consciente de su implicación práctica, de que, de este modo, se da una suerte de continuidad entre ontología y procesos sociales. Centrado en su análisis de la ontología fundamental heideggeriana, aunque extrapolable a la filosofía de Nietzsche, Adorno sostiene que la funcionalidad del sistema social se traduce en la funcionalidad de los conceptos propios de una analítica existencial. Y ello en un doble sentido: (1) porque la ontología deviene una teoría apologetica del sistema social, Cfr. ND págs. 67 y ss., [t. c., págs. 65 y ss]; (2) porque, además, se produce una singular sublimación: la pérdida del sujeto en el sistema social se corresponde con el anhelo de un absoluto más allá del sistema social, con un estado, pues, no nihilista, Cfr. ND págs. 73-74 [t. c., págs. 69-70]. No siendo consciente de su vinculación práctica, el modelo ontológico pretende ir más allá del nihilismo. Por ello, al cabo, la pretendida superación del nihilismo es ideológica: confirma lo que pretende superar.

ta (ya sea como voluntad de poder reactiva, desde el resentimiento, ya sea como entificación del mundo), sino en el sentido de que el nihilismo inherente a la práctica de la razón abre una perspectiva metafísico-moral. Esta combinatoria conceptual, la imbricación entre metafísica-razón-nihilismo y la lectura normativa de la experiencia nihilista del mundo, compromete a mi modo de ver la entera estructura dialéctica del pensamiento de Adorno. Es mi intención ilustrar esta idea a partir del análisis de una afirmación de Adorno:

Lo que de verdad tendría que responder un pensador a la pregunta de si es un nihilista es: demasiado poco; y quizá por frialdad, porque no tiene suficiente simpatía con lo que sufre⁴³.

¿Qué clase de nihilismo es un nihilismo nunca satisfecho? ¿Por qué habría que ser nihilista? ¿Qué relación cabe establecer entre un nihilismo constantemente pretendido y la constatación de un mundo injusto? Existen dos tipos de razones que Adorno arguye con objeto de justificar su afirmación de que un pensador nunca es suficientemente nihilista. Ambas razones remiten a la *Dialéctica de la ilustración*, la denuncia de un desarrollo racional de la historia y la idea del nihilismo como reflexión crítica, por un lado, y a *Dialéctica negativa*, la apelación a una racionalidad no positivamente dada y la idea del nihilismo como experiencia metafísico-moral, por otro.

EL NIHILISMO COMO REFLEXIÓN CRÍTICA: *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

Adorno parte de un faktum que comporta una concepción anti-kantiana del análisis filosófico, un faktum inverso al intento trascendental de remontarse a las condiciones de posibilidad de una racionalidad dada. El punto de partida adorniano es una irracionalidad operante: la completa realización de la injusticia⁴⁴. Le anima así no el propósito constructivo de justificar un hecho positivo (el conocimiento científico y los juicios morales), sino el propósito deconstructivo de descifrar la progresiva formación de

43. ND pág. 373 [t. c., pág. 380].

44. «Lo que nos hablamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» Adorno-Horkheimer DA pág. 11 [t. c., pág. 51].

un hecho negativo (la barbarie como resultado de la historia)⁴⁵. De acuerdo con el diagnóstico contenido en *Dialéctica de la Ilustración*, el proceso entero de civilización equivale a una consumación del sufrimiento⁴⁶. La ilustración constituye más que un mero fenómeno histórico, remite al proceso entero de civilización, desde las sociedades primitivas a las modernas sociedades capitalistas y democráticas⁴⁷. El concepto de Ilustración posee una doble determinación:

- Hace referencia al aparato cognitivo en virtud del cual el hombre humaniza la realidad, le da un sentido⁴⁸.
- Establece una relación directa entre formas de conocimiento y sistemas sociales de dominación: todo conocimiento del mundo comporta para Adorno una violencia que se proyecta sobre la naturaleza y la sociedad⁴⁹.

De este modo, se obtiene la siguiente fórmula: humanización del mundo/sentido=domino/violencia. Dicha ecuación es la clave de la demanda adorniana del nihilismo como motivo teórico legítimo. Veámoslo brevemente.

Con la *Dialéctica de la Ilustración* la crítica marxista a la economía capitalista es integrada en un proceso generalizado de control racional y dominio del medio que se remonta al origen de la historia humana. Desde este punto de vista, el proceso de cosificación es analizado en las perspectiva histórica de los medios de control y las coacciones intrínsecas a las estructuras cognitivas de la especie. La ilustración es analizada, pues, como una paulatina liberación de las potencias míticas que conlleva una progresiva restauración de nuevas formas de dominio. En efecto, tanto al mito como el discurso racional operan a partir de una necesidad de control que se pone de manifiesto en la objetivización del mundo, en la reducción de lo particular a lo generalizable e identificable conceptualmente que tanto el marco categorial del mito como la lógica universal de la razón llevan a cabo. Ambos ejercen una violencia estructural, en el sentido de que identi-

45. Para un buen análisis de la dialéctica de la ilustración, véase Thyen, A., (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtfritischen bei Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, págs. 65-109.

46. Este aspecto es justamente destacado en Zamora, J. A., (2004) *Theodor Adorno: pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, págs. 249-278.

47. Cfr. Adorno-Horkheimer DA págs. 20-23 [t. c., págs. 60-63].

48. Cfr. Adorno-Horkheimer DA pág. 22 [t. c., pág. 62].

49. Cfr. Adorno-Horkheimer DA pág. 29 [t. c., pág. 68].

fican la realidad con una totalidad comprensible racionalmente —ya sea en el discurso narrativo del mito como en el sistema deductivo de la razón— y racionalmente ajustada a una praxis concreta —ya sea en el modo ritual del mito como en el despliegue de las fuerzas y técnicas de producción en las sociedades capitalistas—⁵⁰.

Ahora bien, la pregunta ante dicha generalización de la barbarie como resultado de la historia del hombre resulta inevitable: ¿no es acaso tal desarrollo racionalizante del mundo histórico nihilista? Para Adorno es justo lo contrario. Tanto el mito como la razón representan formas de conferir sentido. Precisamente porque la ley formal del pensamiento impele a una identificación categorial de la realidad, es decir, a subsumir la diferencia de lo plural bajo la identidad de la universalidad —pensar es identificar—, y porque dicha formalidad se halla inscrita en los procesos históricos de transformación del mundo, la historia de la civilización occidental discurre conforme a una constante racionalización, esto es, una constante identificación, una afirmación y realización positivas de un sentido⁵¹. Parafraseando el inicio de *Dialéctica de la Ilustración*, la tierra enteramente ilustrado resplandece bajo el sol de una triunfal fatalidad porque es una tierra colmada, donde acontece un sentido triunfante⁵². La crítica, por tanto, de dicha constelación ha de ser por fuerza una crítica nihilista: desde la apelación a un no-sentido es posible vislumbrar una salida a la absoluta insitución del sentido que representa la sistematización del sufrimiento en las sociedades capitalistas fruto del proceso de ilustración. Nunca se es lo suficientemente nihilista porque la dinámica identificante del pensamiento y acción racionales, conlleva la culminación de una totalidad alienada. Si la violencia es un rasgo estructural del sentido, el nihilismo, en tanto proscribire toda afirmación absoluta de un sentido, deviene una potencia crítica, un motivo que trasciende la inmanencia cerrada, conceptualmente trabada, en que se resuelve la historia de la razón. Desde esta perspectiva, el *nihilismo del no-sentido* es la respuesta a la violencia sistemática que la racionalidad del sentido ha generado en el proceso de civilización: la negación del sentido equivale a la negación de una conformación del mundo moralmente deficiente. El proceso ilustrado de civilización no da lugar al nihilismo como pérdida de coherencia, finalidad y necesidad, tal y como Nietzsche

50. Cfr. Adorno-Horkheimer DA págs. 27-28 [t. c., págs. 66-67].

51. De ahí la conexión entre el pensamiento mágico del mito y la racionalidad ilustrada. Cfr. Adorno-Horkheimer DA págs. 24-25 [t. c., págs. 64-65].

52. Cfr. Adorno-Horkheimer DA pág. 19 [t. c., pág. 59].

y Heidegger sostienen, sino que el nihilismo representa el antídoto contra la afirmación de coherencia, finalidad y necesidad. Antídoto en la medida en que es una experiencia reflexiva que obliga a cuestionar una racionalidad que se expresa en la necesidad de un sistema, una totalidad coherente, necesaria y teleológicamente orientada. Frente a la posición ontológico-existencial, el nihilismo no es una mera consecuencia de la crisis de la razón, supone, por el contrario, el ejercicio de una racionalidad que no se deja pensar desde la óptica de la modernidad y la racionalización del mundo que conscientemente pone en práctica⁵³. Esta racionalidad halla en la negativa del sentido, en el no-sentido, la perspectiva posible de una redención metafísico-moral de la historia. Redención que exige el compromiso con una reflexión metafísica desde la comprensión del nihilismo como el ejercicio de una crítica emancipatoria⁵⁴.

EL NIHILISMO COMO REFLEXIÓN METAFÍSICO-MORAL: *DIALÉCTICA NEGATIVA*

Podría afirmarse, además, que un pensador nunca es suficientemente nihilista porque la negación del sentido del mundo que la ilustración ha impuesto exige pensar un estado del mundo no sujeto a la lógica de la razón ilustrada⁵⁵. De ahí que el nihilismo, en tanto negación de un sentido racionalmente absolutizado, abra la perspectiva a una consideración metafísica de la experiencia histórica⁵⁶. «Consideración metafísica de la experiencia histórica» es una expresión ciertamente extraña. Y es que el concepto adorniano de metafísica reúne dos caracteres no fácilmente conciliables:

- Por un lado, remite a un canon tradicional: la *adequatio* entre el intelecto y la cosa. La verdad metafísica representa una reconciliación

53. La defensa de un concepto de razón en *Dialéctica de la Ilustración* es manifiesta a lo largo de toda la obra. Véase como ejemplo Adorno-Horkheimer DA págs. 40-41 [t. c., pág. 78].

54. Esta es la problemática que se abre con *Dialéctica de la ilustración* y que es resuelta por Adorno en *Dialéctica Negativa*. Podemos decir que *Dialéctica Negativa*, y en no pocos aspectos *Teoría Estética*, aportan el fondo normativo que justifica la crítica al proceso de civilización que se lleva a cabo en *Dialéctica de la Ilustración*.

55. Cfr. Adorno, Th., ND págs. 38-39 [t. c., pág. 36].

56. Para un resumen excelente del concepto adorniano de metafísica véase Thyen. A., (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, págs. 281-288.

entre los extremos que componen un conocimiento cierto y una forma de vida justa. Apunta, así, a un estado no sujeto al sistema total de la inmanencia como resultado del proceso de secularización y racionalización social⁵⁷.

- Por otro lado, dicho canon no posee un régimen trascendente. La verdad metafísica no es afirmada positivamente como una realización efectiva allende las prácticas históricas⁵⁸.

Metafísica para Adorno es la pretensión inserta en la misma praxis de un absoluto que no se deja pensar sólo conceptualmente, y que, de este modo, no queda justificado como la afirmación de un sentido racional del mundo. En tanto que pretensión, es decir, no fácticamente proyectable en el mundo, ha de estar sujeta a las condiciones materiales de existencia. Y en tanto que absoluto, apelar a una incondicionalidad no limitada al contexto de ofuscación en el que la ilustración ha desembocado. El nihilismo de Adorno constituye la reflexión de esta paradoja⁵⁹.

Los nihilistas son los que oponen al nihilismo sus positivities cada vez más esqueléticas para conjurarse por medio de ellas con toda la infamia establecida y al fin con el mismo principio de la destrucción. La honra del pensamiento se halla en la defensa de lo llamado insultantemente nihilismo⁶⁰.

La metafísica es, pues, nihilista, negativa, en la medida en que no garantiza la realización de un absoluto, sino que supone la reflexión de una situación existencial marcada por la violencia generada a raíz de la imposición de un sentido racional. La negatividad entera de la existencia en tanto transida por la razón requiere ser pensada negativamente, esto es, atendiendo a lo que escapa a la totalidad racional en la que han degenerado las sociedades producto de la racionalización social. Ese elemento sustraído a la cerrazón racional de la existencia es precisamente negativo en la medida en que no se reduce a la sistemática del pensamiento conceptual. La demanda de un absoluto entendido como lo diferente en sí, lo no determinable mediante la lógica del pensamiento identificante, es el motivo profundo que articula la metafísica negativa de Adorno. En ello radica la razón últi-

57. Cfr. ND págs. 356-357; 383-384 [t. c., pág. 364; 390-391].

58. Cfr. ND pág. 358 [t. c., pág. 365].

59. Cfr. ND págs. 383-385 [t. c., págs. 390-393].

60. ND pág. 374 [t. c., pág. 318].

ma de que la metafísica sea nihilista: lo absoluto, la trascendencia, el venerable objeto metafísico, no es un algo objetivado, un algo en-sí, sino la necesidad de que no todo quede reducido a un en-sí. Por ello, a juicio de Adorno, tenemos que equiparar paradójicamente trascendencia y carencia de sentido racional, metafísica y nihilismo⁶¹.

Cualquier orden que se cierra en sí mismo como sentido se cierra también contra la posibilidad que supera todo orden⁶².

No obstante, el intento de Adorno de interponer un límite a la totalidad ilustrada ha de hacerse cargo del siguiente problema: ¿es posible la pretensión de un absoluto sin la pretensión de un saber absoluto? La respuesta a tal interrogante pasa por destacar el momento antihegeliano de la dialéctica negativa adorniana y la interna dimensión mesiánica que conlleva. La dialéctica negativa es antihegeliana en la medida en que excluye una reconciliación incondicionada, una síntesis última donde las diferencias sean superadas en virtud de la máxima universalidad. La dialéctica negativa carece de la aspiración de un sistema racional⁶³. Su cometido es desentrañar dentro de lo condicionado la cifra, la figura, de lo incondicionado. En este punto, contiene la dimensión mesiánica antes aludida. El mesianismo se pone de manifiesto en la confluencia de dos motivos secularizados de una perspectiva religiosa del mundo: (1) la felicidad depende de una redención del dolor inflingido a los hombres y la naturaleza y (2) la prohibición de nombrar lo absoluto, el hecho de que rebasa un marco conceptual. Ambos motivos adquieren en Adorno la significación de una experiencia racional del mundo: la negación de la historia plenamente ilustrada converge con la experiencia del mundo escindido a la luz de su posible reconciliación⁶⁴. De manera que el momento negativo del nihilismo contiene, sin la pretensión de trascender la condicionalidad de la historia, el factor incondicional de una perspectiva metafísico-moral de la existencia. Esto es, la metafísica negativa adorniana posee una pretensión moral en la medida en que en el concepto metafísico de reconciliación coinciden la negación del sentido racional, la crítica de una autoidentidad realizada en la historia, y la pretensión de un criterio normativo, la necesidad de que el dolor y la mise-

61. Cfr. ND pág. 390 y ss [t. c., pág. 396 y ss].

62. ND pág. 389 [t. c., pág. 395].

63. Cfr. ND págs. 397-398 [t. c., págs. 402-403].

64. Cfr. Adorno Th., (2003) *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften, Band 4, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pág. 283 [t. c., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1998, pág. 153].

ria no cristalicen en un estado del mundo definitivo⁶⁵. Por tanto, para una comprensión adorniana del nihilismo, la experiencia de la nada significa la experiencia de una negatividad histórica que fuerza a la búsqueda de una normatividad (1) indecible desde una perspectiva mesiánica y (2) prescriptiva desde un punto de vista moral. En ambos casos se trata de enfrentar la dinámica irracional de la historia dada con el sentido oculto de una historia sólo potencial⁶⁶. En esta dialéctica inmanencia-trascendencia se juega el gesto crítico y emancipatorio del ejercicio de la negación en el que una razón nihilista consiste.

65. Para un análisis del concepto adorniano de ética puede consultarse Kohlmer, U., (1997) *Dialektik der Moral. Untersuchung zur Moralphilosophie Adornos*, Lünenburg, Dietrich zu Klampen; Berstein, J. M., (2001) *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, especialmente págs. 330-370, donde se pretende justificar una ética de la no identidad; Gerhardt, C., ed., (2006) *Adorno and Ethics*, Durham, Duke University Press.

66. Potencial, claro está, sólo en un sentido benjaminiano. No como realización posible, sino como sustracción de lo acontecido efectivamente. Hablamos, pues, de una potencialidad negativa, no meramente proyectiva, procede por oposición, no por anticipación.

CAPÍTULO 7
DESCOPERNIZACIÓN O VACIAMIENTO
DE LA RAZÓN EN LA ERA DEL NIHILISMO
—SENDAS COMUNES ENTRE OCCIDENTE Y ORIENTE—
REBECA MALDONADO
El Colegio de México/ UNAM, México

Todos los altares, uno detrás de otro han sido demolidos ante nuestros ojos; uno sólo es eterno, aquél sobre el que quemamos incienso a nuestro ídolo supremo: a nosotros mismos.

Okakura Kakuzo, *El libro del té*¹.

También aquí, y precisamente aquí, se encuentra el puro dominio del «egoísmo», que debe ser pensado metafísicamente, y que no tiene que ver nada con el «solipsismo» pensado ingenuamente.

Martín Heidegger, *La superación de la metafísica*².

I

El ideal de poseerlo todo, de tenerlo todo, expresa no sólo el gusto de esta época sino también, su modo de ser. Se desea estar en otro lugar, tener todo el confort, tener otro cuerpo y hasta otro color. Todas estas acti-

1. Okakura Kakuzo, *El libro del té*, México, Ediciones Coyoacán, 2000, pág. 74.

2. Martín Heidegger, «Superación a la metafísica» en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 83.

tudes culturales podemos interpretarlas como idealismo. No podemos perder de vista la concomitante presencia de la razón y de los ideales; el deseo último de la razón es la totalidad, y porque en la razón subyace una aspiración invencible a lo incondicionado, Kant les dio a todas las formas de dicha aspiración de la razón el nombre de ideales de la razón. Siendo así, lo que encierra la razón es la plenitud incondicionada y los ideales son expresión del deseo de plenitud de la razón. Y aunque, en esta cultura el auténtico fruto de la felicidad es y ha de ser visible, no por ello la máquina donde se fabrican los ideales ha dejado de trabajar. Los ideales siguen igualmente presentes.

El entramado idealismo-nihilismo tiene que ver con una construcción del yo presente en la historia de Occidente, tiene que ver, para decirlo con Nietzsche, con la superstición del yo y, finalmente, con la revolución copernicana formalizada por Kant en la era moderna, según la cual es el sujeto el que en última instancia constituye la objetividad, según la cual no hay posibilidad de determinación objetiva de aquello que no está en la órbita u horizonte de la subjetividad. La radical escisión sujeto y objeto, el enfrentamiento del mundo en términos de posesión de objetos y personas, en términos también de medios y fines; de esperanzas y expectativas, luego, la introducción de una oculta y presunta pero irrenunciable finalidad la cual hay que alcanzar, pretender o lograr, nos hacen pensar que efectivamente la esencia subjetiva de nuestra era copernicana determinó nuestra experiencia del mundo. Siendo así, el ensayo de suposición kantiano cuando expresa «intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento», no es un intento, es la marca de nuestra era³. Las cosas han de conformarse a nuestro conocer, desear y esperar, y ha sido así desde hace mucho tiempo. Kant corona el predominio de la subjetividad de la era al enumerar «todos los intereses de la razón» con las preguntas «qué puedo conocer», «qué puedo hacer» y «qué puedo esperar»⁴. La huella más profunda que deja a esta lectora de la *Superación de la metafísica* de Heidegger es que desde el horizonte copernicano, se ha aprendido a mirar el mundo de acuerdo a la utilidad, a la finalidad y al rendimiento y se ha estatuido una finalidad que se apuntala desde el conjunto de objetos dispuestos en el mundo sensible. Fatalmente objetuales, determinados por

3. Immanuel Kant, *Critica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, pág. 20.

4. *Ibid.*, pág. 630.

estructuras de conformación del mundo en términos de objetos a conocer, desear o esperar o dispuestos siempre ya en pos de ellos, nada se nos hace patente sino en virtud de esa orientación de utilidad previa que recorta fatalmente el mundo en objetos y que nos impide acceder al mundo en términos de horizonte de mundo.

Si se es atento a la voracidad, ambición desmedida y a la pretensión de la realización de las más absurdas y grotescas pretensiones en todos los órdenes de la vida, la pregunta histórica pendiente es la siguiente: ¿qué sucedería si deponemos nuestras aspiraciones, sean de la índole que sean? Cada época tiene que revisar sus propias pretensiones, pero ¿podremos transformar nuestras aspiraciones, ideales, pretensiones y esperanzas en experiencia de renuncia o desistimiento? O tal vez, en sentido muy contrario a la aspiración de totalidad, ¿en aspiración al vacío mismo? ¿Podremos transformar siquiera la pretensión a la monumentalidad en acceso a lo sencillo?

Si el nihilismo es el más inquietante de todos los huéspedes es porque nuestra cultura está gobernada por el *horror vacui*. Está convencida de que sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la nada y se vislumbra exactamente la nada. La filosofía tiene que tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si de verdad la nada viene de fuera, esto es, si es un huésped⁵, y, si no lo es, esto es, si pertenecemos esencialmente a ella, qué es lo que la nada permite. Mas para ello, debemos alguna vez *renunciar* a conformar el mundo a nuestra aspiración, deseo y expectativa; debemos, en sentido contrario a como Kant planteaba las tareas de la modernidad en aquel famoso intento, pasar de la copernicanización a la descopernicanización, de la subjetivación a la desobjetivación, de la distanciaci3n a la cercanía. En realidad, cuando Heidegger en *Serenidad* señalaba que con respecto al pensar busca el no querer, estaba haciendo el intento o estaba balbuceando, la posibilidad de la descopernicanización y la transformaci3n del destino y de la historia misma de Occidente⁶. Éste es el paso atrás⁷ que Heidegger estaba obligado a dar y que determinaba el sentido de la transformaci3n del pensamiento al preguntarse:

5. A propósito de la afirmaci3n nietzscheana, sobre el nihilismo «¿De dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?» (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, pág. 31).

6. «[...] lo que yo propiamente quiero en la meditaci3n sobre el pensar: quiero el no-querer» (Martin Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, del Serbal, 1989, pág. 36).

7. Martin Heidegger, «Epílogo, carta a un joven estudiante», en *Conferencias y...*, pág. 161.

¿De dónde le viene a Kant la indicación de pensar el ser como lo trascendental de la objetualidad, como posición (estado de puesto)? Pero tal vez un día la contestación a esta pregunta se podrá sacar precisamente de aquellos intentos que, como los míos, dan la impresión de una arbitrariedad sin ley⁸.

II

Pensemos el intento de Nietzsche. Este filósofo, con la desvalorización de los valores o ideales supremos, inicia el camino del vaciamiento de la subjetividad y de la descopernicanización. Los alcances de esta desvalorización y vaciamiento de la razón en Nietzsche se muestran al convertir al yo en un mero prejuicio e incluso en superstición, y en abandonar con ello completamente la perspectiva trascendental de Kant; tan es así, que en *Más allá del bien y del mal* causa y efecto no son estructuras trascendentales de la subjetividad, sino interpretaciones que los seres humanos necesitan para vivir⁹. Comprender todo lo humano, demasiado humano donde se alza lo inamovible o lo incuestionable es la tarea fundamental que el filósofo se propone. De la misma manera, Nietzsche contribuyó de una manera incomparable a la comprensión de la estructura de los ideales. Estos son el artificio que inventamos los seres humanos para escamotear toda actualidad e inmanencia y eso es la esencia del nihilismo. Siempre hay medios para lograr fines, siempre hay una finalidad última, siempre hay algo mejor, siempre es necesario hacer esto para lograr aquello. En estas construcciones atravesadas por la finalidad y condiciones de anterioridad y posterioridad, pasado y futuro, hay un *ser en pos de* que impide el acceso al ahí, a la actualidad. Por esta razón, la defensa nietzscheana de la afirmación del mundo tal y como es, y el ingreso a la actualidad entendido como eterno retorno, tenían que ver con la absolución de la idea de finalidad y, por eso, cualquier pensamiento que vaya más allá del momento aparece como nihilista, fractura la realidad entre lo que es y debe ser, entre el mundo sensible y mundo inteligible, entre el ser y el devenir. Pensar que el mundo tiene sentido en relación con

8. *Ibid.*, pág. 162.

9. Cf. «[...] una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño) de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos» (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 18.).

un sujeto que se propone tal y cual sentido, eso es nihilismo; pensar que el mundo por sí mismo, sin ese sentido, carece de valor, eso es nihilismo. La esencia del nihilismo radica en la razón. Dice Nietzsche:

[...] las categorías de «fin», «unidad», «ser», con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor [...] la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio¹⁰.

Hemos copernicanizado demasiado, sin conciencia de que lo hemos hecho, sin conciencia de que el mundo no necesita de nuestras humanizaciones y nuestras sentimentaciones para ser. Por eso, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche escribe: «Inocencia es el niño, y olvido un nuevo comienzo»¹¹. El olvido nietzscheano es el olvido de nuestras humanizaciones, prejuicios y supersticiones racionales, morales, lógicas sobre las cuales hasta ahora hemos sustentado nuestra existencia. Colocarse en la inocencia es salir fuera del horizonte del idealismo, del horizonte de la espera, pues el mundo por sí y en sí es pleno y sobreabundante, el mundo es un Abismo de Luz sin sí y sin no, sin causa y sin efecto, sin antes ni después. En realidad, el espíritu de la pesadez, tiene su contrapuesta, el absoluto vaciamiento de la razón y sus conceptos, y aun de nuestros ideales, esperanzas y aspiraciones. «Y no existe —como dice Nietzsche en *Así habló Zaratustra*— ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón»¹². El decir sí nietzscheano es una despedida de la razón. La perfecta vacuidad y desasimiento es el estado de inocencia del niño. Volver a enhebrar el hilo del tiempo en el ovillo del presente, en el eje de la existencia, en la materia de lo vivo, es el intento de Nietzsche. El filósofo del eterno retorno realiza la descopernicanización al desanclar la experiencia del ser de las estructuras del sujeto, al enseñar a ir más allá de sí para encontrarse a sí. Por esta razón, Nietzsche le puede decir al cielo puro, profundo y sin nubes, a ese cielo que está más allá de las nubes en «Antes de la salida del sol», «*juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes*»¹³. Ir más allá de sí, para llegar a sí. Por esto, la inocencia del niño en Nietzsche es ese silenciamiento de la razón, el anonadamiento de nues-

10. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, pág. 37.

11. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 51.

12. *Ibid.*, pág. 236.

13. *Ibid.*, pág. 234.

tros prejuicios, el desmenuzamiento y pulverización de todas las verdades fundamentadoras y sustentadoras de la cultura y de nuestra particular vida, hasta volver el alma un lago donde el cielo se refleje en ella. Gracias a esa pérdida y a esa renuncia es posible mantener el alma en el radio de nuestros pies, de nuestros ojos, ni más allá ni más atrás o, como piensa Heidegger, permanecer como el abedul en el círculo de lo posible¹⁴.

El trabajo del desasimiento en Nietzsche es semejante al ayuno de pensamientos y puntos de vista al que invita constantemente el zen y el taoísmo, ambos aluden al vaciamiento de la razón y sólo desde ahí se puede llegar al *tal y como es* del budismo o vivir en armonía con el Tao. Ni el taoísmo ni el budismo, como veremos más adelante, conceden valor ontológico alguno a aquello que trasciende lo que es, por el contrario, cumplen la tarea de «velar por la inviolabilidad de lo posible»¹⁵. En Nietzsche, la expresión más alta de esta experiencia no está ni siquiera en la formulación del eterno retorno en el parágrafo de «La canción del noctámbulo» en *Así habló Zaratustra*, sino hacia el final de la obra, en «El signo». Precisamente, cuando incluso el león es capaz de sacudirse la paloma que se posaba en su nariz y reírse por ello, esto es, cuando el león logra incluso desprenderse de la voracidad y de la avidez y abrir sólo por eso un tiempo sin tiempo¹⁶.

El pensamiento de Nietzsche en la medida que admite que el acceso al mundo y a la actualidad, al siempre ya, requiere de una desmentida del principio de razón y de todos las redes conceptuales, e incluso la despedida de la voracidad, ofrece indicaciones para «no trascender más realmente». Pero entonces, la superación del horizonte del yo no requiere del concepto de aumento ni de disminución de fuerzas, y si se persiste por esa vía seguimos contribuyendo a los poderes alienantes del yo. El aumento y crecimiento de las fuerzas o la moral del ascenso promulgados por Nietzsche en el último periodo de su obra no ofrecen una genuina vía de superación de la metafísica. Precisamente, el pensamiento que domina nuestra cultura, es el de un más o el de un menos. En nuestra cultura sus individuos poseen un modo de ser cuantificante y calculador de la emoción, de la satisfacción y del placer que nos hace caer en mientes en la crítica heideggeriana a Nietzsche con el concepto de voluntad de voluntad.

14. Martin Heidegger, «Superación a la...», pág. 88.

15. *Ibid.*

16. Mientras tanto, al ver Zaratustra cómo se comportaban los animales, sentado a un lado del león sobre una roca, también le revoloteaban las palomas y le corrían las lágrimas. Al hablar Nietzsche de esta escena escribe: «[...] para tales cosas no existe en la tierra tiempo alguno» (Friedrich Nietzsche, *Así habló...* pág. 432).

Para Heidegger, ni el aumento ni la intensificación de las fuerzas permiten superar la metafísica, por el contrario, acentúan aún más el fundamento subjetivo de nuestra era. Para Heidegger, la técnica y el dominio del ente alimentan y retroalimentan la ebriedad, la intensidad y la intensificación de la vida que llevan en un eterno retorno al «aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder)»¹⁷. Por lo tanto, para Heidegger, el punto decisivo para la comprensión de la voluntad de poder es que la plenitud, embriaguez e intensificación de fuerzas que caracteriza a la voluntad de poder son el alimento verdadero del aseguramiento continuo y constante del dominio incondicionado del ente: voluntad de voluntad. Hay una copertenencia extrema entre el dominio del ente y la intensificación de la plenitud incondicionada. Por eso, Heidegger tomaría con mucho cuidado las afirmaciones nietzscheanas en torno a la moral del ascenso de las fuerzas¹⁸, como la que sigue:

Cada época tiene en su medida de energía una medida de qué virtudes le están permitidas y cuáles prohibidas. O bien tiene las de vida en auge y entonces se resiste a las de la vida en declive [...], o bien es una vida en declive, y entonces también necesita las virtudes de la decadencia y odia todo aquello que sólo se justifica por la plenitud, por la riqueza excesiva de fuerzas¹⁹.

Para Heidegger, interpretar el nihilismo en términos de un declive de las pulsiones o de los instintos, no toca la esencia del nihilismo, por lo tanto, debemos conservar algo de lo logrado por Nietzsche, la esencia del nihilismo atañe directamente a la razón y a la subjetividad, esa subjetividad a la cual Heidegger llama voluntad de voluntad, que crea, una y otra vez, complejos obsesivos de encumbramiento y de plenificación del yo.

El individuo copernicano en cualquiera de sus versiones es capaz de transformar la totalidad del ente en objeto, poner al ente delante de sí, lle-

17. Martin Heidegger, «Superación de la metafísica» en *Conferencias y...*, pág. 72.

18. Y no sólo Heidegger, incluso Sloterdijk piensa que «Marx y Nietzsche decían lo mismo: la voluntad de autoproducción autoapropiadora y la voluntad de poder (como iniciativa para la imposición de una interpretación del mundo) son formulaciones alternativas del mismo ataque en gran escala del espíritu activo sobre la "materia", del mismo nihilismo cínico que entiende el ser como fuente de energía y marco de la obra y nada más» (Sloterdijk, *Eurotaoísmo, Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix-Barral, págs. 46-47).

19. Friedrich Nietzsche, «Epilogo a El caso Wagner», en *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, pág. 57.

varlo ante sí y llevar hasta sus indecibles consecuencias su actividad objetivadora: es capaz de transformar al *animal rationale* en animal de trabajo²⁰ o en animal de experimentación²¹. Todo ello es posible porque la voluntad de voluntad ya ha transformado la naturaleza en objeto, porque el sujeto copernicano en el movimiento de la objetualización carente de límites ve en esta actividad el medio de aseguramiento de sí. Se ha pasado del ente que acosa y ahoga, a la experiencia del acoso del ente³.

III

Salir del ámbito histórico-metafísico de la subjetividad es la condición de posibilidad de transformación del destino; desde el ámbito de la subjetividad queda cancelada cualquier posibilidad de develación originaria del ser, se está entonces condenado a su repetición. La subjetividad es un destino que se ha afirmado y acendrado aún más en la historia el pensamiento moderno y en nuestra propia existencia histórica; la esencia metafísica de la era es la subjetividad en todas sus formas: el yo como ámbito de la verdad, la verdad como certeza, la incuestionabilidad del yo (Descartes); el

20. «[...] el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo» (Martin Heidegger, «La superación...», pág. 64). Piénsese en los trabajos forzados de los campos de concentración.

21. Piénsese en los experimentos de la pseudociencia nazi (esterilización de mujeres, o la instrumentación de una muerte económica, expedita y eficaz en los campos de exterminio) asunto recientemente revisado por Greta Rivara en un el Coloquio Totalitarismo, exilio y holocausto (diciembre 2005, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM).

22. Para el Heidegger de *De la esencia del fundamento* si al ser ahí le era posible experimentar el acoso del ente, sentirse ahogado o invadido por el ente, era porque él trae consigo el proyecto de mundo, es ser en el mundo. (Cfr. Martin Heidegger, «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 143). Aparece una importante sugerencia para explorar la experiencia de lo sagrado en María Zambrano, pues precisamente lo sagrado es la experiencia de acoso del ente, la experiencia de que hay algo que persigue y domina nuestras vidas, a lo cual es necesario darle nombre. Dado este cruce, Heidegger-Zambrano, se abre al pensamiento la tarea de explorar cómo la modernidad crea innumerables caminos para superar el acoso del ente y transformar al hombre en un acosador del ente. Dice Zambrano: «En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución: se está perseguido sin tregua por ellos y quien no sienta esta persecución implacable sobre y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos [...] latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos» (María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, pág. 30).

sujeto trascendental (Kant); la voluntad (de nuevo Kant), la intensificación, plenificación y aseguramiento de la voluntad (Metafísica de la voluntad de Schopenhauer y Nietzsche). En el ámbito de la subjetividad que busca la certeza de sí y asegurarse a sí, no existe posibilidad alguna de interpelación originaria del ser y de la transformación del destino. «Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse la quiebra del ser como voluntad»²³. Se hace necesario pasar desde el horizonte de la subjetividad, al abismo originario del ser o a la experiencia originaria de la nada, es ahí donde reside la posibilidad de una transformación del destino. Por estar inmersos en el horizonte de la subjetividad, el ser de lo ente, ni se presente. Reducido todo a la objetualidad, el objeto es un objeto para un sujeto: un medio de certeza, dominio y aseguramiento. Aquí, como señalaba Heidegger en su «Epílogo a *¿Qué es Metafísica?*», no se escucha el llamado del ser porque el talante metafísico es de aquel que es capaz de sondear en el abismo de la nada. El abandono de la subjetividad pasa por «la voz que nos aboca a los espantos del abismo» a fin de que el hombre «aprenda a experimentar el ser en la nada»²⁴. Sólo desde el horizonte de la nada nuestra subjetividad se puede desdibujar tanto, al punto de hacer aparecer al ente en cuanto tal y en su totalidad y, dar lugar a un nuevo develamiento del ser. Para Heidegger esta apertura total desde la cual se presente el ser de lo ente es el horizonte de la nada. Sólo desde la nada se experimenta el desistimiento y el consecuente repliegue de lo ente, sólo desde la nada se da la posibilidad de no estar más abandonados a nuestros artefactos²⁵.

La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento²⁶.

En contraposición a la voluntad de voluntad (*Superación de la metafísica*), Heidegger habla del desistimiento como el poder más propio de la

23. Martin Heidegger, «Superación de la...», pág. 65.

24. Martin Heidegger, «Epílogo a *¿Qué es metafísica?*» en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 254.

25. «El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos» (Martin Heidegger, «Superación de la...», pág. 65).

26. Martin Heidegger, «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 101.

nada (*Qué es metafísica*). El pensar no es una certificación del dominio, sino precisamente una experiencia fundamental de desistimiento, repliegue y renuncia²⁷. Heidegger hace de la filosofía una experiencia fundamental de pensamiento como pertenencia a la nada. Pues la retirada del ente requiere la interpelación del ser desde el abismo de la nada y sólo ahí se manifiesta no sólo el repliegue del ente sino el repliegue de nuestra voluntad, el desistimiento. Necesitamos pasar del yo de la certeza, del yo del aseguramiento, del yo del cálculo, del yo del dominio, al desistimiento y a la quiebra de la voluntad por y gracias al abismo de la nada. Es aquí donde penetramos a otro ámbito, porque es precisamente aquí donde se puede dar la torsión del ser²⁸: en la medida que acontece la retirada del yo de la certeza y del yo del aseguramiento desde el fondo de nuestra existencia, se experimenta la retirada del ente y la posibilidad de experimentar al ser como tal y en su totalidad²⁹.

Tal vez ahora podamos descubrir por qué para Heidegger, Meister Eckhart es «el viejo maestro de lecturas y de la vida»³⁰. Para Eckhart es indispensable mantenerse «vacío de todo como vacío es la nada» y sólo entonces «Dios estará dentro»³¹. La vida entonces aparece como lo que siempre es totalmente y sin mengua. Mas la condición de este descubrimiento es suspender el locus del necesitar, del querer y el desear, esencia del yo. «¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos»³². Eckhart abre un ámbito de desocultamiento que podríamos llamar el horizonte de la nada. La tesis de la despersonalización, de la desposesión y de la indiferenciación tiene senti-

27. «El pensar es quizás un camino includible que no quiere ser ningún camino de salvación [...] El camino es todo lo más una senda que atraviesa el camino, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura [...] Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser» (Martin Heidegger, «Epílogo, carta a un joven estudiante», en *Conferencias y...*, pág. 161)

28. En *Superación de la metafísica*, Heidegger habla constantemente de torsión del ser, se trata de pensar que sólo desde el horizonte de la nada puede ocurrir tal torsión del ser de la cual habla Heidegger.

29. Por eso Heidegger piensa que «el vacío del ser [...] nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente». (Martin Heidegger, «Superación de la...», pág. 85-86)

30. Martin Heidegger, *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003, pág. 31.

31. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003, pág. 37.

32. *Ibid*, pág. 53.

do ontológico. Se requiere de ser libre y vacío para que ahí la verdad advenga. La desapropiación, la indiferenciación, la neutralidad, la desaparición de todas las distinciones y oposiciones es el entramado del horizonte del vacío desde el cual el ser centellea y se quiere tal y como es. Lo que se vislumbra desde el horizonte de la nada es la identidad extrema, al punto que «los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales»³³. La experiencia de identidad de todas las cosas es la experiencia extrema de despersonalización y a la vez experiencia del ser como tal y en su totalidad. Sólo desde la muerte del yo, siguiendo a Eckhart, también pensará Angelus Silesius que se entra a formar parte del altísimo orden divino. «El mismo Dios, si quiere vivir para ti, ha de morir/ ¿Cómo puedes pensar que heredarás su vida sin morir?»³⁴. Por eso, sólo desde la experiencia extrema de desistimiento, renuncia, repliegue y finalmente muerte del yo, se presente el ser de lo ente; acontece la apertura a la totalidad del ser de lo ente.

El cuestionamiento del yo en cada palmo de la vida es la tarea de la filosofía, y sólo desde esa perspectiva se vuelve comprensible la alocución de Sócrates en el *Banquete* al decir a Alcibiades —quien pretendía cambiar la sabiduría de Sócrates por sus favores amorosos— «no se te vaya a olvidar que yo no valgo nada»³⁵. Para entonces ya Alcibiades en su elogio a Sócrates había mencionado que el discípulo de Diótima «estima que todos estos bienes no valen nada y tampoco nosotros, os lo aseguro, somos nada»³⁶. La filosofía occidental desde antiguo buscó sobre el olvido de sí o vaciamiento del yo, dar lugar a su vez a una radical experiencia del ser; mas la experiencia del ser como tal exige una experiencia radical de finitud: reducir a lo ínfimo el yo. La experiencia de vacuidad tanto en el budismo, como en el taoísmo, pero también incluso dentro del pensamiento occidental, si se piensa no sólo en Sócrates sino en Eckhart y en Schopenhauer, es una experiencia de vaciamiento fundamental del yo. En Eckhart, el alma, ya sin propósitos, y libre de anterioridad y posterioridad, vive sin por qué. Schopenhauer a su vez descubre las vías privilegiadas de salida de la voracidad de la voluntad y del principio de individuación: el arte, la compasión y el ascetismo. La descopernización, realizada en el sentido de la vacuidad y de la experiencia del vacío, es la que nos llevaría a distender todos los hilos que imponen ataduras al mundo y a nosotros mismos en un afán extremo de dominio.

33. *Ibid*, pág. 77.

34. Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005, pág. 67.

35. Platón, *El banquete, o del amor*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1981, pág. 594.

36. *Ibid*, pág. 593.

IV

Si en el pensamiento occidental a la subjetividad pertenece la objetualización sin medida o la posibilidad de convertir en objeto todo ente, fuera del pensamiento occidental, particularmente en el taoísmo y en el budismo, la nihilidad del yo es hasta una obviedad, y concomitantemente, la desobjetivación y la desustancialización. Estas filosofías al desdibujar el yo abren la posibilidad de no tener más un objeto ante sí o la posibilidad de no anteponer ningún objeto. El tao no es sustancia, y por lo tanto «seguir al tao», «cultivar el tao», es desustancializar, desolidificar, y finalmente desobjetualizar. «El cielo y la tierra no son humanos/ tratan a las cosas como perros de paja/ El santo no es humano, trata a los hombres como perros de paja»³⁷. En el taoísmo, hay incluso un empeño por despreciar a todo cuanto se manifieste como fijo, único y perfectamente delimitado. Se trata de desobjetualizar al punto de comprender que el ser del ente es la nada. En este sentido, ver el mundo desde el horizonte de los *diez mil seres* muestra ya un punto de vista apropiador característico de la metafísica del objeto, de la metafísica del ente como objeto, del objeto para un sujeto. Pero el taoísmo, además se cuida de la metafísica de la sustancia, que para empezar a todo pone nombre y de esa manera lo fija en algo determinado. Así dice Aristóteles en la *Metafísica* que ser o no ser «significa algo determinado», «una sola cosa» o ser «tal cosa» y esa es su «esencia»³⁸. Por el contrario leemos en el *Tao te king*, que:

El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre perpetuo./ Sin nombre es el principio del Cielo y de la Tierra y con nombre es la *Madre de los diez mil seres*./ El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos³⁹.

Sólo es posible advertir lo sin nombre, lo que no es algo determinado, lo que no es tal cosa o una sola cosa, desde la vacuidad, desde el vacío de

37. Lao zi, *Tao te king*, Madrid, Siruela, 2003, pág. 39 Chuang Tsé explica que los perros de paja son figurillas que en las ceremonias fúnebres se utilizaban para la ofrenda, pero una vez ofrendadas, se pisan sus cabezas y espinazos y los leñadores las recogen para prender el fuego. (*Ibid*, pág. 38).

38. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998, Libro IV, pág. 171.

39. Lao-tsé, *Tao te ching*, Madrid, Tecnos, 2003, pág. 21.

sí. Pues sólo desde la vacuidad es posible conformarse a lo in-forme, invisible, in-audible, in-tangible, sin-nombre e in-sípido, que es el tao. El tao no se da a los ojos, como el pensamiento occidental quisiera, ni al tacto, ni a la boca, el tao hace desesperar todo pensamiento de la representación. El tao fuera de la sustancialidad y de los *diez mil seres* penetra todo el proceso del mundo y da lugar absolutamente a todas las cosas, gracias a él «el ser y la nada se generan uno y otro, lo difícil y lo fácil...lo largo y lo corto... lo alto y lo bajo...el sonido y el tono» y, por lo tanto, la única pretensión del sabio es vaciarse, permanecer sin deseos y hacerse uno con el tao. Tal es la esencia del *wu wei* o no hacer, haciendo: que el sabio, sin intervención, se atiene a la eficacia del tao. Por eso el sabio, el hombre verdadero del cual habla Lao Tsé, está gobernado por criterios del todo distintos a los del hombre occidental, contrario al hombre occidental guiado por lo pleno, lo lleno, por el afán de totalidad y plenitud, sabe que al no resistir conserva su propia fuerza, que al hacer su propio vacío, todo penetra libremente en él. Por ello, el sabio en el *Tao te king* es completamente opuesto al yo construido por Occidente adorador del yo, «se confunde con el polvo»⁴⁰. El sabio vacilante, indeciso, tembloroso, sencillo corresponde al modo de ser informe e insípido del tao. Por lo tanto, ni el afán de dominio incondicionado del ente ni el afán del aumento de las fuerzas pueden conducir a un buen puerto la era del nihilismo. Lao tsé señala que aquel que pretende aumentar incondicionadamente sus fuerzas, desconoce que el sitio de lo débil y tierno es lo alto, que al aumento sigue la debilidad, y a la debilidad el aumento y lo que llega a su extremo cae; que aquel que tenga una intención apropiadora y dominadora desconoce que el mundo no se puede manipular, pues el mundo es un vaso espiritual gobernado por el tao, y ese vaso no está atravesado por fuerzas unívocas, algunas van delante, otras detrás, unas hacia fuera otras hacia dentro, algunas son fuertes otras son débiles —«quien lo retiene lo pierde», dice Lao Tsé—. Desconocer que no hay posibilidad de aumento incondicionado de fuerzas, ni posibilidad de dominio del ente, sin producir la muerte o la catástrofe, es la ignorancia de Occidente. Por el contrario, de acuerdo con el *Tao te King*, al deponer el yo, al propiciar su vaciamiento, las cosas convergen y se realizan. «Alcanzando el extremo vacío,/ manteniendo la profunda quietud, juntos pululan todos los seres, y yo contemplo su regreso»⁴¹.

40. Siurela tao, pág. 37.

41. Lao zi, *Tao te king*, Ediciones Siruela, pág. 61.

V

El nihilismo como concepto surge después del pensamiento teleológico de la modernidad: al ver que el mundo no se ajustaba a la realización del proyecto de la razón, el pensamiento aprendió desesperadamente a hablar de nihilismo. Por lo tanto, desde el deseo de completud y totalidad de la razón sólo se puede considerar la nada en un sentido inquietante; tal vez, si desaprendemos aquel deseo, podamos considerar nuestra intimidad con la nada. El budismo zen «al horizontalizar el mástil del ego»⁴² abre la vía para «mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo»⁴³. Por ello, en la práctica del zen, el discípulo se ejercita en el abandono mente-cuerpo mediante el *zazen*⁴⁴, en volverse uno con el *koan*⁴⁵ en cada activi-

42. *Ibid.*, pág. 190. «Como algo que se quema hasta carbonizarse o algo que se despedaza, sus nociones preconcebidas se aniquilarán [...] sólo después de haber profundizado en el “¿qué es esto?”». Bassui, maestro zen del siglo XIV, tiene muchas maneras de plantear la pregunta quién soy yo, la cual tiene que hacerse durmiendo o trabajando, sentado o caminando, por ejemplo, «qué es mi propia mente», «¿quién escucha?», «¿quién escribe?», «qué es esto que siente ira?» y hacerlo con un intenso deseo de hallar una respuesta, esto es practicar el zen; en ese esfuerzo, ocurre el vaciamiento del yo, por eso agrega: «hasta con el último gramo de su fuerza y hasta que se haya desvanecido todo pensamiento sobre el bien y sobre el mal. Sólo entonces sentirá como si en verdad hubiera resucitado». El discípulo ha de convertirse en discípulo de su propia nada y no atascarse en una práctica condescendiente del zen, cuyo sentido último es derretir el témpano del yo hasta que desde esa horizonte de la nada experimente la identidad con todos los seres sintientes, el verdadero rostro antes de que nacieran sus padres donde no hay por decirlo así, ni intocables ni brahmanes, ni determinación de nombre, apellido, clase, etc. Dice Bassui: «Debe avanzar más allá de esta etapa en que la razón ya no sirve de nada. En este extremo de no saber qué pensar o qué hacer pregúntese a sí mismo: “¿Quién es el maestro?” Se convertirá en su íntimo [...]» (Philip Kapleau, *Los tres pilares del zen*, México, Editorial Pax, 2005, pág. 203 y 180).

43. Nishida Kitaró, *Lógica del topos y cosmovisión religiosa*, en *Ensayos filosóficos japoneses*, México, Consejo nacional para la cultura y las artes, 1997, pág. 86.

44. Sentarse en posición de loto o medio loto en silencio en un estar por entero sin objeto y sin propósito es *sazen*. Shizuteru Ueda en *Zen y filosofía* piensa que el *sazen* es la posición fundamental de la existencia, no la posición erguida. Según Kapleau: «a través de la práctica del *zazen*, se establecen las precondiciones óptimas para mirar la mente-corazón y descubrir ahí la verdadera naturaleza de la existencia». Es decir: *mu* (vacuidad) (Kapleau, Philip, *Los tres pilares del zen*, México, Arbol Editorial, 1988, pág. 31).

45. Un *koan* es una formulación paradójica que intenta romper la mente lógica y racional del discípulo, tal y como «el sonido de una sola mano», «Mu (nada)» o «¿Cuál es tu rostro antes del nacimiento de tus padres?» Un *Koan* busca extirpar en lo profundo la distinción yo-no yo y sólo se logra comprender experienciándolo, o volviéndose uno con él (*Ibid.*, págs. 90-91) Sólo de esa manera se introduce la «gran duda» sobre el yo. «The very incomprehensibility or absurdity helps force the disciple into what (...) master Hakuin calls “the great doubt”» (Steven Heine, *Dogen and the Koan tradition*, New cork, State University of New York Press, pág. 48).

dad y momento, hasta lograr desarrollar la atención ininterrumpida, hasta emerger una mente única que permita concentrarse en cada objeto y acción y «acceder a una total identificación con la vida»⁴⁶. Tal y como el hielo se disuelve en el agua, así el yo se disuelve en los seres sintientes desde el horizonte de la nada. En el zen, por lo tanto, la experiencia del yo sin yo no es una experiencia nihilista, sino salida del dualismo sujeto-objeto y de toda actitud apropiadora, de toda objetualidad, hasta «verse en el contexto de la existencia pura», como explica Katsuki Sekida⁴⁷. O «ver la realidad total concentrada en un objeto particular», como explica Deisetz Susuki⁴⁸. O bien, para que se transforme el yo en un locus, caja de resonancia o reverberación del mundo, como piensa Nishida⁴⁹. A esta transformación del yo en un no-yo es a lo que se llama realización o volverse real. Al olvidarse de sí, abandonando el cuerpo y la mente, olvidando todas las distinciones, todos los prejuicios, se alcanza el «despertar sin rastro» del que habló Dogen. Es transformarse en un magnífico puente de piedra en el cual «todo puede pasar por él. ¡Incluso el universo entero!»⁵⁰. Por eso, a contrapelo de nuestros deseos y esperanzas, el zen, en el «abandono del cuerpo y la mente» y desde la atención y la concentración desnudas, abre a la realidad *tal y como es*⁵¹. En el *Shobogenzo*, texto de 1690 en el que se compilan las enseñanzas del budismo Zen de Dogen, leemos:

46. Kapeleau Philip, *Op. cit.*, pág. 33.

47. «... tal reconocimiento de la existencia pura es posible. Verse a sí mismo y los objetos del mundo en el contexto de la existencia pura es *Kenshō* o realización» (Katsuki Sekida, *Za zen*, Barcelona, Kairós, 1995, pág. 30).

48. Daisetz Suzuki, *El terreno del zen*, México, Diana, 1976, pág. 89.

49. Shizuteru Ueda piensa que el trabajo del zen es profundización en el silencio y en la quietud, «para que la vacuidad se transforme en el verdadero locus de la existencia cotidiana». *Locus* es un concepto utilizado por Shizuteru Ueda siguiendo a Nishida. «La lógica del locus —explica Heizig en *Los filósofos de la nada*— en un intento [...] por dislocar el yo ordinario de su morada aparentemente fijada en un paisaje de sujetos y objetos y relocalizarlo en su paisaje verdadero que, como el fondo en la pintura oriental [...] es una nada absoluta». (James W. Heizig, *Filósofos de la nada, Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2002, págs. 106-107).

50. Daisetz Susuki, *Op. cit.*, pág. 86.

51. «La realización de los budas y de los patriarcas pasa por el conocimiento absoluto de la realidad de las cosas. La realidad de las cosas es la de todos los fenómenos una vez que se sabe que todos los fenómenos son así, que su carácter es así, que su naturaleza es así, que su cuerpo es así, que su espíritu es así, que el espíritu es así, que el mundo es así, [...] que el canto del pino y la melodía del bambú son así (Dogen, *Cuerpo y espíritu*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2002, pág. 19).

Aprender el Camino del Buda es aprender sobre uno mismo. Aprender sobre uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es experimentar el mundo como objeto puro. Experimentar el mundo como un objeto puro es abandonar el propio cuerpo y mente y el cuerpo y mente del yo-otro⁵².

Del olvido del yo, aparte del reconocimiento de las cosas tal y como son desde la atención y concentración desnudas (sabiduría) se transita a la gran compasión. Y necesariamente es así; pues sólo entonces «estamos tocados por la realidad»⁵³ y somos capaces verdaderamente de conmovernos. Por lo tanto, la compasión en el contexto del budismo zen es una experiencia ontológica de ilimitación desde la cual todas las cosas acceden y lleva a experimentar que «todos los seres son Buda»⁵⁴. Finalmente, al salir fuera de la objetualidad, al borrar toda intención apropiadora, al borrar toda forma y naturaleza determinada, toda determinación de nombre, historia y apellido, se experimenta que el Yo es no-yo: «Déjate ir y te llenarás hasta la saciedad»⁵⁵, dice Dogen. Keiji Nishitani, filósofo de la Escuela de Kyoto señala en *La religión y la nada*: «Esta conversión fundamental en la vida está ocasionada por la apertura del horizonte de la nihilidad en el fundamento de nuestra vida y representa nada menos que la conversión del modo de ser egocéntrico que siempre pregunta qué utilidad tienen las cosas»⁵⁶. En cambio, al yo, utilitarista y calculador, la realidad se le escapa irremediablemente, se le escapa en los medios para lograr fines, se le escapa en su sempiterno hacer esto para lograr aquello, su realidad es una realidad, por decirlo así, huylene, en fuga. Y, por lo tanto, el sujeto copernicano para quien la realidad es un mero proyecto de avasallamiento es incapaz de experimentar compasión, porque no puede experimentar proximidad, pues experimentar cercanía y compasión es renunciar a nuestros propósitos, los que sean, es realizar la experiencia de la descopernicanización o desobjetivación.

* * *

Para el taoísmo y el budismo zen, sólo desde la nada es posible experimentar el ser de lo ente. De la misma manera para Heidegger, sólo des-

52. *Ibid*, pág. 49.

53. Daisetz Susuki, *Op. cit*, 100.

54. Del Canto «Hakuin en alabanza del zazen» (Hojas de cantos de Casa Zen).

55. Citado por Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder, 2004, pág. 29.

56. Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 2003, pág. 41.

de la nada es posible la experiencia del ente como tal y en su totalidad. En *De un diálogo acerca del habla* Heidegger piensa que «el encuentro entre el mundo extremo-oriental y el europeo se ha hecho inevitable»⁵⁷. Sin calar en absoluto en la nada, la ausencia de penuria de Occidente, dice Heidegger⁵⁸, es la más suprema de las penurias, porque el sujeto de dominio continúa sin ser cuestionado y por el contrario es apuntalado y encumbrado con la ideología de la ausencia de penuria y del afán de tenerlo todo como medio de aseguramiento de sí. Cuestionar la era de la ausencia de penuria, requiere de desacostumbrarse del tic y de la tara del querer y de la voluntad para apuntar al horizonte de la nada. El vaciamiento del yo, sin lugar a dudas, esencia, sí, del verbo esenciar, tal y como la jarra en la cual meditó Heidegger sólo puede acoger, por el vacío que el alfarero modela. La meditación heideggeriana sobre la jarra nos recuerda a Lao tsé que pensaba que la utilidad del recipiente proviene del vacío y cuanto más hondo sea, más se tomara de él. Transitar por el pensamiento oriental es el paso atrás obligado de Occidente para dar lugar a una experiencia tal en la que el yo comience al menos a parecernos extraño. Se comprenderá ahora lo dicho por el japonés a Heidegger en *De un diálogo acerca del habla*: «Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra “ser”»⁵⁹. No se trata más de asir, sino de un proceso de desasimiento, desistimiento, y hasta abandono por ende del yo para dar con el ser en sentido eminente. Este paso atrás corresponde en definitiva a la historia de desfundamiento que el pensamiento occidental realiza desde Nietzsche hasta Gadamer. La historia de la desfundamentación a la cual pertenecemos es lo menos arbitrario si logramos escucharla.

57. Martin Heidegger, «De un diálogo acerca del habla» en *De camino al habla*, Barcelona, Del Serbal, 1987, pág. 80. También en *Ciencia y meditación* señala: «toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aún siendo preparado; y para nosotros, a su vez, sigue siendo la condición previa para el inesquivable diálogo con el mundo asiático» (Martin Heidegger, «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 41).

58. Martin Heidegger, «La superación de la ...», pág. 81.

59. Martin Heidegger, «De un diálogo acerca del habla» en *De camino...*, pág. 99. Algo que muestra la cercanía con lo dicho por el japonés del diálogo es lo que Heidegger expresó después de su conversación con Daisetz Susuki: «Si he comprendido correctamente, es lo mismo que he estado tratando de decir en todos mis escritos» (Daisetz Suzuki, *Zen Buddhism, Selected Writings of D. T Suzuki*, Garden City, N. Y, Doubleday Anchor Books, 1951, pág. XI).

CAPÍTULO 8
NIETZSCHE Y EL TAO
NIHILISMO NIETZSCHEANO Y NIHILISMO TAOÍSTA
PAULINA RIVERO WEBER
UNAM, México

*Debo aprender a pensar de manera más
oriental sobre la filosofía y el conocimiento.
Una visión oriental sobre Europa.*

Nietzsche, KSA 11, 26 (317)

Al relacionar a Nietzsche con Oriente, es usual pensar en la India más que en cualquier otra tradición oriental, y no es en vano. El interés de Nietzsche por el pensamiento hindú viene de lejos, de mucho más lejos incluso que su conocimiento de Schopenhauer. Ya para 1861, a los 17 años, el libro de A. E. Wollheim, *Mitología de la antigua India*, estaba en la lista de los libros que el joven Nietzsche pedía como regalo de cumpleaños, y en los dos primeros trabajos de Schulpforta que datan de este mismo año, existen sendas referencias al pensamiento hindú. Como sabemos, ese viejo interés por India se vería después reflejado a lo largo de toda su obra.

No podemos decir lo mismo respecto al pensamiento chino en general, ni al taoísmo en particular. En su obra aparecen tan sólo dos referencias directas al Tao, y ninguna de las dos es de llamar la atención; una es un fragmento póstumo [KSA 13, 11, (368)] y otra aparece en *El Anticristo* [#32]. E incluso los datos que nos hablan del interés de Nietzsche por la cultura china son pocos y sobre todo no parecen haber dejado huella en su obra. Esos datos nos dan la certeza de que hacia 1881, año en que tomó para su filosofía la figura de Zaratustra, leía ya por segunda vez la mag-

na obra de Friedrich von Hellwald's¹, misma que volvería a leer por tercera vez en 1883 y que contiene extensas discusiones sobre la cultura China. También en ese mismo año de 1881 ordenó el libro de Leopold Katscher *Retrato de la vida en China* y más adelante, en 1887, leyó el libro sobre China de Joseph Kohler y usó parte de su contenido en *La genealogía de la moral*. Sabemos también que para 1875, cuando su interés en la filosofía oriental fue más fuerte que nunca, compró uno de los libros de Confucio y adquirió también el *Tao te king* de Lao Tzé. Y sin embargo, insisto, estos datos no parecen haber dejado una huella explícita en su pensamiento. Hoy los eruditos representantes del así llamado «sinonietzscheanismo», discuten sobre si Nietzsche leyó o no leyó el *Tao te king*: a mi juicio ninguna otra discusión podría ser más estéril ni quedar más fuera de lugar, porque para relacionar a Nietzsche con la antigua China y concretamente con el taoísmo, no requerimos justificar el conocimiento que este filósofo haya podido tener del taoísmo, sino encontrar nexos o diferencias entre ambas tradiciones. Y lo anterior fundamenta la pertinencia de este escrito: Nietzsche pudo haber leído o no los textos taoístas, pero de cualquier manera en su pensamiento existen coincidencias muy importantes, y a la vez diferencias insalvables. El acercamiento de ambas tradiciones debe realizarse por lo mismo con sumo cuidado, para que resulte de provecho al pensador contemporáneo. Desde mi perspectiva existen al menos tres maneras diferentes de abordar la relación entre Nietzsche y el taoísmo:

1. Buscar la influencia del taoísmo en el pensamiento de Nietzsche
2. Buscar la influencia de Nietzsche en taoístas contemporáneos, como Chen Guyen
3. Buscar simplemente reflexiones compartidas por ambas filosofías, independientemente de la relación real entre éstas

Por lo que he dicho, es evidente que considero a esta última la vía más fructífera y más propiamente filosófica. Y en ese sentido no importa si Nietzsche tomó o no algunas reflexiones del *Tao te king*: lo que importa es en qué medida ambas filosofías coinciden o proponen perspectivas similares de la vida, y más aún importa destacar en qué se diferencian una de otra y, sobre todo, a qué responden esas diferencias. El encuentro entre Nietzsche y el taoísmo filosófico me parece muy prometedor, porque lo que se enfren-

1. Thomas H. Brobjer «Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy» en *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, The Pennsylvania Press, UK, pág. 13.

tan son dos formas «probadas» de ver y comprender el mundo. El taoísmo ha sobrevivido por más de dos milenios y sigue contando hoy en día con especialistas de la talla de Chen Guying, que nos dejan ver que este pensamiento laico y filosófico ofrece interesantes perspectivas para nuestra época². Por su parte, el interés y la influencia que el pensamiento de Nietzsche ha despertado a lo largo del último siglo lo asienta como un pensador imprescindible para Occidente. Es verdad que también ambas tradiciones han dejado huellas indeseables; el mal uso que en diversos momentos se ha llegado a hacer sobre el pensamiento de Nietzsche y las burdas simplificaciones que el taoísmo ha sufrido en algunas ocasiones, nos demuestran que esto es así. Pero ya Platón en su *Fedro* advertía que una vez que algo ha quedado escrito, circula de igual manera entre aquellos que entienden de qué se habla y entre aquellos que no lo entienden: un escrito no puede distinguir entre los lectores adecuados y los lectores inadecuados. En ese sentido ni Nietzsche ni el taoísmo son responsables de las malas lecturas que de ellos se han llevado a cabo, ni éstas le quitan a sus obras un solo gramo de dignidad.

Con base en lo anterior, en este trabajo planteo la posibilidad de una relación fructífera entre ambas filosofías. Especialistas de la talla de Hans-Georg Möeller³ llaman a este tipo de encuentro «sinonietzscheanismo», a saber; estudios sobre la relación del pensamiento chino y el pensamiento de Nietzsche. Este tipo de planteamientos se pueden realizar al menos de dos maneras diferentes:

1. Desde la perspectiva de los estudios nietzscheanos, en un sinonietzscheanismo occidental.
2. Desde la perspectiva de los textos orientales, en un sinonietzscheanismo oriental.

Möeller muestra cómo en las lecturas llevadas a cabo originariamente desde el taoísmo, es usual que los pensadores orientales —como Chen Guying— busquen «occidentalizar» su herencia cultural, mientras que los pen-

2. Me parece importante aclarar que por «taoísmo» entenderemos aquí únicamente el taoísmo filosófico, y no las vertientes más populares quizá del taoísmo religioso ni del taoísmo mágico. Por lo mismo nos referiremos por «taoísmo» únicamente al pensamiento que se deriva de los tres textos taoístas básicos, a saber: El Lao Tze (conocido como *Tao te King*) el Zhuang Tze (conocido como *Capítulos interiores*) y el Lie Tze (conocido como *El libro de la perfecta vacuidad*).

3. Hans Georg Möeller, «The "Exotic" Nietzsche. East and West». En *Ibid.* págs. 57-69.

sadores occidentales conocedores de Nietzsche que se aventuran en el taoísmo, por lo general lo que buscan es «orientalizar» a Nietzsche. Lo curioso es que desde cada una de esas perspectivas, como lo indica el mismo autor, «a pesar de que Nietzsche y el taoísmo parecen coincidir tanto para los filósofos occidentales como para los orientales, coinciden de maneras bastante diferentes y para diferentes fines»⁴. Esto es: para todos los estudiosos de este tema, hay coincidencias, pero a veces éstas son contradictorias unas con otras. Para exponer esta paradoja examinaré primeramente el ejemplo de sino-nietzscheanismo chino en el pensamiento de Chen Guyin, para así después contrastar sus conclusiones con las de otros sino-nietzscheanos del lado occidental, como Graham Parkes y Roger Ames. Para ello me basaré tanto en la lectura de Chen Guyin, Graham Parkes y Roger Ames, así como en los estudios ya citados del mismo Möeller. Finalmente expondré algunas ideas medulares para ambas filosofías, para concluir con lo que considero una desavenencia radical e insuperable: si bien Nietzsche y el taoísmo coinciden en su esquema de cosmovisión, esto es, en su *decir*, son a la vez antípodas en su *valorar* lo dicho. Por lo anterior, espero poder mostrar que la paradoja mencionada sobre las visiones contradictorias respecto a la relación «Nietzsche-taoísmo», se sustenta en una coincidencia ontológica y una desavenencia ética y axiológica entre ambas propuestas.

Pasemos pues a un breve análisis del sinonietzscheanismo chino, a través de la figura de Chen Guying. Este pensador no sólo ha publicado sus interpretaciones sobre pensamiento de Nietzsche, sino que en China ha sido conocido por sus traducciones de los textos clásicos del taoísmo de Lao Tze y Zhuang Tze al chino moderno. Siendo profesor de filosofía en la Universidad de Taiwán, en 1984 regresó al lado comunista de China para convertirse de profesor visitante de la Universidad de Pekín y de la Universidad de California-Berkeley. Hoy se considera que Chen Guying es al adalid de un nuevo taoísmo moderno que se irguió como contrapeso al resurgimiento del confucianismo y de su pragmática funcionalista en la China comunista.

Como ya lo han señalado diversos especialistas, en las publicaciones de Chen Guying sobre Nietzsche podemos distinguir cronológicamente por lo menos dos interpretaciones diferentes. En su primera obra Guying ve a Nietzsche como un pensador cercano al existencialismo francés; como un «existencialista optimista», que contrasta con el pesimismo del resto de los existencialistas. Sin embargo veinte años después Guying escribió la que quizá

4. Möeller, *op. cit.* pág. 57.

sea su más importante contribución al nietzscheanismo: el artículo titulado simplemente «Zhuang Tzé y Nietzsche», traducido al inglés por James Sellman y recopilado en la antología de Graham Parkes, *Nietzsche and Asian Thought*. En él, Guying ve a Nietzsche como un pensador cercano no al existencialismo, sino al romanticismo. Nietzsche, al igual que los poetas románticos, ofrece y a la vez demanda la expresión de fuertes sentimientos internos, la valoración de la Naturaleza, la unión del ser humano con ella y la búsqueda de la libertad individual. Desde esa perspectiva del romanticismo, Guying encuentra un puente concretamente entre el taoísmo de Zhuang Tzé y Nietzsche, y señala las siguientes afinidades entre los dos filósofos⁵:

1. Ambos son filósofos literarios cercanos al romanticismo.
2. Ambos son severos críticos de sus culturas: en la misma medida en que Nietzsche criticó una sociedad creada a las faldas del cristianismo, Zhuang Tzé criticó la sociedad promovida por el confucianismo.
3. Ambos son pensadores solitarios que aborrecen el culto personal y critican el mundo académico.
4. Ambos son promotores de la libertad individual al grado del anarquismo: Nietzsche es un anarquista aristócrata o elitista, mientras que Zhuang Tzé es simplemente un anarquista.
5. Ambos son individualistas y consideran que no existen límites para el crecimiento individual.

Pero la forma en que Guying hace coincidir a estos pensadores resulta en efecto completamente opuesta a la forma en que filósofos occidentales les hacen coincidir. Destaquemos por ejemplo, el punto 5: el individualismo nietzscheano y el individualismo taoísta. Mientras que para Guying es incuestionable que ambos pensadores son individualistas, para un sinonietzscheano occidental como Günther Wohlfart, ambas tradiciones son completamente anti-individualistas. Wohlfart encuentra la negación de la individualidad en Nietzsche no solamente en su llamado al reconocimiento de la unidad dionisiaca primordial por contraposición al principio apolíneo de individualidad, sino en todos los momentos en que Nietzsche propone abiertamente la superación del concepto de individuo, tal y como sucede en el siguiente fragmento póstumo:

5. Chen Guying, «Zhuang Zi and Nietzsche», en Graham Parkes, *Nietzsche and Asian Thought*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1984, págs. 115-129.

No hay verdades individuales, sólo errores individuales. El mismo individuo es un error. Todo lo que sucede entre nosotros es algo más en sí mismo que nosotros desconocemos. [...] Más allá de tú y yo ¡Sentirse cósmico!

Wohlfart encuentra también ese mismo anti-individualismo en ciertos conceptos del taoísmo de Zhuang Zi y de Lao Zi, tales como el «No yo» (*wu shen*), la «no mismidad» (*wu ji*), o «el olvido de sí» (*sang wo*). Esta interpretación se ve respaldada por otro sinonietzscheano occidental, Roger Ames, quien concuerda en que «Existen algunas nociones comunes en lo que respecta a la noción de la superación del ego y del yo» tanto en Nietzsche como en el taoísmo. De modo que ambas tradiciones son para el sinonietzscheanismo occidental, individualistas, y ambas, para el sinonietzscheanismo oriental, anti-individualistas. Pareciera ser entonces que el taoísmo y Nietzsche coinciden en ciertos aspectos, independientemente de cómo se les interprete. Si fijamos la vista en los aspectos mencionados por Chen Guying, encontraremos esas coincidencias innegables entre ambas tradiciones, a saber: ambos son filósofos literarios cercanos al romanticismo, son severos críticos de sus culturas, son pensadores solitarios que aborrecen el culto personal y critican el mundo académico, son promotores de la libertad individual al grado del anarquismo y respecto al individuo y su sociedad, y consideran que no debieran existir límites para el crecimiento individual. Y sin embargo frente a las coincidencias, las diferencias son radicales. Señalaré tres de ellas, y ahondaré en la que me parece más importante de ellas, que menciono al final:

1. Primeramente, las perspectivas culturales y sociales de las cuales parten cada uno de ellos, son completamente diferentes. Esto implica que no necesariamente dicen lo mismo aunque parezcan estar diciendo lo mismo: Zhuang Zi habla en China, hace más de veinte siglos, frente al confucianismo. Nietzsche habla en Alemania, hace apenas siglo y medio, frente al cristianismo.
2. El descenso de Zarathustra y su búsqueda, permiten ver el compromiso del pensamiento nietzscheano con la sociedad⁶. Zhuang Tzé en cambio tendía a la reclusión al punto del escapismo.
3. El pensamiento de Nietzsche está sumergido en la idea de enfrentar el mundo y la vida en una lucha agónica, mientras que en general el

6. Podríamos compararlo con el compromiso platónico expresado en la alegoría de la Caverna: aquel que ha despertado, tiene la obligación ética de acudir a despertar a los que aún duermen.

taoísmo propone el alejamiento de las pasiones, para lograr la serenidad y la armonía. En ese sentido Nietzsche evoca la voluntad creativa y su capacidad de transfigurar el mundo externo e interno, mientras que el taoísmo evoca el reposo y el olvido que lleva a la purificación interior. De ahí que para el taoísmo no exista la lucha espiritual, sino la búsqueda de la armonía, es promotor de la paz espiritual, actitud que Chen Guying interpreta, correctamente desde mi punto de vista, como una respuesta a un mundo en guerras. Nietzsche en cambio es él mismo un promotor de la guerra y de la lucha espiritual.

Este último aspecto marca lo que para mí es la diferencia insalvable entre el taoísmo y el pensamiento de Nietzsche. Pareciera que mientras uno demanda el arrojo apasionado a la vida con todo su dolor y con todo su placer, el otro pretende salvaguardarse de las pasiones para encontrar la serenidad. ¿Qué tan viable es esta búsqueda de la serenidad y la paz interior? Me parece inevitable no recordar aquí a Hölderlin, a quien Nietzsche tanto leía y amaba: «La vida no está dedicada a la muerte, ni al letargo el Dios que nos inflama»⁷. En ese poema Hölderlin se niega a apaciguarse, a buscar la paz: «¿Pretendéis que me apacigüe? ¿Qué domine este amor ardiente y gozoso, este impulso a la verdad suprema?» Y la respuesta es un no radical: «Enterrad, oh muertos, a vuestros muertos!» Estar vivo, en palabras de Hölderlin, es crecer, no plantar cedros en pequeños potes de arcilla, seguir el surgente oleaje que hierve impaciente en el fondo de la vida. Y ese es el espíritu de la filosofía nietzscheana: la lucha agónica por ser y crecer siempre más.

Con base en lo anterior, pregunto, ¿no acaso, en el taoísmo, esa especie muerte del deseo y la pasión, de permanente *sábat*, parece fundamentarse y a la vez afirmar la sabiduría de Sileno: lo mejor es inalcanzable: no haber nacido? ¿No acaso el pretender huir de las pasiones y serenar la vida implica la creencia de que la vida es, esencialmente, dolorosa? Si aceptamos esa premisa —a saber: que la vida es esencialmente dolorosa— entonces sí, lo deseable es aniquilarla, aniquilar su efervescencia, su pasión y sus instintos: no ser. Y esto concuerda tanto con el ideal budista como con el taoísta: ser como las flores del campo, que nada quieren: ser un milagro de paz. Cesaría la pasión, pero también cesaría el dolor.

7. Hölderlin, *Poemas de juventud*. «El joven a sus juiciosos consejeros», en *Poesía Completa*, edición bilingüe, Ediciones 29, Barcelona 1977, pág. 49.

Sin embargo la relación con el dolor es muy diferente en el pensamiento de Nietzsche. Él acepta e incorpora a su pensamiento el dolor de la vida porque la vida, literalmente «vale la pena»: vale la pena sufrir por estar vivos, porque la vida es maravillosa. Y sí, es dolorosa, pero no sufrimos porque se nos vaya a premiar en una vida posterior, la vida no requiere justificaciones externas, transmundanas. Esta vida que ahora vivimos, es lo suficientemente sagrada para justificar en sí misma el dolor: la vida es dolorosa. Pero en la misma medida, la vida puede ser placentera, y esa es la clave: de otra manera no tendría sentido sufrir el dolor. Y Nietzsche creyó que el placer y la alegría de vivir, son siempre más fuertes que el sufrimiento. Inevitable recordar aquí el poema que Gustav Mahler retomaría para su tercera sinfonía, el *Oh Mensch!* del Zaratustra de Nietzsche:

¡Oh hombre! ¡Presta atención!
 ¿Qué dice la profunda medianoche?
 —Yo dormía, yo dormía,
 De un profundo sueño he despertado:
 profundo el mundo es,
 y más profundo de lo que pensaba el día.
 Profundo es su dolor.
 El placer —más profundo aún que el sufrimiento:
 dice el dolor: ¡desaparece!
 ¡Pero todo placer quiere eternidad,
 quiere profunda, profunda eternidad!⁸

8. El poema aparece completo por primera vez en «La otra canción del baile» de *Así habló Zaratustra*, y es glosado en «La canción del noctámbulo» de la cuarta parte de la misma obra. Gustav Mahler, quien en 1895 había pensado en llamar a una sinfonía *La gaya ciencia*, fue el primero en musicalizar a Nietzsche en su tercera sinfonía, retomando este poema nietzscheano:

Oh Mensch! Gieb Acht!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 "Ich schlief, ich schlief,
 "Aus tiefem Traum bin ich erwacht:-
 "Die Welt ist tief,
 "Und tiefer als der Tag gedacht.
 "Tief ist ihr Weh -,
 "Lust - tiefer noch als Herzeleid:
 "Weh spricht: Vergeh!
 "Doch alle Lust will Ewigkeit -,
 " -will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Respecto a la relación entre la música de Mahler y la filosofía de Nietzsche, es muy recomendable el libro de Jorge von Ziegler, *La canción de la noche. Nietzsche/Mahler*, publicado en México, en 1994, con motivo del 150 aniversario del nacimiento de Nietzsche.

La vida es, pues, plenitud de dolor y placer, no sólo dolor. Y frente a esta concepción, encontramos en el taoísmo una concepción de la vida como únicamente dolorosa. Tomemos como ejemplo de lo anterior un cuento de Lie Tzé, uno de los tres grandes clásicos del taoísmo. En él, Lie Tzé nos habla de una familia que en vano intenta curar al padre de su amnesia. El sabio taoísta lo describe como hoy describiríamos a un paciente con Alzheimer: el pobre viejo no reconocía a nadie ni nada: había olvidado caminar, sentarse, comer: había olvidado todo. La familia, preocupada, consultó médicos, curanderos y sabios, y no lograba devolverle la memoria al viejo. Cuando finalmente después de mucho trabajo, un sabio maestro le devolvió la memoria, el viejo enfureció y dijo:

Durante muchos años ignoré la existencia del mundo exterior y, repentinamente, fui despertado a los sucesos del mundo. Fue entonces que la tristeza y la alegría, el odio y el amor volvieron a mí como emociones que perturbaban mi antigua paz. Temo que mi mente continúe en el desorden que ahora experimento. ¡Ay! Deseo con gran ahínco, aunque fuera por un instante, volver a vivir con aquel sagrado olvido⁹.

A lo anterior le faltó sólo agregar: aquel sagrado olvido *de la muerte*. Perder la memoria, no saber nada, ni quién se es, ni qué se siente, ¿no es acaso una negación de la vida? Vivir es ser, y ser es recordar, desear, odiar o amar: es arrojarse a los brazos de la alegría y del dolor de la vida. Pero justamente ahí está el meollo del asunto: para el taoísta la pasión de vivir parece conducir únicamente al sufrimiento, no al placer ni a la alegría. Para Nietzsche en cambio la vida es esencialmente dolor y alegría: no es puro dolor, como lo era para Schopenhauer, y como parece serlo para el taoísmo.

Lo sorprendente es la similitud de ambas tradiciones respecto a la idea de armonía. Para el taoísta vivir es armonizar con el flujo universal de la vida: armonizar con el Tao. Aparentemente para Nietzsche también vivir implica estar en armonía con las fuerzas básicas de la existencia. Pero he ahí la clave: se trata de dos concepciones radicalmente diferentes de lo que es la vida. Ese flujo universal, esa «esencia de la vida», quiere decir cosas diferentes para ambas propuestas. El taoísta concibe la vida como una suave armonía en constante devenir, mientras que Nietzsche la concibe como una lucha agónica constante en devenir, como una lucha por ser y crecer: para Nietzsche vivir es querer ser y crecer cada vez más. Me parece que en este punto se encuentra la diferencia fundamental entre el taoísmo y el

9. Lie Tzé, *El libro de la perfecta vacuidad*.

nietzscheanismo, y que tal diferencia implica, inevitablemente, dos concepciones diferentes del nihilismo.

A mi modo de ver Nietzsche es nihilista en varios sentidos, pero ninguno de ellos coincide con lo que podría llamarse el nihilismo taoísta. El nihilismo de Nietzsche es tanto pasivo como activo: destructor de valores y afirmador de la nada, pero a la vez creador de nuevos valores al servicio de la vida, esto es, a favor de la voluntad de poder individual, cuyo ejercicio implica necesariamente ser y crecer. Para el taoísta en cambio el nihilismo que se encuentra en el flujo de la vida es suave, armoniza, guía con serenidad. Un viejo cuento taoísta deja ver esta idea de la armonía suave y serena en un caso extremo: unos jóvenes observaban una catarata cuando vieron que su maestro cayó o se arrojó a ella. Pensaron pues que había muerto, y para su sorpresa el viejo maestro salió del agua caminando. Cuando le preguntaron cómo lo había hecho, él les aseguró que había sido muy fácil: «me hice uno con el agua». Aún en medio de un torrente destructor, para el taoísmo todo se torna suave y maleable si el individuo sabe armonizarse con la naturaleza. Es muy diferente esta concepción de la vida de aquella de la cual hablaba Nietzsche, que la veía como el fondo oscuro dionisiaco, que requería con urgencia de la mediación apolínea para no destruir al individuo. Lo que en unos es paz, en el otro es guerra, lo que en unos es armonía en calma, en el otro es lucha agónica, en donde unos encuentran la serenidad, el otro encuentra la efervescencia de la vida.

Pensar estas diferencias resulta apremiante, pues de la respuesta que ante ellas demos depende toda una actitud ética. Para el taoísmo las pasiones y los apetitos del cuerpo perturban la mente: pareciera aquí existir una posición similar a la que Platón sostiene en *El Fedón*, perspectiva desde la cual el ser humano es un ser dual en constante lucha interna. Así, Lie Tsé dice en el *Tratado del vacío perfecto* (G) que en la juventud, cuando más apetencias tiene el individuo, la armonía se rompe, mientras que en la infancia y la vejez, gracias al cese de las apetencias y deseos, hay un progreso, de modo que es mejor ser niño o ser viejo, que ser joven y fuerte. No resulta pues difícil que en este mismo tratado un personaje diga: «¡Viva la muerte, reposo del sabio que los necios temen muy equivocadamente!» Pareceríamos estar frente a la más auténtica versión china de la sabiduría de Sileno: lo mejor es morir pronto.

¿Es mejor buscar la paz, el dominio de sí y la serena armonía, o desear ser y crecer más, vivir más plenamente? La opción ética marca dos caminos posibles, y por lo mismo dos deberes incompatibles. Si por un lado ser ético es crear el propio *ethos* y mandar en la propia casa, y por otro lado las pasiones nos alejan de ello, pareciera inevitable la disyuntiva. Pero

¿cómo elegir ante semejante dilema? ¿Es preciso? La pasión es parte de la vida: nada grande se ha logrado sin pasión, decía Hegel. Pero si por pasión entendemos únicamente la pasión por otro, por alguien más, entonces sí es verdad que ahí el individuo pierde su propio centro. A ese personaje le sucede lo que enuncia la propuesta sobre el amor que aparece al inicio de *El Banquete* platónico: cuando el otro es el que manda en las propias emociones, el *ethos* individual depende de ese otro, lo cual implica renunciar a la ética.

Una clave se encuentra en que la pasión de la cual hablaba Nietzsche no era ese tipo de pasión; era la pasión por la vida. Nietzsche era un fanático de la vida, un loco por la vida. «En tus ojos me he mirado hace un momento, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme¹⁰. ... Te temo cercana, te amo lejana, tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: yo sufro, mas ¡qué no he sufrido con gusto por ti!»¹¹. La pasión por la vida para Nietzsche no conlleva la pérdida de la serenidad: todo lo contrario: la pasión por la vida puede reubicar al individuo y llevarle incluso al equilibrio. Tendríamos que repensar, pues, si no sería necesaria una meditación sobre el tao y la pasión, o sobre el tao de la pasión. De otra manera el enfrentamiento parece impostergable: ¿pasión desbordada o armonía serena? ¿Nietzsche o el Tao? ¿Pasión o serenidad? Debiera ser factible hablar de la serenidad propia de la pasión.

No toda pasión es caos y destrucción. Si bien toda pasión implica una lucha contra el demonio —usando la expresión de Zweig— de esa lucha se puede salir victorioso, pero no por «vencer» a la pasión, no por luchar contra ella, sino por saber vivirla, por lograr vivirla, por seguir su «li», como dirían los taoístas: por seguirla, por hacerse uno con ella como el viejo del río se hizo un con el torrente del agua, y se salvó. Y aquí irremediablemente nos topamos con el malestar en la cultura: ¿hasta dónde permite la configuración de la estructura social actual, la vida de las pasiones? Remo Bodei ha dicho que en el mundo actual las grandes pasiones han cedido su lugar a pequeños deseos que se satisfacen por los medios controlados y establecidos para ello¹². Parece ser que, en efecto, vivimos en la era de los pequeños deseos, en la cual todo se vuelve por necesidad desechable y pro-

10. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. «La canción del baile». Alianza Editorial, Madrid 1998, pág. 172.

11. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. «La otra canción del baile», edición citada, pág. 348.

12. Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Por una ética más allá del miedo y la esperanza*. Fondo de Cultura Económica, México 1992.

visional. La imagen, el placer, el estatus, el sexo, la comodidad, el dinero, son algunos de nuestros nuevos dioses, nuestros pequeños dioses que cuidan nuestros pequeños deseos. Se trata de una forma mezquina, miserable, de pseudo-transfigurar la pasión humana.

Frente a ese mundo pequeño y *light*, tanto Nietzsche como el taoísmo parecen proponer un mundo diferente y quizá no sean tan distantes como pudiera pensarse: depende del acercamiento y las ligas que se logren establecer entre la pasión y la armonía. De modo que a pesar de nunca haberse interesado por el taoísmo, Nietzsche coincide con él en más de un aspecto. Pero es precisamente por coincidir con él sin haberlo estudiado, que debemos prestar atención a lo que ambos dicen: de algo muy importante debe tratarse cuando pensadores chinos de hace dos milenios y medio coinciden con un pensador alemán nacido veinticinco siglos después. A mi modo de ver ambas tradiciones son un fuerte llamado a alejarse del mundo de los pequeños deseos. En una —el taoísmo— predomina el llamado a la armonía entendida como serenidad. En otra —Nietzsche— predomina el llamado a la armonía entendida como flujo de luchas. Pero para ambas tradiciones, las fuerzas oscuras que nos habitan y nos conforman, no deben ni pueden reprimirse, sino educarse, sublimarse. Metafóricamente podríamos decir que para ambos, es necesaria la transfiguración para transmutar nuestros demonios en ángeles, sin olvidar nunca de dónde venimos, a qué pertenecemos. Pues en el fondo, todos nuestros ángeles han sido, son y serán, siempre demonios.

3.^a PARTE NIHILISMO Y POLÍTICA

CAPÍTULO 9
EL NIHILISMO EN NIETZSCHE Y SU PRESENCIA
EN LAS ACTUALES PROBLEMÁTICAS SOCIOPOLÍTICAS
GIULIANO CAMPIONI
Universidad de Pisa

I

Frente a un terrorismo que paraliza, frente al hecho de que se confía cada vez más a la ineficaz fuerza imperial el orden del mundo y la resolución de los conflictos, frente a la impotencia manifiesta de los prodigios de la técnica contra enormes catástrofes naturales y a la amenaza creciente del agotamiento de las fuentes de energía, se advierte cada vez más en los actuales debates sociopolíticos la presencia de una negatividad radical que caracterizaría nuestra existencia, y se habla una y otra vez del «más inquietante de los huéspedes». Al término de una rica discusión sobre el laicismo, Eugenio Scalfari afirma:

Ese nombre debe hacerse ahora explícito, ya que es con quien debemos vérnoslas laicos y religiosos, creyentes y no creyentes, afirmadores de verdades absolutas y relativistas. Es con el nihilismo con quien debemos vérnoslas, ya que ése es el nombre que resume la crisis de la modernidad. El nihilismo, la *décadence*, la desarticulación de los valores, son estados de ánimo que han impregnado nuestros espacios mentales y han modificado profundamente nuestros comportamientos¹.

1. Eugenio Scalfari, *La fede dei laici contro i nichilisti*, en *Dibattito sul laicismo*, edición a cargo de E. Scalfari, Roma 2005, pág. 150.

No se trata de un retorno: el «más inquietante de los huéspedes» no se ha alejado jamás, sólo que ahora se advierte con más fuerza la herida profunda —nunca cicatrizada— que se abrió en Occidente con el inicio del nihilismo a partir de la mitad del siglo XIX. Y hoy, más que nunca, el futuro aparece sin promesa, sólo como una amenaza. Frente a la dureza y la angustia de los problemas, se acentúa en muchos el sentimiento de una Europa que agoniza, que se siente y afirma en una decadencia irreversible y en la que somos abandonados, por impotencia, a un narcisismo exasperado o a imposibles evasiones.

Entonces la causa (la culpa) puede parecer que radica en la pérdida de las raíces y de la identidad cultural (considerada ésta dogmáticamente como una y pura) debida a males internos, pero sobre todo a un asedio, a una guerra en acto emprendida por otras culturas. Para salir del nihilismo, aparece como tentación simplificadora e inútil, la de «volver atrás las agujas del reloj y blandir nuevamente el estandarte del Dios de los ejércitos» contra toda remisión al Dios de la fraternidad y del diálogo: la necesidad de convicciones y fe absolutas, de jerarquías de valores que sean incorporadas como una vacuna contra la enfermedad. Y a esta instancia llega —a menudo por cálculos políticos de baja estofa— una nueva cuadrilla de «ateos devotos», «ateos beatos», que a veces es ya expresión de un desenvuelto pragmatismo sin otros valores que no sean los del triunfo de un mercado sin freno y la afirmación del individuo en una lucha bestial por la vida o por el «éxito». La decadencia, como afirma Nietzsche, lleva a escena a los histriones: la teatrocracia es una expresión esencial suya.

En el diagnóstico de los males, sorprenden la representación del término «nihilismo» y de sus múltiples máscaras, la presencia de muchos puntos en común con la expresión «fin-de-siglo» y, a menudo también, la elección de la cura y de los posibles remedios. Frente al triunfo del relativismo (llamado entonces «diletantismo»), la regeneración parece que debe pasar a través de la fuerza de la tradición dogmática a la que a veces acompaña incluso el absurdo mito de la pureza de una cultura y el temor al mestizaje.

Una vez más, Nietzsche es señalado como filósofo símbolo: un Nietzsche reducido la mayor parte de las veces a una caricatura polémica, expresión de un nuevo laicismo agresivo que habría sustituido, con su filosofía nihilista, el universalismo ético de Kant. Nietzsche, maestro de deconstrucción, sería el filósofo más representativo de esa «dictadura del relativismo» que caracterizaría a nuestra época. De esa forma, el número dos del Estado en Italia, el presidente del Senado, filósofo de la ciencia y ya militante laico, atacando el relativismo de los deconstructivistas «cuyo progenitor re-

conocido es Nietzsche», puede hablar con terribles simplificaciones de una Europa que no tiene el coraje de su identidad (única, absoluta y pura), de una Europa sin raíces, inerme, que ni siquiera quiere reconocer que está en una guerra de cultura:

El relativismo ha hecho estragos y sigue haciendo de espejo y de caja de resonancia del actual humor negro de Occidente. Lo paraliza cuando ya está inmóvil y desazonado, lo vuelve inerme cuando ya es flexible, lo torna perplejo, cuando ya es poco inclinado a aceptar los desafíos².

Y el presidente del Senado, incrementando fobias de un sentido común disgregado, habla de una Europa presa de una inmigración descontrolada y llega a ver en una presunta marea bárbara que avanza y en el mestizaje creciente de una irreversible decadencia, el fruto de un nihilismo consumado. Habla de «un horrible viento» que sopla sobre Europa y —sin saberlo— parafrasea casi al mismo Nietzsche que combate.

Para Nietzsche:

[...] la disgregación y, con ella, la incertidumbre son propias de esta época: ninguna cosa está sobre una base sólida ni sobre una resuelta fe en sí mismo; se vive para mañana, porque el pasado mañana es incierto. Todo es liso y peligroso en nuestro camino y el hielo que aún nos sostiene se ha vuelto entretanto muy delgado: todos sentimos el calor, el siniestro soplo del viento austral —¡donde nosotros todavía caminamos, pronto ya nadie podrá caminar!³ (NF 1884, 25 [9]).

Se trata de vencer el «terrible sentimiento del desierto» (NF 1884, 25 [13]) que surge ante los horizontes libres, ante la «perspectiva en todas las direcciones» que se abre al fin de los caminos prefijados: la prueba de fuerza reside en confrontarse afirmativamente con el nihilismo que deriva de la teoría del eterno retorno. (NF 25 [9], 1884).

2. Marcello Pera, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, en Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, pág. 33.

3. *Nachgelassene Fragmente* (en adelante NF): 1884, 25 [9]. Para los escritos de Friedrich Nietzsche, la referencia es a la edición de las *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cargo de G. Colli y M. Montinari, Berlin 1967 y ss. [KGW]. Después de la primora cita *in extenso* del título de los escritos de Nietzsche, nos referiremos a ellos con las mismas siglas usadas en los aparatos críticos de la edición Colli-Montinari. Los fragmentos, los aforismos y los párrafos serán identificados con la numeración de la edición Colli-Montinari.

II

Quisiera mostrar aquí cómo se confronta Nietzsche —también en este tema— con la cultura francesa de su época, cómo reelabora, en un alto nivel filosófico, el análisis de la decadencia y del nihilismo apartándose de las soluciones que volvían a proponer la fuerza de la tradición y de los dogmas. En particular, tomaré en consideración el caso de Paul Bourget que, después de atravesar y diagnosticar —con sus ensayos y sus novelas— los múltiples signos del nihilismo en las actitudes culturales más significativas de la época, llega a la cura de la «enfermedad social» prescribiendo, como único remedio, la religión católica y los valores de la tradición.

La psicología es a la ética como la anatomía es a la terapéutica... la larga investigación sobre enfermedades morales me ha constreñido a reconocer a su vez la verdad proclamada por los maestros con una autoridad muy superior a la mía: Balzac, Le Play y Taine; esto es, que tanto para los individuos como para la sociedad el cristianismo es, en la hora presente, la única y necesaria condición de salud y curación.

Así escribe en la «Introducción» a la segunda edición (de 1899, editor Plon) de los afortunados *Essais de Psychologie contemporaine* que reúne los textos de dos volúmenes, de 1883 y de 1885, y presenta variantes y añadidos a menudo significativos y elocuentes del diferente sentir del autor, destinados a cubrir la simpática coincidencia de muchas de las actitudes culturales por él presentadas. En la primera «Introducción» *De la critique psychologique*, que precedía al ensayo sobre Baudelaire en *La nouvelle revue* del 15 de noviembre de 1881 (no vuelta a publicar en la edición en volumen), el escritor francés —siguiendo a Taine— afirmaba el «punto de vista desinteresado del psicólogo» que percibe en la obra de arte «un documento precioso concerniente a este conjunto de pequeños hechos aún mal clasificados que, a falta de un término más preciso, llamamos el alma humana. El psicólogo se preocupa muy poco del bien y del mal, expresiones mal definidas que presuponen una entera metafísica» (*La nouvelle revue*, 15 de noviembre de 1881, pág. 399). Muy lejos de esta actitud, a partir de su exitosa novela *Le disciple* (1889) que marcaba una substancial y radical autocrítica, Bourget se presenta como el corifeo de los tradicionalistas marchando a la par de quien había visto en él a un *dandy* decadente que propaga su decadencia y su sensibilidad toda de origen alemán y, en su primera producción, la expresión más completa de la «enfermedad de la voluntad» de Francia. El escritor católico-reaccionario Leon Bloy había hecho una sátira feroz de Bourget en su *Désespéré*, presentándolo en una caricatura sin piedad bajo

la figura del personaje de Alexis Dulaurier «el poeta cortejador de los flujos psicológicos del gran mundo»: «Se debe pensar en la increíble anemia de las almas modernas de las clases que se dicen elevadas —las únicas que interesan a Dulaurier y cuyo aplauso ambiciona— para comprender bien el eucarístico éxito de este evangelista de la Nada»⁴.

Brunetière, tratado ya de «filisteo», ya de «burgués» por los «diletantes de la joven crítica», viendo en *Le Disciple* y en su programático prefacio un síntoma de esperanza, afirma ahora: «no es sólo una de las mejores novelas de Paul Bourget; es asimismo una de sus buenas y mejores acciones»⁵. Lo que primero era presentado por Bourget como análisis científico más allá del bien y del mal, él mismo lo presenta ahora como una suerte de «apolo-gética experimental» capaz de reencontrar en la realidad más profunda de la vida humana «la demostración constante» del «Decálogo eterno».

La filosofía de Nietzsche goza de una reputación perniciosa. Un *privat docent* de la Universidad de Berlín, nos cita el ejemplo de uno de sus alumnos, joven tímido y sonrosado, lleno de respeto por sus maestros, que después de una lectura de Nietzsche, cambió por completo. Insolente, despreciativo, provocador, un día, en una visita intentó agredir a una profesora. Había tomado al pie de letra el precepto fundamental del maestro: «Nada es verdadero, todo está permitido» (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*)⁶.

Estas palabras de Bourdeau, uno de los primeros críticos franceses, expresan una imagen de Nietzsche —convertida ya en una vulgarización del sentido común—, difundida en Francia, que tiene las características del malentendido y el exorcismo. La anécdota relatada por Bourdeau no es sino la repetición —más grotesca que trágica— de la parábola del *Disciple* de Paul Bourget: el joven discípulo Robert Greslou pone malamente en práctica la «inocente» y científica teoría del «malvado maestro» Adrien Sixte, un moderno Spinoza que «vivía su vida filosófica en pleno París de fines del siglo XIX»⁷ y que con su determinismo y la psicología científica había abolido el bien y

4. Leon Bloy, *Le désespéré*, A. Soirat, Paris, 1887, pág. 13.

5. Ferdinand Brunetière, «A propos du *Disciple*», *Revue des deux mondes* 1^{er} juillet 1889, págs. 214-215.

6. Jean Bourdeau, *Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris, Alcan, 1904, págs. 129-130. Jean Bourdeau fue traducido al italiano en 1908: «*La religione della forza*» en *I maestri del pensiero contemporaneo* (Città di Castello, Mattiucci, 1908). En ese mismo año, aparece *La filosofia della forza* del joven socialista-anarquista Benito Mussolini (*Il pensiero romano*, n.º 48-49-50, 29 de noviembre y 13 de diciembre de 1908).

7. Bourget, Paul, *Le disciple*, Lemerre, Paris, 1889, pág. 5.

el mal y había conducido al desprevenido joven a un juego malvado y sádico con una muchacha inocente a la que precipita al suicidio. «La sola idea de dirigir, según mi talento, las ruedas sutiles de un cerebro de mujer [...] hacía que me parangonase a mí mismo con Claude Bernard, con Pasteur y sus discípulos. Esos científicos viviseccionan animales. Yo, en cambio, habría viviseccionado largamente un alma...»⁸.

Como se ha dicho, esta novela de Bourget marca con fuerza el giro tradicionalista del psicólogo francés: la única salvación residía en los valores establecidos y en la religión de los padres, contra la fatal crisis inducida en el joven por las peligrosas doctrinas deterministas y por el diletantismo reinante: «Para él nada es verdadero, nada es falso, nada es moral, nada es inmoral»⁹.

Adrien Sixte, «le grand negateur», autor de una *Psicología de Dios*, de una *Anatomía de la voluntad*, destruye como última forma de la ilusión metafísica la conciliación ciencia-religión hecha posible en el terreno de lo Incognoscible spenceriano¹⁰ y afirma —con su propia vida apartada de «santo laico»— que «los vínculos sociales deben ser reducidos a su *minimum* para quien quiere conocer la verdad en el dominio de las ciencias psicológicas»¹¹, y que «la teoría del bien y del mal, no tiene para nosotros otro sentido que el de distinguir un conjunto de convenciones ora útiles, ora pueriles»¹². La filosofía de Sixte es expresión de un «audaz nihilismo»¹³. También esta definición está presente en el ensayo que Bourget había dedicado a Taine, considerado por el escritor uno de sus maestros: Taine, que en el momento de la aparición de los *Essais* había valorado a Bourget como un espíritu filosófico por excelencia, como «généralisateur déductif», se siente sorprendido por esta novela que encuentra como defensor a Brunetière: «el espíritu que menos se asemeja al vuestro»¹⁴. Para Taine: «descrédito de la moral, descrédito de la ciencia: he aquí las dos impresiones que en conjunto deja el libro» —según las expresiones de una carta a Bourget— y esto porque el representante de la ciencia moderna, Sixte, es una caricatu-

8. *Ibid.*, pág. 141.

9. *Ibid.*, Préface, pág. IX.

10. *Ibid.*, pág. 20.

11. *Ibid.*, pág. 17.

12. *Ibid.*, pág. 51.

13. *Ibid.*, pág. 15.

14. Hippolyte Taine, Carta a Paul Bourget del 29 de septiembre de 1889, en *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, edición a cargo de Victor Giraud, Tome IV, L'historien (suite). Les dernières années (1876-1893), Paris: Hachette, 1907, pág. 288.

ra: «le ha dado usted un cerebro insuficiente y una educación científica insuficiente. Conoce sólo superficies. Ha seguido cursos, ha leído libros, nada más». Le falta el estudio histórico, el conocimiento del mundo real, social, político y literario¹⁵. Taine valora, en cambio, el elemento social, del todo extraño al maestro aislado: el individuo vive en la sociedad y a través de la sociedad, es como la célula en un organismo. Taine reivindica además la posibilidad de conciliar la responsabilidad y el determinismo siguiendo el ejemplo de los estoicos. Concluye además previendo para Bourget, que ha emprendido el camino de lo Incognoscible, la aproximación hacia «un puerto místico, hacia una forma de cristianismo»¹⁶.

Nietzsche, que no llegó a conocer el giro representado por *Le Disciple*, valoró al discípulo de Stendhal y el diagnóstico de la crisis, aunque advirtió cómo Bourget en sus novelas, también bajo el creciente influjo de Dostoievski y con el cambio progresivo de su sensibilidad, siente necesario el recorrido que lleva de la disgregación de los valores a la fuerza consoladora y tranquilizadora de la tradición religiosa. Tal es el peligro que corre el hombre superior, entrevistado con toda claridad por Nietzsche. La figura de la sombra, «viajera siempre en camino pero sin ninguna meta», cuya constante agitación destruye todo cuanto ha sido venerado («nada es verdadero, todo está permitido») ¹⁷ e invierte «las piedras señaladoras de confines», por cansancio, al término de un fatigoso recorrido experimental, puede buscar por la noche el primer punto de reposo permaneciendo «prisionero de una fe más estrecha todavía, de una ilusión dura, rigurosa» (*Así habló Zaratustra* [ZA] IV, «La sombra»).

15. *Ibid.*, pág. 290.

16. *Ibid.*, pág. 293.

17. En *La genealogía de la moral* [GM] Nietzsche remite a la divisa de la «invencible Orden de los Asesinos», según la leyenda, los *hashishies* («comedores de hashish»), la fanática e iniciática secta musulmana nació a fines del siglo XI; el fundador de esos «ismaelitas del Este» fue el célebre Hassan-Ben-Sabbah (el «viejo de la montaña»). De esto habla Marco Polo y también lo hacen varios cronistas de los cruzados (GM, III, 24). Nietzsche encuentra noticias en la *Geschichte des Materialismus* de Friedrich Albert Lange: (Iserlohn, 1866, págs. 82-83) y, probablemente, en Joseph von Hammer, *Die geschichte der Assasinen, aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart, 1818, pág. 84, que refiere que la «Assasinen-spruch», «“Que nada es verdadero y todo está permitido”, queda seguramente como el fundamento de la doctrina secreta, comunicada sólo a unos pocos». Sobre esto, *cfr.*: Elisabeth Kuhn, «Nietzsches Quelle des “Assasinen-spruch”» en *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungem Nietzsche*, de Gruyter, Berlin 1994, págs. 268-275. La divisa aparece junto a los apuntes para la figura del hombre superior (primavera de 1884). *Cfr.*: al menos: NF 25 [304], [322], 1884.

III

En el curso de su viaje a Cosmópolis, iniciado en Niza en el invierno de mil ochocientos ochenta y tres, en contacto con la cultura francesa contemporánea, Nietzsche se encuentra con la nueva «psicología» que concentra en sí posibilidades inéditas de «peligrosos conocimientos». El término «psicólogo» aparece fuertemente valorado por Nietzsche tras la lectura de los *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget: la «psicología» es para el filósofo expresión de una tradición y de una práctica cognoscitiva radicalmente alternativa e incompatible con el espíritu alemán. A la psicología pertenece la «pasión del conocimiento», la «disciplina crítica», «un placer en el decir no y en el desmembrar, como también una cierta consciente crueldad que sabe usar el escalpelo con seguridad y elegancia, incluso cuando el corazón sangra» (*Más allá del bien y del mal* [JGB], 210). Todo esto es incompatible con la mentira idealista y con la mistificación metafísica que caracterizan al espíritu germánico. Ciertamente, antes de descubrir a Bourget, Nietzsche había encontrado a Stendhal, su psicólogo francés más apreciado, hacia el que manifestará una apasionada adhesión, considerándolo el heredero más consecuente de la voluntad de claridad (de explicar «simplemente, razonablemente, matemáticamente») que lleva la pasión analítica hasta los extremos. La misma lectura de Stendhal como «psicólogo» está fuertemente ligada al descubrimiento del novelista francés por parte de Taine y a la valoración del *Beylisme* por parte de Bourget. Taine puede ser definido como el primer verdadero discípulo entusiasta de Stendhal y como tal lo valora Nietzsche: «Otro discípulo de Stendhal es Taine, hoy el primer historiador vivo» (NF 38 [5], junio-julio de 1885).

En Paul Bourget existe desde el inicio, en cambio, una ambigüedad en su praxis de «psicólogo» —muy bien captada por Nietzsche— que progresivamente pasa del impasible análisis científico al terreno ideológico-moral del tradicionalismo católico: de la novela psicológica a la novela moralista y de tesis.

Nietzsche hacía del Stendhal psicólogo y analista, tal como era leído en aquellos años, el representante más conspicuo de una estirpe poderosa que partía de los *idéologues*. Taine, heredero privilegiado de esta tradición, parece capaz de afrontar la enfermedad europea de la voluntad encarnada en el diletantismo voluptuoso de Renan («ese mal de dudar incluso de su duda»)¹⁸. Con certeza, la imagen que Nietzsche tiene de Taine debe mucho

18. Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883, pág. 199.

al retrato trazado por Bourget: sólida energía de carácter, invencible rigor de la disciplina interior, ascetismo de la ciencia («la sinceridad implacable del pensamiento»)¹⁹ y, en fin, nihilismo radical y valiente. En la tercera parte de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche piensa principalmente en Taine cuando valora la «limpieza intelectual» de «espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época», los representantes de la última máscara que adopta el ideal ascético: la fe en la «verdad» y en la ciencia. «Taine es el hombre de la verdad, es la veracidad en persona» —afirmaba el mismo Renan, según recuerda Brandes—. Es de Taine y de Bourget que Nietzsche deriva la teoría psicológica —a la que repetidas veces se refiere a partir de mil ochocientos ochenta y cinco— de los *petit faits*, los «pequeños hechos verdaderos». Taine muestra ya en el «Préface» a *De l'Intelligence*, cómo «el yo» está constituido por una serie de «pequeños hechos». La disolución del sujeto clásico es el tema central de la nueva ciencia psicológica. Bourget comenta estas expresiones de Taine: «es con el alma con lo que la ciencia se va a enfrentar munida de instrumentos exactos y penetrantes... Lleva en sí un arte, una moral, una política, una nueva religión, y hoy nuestra preocupación es buscarla»²⁰.

También Nietzsche entrevió la posibilidad de que la muerte del alma-atomon —expresión de una necesidad metafísica— no signifique para nada el ocaso de la hipótesis «alma», sino la apertura de un «nuevo camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: conceptos tales como «alma mortal» y «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia» (JGB, 12). Según Nietzsche «el alma humana y sus confines», «su historia y sus no agotadas posibilidades», es para el psicólogo «el terreno de caza predestinado» (JGB, 45). Bourget habla de un «acto de fe en esta realidad oscura y dolorosa, adorable e inexplicable que es el alma humana»²¹. La psicología contemporánea francesa (en especial Ribot) estudiaba los delicados mecanismos que permiten la construcción y el mantenimiento de la persona: el símil presupuesto es el de un edificio complicado y frágil que puede derrumbarse en parte a cada instante. Las piedras apartadas son el punto de partida para la nueva construcción que se eleva rápidamente a la par de la anterior: «No se debe

19. *Ibid.*, pág. 181.

20. *Ibid.*, pág. 217. La cita es de Hippolyte Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 4 vol., Paris, Hachette, 1863-1864, vol. III, pág. 611.

21. Paul Bourget, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1886, pág. VII. En el ejemplar presente en la biblioteca de Nietzsche el pasaje está subrayado.

presuponer, en general, que muchos hombres sean "personas". Pues algunos son muchas personas, la mayoría no son ninguna persona» (NF 10 [59], 1887). «La debilidad de la voluntad, la inseguridad y hasta la escisión del "yo" en muchas "personas"» (NF 14 [113], 1888).

El tema central es el del desacuerdo entre el hombre y el ambiente que la civilización acentúa. Bourget analiza este desacuerdo con el ambiente o con el propio ideal como expresión de la debilidad romántica y del malestar del mundo moderno. Para Bourget, Flaubert («este nihilista... hambriento de absoluto») era el representante más significativo de esta extrema impotencia para vivir el contraste entre realidad e ideal, ese «estar fisiológicamente organizados para la infelicidad»: «Y, de hecho, lo que Flaubert ha contado, infatigable y magníficamente, es el nihilismo de almas desequilibradas y desproporcionadas como la suya»²².

Bourget muestra cómo el nihilismo es «la última palabra de toda la obra» de Taine como de la de los «naturalistas» que construyen sus novelas de análisis y su literatura de indagación, acumulando «documents significatifs», «documents humains». La impotencia frente a «fuerzas demasiado aplastantes» es el resultado de un determinismo sin salida. La misma definición de la teoría tainiana contiene en sí «el germen del nihilismo más sombrío y más incurable»²³. Nietzsche reacciona a este «fatalismo de los «petits faits» («ce petit fatalisme», lo llamo yo)» (GM III, 24) que caracteriza todo positivismo que se arrodilla ante los «petits faits»: una forma extrema de ascetismo, frente a la religión de la ciencia, que expresa desconfianza en el porvenir y sentimiento de decadencia: «En París se sufre de fríos vientos de otoño, de una helada de grandes desilusiones, como si llegase el invierno, el último y definitivo invierno...» (NF 35 [34] 1885). «El mejor fruto de la ciencia es la resignación fría» —escribía Bourget, citando a Taine²⁴.

IV

La primera acusación de «*nihilisme écaurante*» (nihilismo desalentador, descorazonador) le fue dirigida a Nietzsche en 1879, cuando el término no había sido aún usado por el filósofo, después de la publicación de *Huma-*

22. Paul Bourget, *Essais*, cit., pág. 138.

23. *Ibid.*, pág. 235.

24. *Ibid.*, págs. 234-35. La cita ha sido tomada de Hyppolite Taine, *Notes sur Paris. Vie et opinions de M. Frédéric-Thomas Graindorge*, Paris, Hachette, 1867.

no, demasiado humano. La crítica proviene del musicólogo alsaciano Édouard Schuré (1841-1929), fautor de la causa de Wagner, que había publicado *Drame musical* (París, 1875) en donde reelaboraba, en muchos puntos y a menudo con las mismas imágenes, los temas de *El nacimiento de la tragedia* entrecruzándolos estrechamente con las teorías de Wagner (en particular de *Opera y drama*). En el primer libro («*La Grèce*») Schuré citaba con gran admiración a Nietzsche por la «originalidad y audacia» de su «notable libro... que ha arrojado una luz muy nueva sobre el origen y la esencia de la tragedia griega». Con *Humano, demasiado humano*, Nietzsche somete a una crítica radical la metafísica del arte y el mito del genio sobre el que se apoyaba el proyecto que lo hermanaba a Wagner. El escrito marca la esforzada y difícil recuperación (contra la fascinación misma de la música de Wagner) de una perspectiva radicalmente antimítica y terrestre en la voluntad de liberación de caminos prefijados. Los diarios de Cósima ofrecen una amplia documentación del gran dolor —hasta la obsesión que volvía incluso en el sueño— que padeció Wagner por el abandono y la «traición» del joven amigo, y de cómo la elección de Nietzsche a favor de una limpieza racional y crítica pudo parecer, según las palabras de Schuré, *nihilisme écaurant*, primado de un conocimiento histórico que se invertía en escepticismo y fin de toda «veneración» (el 28 de diciembre de 1879): «Ayer por la tarde Richard me leyó algunos pasajes del nuevo libro del pobre N. y le vino a la mente la definición de Schuré: nihilisme écaurant». Nihilismo y enfermedad son los términos usados por Wagner y por su círculo para exorcizar el sentimiento que les provocaba la elección realizada por el filósofo. Los wagnerianos habían visto en Nietzsche sólo un genial propagandista de la causa, el que había dado un fundamento filosófico a la empresa de Bayreuth. La fiel wagneriana Mathilde Maier se hace portavoz en una carta a Nietzsche de la acusación de socratismo, destructor de la veneración y de la ilusión (*Wahn*) necesaria para la vida, —en suma, actitud nihilista—:

¿Qué es lo que jamás perdemos del mundo metafísico, del que sabemos sólo que de ello nada sabemos? Nada —y no obstante, todo. [...] Se ha construido con trabajo y esfuerzo una religión sin Dios, para salvar al menos —si también Dios está perdido— lo divino y ahora usted nos sustrae el fundamento que, por aéreo y nebuloso que sea, es empero suficientemente fuerte como para regir el mundo: ¡el mundo de todo lo que nos es querido y sagrado! — la metafísica es sólo una ilusión (*Wahn*), pero ¿qué es la vida sin esta ilusión? [...] Con la caída del mundo metafísico, la vida terrena sola adquiere un poder tiránico. [...] ¡Lo más espantoso es para mí el colapso de la idea eterna, que es mi único punto de reposo y de salvación en el

perseguir el eterno devenir! ¡Y ahora usted destruye todo! ¡Todo fluctuante —no más imágenes firmes— sólo eterno movimiento! ¡Es para enloquecer! ¿Cómo podrá resistir el arte en esta corriente impetuosa? [...] — ¡Y todo esto debía venir precisamente de usted, cuya autoridad me servía de sostén en los momentos de escepticismo! (carta de julio de 1878).

En la respuesta de Nietzsche, que expresa abiertamente la separación irreversible de *ese* Wagner que pretendía «elevar» y redimir y que en cambio era sobre todo *enfermedad* («ese nublamiento metafísico de todo lo que es verdadero y simple, la lucha con la razón, más aún, *contra* la razón, esta lucha que en toda cosa quiere ver un milagro y algo de monstruoso»), emerge el sentido de la liberación como amor consumado por las cosas próximas y fin de la «enfermedad del ideal». Una voluntad alejada del nihilismo que Nietzsche podía leer en las elecciones del último Wagner y en sus turbios mitos de la redención. Además, hacía tiempo que Nietzsche advertía que una trascendencia creada —conscientemente— no es una trascendencia. Es imposible permanecer aferrados a la ilusión del mito sabiendo que es tal: no puede tener eficacia activa y el riesgo es el letargo y la inacción.

Cuando Nietzsche llegue a saber —indirectamente a través de Gast— de la expresión usada por Schure en su contra, quedará dolorosamente golpeado: «Necesito la salud en todos los sentidos —algo me ha penetrado muy dentro del corazón, este “nihilismo desalentador”» (A *Heinrich Köselitz* 13 de marzo de 1881). Y —casi como un comentario de esta vicisitud— en el otoño de 1881, encontramos el término usado por primera vez por Nietzsche: «En qué medida todo horizonte intelectual límpido aparece como nihilismo» (NF 12 [57]).

Significativamente, la acusación de nihilista provenía de un francés: en París el término se había difundido y generalizado a partir de Turgeniev.

La vivisección aparece como un símbolo de la conjunción de nihilismo y progreso científico: un aspecto decisivo en las discusiones de la época. «Nosotros destruimos porque somos una fuerza» —afirma Bazarov en *Padres e hijos*, la obra que ha contribuido a generalizar y difundir el término «nihilista» en la cultura europea. Bazarov es caracterizado desde las primeras páginas de la novela por su práctica de la vivisección:

¿Son sanguijuelas? — preguntó Pavel Petrovic. — No, ranas. — ¿Las coméis o las cultiváis? — Hago experimentos — dijo Bazarov con indiferencia entrando en la casa. — Las seccionará — observó Pavel Petrovic — No tiene fe en los principios, pero en las ranas sí.

También aquí la fuerza destructiva de la ciencia se convierte en auto-destrucción, ya que Bazarov sucumbe a una infección de tifus contraída

en una autopsia. Los escritos en prosa del último Wagner son en gran parte una protesta en contra de la ideología positivista del ascetismo científico, que en nombre de un proceso de verdad justifica la excedencia respecto de la norma moral.

Nietzsche tiene interés por la temática del nihilismo ruso: lee *Padres e hijos*, lee las memorias de Alexander Herzen, y en el último período de su actividad hace minuciosos *excerpta* —sobre los cuales valdría la pena detenerse— de los *Demonios* de Dostoievski en traducción francesa. Pero indudablemente, sólo después de la lectura de Bourget, Nietzsche comienza a adoptar el término *décadence* y el término nihilismo. Los franceses han entrado en la escuela del nihilismo y ya en 1880 Bourget dedica una narración breve a la figura de una joven estudiante nihilista²⁵. Como otra prueba de esta difusión del oscurecimiento nihilista que provenía de Rusia, el ya mencionado *Le désespéré* de Leon Bloy, atento a satirizar las modas, hablaba de:

[...] esa célebre desesperación que desciende hoy, como un dragón del Apocalipsis de planicies eslavas sobre el viejo Occidente abrumado de lasitudo. Este devorador de almas es tan formidable, en su lento pero invencible avance, que todas las otras amenazas de la meteorología política o social, empiezan a parecer nada a la par de esta amenaza teofánica, cuya espantosa y trilogía fórmula inscrita en itálicas de fuego sobre el pendón negro del Nihilismo triunfante, es la siguiente: ¡Vivan el caos y la destrucción! ¡Viva la muerte! ¡Un lugar al porvenir!

¿De que porvenir hablan, pues, estos esperanzados al revés, estos excavadores de la nada humana?²⁶

Bourget plantea continuamente la confrontación entre el nihilismo occidental, ligado a los «tormentos de la agonía metafísica» (y a las consecuencias que derivan de ella en las monstruosas metrópolis que disgregan el alma) y el nihilismo ruso:

Una náusea universal ante las insuficiencias de este mundo subleva el corazón de eslavos, germanos y latinos [...] El odio homicida de los cons-

25. Véase Paul Bourget, «Ancien portrait» en *L'irréparable*, Lemerre, Paris, 1884, pág. 246-256. Esta narración había aparecido con el título «Nihilisme» en el *Parlement* 29 de febrero de 1880. También a Jules Vallès, le había dedicado Bourget un artículo en el *Journal des Débats* del 3 de marzo de 1885, con el título *Un nihiliste français*, incluido luego en *Études et portraits*, Paris, Lemerre, 1889, vol. I, págs. 155- 170.

26. Leon Bloy, *Le désespéré*, op. cit., págs. 35-36.

piradores de San Petersburgo, los libros de Schopenhauer, los furiosos incendios de la Comuna y la misantropía encarnizada de los novelistas naturalistas — elijo a propósito los ejemplos más dispares— ¿no revelan acaso el mismo espíritu de negación de la vida que oscurece cada día más la civilización occidental? [...] Parece que de la sangre semiasiática de los eslavos asciende a sus cerebros un vapor de muerte que los precipita a la destrucción, como una especie de orgía sagrada. El más ilustre de los escritores rusos²⁷ decía en mi presencia y a propósito de los nihilistas militantes: «No creen en nada, pero necesitan el martirio...»²⁸.

En el ensayo dedicado al revolucionario Jules Vallès, Bourget compara el ejemplar «nihilista francés», neolatino, que surge a partir de la educación clásica, con Bazarov, el nihilista ruso protagonista de *Padres e hijos*, que surge, en cambio, a partir de la ciencia: es común a ambos la «ironía cruel y la infatigable fuerza de negación». En general, la «voluntad de nada» es la lógica de esa decadencia, de esa enfermedad de la voluntad que bajo distintas formas ha encontrado Bourget en los *maîtres de l'heure* más representativos:

He analizado a un poeta, Baudelaire; un historiador, Renan; un novelista, Gustave Flaubert; un filósofo, Taine; termino ahora de analizar a uno de esos artistas compuestos, en el que se unen estrechamente el crítico y el escritor de imaginación. Lo que he encontrado en estos cinco franceses de primer orden es la misma nauseabunda filosofía de la nada universal. Sensual y depravada en el primero, sutil y como sublimada en el segundo, razonada y furiosa en el tercero, también razonada, pero resignada en el cuarto; tal filosofía se vuelve sombría, pero más valiente, en el autor de *Rojo y negro*²⁹.

Y se pregunta:

[...] ¿qué gérmenes de muerte vagan invisibles en la atmósfera de nuestra civilización, para que los mejores de entre nosotros presenten así el fenómeno de un hambre de nada similar al de esos seguidores de las más lúgubres doctrinas del extremo oriente? (recensión de las cartas de Flaubert a Sand, *Essais*, edic. 1899).

Y Nietzsche, en las páginas de la *Genealogía de la moral* dedicadas al nihilismo, refleja las palabras de Bourget cuando escribe: «Aquí hay nie-

27. En la segunda edición, la referencia a Turgueniev era explícita: «Turgueniev decía a propósito de los nihilistas militantes...».

28. Paul Bourget, *Essais*, cit. págs. 15-16.

29. *Ibid.*, pág. 322.

ve, aquí la vida ha enmudecido; las últimas cornejas cuya voz se oye aquí, dicen: “¿Para qué?”, “¡En vano!”, “Nada!” —aquí ya no florece ni crece nada, a lo sumo metapolítica petersburguesa y “compasión”» (GM III, 26). Bourget había escrito en el ensayo sobre Flaubert: «Igual que el esqueleto pintado por Goya nos muestra la piedra de su tumba, y con su dedo blanco escribe “Nada...— no hay nada...”»

Veamos algunos momentos de esta proximidad entre Nietzsche y Bourget a propósito del tema del nihilismo. La falta de un credo colectivo, el fin de las viejas religiones, el nihilismo de la ciencia, la bancarrota de la ciencia (ya en los ensayos se encuentra esta expresión que tendrá fortuna con el «renacimiento del idealismo» a fines de siglo, proclamado por Brunetière), el dominio de la masa que aplasta las posibilidades del individuo, el diletantismo, el cosmopolitismo, la difusión del budismo, etcétera, son fenómenos ligados a la usura fisiológica y a una general impotencia para la vida.

La pasividad del «todo es vano, todo es indiferente, todo fue», no posee ni siquiera la fuerza de un final activo e imprime la garantía de semejante fin deseado en los mecanismos del devenir: «En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir; ahora continuamos estando en vela y sobrevivimos —¡en cámaras sepulcrales!», afirma el adivino, figura del «largo crepúsculo» de un nihilismo pasivo (ZA, II, «El adivino»).

La pasividad es una de las consecuencias de la muerte de Dios. Nietzsche combate igualmente la actitud que confía a una garantía teleológica el progreso y la realización de un estado final en el sentido cabal del término (la divinidad o bien el triunfo, en los sistemas positivistas, de la sociedad perfecta en la que el egoísmo y el altruismo encuentran un equilibrio).

Paul Bourget encuentra que su época carece de un «credo general» y se caracteriza por la muerte de los dioses, de todos los dioses. Un punto de referencia fuerte para la sensibilidad decadente lo constituye Leconte de Lisle. Este describe la muerte de los dioses: los dioses muertos permanecen en su reino de ideas eternas siendo objeto de la verdad del arte. A Leconte de Lisle Bourget dedica un extenso ensayo en los *Nouveaux essais* y una larga poesía; de él toma en préstamo repetidas veces, con ambigua aproximación a la sensibilidad decadente, el tema de la religión del arte que substituye a los valores extintos: «En ce siècle où les Dieux sont tout éteints, j'estime / que l'artiste est un prêtre, et doit, pour rester tel, / dévouer tout son coeur à l'Art, seul Dieu réel...» [«En este siglo en que todos los dioses se han extinguido, yo estimo / que el artista es un sacer-

dote y que para así permanecer debe / consagrar todo su corazón al arte, único Dios real»³⁰.

Para Nietzsche, la «sombra de Dios» permanece y constituye el peligro mayor y más insidioso para el hombre superior: nuevas religiones sin Dios (religión del arte, de la ciencia, del progreso, «de la souffrance humaine», etc.) sustituyen a las viejas religiones dogmáticas, manteniendo la centralidad de los valores dados. La nueva inocencia —ligada a la afirmación del círculo eterno— debe vencer también la sombra de Dios³¹ para abrir nuevos horizontes.

Nihilismo y esteticismo son, en Bourget, expresiones de la usura fisiológica y de las contradicciones modernas, de la mezcla de la sangre. He aquí lo que escribe Bourget en el poema «Edel, journal d'une artiste», (1877), en el que anticipa de manera acaso tosca y afectada los temas de los análisis de los *Essais*. Poniendo en escena al poeta de la vida moderna que, recordado contra el fondo de París, expresa la sensibilidad del «fin de siècle», dice:

Je suis un homme né sur le tard d'une race,
et mon âme, à la fois exaspérée et lasse,
sur qui tous les âieux pèsent étrangement,
mêle le scepticisme à l'attendrissement;

[«¡Soy un hombre nacido en el ocaso de una raza, / y mi alma, a un tiempo exasperada y cansada, / sobre la que extrañamente pesan todos los antepasados, /mezcla el escepticismo al eternecimiento»]

30. Bourget, Paul, «L'art», *Poésies (1872-1876)*, op. cit., pág. 71. Véase también el poema completo «A Leconte de Lisle», pág. 162-171 y el soneto «Les Dieux» (ibid., pág. 154) dedicado a Anatole France:

S'il est vrai que ce siècle ait tué tous les dieux, / et que l'homme, éveillé de son sommeil antique, / ne doive plus les voir en légion mystique / monter vers leur Olympe immense et radieux, / est-ce à nous d'applaudir au désastre des cieux, / a nous que trouble encor la plainte d'un cantique, / et qui sous le symbole ou païen ou gothique / sentons frémir les cœurs de nos lointains âieux? / Non, France! Il est plus noble et d'un esprit plus sage / d'adorer dans les dieux la plus sublime image / que l'âme périssable ait rêvée ici-bas; et sceptiques enfants d'une race lassée, / offrons-leur, à ces dieux que nous ne prions pas, / l'asile inviolé d'une calme Pensée. [Si es verdad que este siglo ha matado a todos los dioses, / y que el hombre, despertado de su antiguo sueño, / no habrá de verlos ya más en legión mística / ascender a su inmenso y radiante Olimpo, / ¡aplaudiremos el desastre de los cielos, / nosotros, a quienes perturba aún el lamento de un cántico, / y que bajo el símbolo pagano o gótico / sentimos temblar los corazones de nuestros remotos antepasados? / ¡No, Francia! Es más noble y de espíritu más sabio / adorar en los dioses la más sublime imagen / que el alma perecedera ha soñado aquí abajo; e, hijos escépticos de una raza cansada, / ofrecer a esos dioses a los que no les rezamos más, / el asilo inviolado de un sereno pensamiento.]

31. *La gaya ciencia [FW]* 108: «¡Y nosotros —debemos vencer también su sombra!».

Y más adelante continúa:

Mais tous, tant que nous sommes,
Derniers bâtards d'un siècle enragé, jeunes hommes
qui voyons tout crouler de ce qui fut jadis,
et dans l'effondrement des anciens paradis
fumons au nez des Dieux tombés notre cigare,
sceptiques sans passé, peuple morne et bizarre
de blasés qui n'ont pas vécu...
notre âme se promène dans tous les mauvais lieux
de la pensée humaine

[Pero todos, en tanto somos, / últimos bastardos de un siglo fanático, jóvenes / que vemos hundirse todo cuanto en un tiempo fue, / y en el hundimiento de los antiguos paraísos, / frente al Dios caído fumamos nuestro cigarro, / escépticos sin pasado, gente taciturna y extraña / hastiados que no han vivido... / nuestra alma se pasea por todos los malos recodos / del pensamiento humano]

y termina:

nous croyons aux vers, si nous nions les Dieux...
[si negamos los dioses, creemos en los versos...] ³².

Pero más netamente aún, el impresionante sentimiento de delicadeza extenuada se vuelve de pronto voluntad de destrucción, barbarie y sed de sangre. El esteticismo de Bourget es un esteticismo del fin: la decadencia está de todos modos ligada al agotarse de las capacidades activas y creadoras de una raza³³.

La humanidad comprende por instinto que vive de la afirmación y que morirá por la incertidumbre... Sólo hacia el ocaso de la vida de las razas y

32. Bourget, Paul, «Edel. Journal d'un artiste», en *Poésies (1872-1876)*, op. cit., vol. II, págs. 34-35 y 81-82.

33. Recuérdese también la reflexión sobre la relación fin de siglo-fin de la raza latina en Péladan, J., *Etudes passionnelles de décadence. Le vice suprême* (París, 1884), cuyo epígrafe es precisamente: «Ohé! les races latine! ohé!». Estos temas se desarrollarán de manera generalizada en el clima positivista de fin de siglo: baste recordar el escrito de Max Nordau, *Dégénérescence*, ampliamente difundido, en el que el tema pesimista de un «crepúsculo de los pueblos», ligado a la usura de la mezcla de razas en Europa, es leído en las diversas manifestaciones culturales de la época. Sobre esto véase Rausky, F., «Fin de siècle» et «fin de race» dans la théorie de la dégénérescence de Max Nordau, en Olender, M. (Ed.) *Le racisme. Mythes et sciences*, Bruxelles, 1981, págs. 377-383.

cuando la extrema civilización ha abolido poco a poco la facultad de creer, para sustituirla por la de comprender, el diletantismo revela toda su poesía...³⁴, escribe Bourget

Bourget se cuenta entre los primeros que ha conocido la filosofía de la raza de Gobineau (a la que hace un lugar en su novela *Cosmopolis* (1893), a través de la figura del marqués de Montfanon, el tradicionalista que aprecia a Gobineau y que ve en Roma la *Metropolis*, la «ciudad-madre» espiritual, sede del papado, contra las varias *Cosmopolis* disolutoras de los valores). La elección tradicionalista de Bourget, abierta y visible ya en esta novela, comporta una dura crítica del diletantismo de los discípulos de Renan, visto como dilapidación de energías acumuladas:

Estos *desarraigados* son casi siempre de razas refinadas, consumidores de una herencia de fuerzas adquiridas por otros, dilapidadores de un bien del que abundan sin aumentar [...]. Vuestros cosmopolitas no fundan nada, ni siembran ni fecundan nada. Gozan...³⁵ —afirma Montfanon.

La posición de Nietzsche, sea cual sea, es incompatible con la poderosa filosofía de la historia de Gobineau, la cual simplifica y reduce la complejidad de los factores en juego a un determinismo racial, cuya orientación general se encuentra fatalmente inscrita en sus remotos e inverificables comienzos. En la *Genealogía de la moral* Nietzsche critica, en nombre de un sentido histórico radical, toda reducción de la pluralidad a un factor dado —se trate del espíritu o se trate de la raza, teniendo asimismo presente la turbia filosofía de la historia de *Religion und Kunst* de Wagner. No hay en absoluto *una única* historia.

Además, Nietzsche reacciona en contra de la visión nihilista de una entropía generalizada que esperaría a los hombres, y combate el fin de la historia proclamado de diversas maneras por las filosofías de la época y por el mismo Gobineau.

Por tanto, el conde francés aparece, por una parte, como un aristócrata desesperado y enfermo de resentimiento hacia la modernidad. La suya es una fuga romántica y visionaria hacia un pasado inaccesible, hacia los claros, puros y felices orígenes de la humanidad. Por otra parte, su pesimismo sobre la época de la democracia inscribe el fin de la historia en vinculación con el destino de la raza aria. La energía, la fuerza y la vitalidad,

34. Paul Bourget, *Essais, cit.*, pág. 60-61.

35. Paul Bourget, *Cosmopolis*, Lemerre, Paris, 1893, pág. 467.

son los criterios que Gobineau usa para valorar las culturas. Las sociedades mueren, no porque «sean culpables», sino por un hecho inscripto en la evolución necesaria de la raza: Gobineau va en contra, por tanto, del «moralismo» que ve en la decadencia una suerte de castigo para la corrupción de las costumbres. Ni la superstición ni el ateísmo, ni la inmoralidad matan las sociedades. «Yo no le digo a la gente *vosotros sois perdonables o condenables*, yo les digo: *vosotros morís*»³⁶.

El cometido de Gobineau parece ser el de identificar «científicamente» en la historia la tara innata que conduce a las diversas culturas al debilitamiento y la muerte. La culpa originaria está ligada al principio activo de la civilización: el *mélange* ininterrumpido de las razas, el cruce étnico³⁷. El sombrío anuncio de la muerte del hombre está fatal y estrechamente ligado al elemento originario conquistador y expansivo de la raza superior. El horror por la democracia, que está en la raíz de la fuga mítica y romántica de Gobineau, es impotente rechazo de la mediocrización creciente en dirección al último hombre: «los rebaños humanos, agobiados bajo una taciturna somnolencia, vivirán, a partir de entonces, engordando en su nulidad, como los búfalos rumiantes en los charcos estancados de las ciénagas Pontinas»³⁸.

La mezcla de instintos y las contradicciones, que en Gobineau asumen el aspecto de un fatal destino de decadencia, podrán constituir para Nietzsche una riqueza virtual para nuevas formas posibles. La riqueza de una forma se mide por su capacidad de tener dentro de sí impulsos diversos, incluso en contradicción, sin ser no obstante disgregada por ello.

Junto a la disección analítica y al extremo intelectualismo de los «rougistes», se encuentran las naturalezas tropicales de ese «invernadero recalentado»: monstruos, héroes, enfermos de la voluntad y grandes criminales, bestias e idealistas. Sólo de este material de experimentación y de desecho —que como quiera que sea se opone al proceso violento de *Verkleinerung* [empequeñecimiento]—, de este caos incandescente, podrá surgir el hombre nuevo, europeo y supreeuropeo, alejado de las pequeñeces de la Europa de los nacionalismos («puerco-espín de sentimientos heroicos») y de las dudosas «razas»: el nuevo «griego».

36. Gobineau, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, edición a cargo de M. Degros, Gallimard, Paris, 1959, pág. 259 (20 de marzo de 1856).

37. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, en *Œuvres III*, Gallimard Paris, 1987, pág. 1158.

38. *Ibid.*, págs. 1164-1166.

La actitud del filósofo hacia la *décadence* implica la voluntad de una «gran salud»: «tener todos los caracteres mórbidos del siglo; pero equilibrarlos mediante una sobreabundante fuerza plástica, restablecedora». El criterio de la fuerza es «cuánta enfermedad sabe el cuerpo asumir y superar —cuánto sepa transformar en salud» (*NF* 2 [81] y 2 [97], 1885-1887):

Este destino se cierne ya sobre Europa: que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tardía y raramente su primavera; que en su mayor parte perezcan jóvenes, disgustados, ateridos, ensombrecidos, precisamente por haber bebido hasta la última gota y con toda la pasión de su fuerza, el cáliz de la desilusión —y éste es hoy el cáliz del *conocimiento*— ¡No serían los más fuertes si no fueran también los más desilusionados! Ya que es ésta la prueba de su fuerza: pueden llegar a su salud sólo pasando a través de toda la enfermedad de la época. La primavera *tardía* es su contraseña, *NF* 6 [24].

Traducción de Sergio Sánchez, Córdoba, Argentina

CAPÍTULO 10
FEMINISMO Y NIHILISMO: DE LAS VINDICACIONES
ILUSTRADAS A LA POLÍTICA DE LO SIMBÓLICO
CELIA AMORÓS
UNED

Obrar es afirmar que el ser tiene sentido
J. P. Sartre

I. ILUSTRACIÓN, NIHILISMO Y MISOGINIA ROMÁNTICA

En una primera aproximación, si consideramos el nihilismo como talante que se asocia a la conciencia de decadencia, no parece haber afinidades electivas entre feminismo y nihilismo. El feminismo como proyecto emancipatorio ético-político está muy distante del *pathos* de la conciencia trágica. Es más: parecería que las mujeres, y no digamos las feministas, no estamos especialmente dotadas para la nostalgia de pasadas vigencias de valores que el nihilismo se habría encargado de desimplantar.

En cuanto al nihilismo, no ya como talante epocal sino como elaborada posición filosófica, podemos preguntarnos: ¿Qué encuentros o desencuentros se han podido producir entre el pensamiento nihilista y la teoría feminista? Para responder a una pregunta como ésta hay que plantear ante todo una cuestión metodológica previa relativa a las peculiaridades de la incorporación de las mujeres a la investigación científica y al quehacer filosófico, tanto como objetos como en cuanto sujetos del conocimiento. La historiadora Kelly-Gadol lo hace en estos términos:

[...] en el momento en que se asuma que las mujeres somos una parte de la humanidad en su sentido más pleno, el período o conjunto de eventos

que tratamos asumirá un carácter o significado totalmente distinto del normalmente aceptado. Y lo que emerge es un modelo muy regular de pérdida relativa de status en las mujeres precisamente en los períodos del llamado cambio progresista... Nuestras nociones de los desarrollos llamados progresistas, como la civilización ateniense clásica, el Renacimiento y la Revolución Francesa experimentan una nueva valoración digna de asombro... De repente, vemos esas épocas con una visión nueva, doble, y cada ojo ve un cuadro distinto¹.

¿Somos los varones y las mujeres hijos/as de nuestra época del mismo modo y en el mismo sentido? Quizás, más exacto que afirmar que todos/as navegamos en el mismo barco, lo sería que vamos en las embarcaciones rezagadas de la misma flota, lo que vuelve más intuitivo el comprender a la vez que no hay un separatismo esencialista de los sexos pero que la inserción de ambos en lo real es distinta. Los mismos vientos no soplan para unos y otras con la misma intensidad, y las estrategias de los/las timoneles se acomodan en consonancia con la misma y/o con algunos cambios de dirección. En el caso que nos ocupa, la relación entre feminismo y nihilismo, podemos asumir el estrabismo de Kelly en un sentido preciso: cuando soplan para los varones vientos decadentistas, las mujeres intensificamos nuestras luchas emancipatorias. Y a la inversa: cuando más vindicativas estamos las mujeres, más apocalípticos se nos ponen los caballeros. Sören Kierkegaard lo expresa así en *La alternativa*:

[...] debido a que la mujer explica la finitud, es la vida más profunda del hombre, pero una vida que siempre debe ser ocultada y escondida, como siempre lo están las raíces de la vida. Por esta razón, odio toda esa palabrería sobre la emancipación de la mujer. Dios nos libre de que eso lleve a suceder. No puedo decirte con cuanto dolor traspasa este pensamiento mi corazón, ni qué apasionada exasperación, qué odio siento hacia todo aquél que da rienda suelta a esa palabrería [...]; en caso de que se extienda ese contagio, en caso de que penetrara también en la que amo, mi esposa, mi gozo, mi refugio, las verdaderas raíces de mi vida, entonces realmente me faltaría el valor, entonces la pasión de mi alma se apagaría, entonces sé bien lo que haría: me sentaría en la plaza del mercado y lloraría, lloraría como ese artista cuya obra ha sido destruida y que ni siquiera recuerda lo que él mismo ha pintado².

1. Kelly Gadol, Joan, «The Social Relation of the Sexes: Methodological implications of Women's History», in *Signs*, 1,4 (1976).

2. Cfr. *Obras y papeles de Søren Kierkegaard. Estudios Estéticos I. Diapsálmata. El erotismo musical*. Trad. de Demetrio G. Rivero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

El autor del *Diario del seductor* asume aquí el feminismo como un síntoma si es que no una modalidad del nihilismo. Si las mujeres emergen como sujetos, los varones sufren cierta des-identificación y les da por la melancolía.

Podemos también ilustrarlo en el nihilismo de Schopenhauer, que se da la mano con su particular modulación de lo que en otra parte³ hemos llamado «la misoginia romántica». Interpretamos este tipo de misoginia como una reacción que puede detectarse tanto en filósofos como en literatos y artistas⁴ contra los conatos emancipatorios de las mujeres a partir de la universalidad de los postulados de la Ilustración y cuyas implicaciones políticas se harán patentes a lo largo de la lucha sufragista del XIX. Para interrumpir las virtualidades universalizadoras de abstracciones tales como individuo, sujeto moral autónomo, ciudadano, nuestros misóginos elaborarán conceptualizaciones ontológicas del género femenino que lo sitúan fuera de lo genéricamente humano, ora por idealización, ora por la vía de la naturalización. Es esta última la que elige Schopenhauer. Para el autor de *El mundo como voluntad y representación*, la vida no es sino dolor y carece totalmente de sentido. Si, no obstante, a los humanos les da, inexplicablemente desde un punto de vista racional, por reproducirse, ello se debe a que «la mujer» encarna la astucia de la especie y, a través del espejismo del amor, compromete al varón, neutralizando sus capacidades reflexivas, en la siniestra y mostrenca tarea de prolongar el sufrimiento. De este modo, podría decirse que «la Mujer» es la agente del sinsentido, la que urde la empresa nihilista mientras que el varón sería su víctima, su sujeto paciente. Crítico de la Ilustración, Schopenhauer se ceba con la Dama europea y el nivel de status que se le concede; así, los varones de los pueblos de Oriente tendrían mejor olfato ontológico ya que la relegan a su lugar natural: el harén. La sensibilidad decadentista de nuestro nihilista se dobla así, en lo que a las mujeres concierne, de veleidades exóticas. También el pintor Delacroix representó en su lienzo «Les femmes d'Argel».

Con estas consideraciones pretendemos introducir nuestra hipótesis de que la actitud nihilista requiere una determinada forma de inserción en lo real, y esta inserción tiene que ver —aunque obviamente no sólo— con las diferencias sexuales. En una primera aproximación podemos constatar que

3. Cfr. «Misoginia romántica» en C. Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987, cap. I; *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, Cap. V.; Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997.

4. Cfr. Erika Bornay, *Las hijas de Lilith*, Madrid, Cátedra, 1995.

los *tempus* del pensar y el actuar feministas aparecen como no sincrónicos, cuando no anacrónicos con respecto al *tempus* canónico convencional. Éste viene marcado, como es obvio, por lo que los varones hegemónicos identifican como su propia épica. Desde esta perspectiva canónica, los sinuosos itinerarios del quehacer feminista son percibidos como fuera de lugar —es decir, sin un espacio claro cuya ocupación pueda ser percibida como pertinente y legítima— y fuera del otro *a priori* de la sensibilidad kantiana: fuera de tiempo. Las mujeres, por ejemplo, dan en pedir la ciudadanía, como lo ha señalado tan bien Alicia Miyares⁵, cuando ésta ya se convierte en un objetivo devaluado. Así, para la clase obrera, la ciudadanía pertenece al orden de «las superestructuras», y lo verdaderamente importante se juega en los conflictos de clase burgueses-proletarios. Después de haberse entregado apasionadamente a apoyar la lucha abolicionista, las sufragistas obtendrán el voto bastante después que los varones negros liberados. Como varias feministas lo hemos hecho notar, cuando las mujeres empezamos a acceder a posiciones de sujeto en la vida social, la cultura y la política, los postmodernos deconstruyen el sujeto y/o decretan su muerte. Si seguimos el *modus operandi* nietzscheano de filosofar a martillazos parece que nunca damos en el clavo: el clavo se desplaza cuando parece que nuestro martillo, por fin, va a acertar. ¿Estamos condenadas, como otros grupos oprimidos, al anacronismo sistemático?⁶ ¿O quizás nuestras peculiaridades sugieren la conveniencia de pensar de nuevo y de forma más compleja los *tempus* históricos? Cabe también la posibilidad de plantearse si no hubiera valido la pena buscar atajos y quemar etapas... pero parece difícil concebir que las mujeres, sin la ciudadanía, hubiéramos podido consolidar la abolición del régimen de cobertura jurídica así como otros derechos civiles que eran condición *sine qua non* para salir de la minoría de edad y tener una plataforma para futuras conquistas. Parece, pues, que más nos vale reivindicar nuestro propio itinerario e impostar sobre él los hitos de nuestra memoria histórica. Celebramos así, paradójicamente, esas «fiestas de la memoria» de las que hablaba ese misógino romántico nihilista que fue Nietzsche y nos embriagamos en ellas de savia emancipatoria.

5. Alicia Miyares, «El sufragismo» en C. Amorós y A. De Miguel, eds., *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Tomo I, *De la Ilustración al segundo sexo*, Madrid, Minerva ediciones, 2005, págs. 245-294.

6. Por ejemplo, el caso de los gays y las lesbianas que reivindican —con toda legitimidad, por supuesto— el matrimonio como derecho civil cuando cada vez más parejas heterosexuales se constituyen en parejas de hecho y asumen el vínculo matrimonial, en su caso, de manera más *light*.

Pues bien, si estudiamos las relaciones entre el feminismo y el nihilismo desde este encuadre teórico-metodológico nos encontramos con bastantes paradojas. El nihilismo, *prima facie*, aparece, de acuerdo con la reconstrucción de Jacobo Muñoz⁷, como el espantajo que, mucho antes de Nietzsche, el Romanticismo venía agitando contra la Ilustración: en tanto que «desvalorización de todos los valores supremos» era presentado «como flagelo de las confesiones religiosas y de la integración social». Nosotras, por nuestra parte, hemos hecho la experiencia de la Ilustración de una manera tal que nos ha proporcionado antídotos contra ese espantajo. Asumimos las abstracciones ilustradas en la medida en que sus virtualidades universalizadoras posibilitaron nuestra inclusión, en condiciones de igualdad, dentro de las mismas: si la distinción entre noble y villano no era relevante en orden a acceder al estatuto de la ciudadanía ¿por qué iba a serlo la distinción entre varón y mujer, que se basaba en determinaciones tan adscriptivas como la diferencia-jerarquía entre los sexos? Las características adscriptivas hacían referencia al nacimiento, a la cuna y al linaje: justamente, las que eran irracionalizadas por los revolucionarios en tanto que artificiosas e injustas. Mantenerlas en nuestro caso no era sino una inaceptable discriminación. Durante todo el proceso de la Revolución Francesa las mujeres vindicaron la ciudadanía siguiendo este hilo argumental, pero perdieron la batalla. Los jacobinos heredaron la misoginia de su maestro Rousseau, que negaba a las mujeres el estatuto de sujetos de «la voluntad general»: su ámbito propio era lo privado y la familia. Condenadas a la heteronomía, debían usar la razón «de segunda mano», como lo expresaba polémicamente Mary Wollstonecraft⁸, bajo la tutela del marido-tutor. No debían ser, así pues, sujetas ni ciudadanas. Olympe de Gouges, autora de «Los Derechos de la Mujer y de la ciudadana» fue guillotizada por orden de Robespierre... En fin, nos quedaron pendientes vindicaciones fundamentales: en el acta fundacional de nuestras democracias los varones se autoadjudicaron la cuota del cien por cien. Es fácil entender que, dadas estas condiciones, mal se puede estar de vuelta de donde se ha ido con esfuerzos hercúleos y sin lograr ninguna meta. Nos quedaba así pendiente la tarea de reclamar nada más y nada menos que el funcionamiento coherente de las abstracciones ilustradas.

7. Cfr. J. Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, A. Machado Libros, 2002, cap. II, «La génesis del nihilismo europeo».

8. Cfr. Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, ed. de Isabel Burdell, Madrid, Cátedra, Feminismo clásicos, 1994. Perteneció al círculo de los radicales ingleses, junto con Goodwin, padre del anarquismo filosófico, Thomas Paine, que tuvo una notable participación en la Revolución Americana, entre otros.

Sin embargo, los varones se dieron por enterados de que la Revolución Francesa había planteado una crisis de legitimación patriarcal. «Es de esperar que el derecho divino de los maridos, así como el derecho divino de los reyes», se tambalee en este siglo de las Luces, escribía Mary Wollstonecraft. Las francesas se quejaron de ser tratadas como «un Tercer Estado dentro del Tercer Estado», irracionalizando de este modo la introducción por la ventana, en lo concerniente a las mujeres, de la lógica jerárquica que habían expulsado por la puerta⁹. Todavía un siglo más tarde, cuando el movimiento sufragista se hizo cargo de las asignaturas ilustradas pendientes para las mujeres, la líder Elizabeth Cady Stanton afirmaba: «Vosotros, varones liberales, os comportáis con vuestras mujeres como si fuerais barones feudales».

Entre la Revolución Francesa y finales del siglo XIX, en que vuelven por sus fueros en un contexto muy diferente, las vindicaciones feministas parecen pasar por una etapa de latencia. Sin embargo, los varones —sus élites intelectuales— han tomado buena nota del juego que les pueden dar a las mujeres las abstracciones universalizadoras de la Ilustración. Pues bien: entre las nuevas condiciones que emergen tras la erosión de las jerarquías de *l'Ancien Régime*, la de ciudadano, la de sujeto —en sus vertientes éticas, epistemológicas y estéticas— y la de individuo, será esta última la que, en nuevas claves, el Romanticismo asumirá. Por limitarnos a los filósofos, Kierkegaard exaltará al singular «que tiene una relación absoluta con lo Absoluto», Schopenhauer contrapondrá el sujeto reflexivo masculino individual a «la hembra» desindividuada *sit venia verbo* en tanto que portadora del genio de la especie. Pues ellas «marchan como una sola mujer al encuentro del ejército de los hombres: tienen un mismo oficio y un mismo negocio». Por su parte, la Antígona de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana representa «el principio femenino» como figura de la eticidad —*Sittlichkeit*— carente de individualidad propia... Y no parece que en Nietzsche esté contemplada «la mujer» como subtexto de género de su «superhombre». Pero quizás fue Kierkegaard quien expresó la negación para las mujeres del principio de individuación de la forma más contundente:

En el varón, lo esencial es lo esencial y, en consecuencia... todos los hombres serán siempre iguales unos a otros. En la mujer, en cambio, lo acciden-

9. Sobre la resignificación por parte de las mujeres de los términos con que los revolucionarios denostaban a *l'Ancien Régime*, Cfr. C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, op. cit., cap. IV.

tal es lo esencial y, por tanto, será siempre una diversidad inagotable y nunca habrá dos mujeres iguales [...] La mujer es una criatura infinita y, en consecuencia, un ser colectivo: la mujer encierra en sí a todas las mujeres¹⁰.

Un concierto tan concertado de voces, modulando la misma melodía: lo femenino es «el espacio de las idénticas» del que no puede emerger la individualidad, ha de tener alguna clave. Y esta clave es política: «la misoginia romántica»¹¹ ha de ser leída así como un discurso reactivo contra las virtualidades emancipatorias de la Ilustración para las mujeres, lo cual no deja de ser uno de los peores males que trajo consigo ese indeseable conspecto para las sensibilidades románticas. Estas sensibilidades, nostálgicas de la organicidad social quebrada por las teorías del contrato, quieren que las mujeres oficien, como siempre lo han hecho, como sus garantes a costa de su (ab)-negada individualidad. Por el contrario, las mujeres —¿por qué será?— parecemos ser negadas para la nostalgia de ese mundo armónico y reconciliado de valores indemnes, si es que existió alguna vez.

De acuerdo con el relato feminista de la Ilustración y el Romanticismo que tan *grosso modo* hemos podido narrar, no nos extrañará que el nihilismo asuma para nosotras otra forma. En la historia canónica de la filosofía se presenta el nihilismo como estación terminal de la crítica ilustrada a la tradición si se radicaliza hasta sus últimas consecuencias. Por su parte, el feminismo representa también una radicalización de la Ilustración, pero de otro signo y por otras razones. Con razón afirmaba *Raymond Aron* que «Las ideas del Siglo de las Luces no se organizan en un sistema sino que excluyen el sistema mismo». Así, a las mujeres, el denostado nihilismo nos aparece en el conspecto del Romanticismo como crítico de la Ilustración y, por definición, muy bien avenido con la misoginia romántica. A decir verdad, no nos perturba demasiado. ¿Quiénes son los que se sienten «vacíos de sentido» por causa del nihilismo? ¿Qué valores son los devaluados por esta amenaza? Excluidas de las figuras de la individualidad heroica del Romanticismo¹², las mujeres encontramos en la lucha sufragista

10. Cfr. S. Kierkegaard, *Diario del seductor*, trad. de A. Gregori, Buenos Aires, Santiago Rueda, ed., págs. 114-15. Ortega y Gasset, discípulo en este punto de Simmel, afirmará que «la mujer es un genérico». O. C, IV, Madrid, Alianza, 1983, pág. 433.

11. Cfr. C. Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, op. cit.; Amelia Valcárcel, «Misoginia romántica: Hegel, Shopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche», en VV. AA.: *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, coord. de Alicia Pulco, Secretaría de Estado de Educación, 1993. C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, loc. cit., A. Valcárcel, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, caps. I, II, 1997.

12. Con excepciones, sin duda, pero siempre a título de tales, como George Sand o Lou Andréas-Salomé.

nuestro *pathos* heroico particular: inventamos la huelga de hambre; nuestra líder británica, Eveline Pankhurst, fue encarcelada y condenada a trabajos forzados, y hubo quienes hicieron la experiencia, en alguna manifestación, de verse arrojadas a los pies de los caballos.

II. EXISTENCIALISMO, FEMINISMO Y NIHILISMO

Hemos llegado aquí al punto en que tiene sentido preguntar: ¿existe un *ubi* en el que hayan podido encontrarse dos radicalizaciones de la Ilustración, en nuestro caso, el feminismo y el nihilismo? Podemos responder que esta convergencia se produce en la obra de la filósofa existencialista Simone de Beauvoir. Pues entendemos que su versión del existencialismo, como la de Jean Paul Sartre, podría asumirse desde la perspectiva que aquí adoptamos como ejercicios filosóficos de lo que Nietzsche llamó «nihilismo activo». Para el autor de *La Gaya ciencia* esta forma de nihilismo está íntimamente asociada con un individualismo moral radical, que asume la responsabilidad del asesinato de Dios. Llegar a esta modalidad de nihilismo requiere una fuerza hercúlea que no le es dada al común de los mortales. «¿Cómo es que no he encontrado a nadie, ni siquiera en los libros, que se plantase delante de la moral como si ésta fuera algo individual, e hiciera de ella un problema y de este problema su dolor, su deleite y su pasión individual?»¹³. El «nihilismo activo» de Nietzsche se desmarca de las connotaciones de sensibilidad decadentista que otras formas de nihilismo —el «nihilismo pasivo»— conllevan. Pues bien, en la estela nietzscheana podríamos situar la crítica de Sartre a la atribución de cualquier forma de objetividad a los valores desde que se asume que «Dios ha muerto». Para el autor de *El ser y la Nada*, los valores no pueden mantenerse como vigencias sustantivas si no hay una realidad que sea el fundamento de su propio ser, pues de otro modo mal podría dotar de fundamentación a los valores. Ahora bien, para Sartre la conciencia no es ser, sino, justamente, nihilización del ser: es esta «carcoma» que se introduce en el ser al descomprimirlo lo que hace posible la libertad. La conciencia, que se identifica en Sartre con la libertad, es así fundamento de su propia nada sin poder serlo de su ser: ello requeriría una síntesis del ser-en-sí, lo que meramente es, con el ser-para-sí, la conciencia. Pero esta síntesis es imposible: el ser carece de la estructura que podría conferirle su repliegue reflexivo, así como la conciencia de

13. Cfr. F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, 345.

la capacidad de autodotarse de entidad. Como ya lo viera Spinoza, la conciencia, el sujeto, no puede ser sustancia: pertenece a uno de los registros que, entre otros, infinitos, desbordan su posición descentrada con respecto a una sustancia que se define como lo absolutamente infinito: de ahí su crítica al «cogito» cartesiano. Y la sustancia no puede ser sujeto: sólo puede dotarse de avatares reflexivos en uno de sus atributos, el del pensamiento. Pero la reflexividad ontológicamente intacta es, por distintas razones, imposible tanto para el filósofo judío holandés como para el existencialista francés. Así, los valores no podrán asentarse en la quiebra de un ser impotente para dotarse a sí mismo de fundamento: el ser meramente es y la conciencia lo trasciende sin que esta transcendencia pueda, a su vez, constituirse en ser. Sólo en virtud de esta transcendencia, y sólo en la medida en que la libertad se la confiere, el ser tiene sentido. Lo logra al precio de una apoyatura ontológica de radical precariedad: la permanente nihilización del ser por parte de una libertad impotente para fundarlo. Pero no para dotarlo de sentido en la medida en que se mantiene fiel a su estructura ontológica, a su «ser» transcendencia permanente del ser.

En el marco de esta ontología ¿qué estatuto pueden tener los valores?¹⁴ El de precipitado ontológico, por así decirlo, de las opciones y de las prácticas humanas en su movimiento mismo de transcendencia hacia el ser. El de horizonte regulador del sentido de este movimiento en su impotencia misma para instituirse en ser. Dibuja, como en una línea de puntos, la dirección en que la conciencia se mueve para darse ser y, en el fracaso mismo de esa operación, dar sentido al ser. Sartre lo expresó con claridad en la *Crítica de la Razón Dialéctica*: «el valor es el límite de la acción cuando es percibido como plenitud». Pues es preciso que la libertad, en tanto que libertad en situación, perciba el condicionamiento mismo de sus prácticas como aquello que les otorga sentido. Así, la máquina universal y las formas de práctica laboral que determina: una élite obrera especializada en torno a la cual giran peones, se encuentra en la base del humanismo del trabajo característico de la cultura proletaria anarquista decimonónica. En el mismo sentido, para el ama de casa ajetreada para dar la mejor calidad de vida posible a los suyos, el mostrenco trabajo doméstico se convierte en «la ética del cuidado». El valor, así, se instituye en horizonte regulador de las prácticas y las opciones a la vez que es instituido por ellas. En suma, remite a la filosofía profunda que se encuentra bajo la expresión: «hacer de la necesidad virtud».

14. Cfr. C. Amorós, *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de J. P. Sartre*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, cap. III.

Simone de Beauvoir comparte en líneas generales la posición sartreana con respecto al nihilismo, si bien aportó elaboraciones propias, sobre todo en lo concerniente al concepto de «situación», que no vamos a exponer detalladamente aquí¹⁵. Pero podemos afirmar que la proclama de la autora de *El Segundo Sexo*: «la mujer no nace: se hace» vendría, desde la perspectiva aquí adoptada, a representar, paradójicamente, la versión feminista del «nihilismo activo» de ese complejo misógino romántico que fue Nietzsche. Pues si los valores han quedado desguarnecidos desde el momento en que «Dios ha muerto», la feminidad normativa no con mayor razón se mantiene en pie si queremos ser coherentes. «La Mujer» tendría el estatuto de una idea *ante rem* en la mente de un Padre divino que ha muerto. Y sus herederos ya no pueden mantener la legitimidad de este universal *in re*. Desde la crítica radical de Mary Wollstonecraft en *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792) a ese constructo rousseauiano que se hacía pasar por la feminidad esencial, se venía poniendo de manifiesto que la tal «feminidad» no era sino «una heterodesignación» —como más tarde lo expresará Beauvoir— por parte de quienes daban nombres a las cosas. El mito de la feminidad se revela entonces como la designación de «la Mujer» como «lo otro» por los que monopolizaron la definición de lo genéricamente humano¹⁶. Y, por vía de implicación, una vez deconstruida la esencia, se pone de manifiesto que el existencialismo es un nominalismo radical. Así, la afirmación beauvoireana «la Mujer no nace, se hace» implica, en su propia radicalización, un cambio en su sujeto. No podemos ya referirnos a «la Mujer» sino a «las mujeres». A ellas les queda pendiente la tarea de dar sentido, resignificándola de mil modos mediante sus opciones libres, a una identidad social desesencializada. Tenemos así que «las mujeres se hacen»: habrá, pues, tantas mujeres como proyectos vitales puedan y quieran articular libremente. Sin más fundamento, —por si fuera poco— que la voluntad de universalización del programa existencialista. Programa ético que asumimos, a su vez, como una radicalización del proyecto ilustrado. Como una radicalización ontológica del ¡*sapere aude!* —¡Atrévete a saber!— que se convierte en ¡atrévete a construir tu propio ser mediante tus opciones libres!

15. Cfr. Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Universidad de Cádiz, 1998.

16. Cfr. C. Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 2006, 3ª parte, cap. V.

III. EL PENSAMIENTO DE «LA DIFERENCIA SEXUAL»: ¿UNA ALTERNATIVA AL NIHILISMO DE OCCIDENTE?

Para exponer el «pensamiento de la diferencia sexual» habremos de trasladarnos a un escenario filosófico distinto del que nos sirvió de marco para presentar la versión feminista del «nihilismo activo» nietzscheano. Debemos situarnos en la deriva antihumanista de Heidegger, que cobra su clara expresión en la «Carta sobre el Humanismo». Y lo hacemos así en consonancia con las posiciones antihumanistas y antiuniversalistas propias de esta corriente de pensamiento, que toma distancia y posiciones críticas en relación con el feminismo de raigambre ilustrada tematizado en clave existencialista por Simone de Beauvoir. Pues para Luce Irigaray, la figura más representativa y fundadora del «pensamiento de la diferencia sexual», los derroteros vindicativos del feminismo son errados. Entiende que, con su planteamiento igualitarista, las feministas «corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de todas las mujeres (...) de todos sus valores». Hay que replantear, pues, la cuestión a partir de «una fundamentación distinta» de aquella sobre la que se erige el mundo de los hombres. Lo cual sólo será posible si se recupera a las mujeres como sujetos sexuales radicalmente diferentes de los varones, en lugar de tomar posiciones en un mundo presuntamente neutro como lo sería el mundo de las abstracciones ilustradas. Irigaray parte, si bien las somete a su particular crítica, de las premisas del psicoanalista estructuralista Jacques Lacan referentes al «orden simbólico» de un inconsciente que está «estructurado como un lenguaje». Pues bien, de acuerdo con nuestra filósofa psicoanalista, el «orden simbólico» masculino no ha dejado espacio para que haya podido cobrar expresión la genuina diferencia femenina, sino que la ha homologado al ámbito de lo Uno y lo Mismo representado por el falo. Nos encontramos, pues, en la estela de las críticas al logofalocentrismo (Nietzsche y su crítica de Platón, Heidegger, Lacan, Derrida...) De una manera muy sintética y sumaria, y a los efectos que aquí nos interesa destacar, en el logofalocentrismo vendrían a converger la crítica de Heidegger al «pensamiento representativo» y la interpretación de Freud por parte de Lacan. Para el autor de «La época de la imagen del mundo», en el «pensamiento representativo» el sujeto del conocimiento se instituye en tal poniendo sus condiciones a la comparecencia del ser, que quedaría por ello mismo relegado al olvido y sería suplantado por «el objeto» como el correlato del designio objetivante y manipulador del sujeto. Por su parte, Lacan llama «falo» a la investidura del pene de la función de Metáfora paterna en torno a la que pivota y se estructura el «orden simbólico». Realiza así una reinterpretación

ción de los conceptos freudianos de «condensación» y «desplazamiento» como funciones del inconsciente a la luz de las categorías de la lingüística estructural de Jakobson. La «condensación» se sitúa de este modo en el eje de la Metáfora —el eje paradigmático— y el desplazamiento del de la metonimia —la cadena sintagmática—. La relación del hijo con la madre se adscribe a la contigüidad metonímica. Por ello, si ha de acceder de pleno al «orden simbólico» que representa la cultura en contraste con la naturaleza, es preciso que intervenga la Metáfora paterna, el nombre del Padre como marca del efecto fálico así como Significante de la carencia que representa para el niño el que no se satisfaga su deseo por la madre. Podríamos decir así, en un lenguaje totalmente ajeno a Lacan, que «el falo» vendría a convertirse en el «subtexto de género» del *logos*, el lenguaje que instituyeron los griegos como portador del sentido y la interlocución en el espacio público del ágora. (Del que, por supuesto, estaban excluidas las mujeres) La institución del *logos* (Platón) desbroza así la senda que llevará al «pensamiento representativo» (Descartes), pues suplanta el darse del ser como pura presencia tal como, de acuerdo con Heidegger, ocurría en los presocráticos. Desde estos presupuestos se encuentra un isomorfismo entre la función objetivante del pensamiento representativo —a costa de la pérdida del ser— y la objetivación sexual de que es objeto la mujer en la economía libidinal del varón.

Pues bien, si las mujeres han de encontrar una línea de fuga de esta economía libidinal y significativa, deberán reconstruir, desde sí mismas, su propia identidad, abandonar el discurso del *logos* como discurso fálico y explorar el cuerpo y la experiencia del placer sexual de la mujer¹⁷. Una reconstrucción tal, que implica la de un orden simbólico diferente y paralelo, ha-

17. Judith Butler, desde posiciones foucaultianas y *queer* critica la noción de «un placer sexual específicamente femenino que estaría radicalmente diferenciado de la sexualidad fálica». Pues no deja de plantear un grave problema que

[...] las mujeres que no reconocen esa sexualidad como propia o consideran que su sexualidad está (al menos) parcialmente construida dentro de los términos de la economía fálica quedan potencialmente excluidas de los términos de esa teoría, dado que están «identificadas con lo masculino» o «no iluminadas». De hecho, suele no quedar claro en el texto de Irigaray si la sexualidad se construye culturalmente o si sólo se construye culturalmente en lo que se refiere al falo... ¿Está el placer específicamente femenino «fuera» de la cultura como su prehistoria o su futuro utópico? Si es así, ¿de qué sirve esa noción para negociar las luchas contemporáneas de la sexualidad dentro de los términos de su construcción?

Cfr. J. Butler, *El género en disputa*, trad. de Mónica Manssur y Laura Manríquez, Barcelona, Paidós, 2001. Nos encontramos aquí, sin duda, con los espinosos problemas que plantea la sexualidad normativa y que ahora no podemos abordar.

brá de hacerse, en última instancia, por «adaptación morfológica». Lo que sitúa a la autora de *Speculum*¹⁸ en la línea de una hermenéutica de los órganos genitales femeninos como clave para subvertir la lógica del discurso fálico: «ese sexo que no es uno»¹⁹ está constituido por unos labios «que se recogen sin sutura posible». Por ello mismo, son ajenos a las oposiciones dicotómicas. Y al no ser «ni uno ni dos» subvierten, de acuerdo con Irigaray, el orden «unívoco de lo Uno y de lo Mismo». En contraste con el pensamiento representativo, estos labios «acogen», «no asimilan ni reducen, ni englutin». A diferencia de la extorsión objetivadora, son un «umbral» introvertido... En ellos reside «el misterio de la identidad femenina, de su recogimiento sobre sí misma o de su extraña palabra del silencio». Tienen una «presencia difusa, están del lado de lo amorfo», de lo que se deriva que «la mujer tiene órganos sexuales por doquier»²⁰. De ahí su indefinición y su «exceso». A partir de esa hermenéutica se llevarán a cabo una serie de extrapolaciones en el sentido de una «crítica de la identidad»: de «ese sexo que no es uno» y reniega del *logos* no puede emerger un discurso con un sentido unívoco. Lo cual podría ser grave como objeción a la ciudadanía de las mujeres, a su participación en el «juramento cívico», a que su palabra sea testimonio válido... Pero no importa porque, justamente, las mujeres deben desmarcarse de la ciudadanía diseñada desde el orden logofalocéntrico... Un lenguaje sexuado será por ello mismo un lenguaje regenerado.

Como hemos tenido ocasión de exponerlo, en el «pensar representativo» el ser es desplazado por la posición del ente como *obiectum* correlativo a un *subiectum* instituido en fundamento constituyente que determina las coordenadas en las que el ente se ve obligado a comparecer. Irigaray asume la crítica del pensamiento representativo y del sujeto de la modernidad de Heidegger y la transcribe en clave de diferencia sexual: si el «olvido del ser» se encontraba en la base del nihilismo, para la autora de *Ética de la diferencia sexual* el «olvido» de esta diferencia es la causa del «desamparo y desorientación del hombre moderno». Emplea frecuentemente metáforas relacionadas con el «exilio»²¹, se refiere al «olvido del ser» como «desarraigo» y se identifica, en clave de la simbólica adjudicada a la diferencia

18. Cfr. Luce Irigaray, *Speculum: espéculo de la otra mujer*, trad. de Baralides Alberdi, Madrid, Saltés, 1978.

19. Cfr. Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, trad. De Silvia Tubert, Madrid, Saltés, 1982.

20. Santo Tomás de Aquino afirmaba «tota mulier est in utero» y, para Rousseau, a las féminas «todo les llama sin cesar a su sexo».

21. La niña es ya una «exilada» cuando entra en la escuela.

de los sexos, con la búsqueda heideggeriana de un nuevo modo de habitar la tierra. Su discípulo, J. Goux asume significativamente, con sus resonancias nietzscheanas, bajo las heideggerianas, el «olvido del ser» como «olvido de Hestia», la diosa del hogar paterno, relegada por los dioses uránicos —masculinos— cuyo culto propició el platonismo²².

Nos encontramos así ante la profecía de un cambio epocal, en el sentido heideggeriano, que vendría marcado por el advenimiento de «la diferencia sexual», lo que implicaría un cambio «en la forma de habitar los lugares y las envolturas de la identidad». En suma: se impone un «nuevo imaginario cultural». Pero para instrumentar estos cambios, «la vía del método racional es una utopía o una añagaza». La ética de la diferencia sexual se presenta, pues, como una «ética de las pasiones». Y aquí se vuelve hacia los análisis de Descartes sobre la admiración. Como pasión primigenia —Irigaray se surte aquí de aguas cartesianas para llevarlas a sus molinos diferencialistas—, la admiración «es el asombro ante el otro incognoscible que difiere de mí», *versus* la actitud objetivante. Se instituye así en «la guardiana del estatus de diferencia insustituible» entre los sexos, que crea entre ellos «posibilidad de separación y alianza». El cumplimiento de «la diferencia sexual», afirma, hará posible el encuentro de los sexos, más allá de la dialéctica del amo y el esclavo (Beauvoir es su constante referente polémico), como «celebración y fiesta», como «resurrección y transfiguración de la carne y de la sangre». Invoca en este sentido las tradiciones orientales por su culto a «la fecundidad energética y religiosa del acto sexual que lleva a “maravillarse de la boda” y del éxtasis, pues en el misterio que anima a esta cópula se encuentra nada menos que “lo divino”». Así, en el «pensamiento de la diferencia sexual» estarían las bases para sellar un tratado de paz perpetua entre los sexos que lleve a la regeneración de la pareja humana. La clave no se encontraría, pues, en las relaciones de poder sino en «el orden simbólico» *versus* la *hybris* tecnológica a que nos han llevado el orden fálico y el pensamiento representativo, el reencuentro regenerador tendrá lugar en «el horizonte de lo divino» que diseña la sentencia del último Heidegger: «Sólo un Dios podrá salvarnos». Dios y la ética de la diferencia sexual, cuyo proyecto, más bien que ético, es soteriológico.

Las discípulas de Luce Irigaray de la Librería de Mujeres de Milán lanzan la profecía de la *era delle done*. El pensamiento de la diferencia sexual quiere instituirse así en «el pensamiento de nuestro tiempo», antídoto contra el nihilismo de Occidente y, en clave estética, por último, promete la

22. Cfr. mi *Tiempo de feminismo*, *op. cit.*, pág. 389.

«creación de una nueva poética». En cuanto a la tarea ética que se deriva de este diagnóstico y esta prognosis, se afirma que consistirá en «estar abiertos para preparar el camino de la nueva era»²³.

IV. LA RESTAURACIÓN DEL SENTIDO DEL SER Y EL MITO DEL MATRIARCADO

Como lo afirma Jane Flax²⁴, Lacan asume que el período preedípico es precultural. No será tampoco social ni interactivo. Pues bien, Luisa Muraro, líder del grupo de mujeres de la Librería de Milán —referente italiano del «pensamiento de la diferencia sexual» y discípulas críticas de Luce Irigaray— le va a retorcer el cuello a Lacan de la mano de Heidegger. En su particular concepción del orden simbólico, rehabilitará y concederá primacía a la metonimia, frente a la metáfora como régimen de la sustitución. Así, la relación de contigüidad —metonímica— entre madre e hijo/a, el continuum materno se revelará como el ámbito genuino del ser. Pues se trata de establecer otro orden simbólico —*versus* Lacan— que no despoje a la madre de sus facultades, a la vez que de poner en conexión la capacidad filosófica de «prestar atención a la positividad originaria del ser» con la potencia materna: «De la madre, de nuestra antigua relación con ella, si dejamos que nos hable, podemos aprender a combatir el nihilismo, que es una pérdida del sentido del ser».

Las implicaciones filosóficas de esta concepción del orden simbólico se ponen de manifiesto en sus resonancias nietzscheanas y heideggerianas:

El dualismo del cielo y la tierra que encontramos en la cosmología antigua y que sitúa lo negativo en el lado de la tierra va contra el justo sentido del ser porque carga lo negativo en la cuenta de la generación, invalidando... nuestra relación con la matriz de la vida y dando lugar a una sospecha insuperable frente a todo lo relacionado con la vida.

El amor a la madre, entendido, no como sentimiento moral sino como inordinación en la matriz de la vida, nos sitúa *versus* la metafísica como posición de otro mundo. Pues, al vetarme un punto de vista superior al de la relación originaria con la madre, «excluye cualquier duplicación del mundo

23. Cfr. *Speculum*, *op. cit.*, pág. 161.

24. Cfr. J. Flax, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. trad. de Carmen Martín Jimeno, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995.

de la experiencia en otro mundo, ya que el mundo real y verdadero es éste de aquí al que nos trajo mi madre»²⁵. No deja de haber algo de paradójico en esta exaltación identitaria de los valores femeninos tradicionales como valores anti-uránicos y antiplatónicos presentados como la transvaloración, en clave nietzscheana, de los valores masculinos. Justamente, estos valores se identifican en buena medida con los descritos por Bachofen en *Das Mutterrecht* (religión, sentimiento del amor, protección sexual, «cultura ginecocrática») como aquellos que darían expresión a «la estructura interna de la naturaleza femenina». Sólo que Nietzsche comparte los supuestos de Bachofen, con quien se relacionó en Basilea, si bien cambiándoles el signo valorativo: pues a través de la religión y la debilidad los débiles someten a los fuertes: «la mujer ha conspirado siempre con los tipos de la decadencia, con los sacerdotes, contra los poderosos. Pese a la maniobra de redefinir y de resignificar estos valores en clave positiva, no deja de haber aquí un acomodo discursivo *contra natura*».

Seguimos en la paradoja al estimar como más acorde con el sentido de la transvaloración nietzscheana la exigencia de Simone de Beauvoir de rescatar a las mujeres del enfangamiento en los valores de la inmanencia (repetitivos, propios de la reproducción que nos es común con el reino animal) y promover en ellas los valores de la trascendencia específicos de lo humano: aquéllos que, en lugar de reproducir mostrencamente la vida, la instituyen en valor al arriesgarla. Otra cuestión es el lastre androcéntrico del que no se libra la concepción beauvoireana de la trascendencia: convalida el privilegio de los valores guerreros —masculinos— como los propios de la trascendencia por antonomasia, en la medida en que anteponen las razones para vivir a la mera vida. La decisión responsable de no arriesgar estúpidamente la vida, así como la de darla o no darla en la «maternidad pensada» no tendría por qué no instituir la en valor, al menos, no en menor medida.

Las posiciones del «pensamiento de la diferencia sexual», en la medida en que buscan su anclaje en una identidad femenina autoconstituyente y de cariz esencialista acaban, por una u otra vía, volviendo al mito del matriarcado: allí habría estado la feminidad genuina libre de las heterodesignaciones patriarcales que han colonizado y desvirtuado esta identidad. Así, podemos considerar «el orden simbólico de la madre» como una versión ontogenética —en la vida y el desarrollo de cada uno de los seres hu-

25. Cfr. Muraro, Luisa, *El orden Simbólico de la madre*, trad. De Beatriz Albertini, Madrid, horas y Horas, 1994. pág. 73.

manos— de la tesis filogenética de *Das Mütterrecht* de Bachofen —asumida significativamente por Luce Irigaray— acerca de una fase de la humanidad que se desarrolló bajo el primado de las mujeres. El patriarcado se habría impuesto después con consecuencias simbólicas nefastas. «El advenimiento de la ley del padre... que se superpone a la positividad de la obra de la madre escinde la lógica del ser y es causa de que perdamos y volvamos a perder el sentido del ser». Muraro establece así una íntima relación entre el nihilismo como pérdida del sentido del ser —a la que abocaría la lógica patriarcal— y la represión cultural que, de acuerdo con ella, habría sufrido nuestra relación con la madre.

Así, entre el ente que usurpa el lugar del ser y el patriarcado que usurpa el *locus* de la madre hay un isomorfismo y una convergencia tal en que se viene a implantar la «retórica de la incertidumbre», versión de Muraro de «la existencia inauténtica». Esta retórica bastarda suplanta «la autoridad» de la lengua materna, que dice lo que es e instituye así a su dadora en profetisa y embajadora del ser heideggeriano.

En su concepción de la lengua materna, Muraro lleva a cabo una peculiar unificación en *El orden simbólico de la madre*²⁶ de ecos heideggerianos y resonancias de su interpretación de la función materna como «lugar común originario» de «la pareja primordial» constituida por la progenitora y su retoño. En este lugar se solapan la matriz de la vida y la matriz de la palabra como un continuo de ser a ser. Pues, *versus* Lacan, para quien nuestra relación con la matriz de la vida no puede significarse, nuestra autora entiende que no es necesario el «corte» que nos separa de la Madre por obra de la Metáfora paterna para acceder al orden simbólico. Por coincidir en su matriz el ser con el sentido, «la lengua materna... es lo único que puede ocupar el lugar de la madre»; gracias a ella puede ser restituido el «lugar común originario», pues sus palabras no sustituyen a otras palabras: sustituyen la cosa misma. Aquí la sustitución equivale a la restitución de la experiencia primordial, es decir, el continuo metonímico de ser a ser *in praesentia*. Se puede dar, así, una sustitución sin sustitutos en la medida en que lo que res-tituyen-sustituyen es la experiencia primordial. Pues bien, es esta remisión al «lugar común-originario» lo que está en la base de la fuerza normativa de la lengua. Es de la madre de quien aprendimos a hablar, y ella fue en ese momento «garante de la lengua y de su capacidad de decir lo que es. Entonces la autoridad de la lengua era inseparable de la autoridad de la madre».

26. Muraro, Luisa, *op. cit.*

Entre otras formas de nihilismo que describe, la autora de *El orden simbólico de la madre* identifica la que consiste en la concepción del ser «como indiferente al ser verdadero o falso...». Este ser indiferente no puede prescribir nada en cuanto a que digamos esto o lo otro... En cuanto se sustrae a la autoridad de la madre-lengua, «la cuestión de lo verdadero-falso es sustituida por la de la verosimilitud y la credibilidad». La credibilidad se logra en la medida en que se esté «en coincidencia con un ya-dicho». Pero, entonces, «la mente piensa un no-pensado, es decir, no piensa verdaderamente, porque pensar, que es una actividad en estado puro, quiere decir, por definición, pensar lo impensado».

La lengua se aprende en el contexto de la interacción de «la pareja primordial». Pero este intercambio es constitutivamente dispar, y, justamente, es la disparidad del intercambio lo que determina «la fuerza normativa» de una lengua. Así, sólo se puede luchar contra el nihilismo desde lo que podríamos llamar una concepción fundamentalista de la lengua materna: «He optado por sustituir el apego infantil a la madre por el saber-amarla y considerar la lengua aprendida de ella como la forma primera arquetípica de ese saber».

Pues bien, la concepción fundamentalista de la lengua se dobla en Muraro de una gran atención a y valoración de la literatura mística. Pues ese ser que la madre nos dice cómo se dice coincide, a la postre, con el decirse a sí mismo del propio ser, que se presentaría de esta forma como puro don. Ahora bien, se ofrece como puro don justamente allí donde se produce el fracaso de la palabra, es decir, en la experiencia de lo inefable. De este modo, paradójicamente, la dadora de la palabra es a la vez la dadora del silencio, pues sería precisamente el silencio el lugar en que la palabra arraiga en el ser, y arraiga hasta el punto de que se niega como palabra. La mística, como experiencia de lo indecible, se produce en el fracaso del lenguaje como régimen de la mediación. Así, paradójicamente, la dadora del lenguaje como régimen de la mediación sería a la vez la dadora del fracaso del lenguaje en el don del puro ser, donde el ser, *sit venia verbo*, se «serea».

Luisa Muraro es explícita en su renegación de la Ilustración y su rechazo del *¡Sapere aude!*²⁷. Lamenta la falta de autoridad de la madre en nuestra vida adulta, pues entiende que es ésta, la causa de «la incompetencia

27. Considera que la identidad vindicativa, en tanto que «emancipacionista», es, empleando los términos del autor de la *Genealogía de la Moral*, una figura del «resentimiento», identidad propia de la dominación.

simbólica» que estaría en la base del nihilismo. Rechaza la independencia adulta «ni del pensamiento ni de la nada porque, más que ésta, deseo la coincidencia entre mi pensamiento y mi ser». De vuelta del repetitivo «decir de lo ya dicho» encuentra en una peculiar recreación de la infancia el lugar de esta coincidencia: «quizás volviendo a ser niñas... O, tal vez de manera más realista (!), traduciendo en la vida adulta la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica». Se trata, entonces, de establecer un peculiar pacto entre mujeres que las de la Librería de Milán llaman *affidamento*²⁸. Consiste en entregarse fielmente y depositar la confianza en una mujer adulta que oficia como sustituta de la madre. De este modo, y paradójicamente, se recupera el contacto con la madre que es, por definición, una relación adscriptiva, estableciendo un peculiar pacto con la matriz de la vida. Así, la relación adscriptiva resulta ser resignificada, recreada en clave contractual. Se sitúa de ese modo en el imaginario moderno del contrato a la vez que se reniega de la modernidad. Y se pretende que este «volver a ser niñas» es lo que ha de preservarnos de caer en el nihilismo... «para nosotras, afirman sus adeptas, no existe autoridad si no va vinculada a la autoridad de la madre». Las relaciones que se establecen en torno a esta concepción de la autoridad, que contraponen a los poderes constituidos de la política convencional, constituyen lo que llaman las de la Librería de mujeres de Milán «política de lo simbólico». Esta política se basa en una distinción entre «el cuerpo social» y «el cuerpo salvaje»: a este último le correspondería «la parte de la experiencia humana que desborda las capacidades de mediación de un orden simbólico-social dado y que queda fuera de la síntesis social». Pues bien: hay que luchar para que el principio materno no sea sustituido por «la síntesis social» del poder «constituido», lo que equivale a «dar traducción social a la potencia materna».

Para nuestras sensibilidades democráticas no deja de haber algo inquietante en esta peculiar alternativa al nihilismo. El *affidamento* se presta, con su disimetría constitutiva, a propiciar funcionamientos de secta, y «la política de lo simbólico» sustrae las energías de las mujeres a la lucha por sus reivindicaciones históricas porque se entiende que lo verdaderamente importante no se juega en este tablero²⁹. Así pues, entre varones y mujeres

28. El término no encuentra exacta traducción en castellano, pero viene a significar confianza, fidelidad... Las empresas han acuñado ahora el término fidelización.

29. Cfr. Lidia Cirillo, *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista del pensamiento de la diferencia*, trad. de Pepa Linares, prólogo de Luisa Posada, Barcelona, Anthropos, 2002.

ha de haber un separatismo total, pues «no hay mediación de la diferencia sexual». Y las mujeres no debemos esperar nada de lo que provenga del juego —fálico en última instancia— de la democracia. No es de extrañar que el manifiesto fundacional de esta derivación italiana del «pensamiento de la diferencia sexual» se titule: *No creas tener derechos*³⁰.

Por nuestra parte, desde una posición constructivista *versus* el esencialismo de las identidades, apostamos por los mestizajes genéricos, desde donde cabe proceder a una reapropiación crítica y selectiva de «la herencia de la madre».

V. DE LA «NACIÓN DE LAS MUJERES» A LAS TRIBUS NOMÁDICAS

Luce Irigaray ha recibido críticas por su esencialismo, y en torno a la interpretación del mismo se ha generado un debate del que no vamos a dar cuenta aquí³¹. Nos interesa ahora fundamentalmente poner de manifiesto las implicaciones filosóficas y políticas que conlleva su concepción del lenguaje radicalmente sexuado y que en alguna ocasión le ha llevado a referirse a «la nación de las mujeres». Como lo pusimos de manifiesto en otra parte³², este separatismo lingüístico podría tener dos implicaciones contrapuestas y —¿por qué no decirlo?— igualmente indeseables. Si es cierto que, como se ha afirmado, una lengua es un dialecto con un ejército detrás, entonces las mujeres deberíamos constituirnos en nación de amazonas. Pero, como se da la circunstancia de que no nos respalda un ejército, lo más probable es que se generara una situación de disglotia que diera lugar a una subcultura no difícilmente integrable. Asumiríamos el modelo de la etnia como paradigma de un régimen de multiculturalidad como tantos otros vigentes en nuestra era de la globalización. Afortunadamente —asumo mi juicio de valor—, la concepción lingüística de Irigaray no parece tener, por una parte, suficientes soportes empíricos³³, y estima-

30. Muraro es contundente en su crítica al emancipacionismo: no nos concierne a las mujeres «comprometernos en pos de la coherencia interna del paradigma político moderno» y niega tajantemente «la necesidad en la cual se encontrarían las mujeres de luchar contra la usurpación masculina del universal». Cfr. *La gran diferencia... op. cit.*

31. Cfr. *La gran diferencia... op. cit.*

32. Cfr. C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.

33. No aísla todas las variables pertinentes para determinar el peso específico de la diferencia sexual en el lenguaje.

mos muy discutible dotarla de rango normativo: ¿en qué sería mejor, ética y políticamente, una situación en la que el lenguaje masculino y el femenino tuvieran un estatuto de cooficialidad?

Por su parte, la autora de *El orden simbólico de la madre* ha elaborado, como hemos tenido ocasión de exponerlo, una teoría de la lengua materna que se presta a objeciones teóricas así como a protestas políticas. En lo que concierne a su concepción según la cual sería la autoridad de la madre que enseña al niño/a la lengua lo que dotaría de fundamento a su fuerza normativa, Muraro parece olvidar que, como lo puso de manifiesto Wittgenstein, el lenguaje es público y, en consecuencia, el niño aprende sus reglas de uso en tanto que tales. La «pareja primordial» no está en un burbuja como ámbito simbólico sin fisuras: la propia madre recibe, como cualquier hablante, la competencia lingüística de su atenerse a las reglas y a los criterios de uso de las expresiones lingüísticas en una comunidad determinada. El aprendizaje de la lengua por parte de las criaturas se produce en el contexto de un proceso de socialización en el que la propia madre sólo puede dar el sentido de las palabras en cuanto su propio decir es convalidado por la comunidad lingüística en la que se incardina. La posibilidad de la existencia de un lenguaje privado por parte de un «hablante» aislado ha sido ampliamente discutida por los teóricos del lenguaje. En cuanto a la teoría de Luisa Muraro, se trataría de un lenguaje privado *à deux*, donde la madre podría enseñar al niño significados arbitrarios sin contrastación con los usos de los hablantes que se sitúan en su contexto lingüístico y social. Podría así enseñar usos arbitrarios y delirantes. Sin embargo, la madre socializa al niño, y el aprendizaje de la lengua es fundamental en este proceso de socialización en tanto que ella es, a su vez, un ser social, así como autoriza los usos lingüísticos en tanto que, a su vez, es y ha sido autorizada en la medida en que se atiende a las vigencias públicas. Por su parte, Rosi Braidotti, la teórica de los *Sujetos Nomades*³⁴ como la identidad más idónea en una sociedad global de «flujos descodificados» en el sentido de Gilles Deleuze —de quien es una discípula crítica— es implacable con las implicaciones políticas de la concepción fundamentalista de la lengua materna. No sé si está pensando en Muraro cuando pregunta:

¿Es la maternidad coercitiva provocada por la violación de una pandilla —en referencia a la tragedia de las mujeres de Bosnia Herzegovina— el

34. Cfr. R. Braidotti, *Sujetos nomades*, trad. de Alicia Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2000.

precio que hay que pagar por hablar la lengua materna «incorrecta»? ¿No es toda apelación a la lengua materna «correcta» la matriz del terror, del fascismo, de la desesperación?

La identidad nómada, para nuestra filósofa, podría ser el antídoto y el conjuro de los genocidios.

¿Es porque practica una especie de promiscuidad con los diferentes ci-
mientos lingüísticos por lo que la políglota ha renunciado hace tiempo a
cualquier pureza lingüística o étnica? No hay lenguas maternas, sólo sitios
lingüísticos que una toma como su punto de partida. Desde el momento en
que una nace, pierde su origen...³⁵.

La nómada renuncia así al anclaje en un «orden simbólico de la madre» a
quien se atribuye la función de agente y garante de una relación genuina
con el ser. No hay lenguas privilegiadas de una madre-patria en la que se
expresa por antonomasia el sentido del ser, como al menos en algún mo-
mento lo creyó Heidegger. Preferimos la afirmación de Adorno: «La patria
del hombre (y de la mujer) es haberse ido».

Nuestra era global parece caracterizarse por la «descodificación» de to-
dos los flujos, es decir, por la liberación de los mismos de su adscripción y
modulación de acuerdo con contenidos cualitativos cualesquiera, tal como
entendía Deleuze que se producía en el capitalismo. Pero en el capitalismo
del «Nuevo Orden Mundial S.A.», por utilizar la caracterización de Donna
Haraway³⁶, todo sucede, por un lado, como si la descodificación llegara al
paroxismo: flujo del capital financiero, flujos migratorios incontenibles, fe-
minización de flujos de mano de obra y globalización del cuidado... pero,
por otro, no deja de haber fenómenos o propuestas de re-codificación: el
caso de Muraro es expresivo en este sentido. Braidotti, más sensible que
ella a los procesos tecnológicos de la era global, detecta lo paradójico de
su propuesta en un mundo en el que se ha roto el continuum materno...

En otra parte³⁷ me he referido a la ambigüedad de la obra de Irigaray,
que hace posible el surgimiento a partir de ella de lo que podríamos llamar
una interpretación de derecha y una deriva de izquierda: Muraro y Braidot-
ti, respectivamente. Ahora nos interesa señalar que, a partir del exilio sexual
de la autora de *Speculum*, vivido con nostalgia de impronta heideggeriana,

35. *Op. cit.*, pág. 43

36. Cfr. D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. Femaleman@_Meets_ Onco-
mouse: Feminism and technoscience*, London-New York, Routledge, 1997.

37. Cfr. *La gran diferencia, op. cit.*

se produce una reacción de recodificación y búsqueda de arraigo, por par-
te de Muraro, así como un «vector de desterritorialización» en la figura-
ción de la nómada de Rosi Braidotti. Desterritorialización asumida como
forma de vida con un talante que yo llamaría nietzscheano... Ahora bien,
si las implicaciones políticas de la obra de Irigaray y Muraro son, cuando
menos, inquietantes, como lo hemos podido ver, las posiciones de Braidot-
ti no lo son menos para las sensibilidades democráticas. Incrédula en cuan-
to a las posibilidades de una renegociación del orden de la polis, nuestra
nómada encuentra un centro de fuga —precario— en los extramuros de la
ciudad. Pero no, como lo propone Seyla Benhabib, para encontrar un lugar
desde donde ejercer la crítica tomando distancia cuando los valores de la
polis llegan a estar demasiado reificados³⁸, sino porque la posición noma-
de es de suyo oblicua al orden de la polis irredenta.

Más bien, el proyecto nomádico, partiendo de la desterritorialización de-
leuziana de los flujos del deseo, de las figuraciones «rizomáticas» en con-
traste con las raíces que impulsan hacia arriba en un simplificador esque-
matismo, tiene en cuenta fundamentalmente la desterritorialización de los
flujos migratorios femeninos. Es consciente de que los/las emigrantes y
los/las exiliadas tienden a instituir en instancia normativo-utópica el lugar
que se vieron obligadas a abandonar. Pero Braidotti, con la figuración de
la nómada como «metáfora performativa» les propone un talante diferen-
te y más acorde con las realidades de nuestro mundo global. La propuesta
consistiría en hacer del límite-plenitud de otra forma y en otra dirección,
en asumir, más allá de la nostalgia, su condición como un amable marida-
je con el desarraigo... quizá puede ser interpretada como una invitación a
la práctica del «nihilismo activo». Se ha criticado su propuesta tildándo-
la de elitista: parece adecuarse más a la situación de quienes tienen «múl-
tiples pasaportes» que a los indocumentados/as «sin papeles». Por nuestra
parte, nos interesa aquí señalar una tensión conceptual en la obra de Braid-
dotti que se relaciona con el hecho de que quiere ir más allá de Lacan a la
vez en la dirección de Gilles Deleuze y en la de Luce Irigaray. En la es-
tela de la autora de *Speculum*, reclama un orden simbólico donde el de-
seo femenino pudiera ser inscrito y ser representable. En la del autor de *El
Antiedipo*³⁹ se identifica con la des-adscripción de los mecanismos del de-
seo de las figuras parentales edípicas, sea cual fuere la modalidad de «or-

38. Cfr. Sujetos nómades, *op. cit.*, pág. 72-3.

39. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *El antiedipo*, trad. De Francisco Monge, Barcelona, Ba-
rral ed., 1972

den simbólico» en la que se podrían enmarcar. Es como si, por una parte, en la línea de Irigaray y Muraro reclamara un orden simbólico —en última instancia de factura lacaniana— ora paralelo, ora alternativo, mientras que, por otra parte, con Deleuze y Guattari asumiera la deconstrucción de cualquier modalidad de orden simbólico en consonancia con la concepción de un inconsciente productivo: el de «las máquinas deseantes» que nada quieren saber de las formas de representación. La consecuencia política de esta tensión conceptual irresuelta es la incoherencia de demandar a Deleuze un estatuto diferencial especial para la diferencia femenina —entendida a lo Irigaray— entre las n-posiciones diferenciadas del deseo que resultan de la producción de «las máquinas deseantes», en un orden simbólico deconstruido⁴⁰. Lo curioso es que su incoherencia teórica viene planteada desde una exigencia política coherente⁴¹: «a fin de desmitificar las categorías basadas en el falo, una debe, primero, haberse ganado una localización desde la cual poder hablar». Ahora bien, parece que nuestra filosofía deleuziana no repara en que esa localización no se logra precisamente de la mano de Irigaray —que atribuye a las mujeres un lenguaje totalmente idiosincrático y sin traducción en el *logos*— sino que pasa por la senda ilustrada de las vindicaciones feministas.

CAPÍTULO 11
NIHILISMO: ¿ES POSIBLE COMENZAR DESDE CERO?
MARIFLOR AGUILAR RIVERO
UNAM, México

Antes que nada quiero agradecer a José Francisco Zúñiga y a Luis Sáez la invitación a este Encuentro. Es para mí una alegría volver a estar con ellos y con otros amigos y amigas. Pero además, agradezco el tema de la convocatoria, la reflexión sobre el mundo actual y en particular sobre cuál es la tarea del pensar y el proyecto cultural en la época del nihilismo.

Sin entrar en la discusión de cuál es el sentido correcto del nihilismo y partiendo de la noción de «nihilismo activo» como lo entiende el profesor Vattimo, como una oportunidad de comenzar una nueva historia, quiero detenerme en lo que esto puede significar.

Si de «comenzar una nueva historia» se trata tenemos que preguntar desde dónde podemos comenzarla, cuál habrá de ser el punto de partida, para qué, por qué y cómo volver a empezar. ¿Es posible comenzar de cero, hacer tabla rasa del pasado, como se dice? Esta es una primera reacción ante la idea de «volver a empezar», la de negar todo lo anterior, «negar el pasado para acceder a la realización de “lo que nunca ha sido”»¹. ¿Es esto posible?

Desde algunas perspectivas se ha respondido que sí.

Hay versiones del psicoanálisis por ejemplo que, al menos en su manera de conceptualizar al sujeto del inconsciente parecen sostener esta tesis, a partir de la cual lo conciben como un vacío que irrumpe en el orden simbólico

40. Cfr. *Tiempo de feminismo*, op. cit.

41. No en vano la considero «la izquierda de Irigaray».

1. Catherine Mills, University of New South Wales, web.

inaugurando un nuevo orden. Yo tengo mis reservas al respecto. Sabemos por otra parte que *creatio ex nihilo* es también un dogma de fe.

Pero nosotras no coincidimos con esta primera reacción frente al llamado a «volver a empezar». La subjetivación de la crisis se presenta ciertamente como un *cul de sac*, como un punto muerto; como el momento en el que, en efecto, todo parece desmoronarse o, como se ha dicho, cuando todo lo sólido parece desvanecerse en el aire, pero me parece que ni aún así podemos quedarnos sin la sustancia que hizo posible la vivencia de vacío. Aunque Atenea haya salido de la cabeza de Zeus, Zeus mismo tenía una historia. En esto seguimos la prohibición eleática que niega la posibilidad de la generación espontánea². ¿Cómo entonces comenzar de nuevo? Frente al nihilismo que se nos ha impuesto ¿qué nos queda?

«Nos queda la palabra», dice el poeta³, y ¿qué es esa palabra cuya luz celebró el maestro Gadamer? También responde el poeta: «son gritos en el cielo, y en la tierra son actos».

De *gritos y actos* se trata entonces. Comencemos con los gritos. ¿De qué gritos se trata? ¿Qué reclamamos? ¿qué nos han robado? Masiva y estructuralmente nos han impuesto un tiempo que no nos pertenece, el tiempo propio de unas leyes que no son las nuestras, que no son las de «la precaria condición humana, que está hecha efectivamente del material del que se hacen los sueños»; nos han impuesto el tiempo del intercambio mercantil que «sólo es un momento del intercambio simbólico y su hegemonía está fechada muy recientemente»⁴. Se constata en un estudio que se llevó a cabo para la Comunidad Económica Europea que, a pesar de la tendencia hacia la reducción del tiempo de trabajo y del aumento del tiempo de ocio, los individuos tienen constantemente la sensación de tener cada vez menos tiempo, de estar permanentemente estresados, como si el «caballero gris» de la *Historia Interminable* de Michael Ende, efectivamente se estuviera robando el tiempo. Una periodista inglesa escribe que las mujeres que trabajan y que también son madres están permanentemente hablando del tiempo. Su demanda de más tiempo, dice, es semejante al deseo de dormir o de comer⁵.

Los tiempos sociales, de hecho, están en conflicto: el tiempo de producción y el tiempo de reproducción, según la clásica distinción marxista; el

2. Cfr. «Peter Durigon's Dissertation about Socrates and Heidegger», web.

3. Blas de Otero, poeta bilbaíno.

4. «Apuntes sobre la necesidad de crear mitos», Amador Fernández Savater, web.

5. Carol Watts, «Time and Working Mothers: Kristeva's "Women's time" revisited», *Radical Philosophy*, 2003.

tiempo femenino y el masculino, según la no tan clásica oposición que Julia Kristeva se encargó de puntualizar. Los tiempos lineales del progreso, los tiempos cíclicos y los tiempos en espiral. Como Th. Kuhn pensó para las ciencias y Braudel para la historia, en los tiempos sociales hay también tiempos normales y tiempos de crisis, tiempos largos y cortos.

Sabemos que el tiempo de la política no es el tiempo de la vida cotidiana. Más aún, puede decirse que hay un desfase entre el tiempo político y el tiempo de la cotidianidad, tienen ritmos distintos. El *ritmo* no es ni corto ni largo, ni lento ni rápido; es más bien la organización de las duraciones desiguales⁶ que contribuyen a construir las identidades locales y grupales de la sociedad y que se estructuran como una lucha por la hegemonía de temporalidades.

Y, lo sabemos, el capital financiero, en un movimiento circular diabólicamente virtuoso, impone sus coordenadas espacio-temporales aprovechando a su vez el nihilismo, la destrucción de sentido, que él mismo ha impuesto y contribuye a reproducir⁷. Kosellek y Maramba han planteado la relación íntima que hay entre la concepción del poder que una sociedad tiene y su concepción del tiempo y se ha visto que las más resistentes relaciones de dominación son las que están basadas en jerarquías de temporalidades⁸. Amador Fernández cita a Marco Revelli quien describe el sistema productivo como «un flujo continuo y vital, que hace palpitar el entero entramado productivo al mismo ritmo, que abarca todas las fases de producción al mismo tiempo»⁹. Las investigaciones hechas desde esta perspectiva han mostrado que este flujo continuo del tiempo deja atrás y excluye las prácticas sociales que no se ajustan a los tiempos establecidos y hegemónicos¹⁰.

¿De qué se trata entonces? El punto me parece no está en que queremos más tiempo sino en que queremos *nuestro* tiempo; es el tiempo propio de cada uno, de cada una, es el tiempo de los procesos de formación el que queremos que deje de estar secuestrado.

Bien, pero ¿para qué queremos el tiempo? Si hablábamos de gritos, son muchos los gritos que piden tiempo; pero lo que en definitiva los articula es la escasez de tiempo para narrar, para contar historias. Sabemos por

6. Cfr. Pierre Lantz, «Rythmes sociaux et temporalités politique», *Temporalistes*, n.º 15, octubre 1990, págs. 13-18.

7. Amador Fernández, *op. cit.*

8. Cfr., Boaventura de Sousa Santos, «The World Social Forum. Towards a Counter-hegemonic Globalisation», *Reader Fellows' Meeting*, May 2003, web.

9. Amador Fernández, *op. cit.*

10. B. de Sousa Santos, *op. cit.*, pág. 11.

la biopolítica que las temporalidades del mercado y la producción atraviesan cada uno de los rincones de la vida cotidiana, de los cuales, uno de los más dañados, creo yo, es el relacionado con las historias, con la posibilidad de contar y contarnos, de narrar y narrarnos.

Estoy convencida de que la forma actual de la confrontación social no es la lucha de clases sino la lucha de historias, la lucha entre historias. Nietzsche decía que llegaría un momento en que la humanidad se destruiría a sí misma en la lucha por las palabras; yo añadiría que también en la lucha por las historias. Me parece que la mejor manera de resistir, o una de las mejores, es oponer una historia propia frente a la historia oficial; la única forma de resistir al nihilismo impuesto es el nihilismo buscado. Éste, como se ha dicho, no se traduce solamente en multiplicidad de historias, pues esta multiplicidad y pulverización también nos la han impuesto. El nihilismo buscado se traduce en recontar cada una de las historias que por nosotros se cuentan, en oponer una historia particular a la historia global de éxito y progreso, una historia colectiva contada por los pueblos frente a las historias de próceres y héroes ficticios; pero también una historia donde se reconozca la colectividad frente a las historias fragmentadas que nos fuerzan a contar y a contarnos. Estoy de acuerdo con quien afirma que «tenemos que elaborar narrativas de sentido que nos vuelvan a colocar en un mundo despedazado, [que nos vuelvan] a orientar, que nos sirvan para descifrar la historia colectiva que nos constituye», porque lo que ahora se requiere es «construir...referentes simbólicos adaptados a las cavidades más profundas de nuestro tiempo histórico, que generen sentido y permitan sustraerse (al menos mentalmente) a la guerra económica y el ascenso de la insignificancia que lleva consigo»¹¹.

Se trata, así, de enfrentar historias de dignidad frente a historias de aislamiento político; historias del pasado doliente frente al presente triunfante; historias de sometimiento frente a historias maquilladas de modernización.

¿Hace falta hablar de la relevancia de la narración de historias para la construcción de identidades? No, no hace falta, pero igual quiero recordar a Sartre, que cumpliría cien años este año, y que décadas atrás nos había dicho algo al respecto: «el ser humano [dice] es un contador de historias. Vive rodeado de sus mitos propios y de los de otros. Con ellos ve todo en su vida, sin preocuparse. Y busca vivirla como si la estuviera contando»¹².

11. *Ibid.*

12. Cit. por Claire Moon, «True Fictions: Truth, Reconciliation and the Narrativisation of Identity», University of Bristol, 1999, pág. 1.

No es extraño por otra parte que también a Simone de Beauvoir le haya interesado hablar sobre esto en *La mujer rota*, donde dice que «sólo quien ha sufrido, quien ha perdido, experimenta la necesidad de contarse»¹³.

Y ni hablar del lugar que en Paul Ricoeur tiene la narración articulada con el tiempo: «el tiempo se hace humano [dice] cuando se articula en modo narrativo y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal»¹⁴. Hay que hablar también del lugar que se le atribuye a la narrativa en las mejores propuestas democráticas, como método de resolución de conflictos y como método de ampliar la comprensión. Estas propuestas democráticas sostienen que una de las fuentes de conflicto social y de malos entendidos entre grupos o individuos es la sensación que tienen las partes de no ser comprendidos, de que las propias necesidades, deseos y motivos no han sido reconocidos adecuadamente. En tales circunstancias lo que se propone es acudir a su narración¹⁵.

Y narrar, contar historias, desde luego, se lleva su tiempo.

Para decir algo se... [hila] una palabra tras otra, se dice algo en un momento y éste se transforma en un antes cuando hay otra palabra que se enuncia después. Una palabra después de otra, ese es el camino del hablar humano,

nos han dicho¹⁶. Pero también los maestros nos han dicho que por suerte ni podemos decir todo ni lo podemos decir de una sola vez; tampoco podemos escuchar todas las posibilidades de sentido de lo que se dice. El sentido de lo que se dice «aparece de pronto e igual de pronto y sin transición, igual de inmediatamente se ha esfumado de nuevo»¹⁷; se esfuma y se desliza hacia otros contextos, y al recontextualizarse se desvanece, se oculta para volver a encender. La construcción del sentido se lleva su tiempo.

Pero todavía quisiera seguir indagando para qué queremos el tiempo para contar historias, y aquí sólo puedo responder que lo queremos para *tejer* con ellas, para *tejer lazos* y *construir sociedad*. ¿Y qué puede ser esto? ¿Se trata otra vez de contar grandes relatos? ¿Cómo evitarlos?

13. Cit. por José Miguel Marinas, en «La identidad contada», borrador.

14. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, Siglo XXI, pág. 113.

15. En «Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy», en Seyla Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, 1996, pág. 131.

16. Erenesto de Icaza, «El conjuro hermenéutico ante el conjuro de lo lingüístico: el problema de lo no dicho y lo inefable en Gadamer», Tesis de Maestría, febrero 2004, pág. 44.

17. H.-G. Gadamer se refiere así a lo bello, en *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991, pág. 575.

Aquí es importante señalar dos cosas. En primer lugar, un «tejido» cuyos hilos son historias de pueblos y personas contadas por ellos mismos no tiene semejanza con un metarrelato. Pero al mismo tiempo, una historia de la colectividad, que implique y suponga la articulación, es también imprescindible¹⁸. Al respecto puede ser conveniente tomar en cuenta el estudio que hace el Departamento Ecuménico de Investigaciones acerca de los movimientos sociales en América Latina en el cual plantea que en un primer momento, los nuevos actores sociales que emergen en los últimos 20 años, se desarrollan en un marco particularista cuyo fin no es un cambio histórico de la sociedad sino la lucha por el reconocimiento y por un espacio dentro de la sociedad... Hoy, [dicen], estamos avanzando hacia un nuevo momento... los nuevos movimientos sociales han agotado espacios, han madurado y se dan cuenta de que hay que ampliar los horizontes... son conscientes de la necesidad de articulación¹⁹.

De esta articulación, pues, se trata, de construir solidaridades, de recuperar el contacto:

[...] no es lo mismo —cito a Fernández Savater— una comunidad unida por lo que contempla pasivamente en alguna pantalla mágica que otra reunida en torno a lo que hace. No es lo mismo una comunidad con ritos y formas complejas y flexibles de intercambio simbólico para resolver conflictos que otra que no puede echar mano más que de los tribunales y la violencia. No es lo mismo una sociedad indiferente u hostil con respecto a su pasado que otra que lo hace renacer permanentemente, recreándolo²⁰.

Saber quiénes somos, saber qué padecemos, qué gozamos; encontrar vías para decir qué pensamos, qué criticamos. Criticar, pensar, gozar, padecer. Ser conjuntamente.

Tampoco es lo mismo construir sociedad «desde abajo» que construirla por decreto; ni construirla mediante el dominio, que mediante la información y la anécdota.

Aunque mi postura frente al movimiento indígena zapatista de mi país no es acrítica, sí creo que algo o mucho pueden decirnos de la guerra contra el nihilismo impuesto. Quizás no comparto la opinión tal vez exagerada de Immanuel Wallerstein quien en un artículo reciente opina que «des-

18. «Justicia y mercado: la sociedad en la que quepan todos», artículo publicado en Revista *Pasos*, N.º 95, mayo-junio, 2001, por el Departamento Ecuménico de Investigaciones.

19. *Ibid.*, págs. 8-9.

20. Fernández Savater, *op. cit.*

de 1994 la rebelión zapatista en Chiapas ha sido el movimiento social más importante del mundo, el barómetro y el disparador de otros movimientos antisistémicos por todo el planeta»²¹, pero lo que sí hay que reconocer es que el zapatismo representa un interlocutor obligado para los actores sociales de la política mexicana y que es un movimiento que arroja puntos de utopía realizada que hay que considerar. Considero que la importancia del zapatismo radica en parte en que ha tenido la habilidad de construir un nuevo lenguaje, un imaginario político no convencional que se articula con esperanzas y sueños de muchos, jóvenes y no tanto; ha sabido ir construyendo una nueva idea y un quehacer diferentes de la política, que no se limita a discursos sino precisamente a tejer lazos, a hacer cosas, a no esperar mejores condiciones de vida resignando la conciencia y la autonomía sino enseñando a sus gentes a leer, a jugar, a sembrar y también ¿por qué no? a mercadear, a comercializar el café, e incluso hasta exportar.

Ya para terminar, quiero contar cómo estas comunidades ven la historia y cómo la cuentan jugando y tejiendo. En un caracol zapatista, lo que significa una región donde se asienta una «junta de buen gobierno», la gente forma una rueda y van tirándose uno a otro, sin orden fijo, una madeja de hilo. Quien recibe la madeja debe contar su historia y al final el hilo se tejió en el medio del círculo y las historias también se tejieron.

Con este juego comunitario los zapatistas nos recuerdan que no *ha lugar* la tesis del fin de la historia; que ésta puede ser un tejido de pasados y presentes fragmentados que forman algo común, algo como un nuevo futuro de convivencia.

Estas experiencias y muchas otras dispersas por el planeta nos recuerdan la sensibilidad de Guattari que en los años 80 escribe una carta a Suelly Rolnik, su gran amiga y anfitriona en Brasil, en relación con la construcción de nuevos vínculos humanos:

Dice:

Las franjas de frecuencia de ese inusitado viaje no están bien sintonizadas. Hay ruidos, sonidos desarticulados, y muchas veces no soportamos esperar que una composición nazca... En verdad, lo que no soportamos es la estridencia de esos sonidos... lo que no soportamos es que somos un poco Penélope y un poco Ulises... Y, sin embargo, en los momentos en que, sin quererlo, conseguimos soportarlo, descubrimos con cierto alivio que, de esa convivencia, se destila ya una nueva suavidad (*nova suavidade...*)²².

21. I. Wallerstein, «Los zapatistas: la segunda etapa», *La Jornada*, 19 de julio 2005.

22. Félix Guattari, Suelly Rolnik, *Micropolítica, cartografías do desejo*, Vozes, Petrópolis, 1986.

CAPÍTULO 12
MICROPOLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD NIHILISTA
LUIS SÁEZ RUEDA
Universidad de Granada

La ocasión de este encuentro tiene para mí una importancia muy especial. Rodeado de personas a las que por un lado me aproxima la amistad y por otro la voluntad de pensar en común, no puedo desaprovechar el Kai-rós, el momento oportuno, para expresarme con una libertad que trasciende ciertas coacciones académicas. No es tiempo para la exposición descriptiva y rigurosa de la obra de algún autor, ni para la definición precisa de un campo conceptual. Son éstas tareas que implican un análisis muy analítico y minucioso y que pueden o deben hacerse en soledad. Ante el amigo dispuesto a pensar en nuestra compañía, sin embargo, lo más fructífero consiste en exponerle aquellos problemas que nos acucian, quizás porque aspiran a abrir un territorio nuevo y se sitúan en la frontera entre lo que creemos saber y lo que no sabemos. Es de este modo como podemos aliviar un poco el peso de la incertidumbre, interpelando a la crítica del otro y a sus sugerencias, con el fin de que el propio pensar, transido por la vaguedad y el carácter tentativo de algunas ideas que se nos han convertido en obsesivas, reciba el beneficio de una posible maduración.

Dicho esto, espero haber sido ya disculpado por el atrevimiento al que me expongo sugiriéndoles a continuación un diagnóstico del nihilismo en su vertiente social y unas propuestas para su crítica que son fruto de mi propio anhelo de creación y cuyo perfil no he conseguido aún formular con la suficiente claridad.

Comenzaré intentando caracterizar el ser del espacio social mediante una ontología que pretende trascender simultáneamente las concepciones de Nie-

tzsche y Heidegger integrándolas en un nuevo nivel. A continuación, orientándome hacia la pesquisa de un nihilismo positivo, productivo o propio (en terminología heideggeriana), procuraré mostrar el tipo de *nihil creativo*, de *nada activa*, que es consubstancial al entramado social. Finalmente, esbozaré el modo de crítica social que debería enlazarse a la necesidad de combatir otro nihilismo, esta vez destructivo o impropio.

I. EL ESPACIO SOCIAL COMO ENTRAMADO DE ACONTECIMIENTOS FUERZA-SENTIDO

No me embarcaré en una descripción minuciosa de las fricciones entre las comprensiones ontológicas nietzscheana y heideggeriana. Me centraré, sobre todo, tras extraer lo que considero esencial en ellas, en reflexionar sobre la necesidad de trascenderlas.

Las ontologías de Nietzsche y Heidegger son paradigmáticas de dos modelos, cada uno de los cuales ha encontrado en la actualidad más recientes expresiones y bifurcaciones diversas. Tales modelos, opuestos en muchos sentidos, coinciden, sin embargo en algo esencial: en la afirmación de una diferencia jerárquica y de una cierta exterioridad insuperables entre los fenómenos de «fuerza», por un lado, y de «sentido», por otro.

Fuerza y sentido no adquieren en estas dos visiones el mismo rango ontológico. Son, en cierto modo, exteriores la una respecto al otro y mantienen una jerarquía bien precisa. En el caso de Nietzsche, la fuerza, no es, ella misma, un fenómeno de sentido, sino más bien, un fenómeno en sí significativo. Es el ingrediente más básico de lo real cuya textura interna no es la del sentido, sino la de la voluntad, voluntad de poder en cuanto expansión y crecimiento. Su ser es puramente intensivo y no expresivo o semántico, si entendemos estos términos desde un punto de vista fenomenológico o hermenéutico. Por su parte, el sentido (del ente), podríamos decir, es un efecto ulterior, de superficie, un síntoma de la fuerza y, en particular un sentido que se expresa en forma de valor. Su ser no es, tomado en sí, intensivo, sino expresivo o semiótico. Es cierto que fuerza y sentido (o valor) son indisociables en la concepción nietzscheana, pero la jerarquía genética entre ellos, en primer lugar, establece una relación de derivación, o de profundidad-superficie de modo que uno de los elementos, en este caso, el del sentido, se ve privado de un poder propio. La transformación o creación de valores no posee su principio en éstos mismos. Ese principio es vicario: transformar las valoraciones humanas es algo que sólo puede alcanzarse mediante un giro o modificación en el plano de la fuerza. Esta cir-

cunstancia determina, en segundo lugar, que, si bien dentro de una unidad, mantengan una relación de exterioridad en cuanto a su esencia.

El modelo heideggeriano presupone, igualmente, una relación jerárquica y de exterioridad, aunque la posición de los elementos es, en este caso, la inversa. El ser es íntimamente un fenómeno de índole semántico, en la medida en que constituye el acontecimiento de sentido por mor del cual es abierto un horizonte de mundo, un mundo de sentido. En su crítica a Nietzsche ha dejado claro, por otro lado, que el fenómeno intensivo de la fuerza es completamente extraño al del sentido. Éste reclama aprehensión comprensiva; aquél, en cuanto ligado a la voluntad de poder, obediencia. La «fuerza» designa para Heidegger, de un modo jerárquico-ontológico, un modo derivado del sentido. Pues la caracterización de lo real a partir de los fenómenos de fuerza sólo constituye para él uno de los modos posibles en que es comprendido el sentido del ser. La exterioridad entre ambos es aquí más clara, pues los fenómenos de fuerza, en los que se pone en obra la voluntad de poder, corresponden, en la interpretación heideggeriana, a una metafísica de la subjetividad cuyo basamento clave es la pura voluntad de voluntad que culminaría en la voluntad técnica de dominio sobre lo existente.

Esta lógica oposicional y jerarquizante entre fuerza y sentido, como se podría decir en tono derridiano, puede ser deconstruida. Y hay que decir que la deconstrucción no afectaría sólo a los planteamientos de Nietzsche y Heidegger, sino a una multiplicidad de versiones de estos modelos que siembran el escenario actual de la filosofía. En el modelo heideggeriano cabe incluir las derivaciones hermenéuticas de diverso signo. En el nietzscheano, los movimientos estructuralista y postestructuralista embrujados por su herencia, tal y como ocurre en Foucault y, en cierta medida en el Deleuze de la última época.

En cualquier caso, mi apuesta en este contexto se cifra en el principio que, provisionalmente, denomino *principio de copertenencia e indiscernibilidad entre fuerza y sentido*. Sentido y fuerza, en primer lugar, se copertenecen. Un mundo de sentido, en espíritu heideggeriano o hermenéutico, una comprensión del mundo, no puede ser entendida sólo en virtud de las relaciones internas del sentido. No niego la potencia propia que asiste al acontecer del sentido, una potencia inmanente al ser de lo significativo que enlaza sentidos y crea nuevos sentidos por medio del círculo hermenéutico, ni tampoco el carácter de acontecimiento de este proceso, es decir, la constitución de un mundo comprensible bajo la forma de un simultáneo ocultamiento-descubrimiento operado en el aparecer del ser. Ahora bien, un mundo de sentido no constituye sólo una imagen del mundo, una

interpretación del ser de lo real. Un mundo de sentido, una comprensión del mundo, es siempre, al unísono, un posicionamiento efectivo del hombre en la existencia, un modo de situarse en el entramado de la facticidad mundanal. De otro modo, su ser no es sólo hermenéutico, sino, al mismo tiempo, operante, performativo. Todo mundo de sentido, en efecto, es una fuerza activa. Y esto no en virtud de implicaciones a su vez semióticas, sino intrínsecamente. Pues su sola emergencia, su sola presencia, constituye ya un modo de afectar a la conformación efectiva del mundo, de empujar, cohibir, transfigurar, doblegar, ocultar, reprimir, excluir, etc., otras comprensiones, las cuales, del mismo modo, resisten, colaboran, se repliegan, etc. Todos estos últimos verbos implican, antes de todo, una acción, un influjo al nivel de la praxis. Los fenómenos de fuerza que están en relación de copertenencia con el sentido no poseen, se deduce, un sentido peyorativo, no representan meramente fenómenos de violencia coercitiva. El significado de «fuerza» puede ligarse aquí al empleado por Foucault, que proviene del nietzscheano: fuerza como poder de afectar, de influir, de empujar en una determinada dirección.

Pero, inversamente, un fenómeno de fuerza no puede, a mi entender, comprenderse sólo en un sentido puramente performativo u operante. Pues la puesta en obra de una fuerza es ya, por sí misma, la inserción de un efecto significativo, en el mundo. Pues nada ocurre en el mundo humano que no se presente «en cuanto» o «como».

A esta copertenencia sentido-fuerza hay que añadir su indiscernibilidad. Siendo dos caras heterogéneas de una misma moneda, no poseen un perfil o una delimitación independiente. Ni el sentido es el efecto superficial de una fuerza, ni ésta es la consecuencia ulterior de un mundo de sentido. Un mundo de sentido es al mismo tiempo una fuerza y viceversa.

A esta unidad de dos fenómenos heterogéneos e indiscernibles se le podría denominar *acontecimiento fuerza-sentido*.

Dicho esto, es necesario ahora interrogarse por la forma en que este fenómeno ontológico originario conforma una estructura social. Y en este punto me veo obligado a intentar, de nuevo, rebasar las posiciones de Nietzsche y Heidegger. La posición de este último involucra algunas dificultades, entre las que voy a señalar la que me parece esencial. La conformación de un mundo social determinado parece que sólo es pensable, si no mantenemos en Heidegger, bajo la suposición de la emergencia previa de un horizonte global, el cual mantiene una coherencia interna y una homogeneidad (o Mismidad) muy discutibles. Sea el caso de la época técnica; pues bien, todos los fenómenos concretos de esta época, tales como la conversión de la investigación en empresa, la usura respecto a la naturaleza,

etc., son aclarados como manifestaciones periféricas de un mismo trasunto ontológico: la conversión de lo existente en *existencias*, en realidades cosificables puestas a disposición del hombre. Esta explicación del entramado social resulta al menos insuficiente, pues no hace justicia a las contradicciones y heterogeneidades que es posible reconocer en cualquier espacio social. En un mundo de sentido pensado a la heideggeriana todos los fenómenos concretos encajan entre sí, se componen como rostros diversos de una misma apertura. Se trata, en el fondo, de una comprensión orgánica de lo epocal y de la urdimbre social.

El caso nietzscheano nos presenta la dificultad opuesta, pues concibe la realidad cultural o social de un momento histórico como una profusa batalla o conflicto entre fuerzas. La sociedad sana que anhela no concede un ápice a la conformación organicista. Ciertamente se habría impuesto un estilo general, el de la afirmación de la vida propia de las fuerzas activas; pero bajo esta única condición de unidad, promocionaría la invención múltiple y continua de nuevos valores. Esta concepción bien podría calificarse de entrópica.

Frente a las propensiones orgánica y entrópica me parece más adecuado un modelo que incluye algo de ambas sin reducirse a ninguna de ellas. Este modelo, lo confieso, me ha sido sugerido por la obra de Deleuze y no encuentro otro nombre más apropiado que el que este autor y Guattari utilizan: el modelo rizomático.

Para describir este modelo debo aplicar el concepto deleuzeano de síntesis disyunta a la noción de «acontecimiento fuerza-sentido». Un acontecimiento fuerza-sentido no puede ser pensado en singular. La dimensión intensiva y operante de fuerza, en esta unidad, implica pensar el mundo cultural y social como una pluralidad en cierta relación. Es impensable la fuerza sin otra con la que se relaciona, sobre la que actúa. Pues bien, esta acción recíproca entre fuerzas ha de presuponer, necesariamente, un *poder de ser afectado* en ellas. Es ese poder el que las pone en relación, el que las brinda la una a la otra. En el encuentro, esa afección recíproca se pone en obra en cada instante, como un acontecimiento *in actu*, a medida que las fuerzas en relación juegan su juego, siendo conducidas a un movimiento en el que cada una se ve afectada y actúa por y hacia la otra. Conforman así un sistema diferencial, en el que la recíproca afección y acción determina un «movimiento forzado», un movimiento, sin embargo, que no viene determinado de antemano por una ley o un principio apriorísticos y externos a la relación. Es generado *en el encuentro mismo*, como una diferencia que engendra diferencia. A esta vinculación entre dimensiones intensi-

vas, en el que la diferencia misma se convierte en poder unitivo la llama Deleuze *síntesis disyunta*.

Pero con ello hemos descrito tan sólo la relación mínima entre acontecimientos fuerza-sentido. En realidad, en un campo social cualquiera operan una gran multiplicidad de tales acontecimientos. Pensemos ahora en una multiplicidad de síntesis disyuntas y también de síntesis disyuntas formadas, a su vez, por síntesis disyuntas. El resultado es lo que se denomina *rizoma*.

Un rizoma de acontecimientos fuerza-sentido, constituye así una conformación compleja de encuentros, dotada de un movimiento constante no determinado externamente, sino creado constantemente en virtud de nuevas conexiones, sin teleología y completamente imprevisible en su totalidad. Dado que es la diferencia misma entre acontecimientos la que forja encuentros, podríamos decir que el rizoma incorpora la heterogeneidad y el conflicto que echábamos de menos en el «mundo de sentido» del modelo orgánico heideggeriano. Al mismo tiempo, el rizoma escapa a la pura entropía del modelo nietzscheano. Pues, aunque el movimiento rizomático resulta imprevisible y está ligado ineludiblemente al azar de encuentros y desencuentros, no puede decirse de él que carezca de un poder unitivo y selectivo. Los conflictos se perpetúan de acuerdo con el movimiento forzado al que hemos aludido y las conexiones ocurren y se seleccionan, en función del tipo, cualidad e intensidad del poder de ser afectado de los acontecimientos singulares.

II. EL NIHIL PRODUCTIVO DEL ENTRAMADO SOCIAL

Considerado el entramado social como rizoma, podemos ahora comprobar que su ser es inseparable de la nada, que un *nihil activo* subyace inexorablemente con la condición de su existencia y de su vigorosidad productiva. Y ello desde dos puntos de vista.

Por una parte, el nihil al que me refiero es precisamente el responsable de las alianzas entre fuerzas-sentido y del curso de su síntesis disyunta. Veamos. En una síntesis disyunta los acontecimiento fuerza-sentido quedan enlazados por la diferencia misma entre ellos. Además, como hemos dicho, tales fenómenos fuerza-sentido no son pensables independientemente de esta relación. Así, pues, es esta diferencia en el encuentro el verdadero generador del acontecer, del dinamismo histórico y social. Ahora bien, ¿qué debemos entender por diferencia entre ellos? Tal diferencia, como hemos dicho, no preexiste al encuentro, se forja en él y se va transformando

por mor de él. El encuentro mismo es el último generador, pues, de la diferencia. Deleuze se refiere a este encuentro generador, a este «entre», como «diferenciante». Pero el diferenciante posee un estatuto muy peculiar: carece de identidad, de ser, en un sentido parmenideo. En primer lugar, porque, en cuanto encuentro en el que genera diferencia, está germinando y desapareciendo constantemente, a medida que el movimiento forzado sigue su curso. Por eso lo llama a veces Deleuze «precursor oscuro». En segundo lugar, porque es, a un tiempo, generador de la diferencia concreta entre fuerzas y generado a medida que las diferencias vinculadas se van transformando. De ahí que sólo pueda ser pensado paradójicamente: también recibe el nombre de «instancia paradójica». Posee, por tanto, un estatuto ambiguo. No es positivamente nada: ni una ley, ni un principio, ni una causa determinable. Y sin embargo, sin él no podría tener lugar el acontecer. Se trata de una nada activa inherente al ser rizomático de lo real.

El *nihil* activo, en segundo lugar, conforma el entramado del rizoma. Si éste es una trama de síntesis disyuntas, cabe afirmar que su dinamismo, su vigor y sus operaciones están fundadas en el poder, no de las fuerzas-sentido particulares, sino en el de las diferencias, es decir, de las distancias, del *intermezzo*, de los intersticios. Pero el *intermezzo* es, de nuevo, un nihil activo, productivo. El entramado dinámico de estas «nadas» activas, recíprocamente afectantes, es como un territorio para el encuentro de las fuerzas-sentido, pero un territorio sin espacio material, tal vez un espacio intensivo en vez de extenso, un *spatium* profundo como nada de la que depende todo espacio extenso.

Para acabar esta parte de mi charla no puedo dejar de transmitirles una sospecha, de modo muy titubeante, y de modo completamente parco, pues nos llevaría muy lejos: tal vez haya que restarle al ser heideggeriano aquello que lo convierte en un protofenómeno, en un Mismo permanente en la multiplicidad de los mundos de sentido, para reinterpretarlo como un acontecimiento heterogéneo en su interior; tal vez como el acontecimiento indisponible que genera y se genera simultáneamente en el juego de los *diferenciantes* o precursores oscuros. Diferenciante, *intermezzo* entre diferenciadores, precursor oscuro en el «entre» de los precursores oscuros.

III. CRÍTICA DEL NIHILISMO IMPROPIO

¿Qué tipo de crítica es coherente con esta concepción del entramado social? Quizás una crítica que se dirija al nihilismo, esta vez, negativo o impropio (para utilizar una terminología heideggeriana). Podríamos llamar

aquí nihilismo impropio o negativo a cualquier forma de praxis social que comporte la reducción del ser rizomático conformado por el encuentro de acontecimientos fuerza-sentido, y penetrado por la nada activa que hemos descrito, una reducción, digo, de ese ser rizomático, entreverado con la nada activa, a una nada nula, improductiva.

El desenmascaramiento de semejante nihilismo impropio tiene que ver, desde uno de sus posibles puntos de vista, con el desfallecimiento del poder de ser afectado y el consecuente desarraigo respecto a los cursos reales del rizoma social. Desde cierta perspectiva, como hemos visto, la vigorosidad y la productividad del rizoma social depende del poder de ser afectado, que es el que impele al dinamismo de las síntesis disyuntas. Cada ser humano, cada grupo social, es miembro de esta conformación rizomática de lo social. Un decaimiento en la capacidad para verse afectado por el conjunto real de encuentros equivale a perder la dirección que aporta lo que hemos llamado precursor oscuro. De otro modo, el nihilismo negativo olvida la fuerza apelativa de ese precursor oscuro que alienta una situación real o del conjunto de ellos que dinamiza toda una sociedad. Surgen así lo que, a falta de un término más oportuno, vengo llamando «patologías existenciales». Terminaré mi charla ofreciendo dos ejemplos, uno referido a la gestación de acuerdos y otro referido al modo de dirigir el pensamiento.

A la primera patología, derivada de un nihilismo negativo, la llamaré *vinculación impasible*, y me parece que es una de las más amenazantes en nuestro panorama cultural actual. Ocurre cuando la flaqueza del poder de ser afectado imposibilita un encuentro real entre formas de vida o interlocutores diversos, colapsando por ello esa *dynamis inmanente*, problematizante y agonística que es propia de la síntesis disyunta. En tal caso, la relación entre las fuerzas-sentido propende a ser establecida desde fuera, convirtiéndose en mera relación exterior, armonizante por decreto y en la medida en que desconoce o disimula el conflicto. Es probable que, en tal situación, los nexos sean determinados por estereotipos o convenciones. En el mejor de los casos, se recurrirá a la fuerza vinculante de las razones en un discurso argumentativo. Pero por muy igualitario y justo que éste sea, no pondrá en juego más que una racionalidad descarnada, en la que la materia de discusión ya no responderá a exigencias que se derivan del dinamismo sub-representativo que anima la realidad rizomática, sino que estará al servicio de la pacificación dictatorial del espíritu; no hará honor a exigencias cuya *pertinencia e importancia* emerjan de la cosa misma del ser-en-común. Y será así cómo la dinámica, externa y autonomizada de una discursividad liberada de la interafección se verá abocada a construir su propia *cosa misma*.

Una *vinculación impasible*, en cualquier caso, debe construir «desde arriba» la red de enlaces y se convierte así, en *vinculación exógena*.

El carácter exógeno y artificial del nexo social hace que la realidad adquiera cada vez más un carácter *ficcional*. Y no parece exagerado afirmar que se podría escribir todo un tratado sobre la compatibilidad entre el actual progreso occidental en la racionalidad democrática como germen de acuerdos, por un lado, y la distancia creciente entre lo que es acordado y los problemas efectivamente acuciantes, por otro. La ficcionalización del ser se expande hoy como una mancha de aceite en el entramado social, desde el plano micrológico de las relaciones afectivas (amistad, pareja, etc.) hasta el nivel macrológico de los enlaces con cobertura institucional. La magnitud de este fenómeno es tal, que parece justo el diagnóstico de nuestra sociedad como aquella de la que se ha apoderado el *espectáculo*, en el sentido de G. Debord. Nada en nuestra experiencia es ya claro índice de realidad. Y ni siquiera la actividad filosófica queda al margen de esta des-realización. La expansiva producción filosófica y el profuso movimiento creativo son coextensivos respecto a su inofensivo impacto en el mundo; hay, en ello, demasiada proliferación del yo personal o académico y una casi inexistente discusión real sobre las cosas mismas. La discusión polémica y recíprocamente afectante es sustituida cada vez con mayor intensidad por la multiplicidad de autoafirmaciones que sólo se reúnen en virtud de nexos exógenos, tal y como ocurre en el ámbito de las relaciones entre mundos de vida. No hay en todo ello *precursor oscuro* dinamizador ni, por consiguiente, litigio real, sino complacencia impasible en la diversidad.

El segundo ejemplo tiene que ver, como digo, con el pensamiento. La patología en este caso es la banalidad. Si el sujeto no «hace rizoma» con la realidad, si no ingresa en cursos de síntesis disyuntas, si no vislumbra los precursores oscuros que gobiernan su entorno, podrá quizás pensar intensamente, pero no tocará con ello nada real. Nuestra cultura actual es muy productiva en banalidad. La banalidad se extiende en el ámbito macrosocial, en la medida en que los grandes retos a los que nos conduciría una genuina inter-afección son sustituidos por proyectos insignificantes revestidos de grandeza. La banalidad penetra en el nivel microsociedad creando *vínculos de exterioridad práctica*, nexos basados en meros estilos de vida cuyo único basamento es la comunidad de prácticas adquiridas (hábitos musicales o deportivos, estéticas vitales ligadas al ocio y al vestir, etc.).

4.^a PARTE
NIHILISMO Y ESTÉTICA

CAPÍTULO 13
¿NIHILISMO EN EL ARTE ACTUAL?
JOSÉ GARCÍA LEAL
Universidad de Granada

A lo largo del siglo veinte en el arte no han dejado de resonar los ecos de Nietzsche. A veces, no ya el eco sino directamente su propia voz. Así ocurrió en las vanguardias históricas, especialmente el dadaísmo. En las vanguardias de los años 60, de las que se sigue alimentando el arte más reciente, todo ese arte que a veces se llama «postmoderno» y a veces «posthistórico», y en la mayor parte de las ocasiones no sabemos cómo calificarlo, en ese arte, digo, la presencia de Nietzsche es igualmente fuerte. En algunos casos, tal vez los menos, se trata de una presencia manifiesta, conscientemente asumida, en otros más frecuentes, la presencia es indirecta, menos tematizada, pero no menos eficiente. Me limito a señalar que esa influencia indirecta, cuando ha sido de orden teórico, llegó al arte postmoderno a través del postestructuralismo francés, Derrida, Lyotard, Baudrillard...

La presencia de Nietzsche en el arte contemporáneo apunta en varias direcciones. Aquí sólo voy a referirme a la del nihilismo, el propósito del arte de acabar con las manifestaciones artísticas existentes y retrotraer el arte a la vida, fundiéndolo con la vida. No acabar con el arte, pero sí con las formas históricas del arte, y con lo que todas ellas tienen en común, que no es sino la escisión del arte y la vida, la hipóstasis y sacralización del arte. La destrucción nietzscheana del mundo suprasensible tiene su correlato en la destrucción artística del arte sacralizado, transformado en fetiche, convertido a un tiempo en objeto de veneración y objeto de compraventa, desarraigado y enfrentado a su fuente originaria, la vida, la vida como inmediatez de la experiencia y dinamismo productivo.

El arte del siglo veinte, en algunas de sus tendencias o corrientes (dadaísmo, futurismo, ciertas neovanguardias de los últimos cuarenta años...), es nihilista en el sentido de la dialéctica de destrucción y creación, en tanto juzga que toda creación supone una destrucción previa, quiere erigir sus creaciones sobre los residuos resultantes de la demolición del arte precedente. Toda creación empieza por la desvaloración de todos los valores, la destrucción de los cánones, los procedimientos, las formas de representar, las funciones sociales del arte (incluso la destrucción de los museos, en alguna propuesta dadaísta) y los valores artísticos establecidos: es el nihilismo negativo.

Pero a la vista de los resultados, son inevitables ciertas preguntas: ¿Se ha quedado el arte último en un nihilismo reactivo, o ha dado paso a un nihilismo activo? ¿La aniquilación de los supuestos artísticos precedentes ha hecho mejor al arte, le ha dado una mayor creatividad? ¿Es más valioso el arte nuevo? Podrá responderse que ni mejor ni peor, sino inconmensurable, que cada época tiene el arte que ella permite, y el que se merece, el arte que la expresa. Dicho a modo hegeliano, si el arte de nuestro tiempo es así, es porque así tendría que ser. ¿Es eso cierto? Por último, la gran pregunta: ¿al querer acabar con los modos y maneras del arte anterior, con algunas de sus variantes históricas, no ha dado al traste también con ciertos atributos esenciales del arte?

Ad Reinhardt (1913-1967), estudioso del arte y pintor, autor de las famosas *Pinturas negras*, cuadros de un mismo tamaño, monocromos, de un negro profundo, puro y sin matices, comenta:

Ni líneas ni motivos, ni formas ni composiciones o representaciones, ni visiones, ni sensaciones, ni impulsos, ni símbolos, ni signos, ni empastes, ni decoraciones ni colores ni representación, ni placer ni dolor, ni accidentes ni *ready-made*, ni objetos, ni ideas, ni relaciones, ni atributos, ni cualidades... sólo la esencia misma del arte¹.

Creo que estas palabras son muy sintomáticas. Tras ir anulando todos los elementos tradicionales del arte, tanto formales y simbólicos como experienciales, sólo queda el negro monocromo, la ausencia de toda percepción visual, la carencia de forma constructiva, la negación de toda representación. ¿Una pintura que ya no es pintura? ¿Un arte que por nihilismo meramente negativo ha dejado de ser arte, o el arte de un nihilismo activo que inaugura posibilidades inusitadas?

1. Citado en el Catalogo de la exposición «Big Bang», Centro Pompidou, Paris, 2005.

Voy a apuntar una serie de fenómenos que se dan, si no en todo, al menos en una parte decisiva del arte moderno, fenómenos que se podrían calificar de nihilistas, o que se mueven en la órbita del nihilismo. Al menos, del nihilismo negativo; y no sé muy bien si contribuyen o no a un nihilismo activo. Los fenómenos que a tal efecto me parecen más relevantes son: (1) la desdefinición del arte, (2) la disolución de la obra artística y (3) la crisis de la representación.

I. LA DESDEFINICIÓN DEL ARTE

Este es el título de un libro, de 1972, de Harold Rosenberg. La desdefinición corresponde a la pérdida de perfiles del arte, con la consiguiente crisis de las artes visuales. Rosenberg entiende que la desdefinición del arte puede tener una vertiente positiva, abierta a la búsqueda y la innovación, siempre que no conduzca al vaciamiento de la realidad artística, a que el arte no quede en nada, para ser sustituido por la figura ficticia del artista, ese hombre de genio que haga lo que haga tiene que valer como arte por el simple motivo de que lo ha hecho él.

La naturaleza incierta del arte no carece de ventajas. Conduce a la experimentación y a un cuestionamiento constante. Una gran parte del mejor arte de este siglo se inscribe en un debate visual sobre la cuestión de saber lo que es el arte [...] Sin embargo, una cosa es pensar el arte de una manera nueva y otra no pensarlo en modo alguno².

Crisis de las artes. Pero, ¿qué es lo que está en crisis, el concepto de arte o las prácticas y obras artísticas? En este apartado nos referimos a lo primero, al concepto de arte, para constatar que es un concepto que para muchos analistas y teóricos del arte ha perdido enteramente vigencia. La desaparición de este concepto conlleva la desdefinición del arte en el plano teórico. Son muchos los factores que han contribuido a ello. La definición teórica del arte —no tal o cual respuesta, sino la pregunta misma sobre «¿qué es el arte?»— empezó a ponerse en cuestión dentro de la estética filosófica hace unos cincuenta años, bajo la inspiración más o menos fiel de Wittgenstein. Se dijo entonces que la filosofía del arte debía limitarse al análisis de las palabras con las que nos comunicamos a propósito del arte, y, por contra, debería evitar todo intento de definir el arte, algo

2. *La dé-définition de l'art*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1992, págs. 10-11.

tan innecesario como imposible, algo que sólo podría servir para generar confusión y tinieblas metafísicas. Esta postura, en los términos y con los argumentos con que entonces se defendió, apenas tiene hoy día seguidores. Pero ha dejado su rastro.

Por ejemplo, ese rastro parece estar presente en la propuesta de T. de Duve de que el arte es sólo un nombre, o por ser más exactos, un *nombre propio*: «El arte es el nombre de todo eso que llamas arte. El arte es un nombre, y ese es su único estatus teórico [...] El nombre de arte es un nombre propio. Esta es una definición teórica: la única que puede darse de la palabra "arte"»³. Usamos, sabemos usar con propiedad la palabra «arte»; la saben usar sobre todo quienes tienen un trato frecuente con las obras, los enamorados del arte. Si a alguno de estos se le pide definir el arte, le basta con recurrir a su gusto y sentimientos personales para señalar a sus obras favoritas y decir: el arte es esto, aquello, lo de más allá. Al filósofo, al teórico del arte debe bastarle con analizar los motivos y razones que ahí se ponen en juego. Lo que descubre al hacerlo es que el uso de la palabra «arte» se sustenta en una experiencia sensible, sentimental, una experiencia que no es de orden cognitivo sino emotivo. Así, tras esa palabra no hay concepto alguno: carece de contenido intensional. «Arte» no es siquiera un nombre *común*, al que se asocie necesariamente un contenido semántico definido y reconocible por todos. Es sólo un nombre *propio*, que designa o refiere pero carece de sentido, que denota sin connotar nada.

Con semejantes enunciados, De Duve está ciertamente formulando una teoría, que él mismo reconoce de «una simplicidad y pobreza extremas», pero con el no desdeñable mérito de saberse la única posible, y que depende toda ella de una teoría de los nombres propios. En esta línea, recupera la teoría de Stuart Mill de los nombres propios como *designadores rígidos*, en la que aquí no podemos entrar. Baste la conclusión:

[...] al ser un nombre propio, la palabra «arte» es un vacío [...] Al nombrar esta cosa como arte, no estás enunciando su significado; la estás relacionando con todas las cosas a las que llamas arte. No la subsumes bajo un concepto; no la justificas con una definición; la refieres a todas las otras cosas que has juzgado con un procedimiento semejante, en otros tiempos y lugares⁴.

3. Thierry de Duve, *Kant after Duchamp*, Cambridge and London, The Mit Press, 1998, pág. 52.

4. *Ibidem*, pág. 59.

El nombrar algo como arte tiene el alcance de un bautismo: lo haces reconocible para siempre, lo vinculas rígidamente al nombre, sin que eso le otorgue ninguna significación especial. Igual que si lo llamaras Feliciano Fernández. El problema es que llamas arte a muchas cosas distintas. ¿Por qué relacionas unas con otras, las acoges bajo la misma denominación, ya que no es por compartir un mismo significado? Simplemente, porque las asocias sentimentalmente, porque el sentimiento que una de ellas te provoca te recuerda los sentimientos que las otras te provocaron. El uso de un nombre está justificado por el sentimiento. Va de suyo que el nombre, y la vaga idea de arte que acaso *tú* asocies con ese nombre, tiene una validez personal, no generalizable.

En verdad, este esbozo de teoría es una anti-definición. No dice para nada qué sea el arte o qué hace a un objeto artístico. Solo habla de nuestro uso de las palabras, de nuestro comportamiento respecto a las denominadas obras de arte. Eso le lleva a la caracterización del término «arte» como un nombre propio. Es harto discutible, incluso entrando en el juego terminológico en que lo formula De Duve, que el arte, de ser un mero nombre, no sea siquiera un nombre común, como mesa, silla, piedra o árbol: ¿acaso tiene menos connotaciones que cualquiera de estos últimos, menos densidad semántica? Lo extremo de este punto de vista es que lleva a pensar que las obras de arte lo único que comparten es el nombre, un nombre vacío de todo significado.

El punto de vista de De Duve es compartido por muchos de los miembros del mundo del arte, a veces de modo implícito, no tematizado. Algunos otros opinan que el arte es algo más que un nombre, pero ese algo no se deja definir. En los últimos años se ha reavivado el escepticismo sobre la posibilidad de definir el arte. Autores como R. Stecker, N. Carroll, R. Shusterman o J.-M. Schaeffer⁵, por citar algunos de los filósofos del arte más conocidos actualmente, ponen en duda dicha posibilidad, o proponen definiciones sólo orientativas, clasificatorias, que no se comprometen respecto a la esencia del arte, a aquello que hace que algo sea de por sí una obra de arte. Uno de los efectos más notables de las posturas neowittgensteinianas de los años 50 es que desde entonces casi nadie se atreve a proponer definiciones esencialistas del arte. Sólo ha quedado espacio para de-

5. Robert Stecker, *Artworks: Definition, Meaning, Value*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1997. Noël Carroll, *Beyond Aesthetics*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2001. Richard Shusterman, *Estética pragmática. Viviendo la belleza, repensando el arte*, Barcelona, Idea Books, 2003. Jean-Marie Schaeffer, *Les célibataires de l'Art*, Paris, Gallimard, 1996.

finiciones externalistas, aquellas que definen el arte por factores externos a las propias obras, por algo que les sobreviene desde fuera a ciertos objetos y los convierte en obras de arte.

Creo que conviene simplificar esta cuestión, dejando al margen al menos en un primer momento los tecnicismos con que se ha ido revistiendo. Una definición del arte es sólo la respuesta a la pregunta de *¿qué es el arte?* Conviene decidir si esa es una pregunta pertinente, si es o no posible formularla, si como dice J.-M. Schaeffer con sólo plantear la pregunta de qué es el arte se está ya ineludiblemente abocado a la hipóstasis de las obras de arte, a su sacralización metafísica. ¿Puede la filosofía del arte no preguntarse qué es el arte y seguir siendo filosofía? ¿Puede haber una respuesta filosófica a qué es el arte sin que en ella se contemple el porqué es arte el arte, qué es lo que hace que lo sea, es decir, esa tenebrosa y temida palabra, la «esencia» del arte.

El lado positivo de estas dudas parece ser la fidelidad a nuestro tiempo, al mundo del arte que vivimos, cuyo rasgo más sobresaliente es que en él *cualquier cosa puede ser una obra de arte*. En esto hay que reconocer el mérito de la estética anglosajona, abierta siempre a la actualidad viva del arte, sean mejores o peores las conclusiones a las que pueda llegar.

Hoy casi nadie duda de que en efecto cualquier cosa puede ser una obra de arte. Se resume en ello la intervención de Duchamp, cuando en 1917 envió a la galería Grand Central de Nueva York un vulgar urinario de pared con el título de *Fuente*. Nadie parece dudar de que *Fuente* es una obra de arte, y si el urinario es una obra de arte, sin duda puede serlo cualquier otra cosa, incluidos los propios excrementos de Piero Manzoni, su *Merda d'artista*.

Es curioso advertir que en la época de la intervención de Duchamp nadie, o casi nadie, llegó a la conclusión de que *Fuente* era una obra de arte. No es de imaginar que Picasso ni sus coetáneos pintores pensasen eso. Pero a partir de las neovanguardias de los 60 el efecto Duchamp ha resultado imparable.

Ahora bien, aquí se impone una distinción fundamental. No se debería confundir, aunque muy frecuentemente se confunda, el que algo *pueda convertirse* en obra de arte con que algo *sea* una obra de arte. En principio, el que cualquier cosa pueda ser una obra de arte sólo debería significar que todo objeto *puede llegar a convertirse* en arte, que se puede hacer arte con cualquier cosa. A lo largo de la modernidad el arte ha ido ganando posibilidades, despejando nuevos caminos. Empezó por abrir el abanico de los temas abordables, a partir de la eclosión de lo sublime y lo siniestro. Después, ganó la libertad en el propio tratamiento de los temas: podía ya tratar

de cualquier cosa y tratarla de cualquier modo, con tal de que fuese fecundo. Podía incluso renunciar a la belleza, cuestionar la materialidad sensible de la obra. Por último, ahora se puede hacer arte con cualquier cosa. Todo vale como componente material de la obra: desde la basura y los residuos domésticos o industriales hasta los excrementos y los cadáveres.

El malentendido empieza aquí. *Se puede hacer arte* con cualquier cosa, ciertamente, pero eso no significa que cualquier cosa *sea* una obra de arte. Y esto es lo que con mucha frecuencia se confunde. Habría que caer en la cuenta de que si todo es arte, nada lo es. Si cualquier cosa es arte, el arte como tal ha dejado de existir. La condición artística requiere, pues, que algo se transmute o se «transfigure» (por emplear la terminología de Danto⁶) en obra de arte. El quid de la cuestión es éste: ¿En qué consiste, como se produce esa transfiguración? ¿Cómo él urinario o el excremento de Manzoni se transfiguran en obra de arte? Aquí es donde entra en juego la distinción entre definiciones *externalistas* del arte y definiciones *internalistas*, o como algunos prefieren llamarle, definiciones esencialistas.

La definición externalista más lúcida y prototípica es la definición institucional de Dickie. Afirma que lo que convierte a algo en obra de arte es el ser aceptado como tal por las instituciones que rigen el mundo del arte. O por decirlo con palabras del propio Dickie, «las obras de arte son arte como resultado de la posición que ocupan dentro de un marco o contexto institucional»⁷. Para evitar el relativismo extremo del «todo vale por igual», o cualquier cosa sin más es arte, la teoría establece unas condiciones necesarias y suficientes de lo artístico, que Dickie ha ido progresivamente desarrollando en el sentido de especificar el contexto institucional que convierte en arte a un objeto. Dicho contexto, el mundo del arte, es un complejo entramado de roles y funciones que designa la posición y cometidos tanto del artista como del público receptor. Ahora bien, la obra de arte sólo se define por relación al artista y al público, y no por algo que la constituya internamente como tal. Dickie rechaza toda posibilidad de especificar condiciones esenciales del arte: no hay propiedades internas de la obra que sean por sí mismas realizatorias de lo artístico.

Es esta la definición más acorde con el hecho de que él urinario se convierte en la *Fuente* (un objeto del común se convierte en una obra de arte)

6. Sobre el tratamiento de esta cuestión en Danto puede verse: J. García Leal, «Las paradojas de Arthur Danto», en *Estudios filosóficos*, 157 (2005), págs. 441-461.

7. George Dickie, *El círculo del arte: Una teoría del arte*, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 17. Una primera versión de la teoría institucional puede verse en: *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Ithaca, Cornell University Press. 1974.

por el mero hecho de estar expuesta en un museo, sin que varíe en nada su constitución y textura, sin que cambie ninguna de sus cualidades compositivas. Al igual que ocurre en un ejemplo prototípico de Dickie: el dibujo de un chimpancé no es obra de arte si está expuesto en un museo de ciencias naturales, en cambio sí lo es en caso de estar expuesto en un museo de pintura. Como anotación marginal, no deja de ser curioso que también muchos artistas piensen que sólo por trasladar ciertos objetos al museo o sala de exposiciones ganan un significado nuevo, son capaces de decirnos cosas que no nos decía antes. ¿Por qué un montón de trapos viejos expresa más sobre nuestra civilización cuando está en una sala de exposiciones que cuando está en el rincón de una calle? ¿Por qué hay que contar con las instituciones artísticas, objeto por otro lado de tan acerbas críticas por parte de los mismos artistas que recurren a ellas, para que un objeto pase a ser obra de arte y gane en significación? Y por cierto, ¿quién asegura que alguien es artista mientras no haya creado, construido obras de arte? ¿No será, como dice Heidegger, que es la obra la que hace al artista? Rosenberg, sin necesidad de los supuestos heideggerianos, afirma lo mismo: «en realidad un artista es un producto del arte»⁸.

Decía que la evolución artística de los últimos dos siglos ha llevado a la conclusión de que se puede hacer arte con cualquier cosa. Pero en la lógica de la definición institucional, que tiene a la vez el mérito y la desventaja de acoplarse a la lógica de ciertas prácticas artísticas, no se trata ya de que se pueda hacer arte con cualquier cosa, sino que cualquier cosa pasa a ser arte, sin cambiar ella misma en nada, sin elaboración posterior alguna, por el simple hecho de que así lo decide el director de un museo. Así lo establecía la primera versión de la teoría institucional. En la segunda versión las cosas se complican un poco: ya no es una persona, por más representación institucional que posea, quien confiere u otorga la condición artística, sino que ésta se logra de otro modo, a través de su inserción en ese entramado de roles asignados por el mundo del arte. Pero las dos versiones tienen algo en común: el que algo sea arte no depende en modo alguno de su constitución o propiedades internas.

En el fondo, ésta es la lógica de todas las definiciones externalistas⁹. La lógica de las definiciones intencionales, que hacen depender la condición

8. *La dé-définition de l'art*, op. cit., pág. 12.

9. Una posición intermedia en la confrontación de internalismo y externalismo podría estar representada por la definición narrativa de Noel Carroll (*Beyond Aesthetics*, op. cit., especialmente parte II), por más que en cierto modo sea heredera de la teoría institucional. Mantiene que algo es una obra de arte si puede conectarse a los contextos artísticos precedentes

artística de la intención de autor. La lógica de las definiciones estéticas, para las cuales lo que hace a algo arte es la experiencia estética del receptor. Entre ellas quiero llamar la atención, por lo que se comentará después, sobre la propuesta de definición pragmática reactualizada por Shusterman¹⁰, que en su punto de partida es también una definición estética. Coincide con éstas en lo fundamental, en el principio de que la experiencia estética es lo que hace artísticos a los objetos experimentados y lo que permite identificarlos. De ser así, la investigación habría de derivar en buena lógica hacia la caracterización de la experiencia estética, por ser originaria respecto al arte. Si lo que sea el arte remite y deriva de la experiencia estética, sólo conociendo lo que sea la experiencia estética se podrá tener una idea sobre el arte. En tal caracterización se aventuraron John Dewey y más específicamente Monroe Beardsley, el padre de la definición estética.

Pero Shusterman no intenta recorrer ese camino, con lo que aligera aún más la definición, le da una mayor liviandad teórica. Cuando define el arte por la experiencia estética, precisa que no se trata de una definición lógica, sino evaluativa. Y es que no se puede detallar claramente en qué consiste la experiencia estética: cualquier intento de caracterizarla resultará infructuoso y desbordado por la práctica. Se ve así obligado a reconocer que su definición no tiene mucha capacidad explicativa. Lo que no obsta para que tenga un valor orientativo: no es que sirva como criterio para valorar las obras de arte, pero sí nos dirige hacia mejores experiencias estéticas. Por más que el autor no acabe de argumentar este extremo. En resumen, es arte todo lo que cae bajo una experiencia estética, aunque no sepamos muy bien que es eso de la experiencia estética¹¹. ¿Cómo saber así lo que es arte?

por medio de una narrativa histórica convincente. Ello supone, según el propio Carroll que hay al menos una característica compartida por todas las obras de arte, la historicidad. La narrativa histórica es suficiente para identificar o reconocer una obra artística. Y no hace falta nada más. El autor se confiesa escéptico respecto a la posibilidad de una definición en términos de condiciones necesarias y suficientes, lo que no le impide considerar que tal definición es «académica», en el sentido de ociosa o superflua. Coincide con la teoría institucional (de la que Carroll dice que puede ser leída como una aproximación puramente *procedimental*) en que lo único relevante son los procedimientos para averiguar qué objetos son obras de arte.

10. *Estética pragmatista. Viviendo la belleza, repensando el arte*, op. cit., especialmente cap. 2.

11. Gary Iseminger (*The Aesthetic Function of Art*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004) ha reformulado recientemente la definición estética en términos comunicacionales. Su nuevo esteticismo mantiene que «la función de la obra de arte y la práctica del arte es la de fomentar la comunicación estética». Sigue siendo una definición estética en la medida en que privilegia por encima de todo la *apreciación* de la obra.

Pues bien, la desdefinición del arte, como ya advertía Rosenberg, puede abrir el camino a la experimentación y los hallazgos innovadores. Pero de ahí no se sigue, bajo mi punto de vista, que en el plano teórico deba mantenerse la indefinición en que dejan al arte las definiciones meramente externalistas. La teoría siempre ha de ir detrás de las prácticas artísticas, para pensarlas, para pensar también el carácter artístico de las obras más novedosas, lo que justifica que se las siga llamando con razón obras de arte. El mundo del arte está en un período de nihilismo negativo, sin duda, pero el gran interrogante es si con ello se abre en verdad la puerta a un nihilismo activo.

II. LA DISOLUCIÓN DE LA OBRA ARTÍSTICA

Esta tendencia parece tener su origen en el dadaísmo. Quería el dadaísmo acabar con la sacralización del arte que lo situaba por encima de la vida ordinaria, al margen de sus expectativas y necesidades. Acabar con esa obra artística que se ha convertido en un fetiche, adorado en «los domingos de la vida», como decía Hegel, al tiempo que es un objeto de compraventa en manos de la burguesía. Había que devolver el arte la vida, no sólo acabar con la obra-fetiche, sino dar a la actividad diaria una dimensión de creatividad artística. La contrapartida a la disolución de la obra es el hacer artística la experiencia de cada día, dar una dimensión creativa a la actividad cotidiana. El arte se diluye en la vida por el mismo proceso en que la vida se hace artística, deviene un espacio de libertad, subversión de lo que fija y retiene, invención, creación de formas, proyección de lo nuevo.

Muchas de las actitudes artísticas del siglo XX siguen estando inspiradas en las propuestas del dadaísmo. Desde entonces, ha sido frecuente cuestionar la existencia de obras de arte como tales, suplantadas por actividades artísticas que no desemboquen en la creación de objetos separados, en obras. Toda la experiencia puede ser artística y, por lo mismo, todo hombre puede ser artista. Se puede ser poeta, dijo ya Tristan Tzara, sin haber escrito un solo verso.

Dice Jean Galard, en 1971, a rebufo del Mayo del 68: «los artistas que hoy día luchan contra el fetichismo de la obra, contra el culto al bello producto terminado, nos proponen un modelo muy distinto: definen la *desproducción* de obras de arte¹²». En estos últimos años resulta en efecto muy

12. *La muerte de las Bellas Artes*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973, pág. 11.

frecuente el intento de *desproducir* el arte, deshacerlo. Deshacer el producto para que reviva la actividad que le subyace. Así se pondrá en práctica la vieja utopía que hace de todo hombre un artista. En esa misma época Joseph Beuys, probablemente el hombre que más hay influido en el arte europeo de los últimos 40 años, repetía sin cesar que todo hombre es un artista. En un plano paralelo, aunque sin apuntar en la misma dirección, Rosenberg, gran mentor del expresionismo abstracto americano, afirmaba, como una de las claves de ese expresionismo, que «la obra es el hacer y no la cosa hecha».

El centro de gravedad se ha ido desplazando cada vez más desde la obra hacia la acción artística, la actividad no sólo del creador sino también del espectador. En algunos casos en los que aún estaba en juego la producción de obras de arte, el desplazamiento venía dado por considerar que lo primordial, lo auténticamente creativo y valioso, era la acción del artista, mientras que la obra sólo contaba como huella o residuo de esa acción. La acción ya no cobraba sentido en razón de la obra producida ni tenía en ella su punto de destino, no venía definida o determinada por la obra; la acción se justificaba como puro ejercicio de subjetividad, por las exigencias o expectativas vitales que incorporaba. En otros casos, la apología de la acción, la postergación de la obra, han desembocado en el rechazo activo de cualquier objeto artístico: no hay que crear obras que sobrevivan a la acción artística, pues traicionan a ésta y ellas mismas se convierten en meros fetiches de museo o en productos sin más valor que el del mercado.

A la vez que se desprestigiaba la obra de arte como objeto separado, ha ido creciendo la idolatría de la belleza, la exigencia de que todo lo que nos rodea sea bello a cualquier precio. Todo tiene que estar investido de diseño para ser aceptado mayoritariamente, desde los objetos más nimios a los de mayor impacto público; incluso los cuerpos han de ser rediseñados sin cesar. La confluencia de ambos fenómenos ha dado lugar actualmente a una situación que un analista del arte como Y. Michaud caracteriza del siguiente modo:

La paradoja que me va a ocupar es que la belleza y, con ella, un tal triunfo de la estética se cultivan, se difunden, se consumen y se celebran en un mundo vacío de obras de arte, si entendemos por tal esos objetos preciosos y raros que antes estaban investidos de un *aura*, de una aureola, de la cualidad mágica de ser focos de producción de experiencias estéticas únicas, elevadas y refinadas. Es como si, al haber más belleza, hubiera menos obras de arte, y más lo artístico se expande y colorea todo, pasando por así decir al estado de gas o de vapor y recubriendo todas las cosas como con un vaho. El arte se ha volatizado en *éter estético*, si se recuerda que el éter

fue concebido por los físicos y filósofos después de Newton como ese medio sutil que impregna todo los cuerpos¹³.

Así, la obra de arte es sustituida por un esteticismo vaporoso y aleatorio, una cualidad estética que está en todo si ser ella misma nada específico. Compartiendo un diagnóstico semejante, Baudrillard apunta: «Mientras más valores estéticos hay en el mercado menos posibilidades hay, en cierta manera, de un juicio estético, de un placer estético»¹⁴.

El arte se reduce a experiencia estética, como quieren algunas definiciones teóricas. No más obras, basta con algo —acción, «performance», artificio, amontonamiento de cosas— que sirva como experiencia estética para quien lo realiza, o que la incite en espectador. O más radicalmente, basta sólo con la apelación a alguna experiencia estética, sea ella la que sea. En definitiva, como mantiene Shusterman, la experiencia estética es indefinible. En cuyo caso, apostillamos nosotros, todo puede ser experiencia estética. Al no girar sobre la obra de arte, la experiencia estética se queda reducida a algo difuso y equívoco, para la que sólo cuenta la huera y evanescente cualidad de la belleza. Experiencia difusa y equívoca porque no está orientada a la belleza plena de significación de la obra artística y tampoco tiene ya como referencia la belleza natural. Sólo puede ser experiencia del artificio bello, de una belleza inane que tiende a confundirse con lo atractivo del envoltorio, con el ornato o la decoración. Esa experiencia estética es mera satisfacción ante los atavíos del entorno.

No digo que todas las propuestas de disolución de la obra artística y de devolver el arte a la vida conduzcan necesariamente a ese resultado. Sólo que eso forma parte de la situación actual del arte y de lo estético. Aún cuando no fuese la parte más significativa.

Devolver el arte a la vida... ¿no resuena ahí el eco de Nietzsche? Desde luego, Nietzsche no propugnaba la disolución de las obras de arte. Pero sí pretendía explicar el arte desde el artista, desde la actividad creadora. Esto es justamente lo que le reprocha Heidegger, y lo que éste último ve como el fruto más granado de todo el subjetivismo moderno: la reducción del arte a la estética, el presentar el arte con su cara girada hacia la vivencia. El intento dadaísta y posmoderno de reducir, disolver la obra en el ejercicio subjetivo, creo que cumpliría, desde la perspectiva de Heidegger, el viejo motivo subjetivista que explica la obra desde la actividad creadora, pues a fin de cuentas la actividad tiene primacía sobre la obra, el hacer

13. Yves Michaud, *L'Art à l'état gazeux*, Paris, Hachette, 2003, pág. 9.

14. Jean Baudrillard, *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Monte Ávila, 1998, pág. 48.

sobre la cosa hecha. Con el agravante de que hoy la creación sólo es entendida como ejercicio vital, no como producción, no como aquella actividad cuyo sentido sólo se lo da el producto conseguido. Y Heidegger añadiría que Nietzsche no es ajeno a esto. ¿No lo es en verdad?

Cerramos este apartado con la pregunta de siempre sobre si este indudable nihilismo negativo, implicado en la disolución de la obra, abre o no las puertas a un nihilismo activo, a una creatividad más libre y poderosa, expresión más directa de la voluntad de poder.

III. LA CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN

Uno de los rasgos más sobresalientes en las neovanguardias de los años sesenta es la crítica y rechazo de la representación. Tanto el minimalismo como el arte conceptual son movimientos no representacionales, o mejor, opuestos frontalmente a cualquier tipo de representación. Hasta tal punto el rechazo de la representación es algo generalizado en esos años que, cuando a principios de los ochenta reaparecen ciertas formas representativas, de mano del neoexpresionismo alemán, los defensores del arte minimal y el conceptual reaccionan con gran dureza crítica y, dando muestras de la nueva normatividad reinante, reprochan al arte representativo el ser conservador, derechista. Quienes hacen esto en Estados Unidos son gente de izquierda, críticos de arte agrupados en torno a la revista *October*.

Hal Foster, uno de los inspiradores de esta revista, explica que hay una postmodernidad conservadora y otra progresista. Lo que las separa más claramente es lo siguiente:

La postmodernidad neoconservadora aboga por una vuelta a la representación: toma el estatus referencial de sus imágenes y el significado como garantizados. La postmodernidad estructuralista, por el contrario, descansa en una crítica de la representación: se cuestiona el contenido de verdad de la representación visual, ya sea realista, simbólica o abstracta, y explora el régimen del significado y orden que soportan esos diferentes códigos¹⁵.

Benjamin H. D. Buchloh¹⁶, por su parte, mantiene que la representación figurativa del neoexpresionismo europeo del momento es cómplice y rúbri-

15. «Polémicas (post)modernas», en J. Picó (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pág. 256.

16. *Formalismo e historicidad*, Madrid, Akal, 2004, especialmente el cap. 2: «Figuras de la autoridad, claves de la regresión».

ca del nuevo autoritarismo que se ha impuesto en la sociedad. Vincula así la represión y la representación. Craig Owens defiende que la crítica post-estructuralista ha mostrado que la representación es «una parte inextricable del proceso social de dominación y control»¹⁷.

Estos críticos no esconden las claves de su lectura del arte representacional, dejan al descubierto su inspiración última, que no es otra que el post-estructuralismo francés: Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, también a veces Baudrillard y su teoría del simulacro.

El arte de los sesenta prescinde decididamente de toda representación. Pero sí hacemos caso a ciertos autores, esto es algo que se venía preparando desde un siglo antes. Es revelador que cuando Foucault analiza la pintura de Magritte encuentre que lo más característico de ella es el adelgazamiento espacial de la representación.

Magritte deja reinar el viejo espacio de la representación, pero sólo en la superficie, pues ya no es más que una piedra lisa que porta figuras y palabras: debajo, no hay nada. Es la losa de una tumba: las incisiones que dibujan las figuras y las que han marcado las letras sólo comunican por el vacío, por ese no-lugar que se oculta bajo la solidez del mármol¹⁸.

Y ya antes Manet, de acuerdo con otro texto del mismo Foucault¹⁹, había hecho que la representación perdiese el carácter ilusionista adquirido en el *quattrocento*, la ilusión de la profundidad espacial, de la tercera dimensión, de tal modo que las propiedades materiales del cuadro, la anchura, altura y textura de la tela, eran las que determinaban en Manet el juego dominante del cuadro.

Foucault coincide en este punto con otro autor, Clement Greenberg, aunque éste atribuya al arte un sentido y alcance muy distinto del que da Foucault. Greenberg, el crítico de arte más influyente en Estados Unidos entre las décadas de los cuarenta y los sesenta, el que más contribuyó al «triumfo de la pintura americana», es un formalista, alguien para quien el arte no tiene más misión que la de procurar una experiencia estética de las formas y los colores, un arte puro y libre de cualquier dimensión simbólica o representativa. Desde ese punto de vista, impuso durante cierto tiempo una narración de la modernidad pictórica, la que va del impresionismo al expresionismo abstracto americano, que es la narración de un progreso

17. *Beyond Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1992, pág. 88.

18. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981, pág. 61.

19. «La pintura de Manet», en *Er. Revista de filosofía*, 22 (1997), págs. 167-201.

teleológico caracterizado por la pérdida gradual en la pintura del espacio representativo y, por ende, de la representación. El arte abstracto, definitivamente no-representacional, lleva a su destino último la flecha teleológica que dirige toda la modernidad. Al expresionismo abstracto le suceden el minimalismo y el conceptualismo.

Con todo, creo que ha sido Derrida quien más ha contribuido al desprestigio de la representación. La representación, nos dice, tiene siempre un carácter *reproductivo y repetitivo, sustitutorio*. No puede dejar de ser una copia, un duplicado, que se limita a redundar en lo dado. «Delegación de presencia, reiteración que hace presente una vez más sustituyendo con una presentación otra *in absentia*»²⁰. Sustituye a aquello que representa, y al sustituirlo lo espectraliza. A toda representación le falta la vida y actualidad de lo representado. Reproduce para hacer presente algo, pero al reproducirlo lo desfigura y aleja, lo hace externo y ajeno.

Y hay un segundo aspecto, sugerido levemente en Derrida, pero acentuado ya en Lyotard, y que han hecho suyo y potenciado todos los críticos recientes de la representación. Me refiero al supuesto de que la representación proyecta en lo representado una identidad de sentido fija e invariable. O sea, le otorga a lo representado una identidad estable, solidifica su sentido. Como dice Lyotard, la representación realista pretende «estabilizar el referente»²¹. Anula lo que el devenir tiene de cambiante e impredecible, sus posibilidades inexploradas. Fija lo que ya hay, lo cierra y congela; excluye las fluctuaciones de la vida, la variación de los aspectos de las cosas. Y excluye la diversidad de perspectivas, los dispares puntos de vista que caben respecto a lo real. La representación elige un aspecto y lo entroniza como único: absolutista lo que es parcial e incierto. ¿No hay también aquí resonancias de Nietzsche, mejor o peor interpretado?

A mi entender, Derrida ofrece (en «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación»²², uno de los textos que leyeron atentamente los críticos americanos contrarios a la representación) una de las mejores argumentaciones, aunque yo no la comparto, sobre la vieja oposición, por un lado, de una representación que tiene a lo representado, lo real, como algo externo, ajeno a la propia representación, y, por otro lado, la presencia viva de la realidad en la obra. En general, la representación es el dominio del logos. Por ello, elide el presente vivo. Así, la vida está en oposición frontal a la

20. Jacques Derrida, «Envío», en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989, pág. 86.

21. *La posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 15.

22. En *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 318-343.

representación. Derrida defiende, pues, no la representación de la vida, sino la irrupción de la vida en el arte. Tal como ocurría en parte en el teatro griego clásico, y como ocurre en el teatro de la crueldad de Artaud. Este teatro de la vida instaura un espacio propio, un ámbito vital originario, ni traducible ni reductible a la palabra, al logos. Es gasto, sin reserva, que se agota en la propia acción. Que se consume en el presente, que no deja huella ni objeto. Por cierto, recuérdese a este propósito aquello que decía Rosenberg de que «la obra es el hacer, no la cosa hecha».

No sé si voy demasiado lejos, pero creo que Derrida es quien tiene mayor presencia en un texto enormemente influyente en la crítica artística de los últimos años. Me refiero al libro del ya citado Hal Foster, *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*²³. Especialmente en el capítulo 5, «El retorno de lo real», que da título al libro, defiende al minimalismo, porque es el primer movimiento que despoja al arte de lo antropomórfico y lo representacional: un arte liberado del antropomorfismo y de la ilusión representativa, a la vez que reivindica al cuerpo. El minimalismo, al tener como tema dominante la relación del espacio con el cuerpo, es una primera forma de hacer que el arte esté inmerso en lo real, y lo real en el arte. Foster también analiza desde este punto de vista el significado de las últimas tendencias artísticas: más que representar ilusionistamente lo real, evocan la realidad en sí misma, la hacen presente; ya no hay una representación de algo externo al cuadro, de cosas de fuera, sino que la realidad irrumpe en la obra de arte. La realidad invade y se instala en la obra, en el llamado arte del cuerpo, en el arte militante del feminismo y el multiculturalismo, en las performances, e incluso, en cierto modo, en las instalaciones, que son formas de apropiarse de trozos de lo real.

En lo que precede están condensados la mayoría de los argumentos que se repiten contra la representación artística. Pero las objeciones surgen de inmediato. ¿Por qué la representación, toda representación, ha de producir necesariamente un espacio teológico, logocéntrico? ¿Por qué la representación deja fuera la realidad representada, produciendo una relación de exterioridad entre ella y lo real aludido, que acaba en una oposición excluyente? Y sobre todo, ¿no es absolutamente ingenua esa vieja utopía que quiere la presencia directa e inmediata de la vida en el arte, que concibe el arte como una reverberación no mediada de la vida? Sólo nos apropiamos significativamente de la vida (o de la realidad en su conjunto), nos hacemos cargo plenamente de ella, trascendemos su opacidad originaria, cuando la construimos simbóli-

23. Madrid, Akal, 2001.

ca o lingüísticamente. Pero incluso si la vida nos fuese transparente, si se pudiese entender en su inmediatez y, además, por muy intensa y excelente que fuera, cabría añadir que sin mediaciones simbólicas, representacionales, esa misma vida difícilmente sería arte. Parafraseando a Ortega, podríamos decir que la vida es una cosa, la representación de la vida, otra; la vida es siempre distinta, y siempre es más que la teatralización de la vida.

El rechazo de la representación es otra forma de diluir la naturaleza del arte. Y es una forma de nihilismo negativo, pues pone en cuestión lo que siempre ha sido el arte. Además, lleva con frecuencia, por otros caminos, al mismo resultado de disolver la obra en la actividad. De hecho, el teatro de la crueldad es un teatro sin texto, o sea, sin obra. ¿Este rechazo de la representación abre realmente la puerta a un arte alternativo y más pujante? ¿Es un modo adecuado de interpretar la visión nietzscheana del arte como afirmación de la vida, como expresión de la voluntad de poder?

CAPÍTULO 14
EL ANTINIHIILISMO ESTÉTICO
Y LA SUPERACIÓN DEL NIHIILISMO
LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS
Universidad de Málaga

I. EL NIHIILISMO COMO «FENÓMENO ESTÉTICO»

El análisis que Nietzsche hace del nihilismo, como todos conocen, trata de determinar su origen, su sintomatología y, sobre todo, las consecuencias que tiene para el hombre y su mundo. Por eso se define en un primer momento como *fenómeno histórico*, como un «proceso fundamental de nuestra historia occidental»¹, es decir, como la consecuencia lógica de la tradición metafísica y de la interpretación del mundo cristiano-platónico, una «consecuencia necesaria del ideal actual»² que se fundamenta: en la creencia de verdades absolutas, en la suposición de un lenguaje unívoco, en la postulación de un sujeto objetivo, es decir, en la historia de la cultura occidental, desde Platón hasta nuestros días, la cual es —a su vez— la historia del nihilismo. Además, el nihilismo es un principio activo en la historia. Siempre ha estado ahí, aunque no lo hayamos querido; está en todas partes y no está en ninguna. Es un universo cuyo centro está presente en todo y la circunferencia no aparece, como diría Pascal. Pero esta vez se ha acercado demasiado a la puerta. Llamará y dejaremos entrar al «más inquietan-

1. M. Heidegger, *Nietzsche*. Tr. de J. L. Verma. Barcelona: Destino, 2000, I, 46.

2. KSA, 12,476. Con esta numeración hacemos referencia al volumen y a la página de F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (KSA), ed. M. Montinari y G. Colli. München: W. de Gruyter, 1980.

te de todos los huéspedes», por ser «la renuncia radical del valor, del sentido, de la posibilidad de desear»³. Pues bien, Nietzsche trata de interpretar eso que ha sucedido, todo lo que se ha producido ya de manera nihilista, pero lo hace no desde una distancia objetiva, sino desde lo más íntimo de su ser. El nihilismo se revela entonces como la historia de nuestra época, pero esa historia es, como diría Heidegger, «el modo mismo en el que estamos y nos movemos, el modo mismo en que somos»⁴.

Por eso, el nihilismo además de un fenómeno histórico, es, ante todo, un modo de ser del hombre que está en el recto camino de su afirmación, es la experiencia fundamental del hombre que se quiere «superar a sí mismo». No es, por tanto, una corriente filosófica a la que uno podría adherirse, sino que es la condición de finitud ínsita en el hombre. De manera que si el nihilismo tiene en primer lugar un efecto disolvente, éste se lleva a cabo no sólo en el tiempo sino también en el cuerpo. Por eso Nietzsche quiere ser aquel que al describir el progreso del nihilismo, narra al mismo tiempo su propia vida⁵. De este modo, el nihilismo tiene que ser superado, pero no puede ser superado desde fuera de su propio punto de vista, sino que puede y debe ser refutado y superado desde dentro, estratégicamente, y sólo por alguien que lo ha vivido y lo ha sufrido. Y ese alguien en nuestro caso es el propio Nietzsche. De manera que el nihilismo se confunde también con la propia autobiografía de Nietzsche. Yo soy «el primer nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que habitaba en su alma, viviéndolo hasta el fin, —dejándolo tras de sí, debajo de sí, fuera de sí»⁶. Y en otro texto corrobora la misma idea cuando afirma que sus obras hablan sólo de sus superaciones y «dentro —dice— estoy yo»⁷. Así pues, Nietzsche piensa que es necesario afirmar el nihilismo como la esencia del hombre para ir más allá de él. Y de ese modo, ¿no estaríamos de nuevo inmersos dentro de ese juego entre la afirmación del abismo y el poder trascenderlo?, ¿o no habría que entrar de nuevo en la dialéctica, que salvó a los griegos, entre la terrible profundidad y la bella superficie o apariencia?

De ahí, que el nihilismo además de ser un fenómeno histórico y un modo de ser del hombre, sea considerado por Nietzsche fundamentalmente como

3. KSA, 12, 125.

4. Heidegger, *op. cit.*, I, 76

5. Lou Andreas-Salomé, *F. Nietzsche en sus obras*. Tr. de L. F. Moreno Claros. Barcelona: Minúscula, 2005, pág. 53; C. Andler, *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. París: Gallimard, 1952.

6. KSA, 13, 189.

7. *Humano demasiado humano II*, KSA, 2, prefacio.

un fenómeno estético. Es decir, se trata de mostrar cómo la superación del nihilismo sólo es posible mediante un acto productivo del hombre, o sea, a través de una acción artística. Si el mundo en sí ya no tiene sentido, hay que darle uno nuevo mediante un acto creador. No es extraño, por eso, que Nietzsche al contemplar el problema del nihilismo europeo lo pensase de nuevo desde la perspectiva unitaria del arte, pues tanto el nihilismo como el arte se explican mejor en su filosofía cuando se relacionan en el marco de una tensión esencial.

Pues bien, este va a ser el marco de nuestra ponencia, ya que consideramos que la relación de nihilismo y arte es un problema central en la filosofía de Nietzsche, en el que se decide en realidad si el hombre tiene todavía un futuro. Habrá que elucidar, por tanto, cómo la estética juega un papel esencial en este contexto, y cómo la lucha activa contra el nihilismo pasa necesariamente por el camino del arte, en la medida en que para Nietzsche crear es el valor supremo, pues el que crea puede desplegar en libertad todas sus potencialidades. Pero ¿por qué el arte? En primer lugar, porque la estética de Nietzsche se plantea desde la perspectiva del artista; porque el artista representa el modelo de hombre que se supera a sí mismo y el prototipo que se opone al moralista y al filósofo; porque el problema del arte se despliega siempre en el horizonte problemático de la relación arte-vida; finalmente, porque el arte es la única fuerza superior opuesta a toda voluntad de negar la vida, que no solamente percibe el carácter terrible y enigmático de la existencia, sino que lo vive y lo desea vivir. Y esa forma de plantear el problema la fija el propio Nietzsche en una expresión: «antinihilismo estético», es decir, otra forma de hablar de la necesidad de superar la metafísica por el camino de la estética. Casi de un modo programático en un texto tardío resume su punto de vista sobre el problema:

¡El arte y nada más que el arte! Es el único que hace posible la vida, es la gran tentación que invita a vivir, el gran estimulante para la vida. El arte como la única fuerza antagonista superior frente a toda voluntad de negar la vida, el arte frente a toda negación de la vida, el arte como anticristiano, antibudista, antinihilista por excelencia⁸.

Se puede decir, en suma, que la estética de Nietzsche significa en cierto modo su posición y respuesta frente al nihilismo, pues el arte tiene una función antinihilista, ya que el sí puro a la vida aparece particularmente

8. KSA, 13, 522.

privilegiado en la actividad propiamente artística o en una relación estética con las condiciones de vida concretas. Y esa función antinihilista del arte, se presenta como la única solución posible frente al nihilismo de los filósofos. Y es que tanto el filósofo, como el moralista, es un tipo esencialmente *reactivo*, mientras que el artista es siempre *afirmativo*.

«Los artistas —dice Nietzsche— son productivos porque ellos modifican y transforman realmente: no como los que conocen, que dejan todas las cosas como están»⁹. Zarathustra ama a «quien quiere crear por encima de sí mismo»¹⁰. El artista se eleva siempre por encima del pesimismo y del nihilismo, incluso cuando lo abraza, pues el arte es la praxis transfiguradora del *amor fati*, afirmación efectiva, un Sí puro. Gottfried Benn interpretaba esta perspectiva de Nietzsche desde la experiencia del arte como el intento de «poner frente al nihilismo generalizado de los valores una nueva trascendencia», «la trascendencia del placer creador»¹¹, es decir, un desbordamiento más allá de los límites de la conciencia humana que no es otra cosa que «la explotación artística del nihilismo». Y durante ese trascender, en el momento del proceso creador del desbordamiento, es cuando se abriría el carácter fundamental del ente. «En ciertos estados de ánimo —dice Nietzsche— ponemos, transfiguramos y comunicamos plenitud a las cosas, y las elaboramos con el pensamiento mientras reflejan nuestra propia plenitud y alegría de vivir»¹².

Podemos decir, entonces, que la relación del nihilismo con el arte la enmarca Nietzsche dentro del llamado *nihilismo activo*, pues esa forma de nihilismo se identifica con la *fuerza y el poder*, es decir, adquiere una dimensión de fuerza tan grande que destruye los valores absolutos:

«El grado de *fuerza de voluntad* se mide según el grado que se pueda dispensar de *sentido* a las cosas, según se pueda soportar la vida en un mundo desprovisto de sentido»¹³. Además, esa medida de fuerzas es lo que, según Nietzsche, «nos permite asumir por nosotros mismos la apariencia,

9. KSA, 12, 364.

10. Za (*Así habló Zarathustra*), I, 104.

11. Gottfried Benn, *Essays und Reden*. Ed. de Bruno Hillebrand. Frankfurt: Fischer, 1989, pág. 510. Cf. También, Alexander D. Daboul, *Die artistische Ausnutzung des Nihilismus. Zum Kunstdenken von Benn und Nietzsche*. Frankfurt: Haag-Herschen, 1995, pág. 19; Bruno Hillebrand, *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1966 y *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler, 1991.

12. KSA, 12, 393 (VP, § 801).

13. KSA, 12, 364.

la necesidad de mentira sin perecer. El nihilismo, así, como *negación* de un mundo verdadero, de un ser, podría ser una divina manera de pensar»¹⁴. Entonces, para Nietzsche toda superación del nihilismo depende en realidad de ese «nuevo principio» que es el *grado de fuerza*, voluntad de poder, que nos permite tomar conciencia de que la apariencia y la mentira constituyen los elementos esenciales para poder soportar la existencia. Son, por tanto, necesarios la *fuerza y el poder* propios del artista para poder soportar y trascender que no hay verdad, que no hay hechos, que no hay nada «en sí», en definitiva, que no hay Dios. Por eso mismo, ese nihilismo es indispensable, es condición necesaria para *ir más allá de él*. Es el martillo que rompe las palabras, los conceptos absolutos, para *liberar* esa nueva energía que transformará la realidad en otra cosa y elevará la vida a un nuevo nivel. A los débiles, les gustaría que todo terminara, porque son incapaces de ofrecer nuevas alternativas, pero sin embargo,

[...] una forma de pensar y una doctrina pesimista, un nihilismo extático, pueden, en ciertas circunstancias, ser indispensables para el filósofo como poderoso medio de presión y martillo para destruir a razas degeneradas y moribundas, para apartarlas del camino, para elevar la vida a un nuevo nivel o para inspirar a los degenerados y decadentes el deseo de acabar¹⁵.

II. EL ARTE COMO «CONTRAMOVIMIENTO» DEL NIHIILISMO

Partiendo de estos supuestos, se puede decir que Nietzsche utiliza una vez más la vía estética, y sobre todo su idea de la «voluntad de poder como arte», como una *estrategia* que define en este caso como «*contramovimiento*»¹⁶ frente al nihilismo, un *contramovimiento* futuro que reemplazará a este nihilismo, aun cuando lo presuponga como necesario. En otras palabras, la auténtica y verdadera superación del nihilismo se ha de producir a través del arte, entendido como ese impulso transformador necesario para que las cosas lleguen a ser de otra manera. Ahora bien, ese «*contramovimiento*» se expresa «dialécticamente» de formas diversas: como *negatividad productiva* y como *autocreación del hombre*; y como el camino que convierte al hombre en *obra de arte*.

14. KSA, 12, 354.

15. KSA, 11, 547.

16. «El arte como *contramovimiento*», KSA, 7, 69. (13: 224, 235, 241, 293, 296, 356). Cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen* III. Berlín: Walter de Gruyter, 2000, pág. 177 s.

II.1. NEGATIVIDAD PRODUCTIVA DEL NIHILISMO

Nietzsche, que habla como «el primer nihilista perfecto de Europa»¹⁷, piensa que ese perfecto nihilista todavía no es creativo, no es aún filósofo, no es capaz de dar y poner sentido a la realidad. Por eso explica ese contramovimiento, en primer lugar como *negatividad*, pues el proceso de creación de nuevos valores, o el proceso que nos lleva a la superación del nihilismo, contiene necesariamente un momento de negación, aunque no se puede equiparar negación con nihilismo. El nihilismo se vuelve contra sí mismo para superarse. Se niega para engendrar y crear un resultado nuevo. Por eso dice Heidegger¹⁸ que la superación del nihilismo se lleva a cabo mediante un «proceso de radicalización». De ahí que la concepción de Nietzsche del nihilismo gire en torno a una *estructura dialéctica*. El llamado *nihilismo pasivo*, o reactivo, característico de la modernidad, es pura negatividad, «un estado de transición»¹⁹ que encuentra también en el budismo su primera expresión histórica²⁰.

En ese estado, «las fuerzas productivas todavía no son lo suficientemente fuertes»²¹. Esta forma de nihilismo, dice Nietzsche, debe ser negada por el *nihilismo activo*, que conlleva una negatividad *determinada*, que consiste en *poner*, en el sentido de *interpretar*, nuevos valores y un nuevo sentido en las cosas, mediante un acto creador que no solamente niega los valores existentes («voluntad de nada») sino que crea nuevos valores en virtud de la «fuerza y el poder» que despliega el hombre que ha llegado a ser artista. Él mismo considera una suerte haber vuelto «a encontrar después de milenios de confusión y extravío el camino que conduce a un Sí y a un No. Enseño el No frente a todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el Sí a todo lo que fortalece, a lo que acumula fuerza»²². Ahora bien, no se supera el nihilismo por ser un nihilista activo, así como tampoco se pasa meramente del nihilismo pasivo al activo, se trasciende el nihilismo por la *creatividad*, considerada como el valor supremo. Nietzsche observa irónicamente: «quien nada ha de crear, crea una nada»²³, pues el nihi-

17. KSA, 13, 190; 12, 476.

18. Heidegger, *op. cit.*, II, 280. Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966, pág. 287.

19. KSA, 13, 50 (VP, § 7).

20. KSA, 12, 351.

21. *Ibid.* (VP, § 13).

22. KSA, 13, 412 (VP, § 54).

23. KSA, 11, 350 y 379; 13, 574.

lista, el hombre del resentimiento, *no crea un decir no*, ya que la pérdida del sentido unida a la experiencia de la falta de fuerza, es lo que le impide seguir creyendo en el fundamento de las cosas y autocrearse. Es necesario sobrevivir al dolor de esa negación, pues «el nihilismo es el reconocimiento de un sostenido *desperdicio* de fuerza, la agonía del *en vano*»²⁴. Por lo tanto, ese proceso negativo necesita la fuerza y el poder para negar y trascenderse, pues la exigencia de la negatividad es la fuente de la exuberancia, del exceso necesario para la creatividad. «Vosotros conocéis únicamente chispas del espíritu, —decía Zaratustra— ¡pero no veis el yunque que aquel es, ni tampoco la crueldad de su martillo!»²⁵.

En la *Genealogía de la Moral*, en la tercera parte, en el contexto de los «ideales ascéticos», como respuesta de la voluntad humana al «horror vacui», nos recuerda lo mismo a través de la famosa historia del rey Viçvámītra del *Ramayana*, el filósofo asceta,

[...] que a base de autotorturarse durante milenios, adquirió tal sentimiento de poder y tal confianza en sí, que se dispuso a construir un *nuevo cielo*: el inquietante símbolo de la más antigua y moderna historia de los filósofos en la tierra, —todo el que alguna vez ha construido «un nuevo cielo» encontró antes el poder para ello en su *propio infierno*...²⁶.

De nuevo aparece aquí esa tensión entre autonegación y superación, unida a la autocreación. La misma idea se expresa cuando nos pinta la imagen de aquella larva que encerraba dentro de sí el espíritu: ¿ha podido salir a la luz, a un mundo cálido, más luminoso, con más sentido? Para ello es necesario, dirá Nietzsche, que exista «suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad de espíritu, voluntad de responsabilidad, *libertad de la voluntad*» para que sea posible la superación del nihilismo²⁷.

Sin embargo, para comprender mejor el sentido y las condiciones de la creatividad, como «contramovimiento» del nihilismo, nos remitimos al paradigma modélico de las transformaciones del espíritu tal y como lo describe Nietzsche en su *Zaratustra*²⁸. Allí se analizan el «proceso» que conduce

24. KSA, 13, 46 (VP, § 12).

25. Za II, «De los sabios famosos», pág. 157.

26. GM (*Genealogía de la moral*) III, §10, pág. 134.

27. *Ibid.*, pág. 135.

28. Za I, «De las tres transformaciones», pág. 56ss. (Citamos las obras publicadas de Nietzsche por la edición de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid). Cf. M. A. Gillespie / T. B. Strong, (eds), *Nietzsche's new seas. Explorations in philosophy, aesthetics, and politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

a transformarnos en verdaderos creadores y los criterios que distinguen una acción creativa de cualquier otra acción. La acción creativa siempre tiene lugar en un contexto determinado y lo primero que se requiere del artista creativo es asumir *libremente* ese contexto como algo suyo natural. En este sentido, el hombre creativo debe realizar la metamorfosis del *camello*, porque a través de su realización toma conciencia de las limitaciones y condiciones de su *creatividad*. El camello nos descubre el punto de partida: el reconocimiento de la tradición, de manera que realizar esa metamorfosis es llegar a ser histórico²⁹. El segundo momento del proceso es el «no» del *león*, que quiere conquistar su libertad creadora y crear las condiciones bajo las que la libre creación pueda realizarse: «crearse libertad, para un nuevo crear»³⁰. Por eso, mediante la lucha del león contra los valores supremos y su fundamento trascendente el hombre se *crea* su libertad, libera la libertad que se escondía en él. Pero esa libertad «negativa» que dice «no» a los valores supremos, a Dios, a las ilusiones de la moral, a la «cosa en sí», etc., es sólo la «libertad de», pero no la «libertad para»³¹. De ahí que Nietzsche piense que esa negación de la trascendencia de tales valores, o la superación de la autoalienación humana de la existencia, no sea todavía una *nueva* productividad creadora, un *querer creador*. El nihilista activo se parece así al espíritu del león de Zarathustra, como éste es libre, pero sin patria, buscando destruir el orden existente.

Pero al «yo quiero» del león todavía le falta crear nuevos valores. Y esto lo hace el niño. «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí»³². En un texto no publicado expresa la misma idea de otra manera: «*Tercera fase*. La gran decisión: capacidad para una actitud positiva, para decir sí. ¡Ni dios ni hombre por encima de mí! El instinto creador, que sabe donde él pone la mano. La gran responsabilidad y la inocencia»³³. Aquí tenemos los elementos que mejor definen estéticamente el sentido de la creatividad que sostiene Nietzsche para trascender el nihilismo: olvido, inocencia, comienzo nuevo, decir Sí, y, sobre todo, el crear como el placer

29. Cf. M. A. Gillespie, *op. cit.*, pág. 145.

30. Za I, «De las tres transformaciones», pág. 51.

31. «¿Libre de qué? ¡Qué importa eso Zarathustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?» Za I, «Del camino del creador», pág. 102. Cf. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1969, pág. 84.

32. Za I, «De las tres transformaciones», pág. 51.

33. KSA, 11, 160.

del «juego» del niño. Con esto parece decirnos que el hombre puede afirmar verdaderamente su autonomía, cuando se haya apropiado de nuevo del mundo del que se ha alejado; sólo puede retornar a sí mismo, si alcanza el estado de inocencia del niño que juega, porque el niño que juega es *libre*, porque no quiere nada, y crea realmente; por eso, su juego es la expresión de la más alta afirmación de la vida. En todo momento está ligado al presente, ni se vuelve al pasado, ni mira hacia el futuro.

Y así Zarathustra irá mostrando a lo largo de sus discursos cómo se ejemplifica en su persona el «sagrado sí» del niño, asociando también a la capacidad de crear el *juego* y la *inocencia* infantil. Así lo confirma cuando se pregunta: «¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, tiene para mí la voluntad más pura»³⁴. Y es que el niño no conoce todavía la seducción de las máscaras y juega todavía despreocupadamente, porque está desprovisto de cualquier sentido de responsabilidad y de culpa, que es lo que impide al hombre actuar y lo arroja a la mala conciencia del recordar. El niño es «inocencia y olvido», y como tal es aquel que puede expresar el «sí a la vida» (*Ja-sagen*) en su ciclo eterno de nacimiento y muerte, puesto que esto es «el juego de la creación», es decir, un juego «cruel» que conlleva también la marca de la destrucción y de la negación. Como dice Deleuze: «la destrucción como destrucción activa del hombre que quiere perecer y ser superado *es el anuncio del creador*»³⁵.

Así pues, con la idea del niño que crea jugando Nietzsche trata de ir más allá del nihilismo, pues la superación del nihilismo no consiste en «encontrar» nuevas metas o creencias, sino en *crearlas*, y la condición de posibilidad de tal creación es una fuerza suficiente, la *voluntad de poder*. El mundo, concebido como un incesante «juego de fuerzas» que se autocrea a sí mismo indefinidamente, produce las mismas combinaciones que en una enorme partida de números, «la gran partida de la existencia». Pero además, esa figura del niño se va perfilando en el Nietzsche maduro como la de un *nuevo Dioniso*, que ya no queda simplemente reducido al aniquilador del nihilismo activo, sino que es también el mediador hacia un nuevo mundo de valores, *Dioniso-philosophos*; ya no simboliza exclusivamente al dios del frenesí y de la pasión, ahora se convierte en un símbolo para la pasión sublimada y la afirmación de la vida. Su opuesto ya no es lo apolíneo sino el cristianismo: Dioniso *versus* Apolo se transforma en «Dioni-

34. Za II, «Del inmaculado conocimiento», pág. 182.

35. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986, págs. 248-9.

so frente al crucificado»³⁶. «El problema —dice Nietzsche— es el significado del sufrimiento: un sentido cristiano o un sentido trágico» y «Dioniso despedazado es una promesa de vida: ésta renacerá eternamente y retornará de la destrucción»³⁷.

El «sí a la vida», como expresión suprema de la existencia, se identifica con el acto creador. Por eso a la hora de relacionar Nietzsche el arte con la vida no duda en afirmar que el arte es «la verdadera tarea de la vida, el arte como la actividad metafísica de la vida, el arte como el gran estimulante de la vida»³⁸. Con estas proposiciones pone de relieve que el arte es como una *función de la vida* y que el proceso transfigurativo no es otra cosa que el tránsito de una «voluntad de verdad» a una «voluntad de creación», lo que significa, según Sojcher, «haber obtenido de la auto-supresión de la primera (la lógica del nihilismo) los recursos para la autoafirmación de la segunda, haber cambiado el signo de la voluntad»³⁹. Superar el nihilismo pasivo, el pesimismo de la debilidad, significa transformar el verdadero sentido de la voluntad que se convierte en voluntad de crear, en «voluntad de poder» como arte. Y esto es así, porque para Nietzsche el arte quiere la vida, por eso mismo el arte es más poderoso que el conocimiento, pues la vida no es posible más que si se potencian las ilusiones artísticas.

La gran antítesis de Nietzsche es, por tanto, la antítesis entre la nada y crear, de manera que el desarrollo de la actividad creadora tendría su razón de ser en el nihilismo, es decir, toda *actividad creadora* se fundamentaría en el nihilismo, de la misma manera que más tarde Heidegger diría que el fundamento del ser es la nada. Así lo expresa Nietzsche de otra forma cuando afirma que «el nihilismo puede ser un síntoma de la fuerza creciente, o de la *debilidad* creciente»⁴⁰. Sólo cuando se ha llegado al límite, cuando se ha tensado el arco bajo la fuerza de los impulsos profundos del hombre creador hasta sus posibilidades, entonces es cuando los valores pueden sufrir su propia transvaloración. Es decir, únicamente la gran afirmación de la existencia, el decir Sí a la vida, puede resultar efectivo, cuando la voluntad de nada, la Gran negación, ha destruido todas sus formas.

36. EH (*Ecce Homo*), «Por qué soy un destino», final de la obra: «¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el Crucificado...*», pág. 132. Cf también KSA 13: 265, 321.

37. KSA, 13, 265-6. (VP, § 1052).

38. KSA, 6, 127 ; 12, 404.

39. J. Sojcher, *La question et le sens. Esthétique de Nietzsche*. Paris: Aubier Montaigne, 1972, pág. 94.

40. KSA, 12, 367.

II.2. EL HOMBRE COMO «OBRA DE ARTE»:

EL CAMINO HACIA EL FIN DEL NIHIILISMO

Para transformar el nihilismo, por el camino del arte, para superarlo en su esencia, el creador mismo, que toma conciencia de esa actividad, debe también llegar a ser él mismo una *obra de arte*. Ese otro mundo de sentido, más allá del nihilismo, es por tanto un resultado cuya condición de posibilidad es el hombre creador, «el que crea la meta del hombre y el que da su sentido a la tierra y su futuro»⁴¹, el que «utiliza la fuerza *no sobre la obra*, sino *sobre sí mismo en cuanto obra*»⁴². Y en ese proceso *transformador* que supone el arte frente al nihilismo, el artista, en su sentido originario, ya no es tanto el que produce obras de arte, sino el que *produce su propia vida*, el que convierte su propio yo en un «fenómeno estético». Así lo expresa Nietzsche en la primera sección de *El nacimiento de la tragedia* al describir el proceso creador: «El hombre ya no es más artista, se ha convertido en una obra de arte»⁴³. ¿Acaso —se preguntaba Paul Valéry— no se debe concebir la producción de una obra de arte como obra de arte?

Con esto Nietzsche parece indicarnos que en el proceso creativo se da una doble proyección. Por un lado, y para él es lo esencial, el hombre como artista no tiene su punto de mira en la obra de arte exterior, sino que lo verdaderamente importante es que en la medida que crea se transforma, convirtiéndose en «una obra de arte». Llegar a ser una «obra de arte» es «llegar a ser lo que se es», significa «hacer emerger más allá de sí mismo *al hombre*», ese es el nuevo concepto de arte: «contra el arte de la obra de arte»⁴⁴. En este sentido la obra de arte que el hombre llega a ser sería algo así como un espejo en el que se refleja su propia perfección, mientras que la obra de arte externa no sería más que una simple proyección de lo que es. Además, esa capacidad involuntaria de proyectar hacia fuera su vitalidad ingenua los convierte en *artistas*, pues al mismo tiempo *transforman* el mundo en torno a ellos, y «este *tener-que-transformar* las cosas en algo perfecto es — arte. [...] en el arte el hombre se goza a sí mismo como perfección»⁴⁵.

El sentido *experimental* de esas ideas tiene como modelo y referencia la propia obra de Nietzsche, pues el proceso de superación del nihilismo no sólo es un proceso filosófico, sino también vital, que tiene su ejempla-

41. Za III, «De las tablas viejas y nuevas», pág. 274.

42. A (*Aurora*), § 548, (KSA, 3, 319).

43. NT (*El nacimiento de la tragedia*) 1. (1: 29, 553, 581; 7: 68, 148).

44. KSA, 9, 506.

45. CI (*Crepusculo de los ídolos*), «Incursiones de un intempestivo», § 9, pág. 91.

rización en la propia vida de Nietzsche. La propia vida del filósofo, y no tanto sus obras, es «su obra de arte», porque toda obra de arte no es más que el reflejo de esa otra obra de arte, ya que la filosofía será autobiografía o no será filosofía⁴⁶. El producto del filósofo es ante todo su *vida* (antes que sus *obras*). Para Nietzsche, entonces, todo vuelve a tener sentido y valor en la medida en que el hombre se ha superado a sí mismo y en cuanto «obra de arte» irradia con su perfección todas las cosas, haciendo el mundo habitable. Las cosas serán bellas porque el hombre es bello; el mundo volverá a tener sentido porque en el hombre hay armonía. Ese es el camino para superar el nihilismo y el nuevo «evangelio de la armonía» en el que se proclama cómo puede convertirse la vida en algo bello, cómo devolver el sentido a las cosas, cómo convertir el caos y la nada en un mundo ordenado. La ausencia de un dios providencial conduce a una alegría suprema en las posibilidades artísticas del hombre, porque el arte nos capacita para suplir ese desorden mediante la bella apariencia, pues la belleza no está en lo que se representa (contenido), sino en el *modo* en que se representa, es decir, en la «forma», ya que «disfrutar de la belleza es *deleitarse en las formas bellas*»⁴⁷. Aquí está la clave de la reducción del arte a la «bella apariencia». Si la belleza se separa de su contenido, entonces es verdaderamente posible que lo bello pueda coexistir con ese fondo horrible y repulsivo de la existencia. La belleza redime, triunfa sobre el sufrimiento y el dolor, vence a la sabiduría de Sileno, significa, como afirma Kaufmann, el triunfo de Apolo sobre Dioniso⁴⁸. Y si no hay un orden intrínseco en las cosas, y si el mundo en su esencia es un caos, nada más grandioso que inventar historias bellas.

Por tanto, la transformación del mundo y la transvaloración de los valores que conlleva la superación del nihilismo presuponen la transformación de sí mismo mediante actos creadores. Por eso el proceso creativo y experimental visto desde la perspectiva del artista tiene también un valor fundamentalmente *existencial*. En cuanto que es un modo de experiencia que implica directamente a nuestra propia noción de existencia, es una experiencia esencial, porque configura nuestro modo de ser en el mundo. La estética se puede entender, entonces, como *experiencia del mundo*, en la que lo primordial es la *afirmación* como acto creador. En donde ya nada

46. KSA, 7, 712.

47. NT, sec. 16, pág. 133.

48. Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974, pág. 107.

vale, como resultado del nihilismo, todo debe «ser creado» de nuevo: el sentido de la vida humana y el sentido de las cosas, lo primero como condición de posibilidad de lo segundo, pues para poder dar, primero hay que tomar conciencia de sí, de su propia plenitud. El hombre y la realidad en la que vive son producidos en un proceso creador; y, por lo mismo, llegan a ser «obras de arte».

Se puede afirmar y decir entonces que el arte es una consecuencia y una expresión del «*agradecimiento sobre una felicidad dichosa*»⁴⁹, de la glorificación de la existencia que se proyecta hacia posibilidades inabarcables a partir de la afirmación del mundo y de la vida, que es posible en virtud de esa energía incontrolable y productiva que posee en el sentido abaricante *al* artista, pero no que posee el artista en cuanto sujeto empírico. Por eso afirma Nietzsche que la consideración artística del mundo es un «ponerse ante la vida»⁵⁰, o mejor dicho, un *exponerse a* esa fuerza originaria y elemental.

Ese ideal de autocreación cuyo resultado es que el hombre llegue a ser «obra de arte» se pone de manifiesto de una manera ejemplar en el genio y en los seres superiores. El genio llega a ser el artista de su propia vida creando sus propias leyes y creándose a sí mismo⁵¹. En este sentido, la transformación primera que produce el arte compete en primer lugar al artista, ya que las producciones estéticas son meras expresiones externas. De hecho el artista siempre se produce a sí mismo, en primer lugar, como obra de arte, y luego, en un segundo plano, aparece como un objeto de atracción para los demás, pues en el transcurso de su autosuperación, para llegar a ser lo que ellos son, los artistas producen esa belleza que atrae a los demás; por medio de la autocreación, las figuras ejemplares vienen a encarnar «el gran estímulo para vivir», invitando de modo ejemplar a los demás para que se unan a él, a fin de que se puedan elevar culturalmente.

Esa capacidad de autocreación, como exponente de la superación del nihilismo, es el elemento común a todos los seres superiores. Ellos son los redentores del pasado y del futuro. Sólo en la medida en que son *artistas*, productores de una belleza que los desborda, esos ejemplares humanos cumplen con su rol social como *legisladores*. La función política de estos seres queda resumida en estos términos: mientras atienden a su

49. KSA, 2, 119.

50. KSA, 12, 256.

51. Sobre la política y la autocreación véase Leslie Paul Thiele, *F. Nietzsche and the Politics of Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1990, pág. 131 ss.

autoperfección, elevando sus propias vidas, indirectamente elevan la vida de todos los demás, que están embarcados en un mismo proyecto cultural. Lo decisivo —afirma Nietzsche— es entonces «la fuerza que aplica un genio *no a la obra, sino a sí mismo como obra*»⁵², porque lo verdaderamente importante aquí no es el fruto del árbol, sino la semilla, la energía creadora.

El arte nos muestra así que podemos desde nosotros mismos crear el orden, el sentido, la lógica, y que no hemos de someternos a una alternativa en la que solamente quedan dos opciones, o la fe en un Dios o el caos y el nihilismo. El arte nos enseña y nos proporciona la posibilidad de tomar conciencia de lo que somos, al mismo tiempo que nos permite potenciar al máximo la vida. Así se muestra la función vital del arte frente al nihilismo y la transformación del hombre mismo en un «fenómeno estético», pues el hombre creador es él mismo una obra de arte. En este sentido, como indica Gerhardt⁵³, «la justificación estética es una expresión de la autosuficiencia general del mundo», es decir, en la medida en que no necesita ninguna relación significativa por encima de él, es en sí tan significativo como puede serlo una obra de arte.

52. A (*Aurora*), § 548, KSA, 3, 319. En KSA, 2, 533, dice: «Todo gozador cree que lo que importa en el árbol es el fruto, cuando lo importante es la semilla. En eso está la diferencia entre todos los creadores y gozadores» Heidegger también se da cuenta de que en la estética de Nietzsche se hablaba poco de la obra de arte. (Heidegger, *op. cit.*, I, 138).

53. V. Gerhardt, «*Artisten-Metaphysik*», en M. Djuric y J. Simon (eds.), *Zur Aktualität Nietzsches I*. Würzburg: Königshausen y Neumann, 1984, pág. 90.

CAPÍTULO 15
NIHILISMO Y POSTHUMANIDAD
EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA
(Nietzsche frente a Sloterdijk)¹
MANUEL BARRIOS CASARES
Universidad de Sevilla

I

He escogido como punto de arranque de mi intervención el contraste entre diversas lecturas de Nietzsche que afloraron en el contexto de las vanguardias artísticas de las primeras décadas del siglo XX: expresionismo, dadaísmo, futurismo y surrealismo. La lectura que prevaleció en principio, y que se ha transmitido en buena medida como imagen dominante, fue aquella que interpretó la crisis del humanismo como una etapa necesaria de transición hacia la utopía de un «hombre nuevo». La idea nietzscheana del *Übermensch* quedaba ligada así al metarrelato de una utópica redención estética de la miseria del presente en un feliz futuro de plena liberación, presagiado como inminente. Pero el culto a lo nuevo, la pretensión de transformar la vida en arte y otros tantos aspectos del impulso crítico de las vanguardias quedaron seriamente cuestionados al verse incumplida su promesa de felicidad y quedar incorporadas sus obras a los museos,

1. Una primera versión de este texto fue leída dentro del ciclo de conferencias «La deshumanización del mundo. Estancias de reflexión en torno a la crisis del humanismo», organizado por la Universidad Internacional de Andalucía en Sevilla, en mayo de 2003, bajo la dirección de Pedro G. Romero y con la participación de Peter Sloterdijk, Nicolás Sánchez Durá y Joan Pipó Comorera.

tras la Segunda Guerra Mundial, como otra muestra más del arte oficial, institucionalizado, y, por tanto, como «cosa del pasado». Compartiendo el descrédito de las vanguardias, también la idea nietzscheana de superhombre pasó, de ser considerada réplica al nihilismo y a la decadencia de Occidente, a tomarse como una de sus más desgarradas expresiones. No sólo la manipulación nazi de su obra, sino también la interpretación de Heidegger contribuyó a ello, al encerrarla en el circuito de la metafísica.

Sin embargo, no es ésta la única lectura posible de la aportación de Nietzsche al espíritu de la vanguardia, tal como lo demuestra, por ejemplo, el rendimiento estético y crítico-cultural que algunos de los desarrollos más interesantes del llamado arte posmoderno han conseguido extraer de dicha herencia conjunta, explorando su clara vertiente antihumanista. Esta otra dimensión del planteamiento nietzscheano en torno al arte y a su papel en la época del nihilismo es lo que quiero considerar aquí. Y no como una mera cuestión erudita, sino como una forma de aclarar ciertas ambigüedades y paradojas que se deslizan en la alternativa sugerida en fecha reciente por el pensador alemán Peter Sloterdijk a la crisis contemporánea del humanismo, alternativa que expresamente recurre a Nietzsche y a Heidegger para formular el problema de cómo educar al hombre, pero que trata de dar una respuesta distinta.

Comenzaré, pues, estableciendo una correlación entre los respectivos diagnósticos sobre la crisis de la cultura de estos tres pensadores. Y una correlación que a simple vista pudiera parecer anecdótica, pero que se me antoja bien significativa: todos ellos aparecen ligados a escenarios de guerra.

Primer escenario. Friedrich Nietzsche, un joven catedrático de filología clásica en la Universidad de Basilea que anda enfrascado en la redacción del opúsculo «La visión dionisiaca del mundo» y pronto a publicar su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, es ya un apátrida incipiente —pues se ha nacionalizado suizo— cuando en julio de 1870 estalla la guerra franco-prusiana. Las fuerzas que están a punto de desatarse en un conflicto que ya no responde al modelo convencional de las guerras dinásticas, de conquista o expansión territorial, sino a propósitos políticos tales como la consolidación de los nuevos macroaparatos estatales, apenas si son vislumbradas por la intelectualidad europea del momento, que acoge con sorpresa la noticia. A pesar de compartir esa sorpresa inicial, el joven Nietzsche aún confía en una renovación de la cultura alemana por medio de la ópera de Wagner, la cual rescatará a la actual civilización socrático-alejandrina de su decadencia, insufiéndole el sentimiento dionisiaco de la vida mediante un retorno al mito trágico. Guiado por la fe en la contraposición entre la *Kultur* greco-germana y la *Zivilisation* francolatina, Nietzsche decide entonces partici-

par en la guerra. ¡Pero tampoco carguemos las tintas contra su belicoso ardor juvenil, porque participa tan sólo como voluntario en misiones de ayuda humanitaria, o sea, como enfermero! Él, que concibe al filósofo como un médico de la cultura, se dedica a auxiliar a los heridos en los pocos días del verano de 1870 en que es destinado al frente de combate; ayuda a curar a los enfermos y trata con ellos; contempla los estragos de la batalla de Wörth y realiza un viaje de dos días en un tren-hospital, que conduce a los heridos al lazareto de Karlsruhe.

En ese tren —escribe a su madre el 11 de septiembre— vendando continuamente heridas, a veces gangrenosas, durmiendo en el vagón de los animales, donde seis heridos graves reposaban en la paja, cogí el germen de la disentería. Además, el médico me diagnosticó difteria, procedente de lo mismo.

Así que su estrecho contacto con los enfermos le lleva a contagiarse, por lo que se le retira del servicio activo y pronto es licenciado. Pero aún en otro sentido más esencial Nietzsche enferma entonces definitivamente, como vamos a ver. Al poco tiempo, en su primera *Consideración intempestiva*, repudia el belicismo y las nefastas consecuencias de la victoria de Alemania con su unificación bajo la Prusia de Bismarck —el imperialismo— al igual que cuestiona, en la tercera *Intempestiva*, la actitud de Wagner con motivo de los primeros Festivales de Bayreuth: en ese ambiente profundamente burgués, lleno de afectación, desprecio antisemita y pangermanismo, Nietzsche no sólo se desengaña de Wagner, sino de toda la mentira del ideal metafísico, del sueño de poder curar la decadencia de la cultura mediante el salto romántico, genial, a una esfera estética pura, donde el mundo habría de mostrarse en su verdadero rostro. El frágil consuelo del retiro schopenhaueriano, basado una concepción pesimista de la existencia, también se tambalea entonces. Primer escenario de un desencanto, pues.

Segundo escenario. En 1946, recién acabada la Segunda Guerra Mundial, en medio de un mundo convulso y falto de orientación, Martin Heidegger escribe una famosa carta en contestación a la pregunta que le plantea Jean Beaufret, un joven intelectual francés, admirador suyo: «¿Cómo volver a dar sentido a la palabra humanismo?». Ampliada y revisada, la famosa *Carta sobre el humanismo* se publica en 1947. En ella, Heidegger no se limita a responder a ese «cómo», sino que vuelve a plantear una pregunta ahí donde marxismo, cristianismo y existencialismo coinciden por aquel entonces en presuponer que el humanismo es la respuesta, que la solución debiera consistir en reconducir al hombre a su esencia, como si ésta

fuese cosa ya sabida de antemano. Por eso entrecomilla la palabra «humanismo». Porque, para él, al tratar de determinar una esencia fija del hombre en cuanto «animal racional», el humanismo ha quedado preso de una concepción metafísica, que de hecho ha rebajado la auténtica dignidad del hombre, su «diferencia específica», al género de la animalidad. Preso de esta trampa, el humanismo no ha sido capaz de pensar el mundo sino como conjunto de objetos dispuestos a la hechura del hombre, al servicio de su subjetividad incondicionada. Tal sería el sujeto autofundante de la metafísica moderna, según lo caracteriza Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo*: un universal abstracto que anula las diferencias. Pero la consecuencia última de este modo de pensar la liberación de la esencia de lo humano, como dominio sobre todo lo real, advierte en la *Humanismus-brief*, ha sido justamente el despliegue máximo de la *animalitas* del hombre, de esa ciega voluntad de poder, tal como se ha vivido en la guerra reciente. Y la técnica moderna, que realiza la idea de pleno dominio de lo ente, sería la consumación de esta visión antropocéntrica; de manera que sólo fuera de ella cabría pensar un sentido más alto para la *humanitas* del hombre. Es lo que Heidegger ensayaría, sin llegar a concretar demasiado, en su pensar poetizante.

Tercer escenario. Podría afirmarse que aquí ya no nos encontramos propiamente antes ni después de una guerra, sino en una interminable sucesión de conflictos armados difusos, casi se diría que en una suerte de belicista «movilización total»: guerras virtualizadas que los medios de comunicación hacen aparecer y desaparecer de la vista por razones que no alcanzamos a comprender del todo, cuando no resultan pura y simplemente censuradas por los gobiernos interesados en que sus desmanes no salgan a la luz pública. En medio de este escenario pronuncia Peter Sloterdijk su conferencia *Normas para el parque humano*, en la que plantea el fracaso del ideal humanista de educación mediante la lectura de clásicos nacionales y universales, mientras medio-concluye la guerra de Kosovo, poco antes del atentado de las Torres Gemelas y de las invasiones norteamericanas de Afganistán e Irak. Pero para Sloterdijk la gigantomaquia de nuestro tiempo se desarrolla en otro terreno: «entre los impulsores domesticadores y los embrutecedores [del ser humano] y sus medios respectivos»².

2. Peter Sloterdijk, *Regeln für Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1999. Traducción de Teresa Rocha: *Normas para el parque humano*. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Barcelona, Siruela, 2000, pág. 72. La conferencia fue pronunciada por primera vez en 1997, en Basilea, y repetida con ligeras modificaciones en Elmau, en julio de 1999, suscitándose entonces la polémica.

En cualquier caso, diría yo, el conflicto político y geoestratégico verdadero no se libra hoy entre Occidente y el Islam, o, si queremos precisar, entre un tolerante bloque civilizatorio occidental y los integristas islámicos, no: el verdadero «choque de civilizaciones» está teniendo lugar entre dos modelos dentro de la propia cultura occidental, simbolizados últimamente por el contraste de pareceres entre Estados Unidos y Europa en torno a la guerra de Irak.

Y con esto que digo no me estoy desviando del tema, sino acercándome al punto de mayor interés de la propuesta nietzscheana de madurez. Considérese, si no, lo siguiente: cuando, a principios de este año, el secretario de Defensa norteamericano, Donald Rumsfeld, ante el rechazo de la guerra por parte de algunos Estados miembros de la Unión Europea, daba a entender que la vieja Europa chocheaba y que debía ceder el liderazgo en solitario al nuevo Imperio, estaba estableciendo una rígida contraposición entre el talante de una nación joven, vital, fuerte defensora de la libertad, y el de una cultura anciana, debilitada, propensa a aceptar soluciones de compromiso, que revela un claro paralelismo con el tipo de diagnósticos, plagados de pesimismo cultural, al que suelen asociarse las ideas de los tres pensadores considerados aquí. Un tipo de diagnóstico que se caracteriza por situarse en una posición completamente externa a la decadencia —metafísica, por tanto— que juzga desde fuera, creyéndose preservada por entero de la infección nihilista, con lo cual dota a su propuesta alternativa de un optimismo no menos metafísico. En rigor, sin embargo, éste sería a lo sumo el caso de la solución estética del joven Nietzsche, con su maniquea contraposición entre la cultura decadente del docto resabiado alejandrino, que carece ya de ímpetu vital para crear, y la exuberante fuerza dionisiaca, capaz de afrontar el dolor y la dureza de la existencia; pero no es propiamente el caso del Nietzsche de madurez. De hecho, parece más bien el caso de la vieja proclama nazi del superhombre de raza aria, o el del actual superman americano, gestor de un nuevo orden mundial. Ahora bien, ¿es también el del futuro cyborg tecnológico, feliz hacedor de sí mismo, insinuado en algunos momentos por Sloterdijk? Como quiero argumentar más adelante, hay aspectos en la respuesta al problema de la domesticación humana sugerida por Sloterdijk en *Normas para el parque humano* y retomada en el ensayo titulado *El hombre auto-operable*, que incurren, a mi juicio, en esta ilusión optimista. Así que antes de pasar a explicar en qué sentido veo en Nietzsche una réplica a esa postura, que lo suele incluir a él como profeta de una posthumanidad liberada del nihilismo, recordaré brevemente los términos del llamado «escándalo Sloterdijk».

II

En realidad, lo interesante del «escándalo» no es la polémica con Habermas, quien junto a intelectuales como Ernst Tugendhat, bioéticos como Honnefelder y otras almas piadosas, como Robert Spaemann, se apresuró a acusar a Sloterdijk de peligroso coqueteo filonazi con una eugenética-ficción del superhombre. Su provocador empleo de términos como «rebaño», «cría» o «domesticación» del «animal humano», que en Alemania evocan de inmediato fantasmas del pasado, tuvo éxito, sin duda, y conmovió los anquilosados cimientos de la *intelligentsia* germana. Pero la verdadera aportación del texto de Sloterdijk, escrito por lo demás con la elegancia y el ingenio que distinguen a este brillante ensayista, la constituye su debate con la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Desde un principio, con su afirmación de que el hombre es un animal que necesita ser domesticado, Sloterdijk acentúa el pesimismo cultural del diagnóstico heideggeriano, un diagnóstico que Sloterdijk reformula así: el modelo educativo del humanismo burgués —ése que, inspirado en el ideario ilustrado de las sociedades literarias, formaba mediante la lectura de clásicos nacionales y universales, y que se desarrolló fundamentalmente entre 1789 y 1945— ha fracasado en la actual sociedad de masas, ante el empuje de los nuevos vínculos telecomunicativos (radio, cine, televisión, redes informáticas). Causa de este fracaso habría sido para Heidegger una manera deficiente de pensar la *humanitas* del hombre, que no advierte el irracionalismo ínsito en su proyecto antropocéntrico.

Ahora bien, por su parte, Sloterdijk objeta a Heidegger el que éste tampoco haya aclarado la cuestión de cómo podría constituirse una sociedad de meditados vecinos del ser situada más allá del modelo humanista, es decir, como podría establecerse otro modo de habitar el mundo que no lo redujese al modelo antropocéntrico del trato instrumental de entes por parte de un sujeto soberano, sino que reconociera la mutua copertenencia de hombre y ser. Aquí es donde Sloterdijk revisa el motivo heideggeriano del claro del bosque en términos de historia social y antropológica: el animal *sapiens* aparece cuando un género de seres nacidos prematuramente escapan en parte a su destino biológico y completan su hominización con un proceso de humanización: llegan al lenguaje, luego se hacen sedentarios y habitan en casas. La domesticidad, la historia de las técnicas para producir hombres, comienza entonces. Pero la cultura tecnológica, que genera un nuevo estado de combinación de lenguaje y escritura, y una disolución de la diferencia entre sujeto y objetos naturales en un medio artificial, pone en crisis los viejos hábitos humanistas. El lenguaje, la vieja casa del ser, se

transforma: lo que hay es información, como la de los códigos genéticos, materia informada, inteligente. Una vez evidenciado además que el hombre no es una criatura de Dios ni un mamífero hecho y derecho, sino un producto histórico, cambiante, de técnicas antropógenas, parece claro para Sloterdijk, pues, que el futuro de una cultura posthumanista, que complete con éxito la domesticación, ha de pasar por la formulación de un código de normas antropotécnicas, capaz de orientar la nueva política de cría y reproducción del parque humano.

Eso sí, Sloterdijk no propone ahí regla ni prescripción alguna, ni, de hecho, avanza mucho más que Heidegger en la respuesta a la pregunta sobre quiénes formularán tales códigos, o en la de cómo habrán de llevar a cabo esa zoopolítica. No es, por tanto, en la presunta conclusión de un elitismo eugenésico, según afirman sus detractores, donde me parece más discutible esta conferencia de Sloterdijk, sino en sus premisas. Por ejemplo, la alfabetización no supone un fenómeno homogéneo a lo largo de la historia, ni una fuerza autónoma susceptible de provocar por sí sola modificaciones del tejido humano al margen de factores económicos y sociales, que no siempre derivan directamente de ella. ¿Cambian realmente las relaciones de poder en el mundo contemporáneo debido a la crisis del humanismo? Por otra parte, el mito de una edad dorada del humanismo, en que éste sí habría sido capaz de sosegar el mundo, refuerza la idea de su decadencia contemporánea en medio de «una ola de desenfreno sin igual», como escribe, apocalíptico, Sloterdijk; pero no deja de ser una ficción literaria más, al servicio de la constante redescipción de las metas y afanes de la cultura.

Por último, cuando Sloterdijk habla ahí de lucha contemporánea «entre los impulsos domesticadores y los embrutecedores y sus medios respectivos», deslindando medios inhibitorios, como los libros, y desinhibitorios, como el cine o la televisión, da la impresión de volver a los esquemas rígidamente dualistas de la metafísica tradicional. ¿Por qué habría de inhibir más la violencia un libro como *La Iliada* que una película como *Senderos de gloria*, de Stanley Kubrick? O, exagerando, ¿resulta menos desinhibitoria la lectura de *Mein Kampf* que la contemplación de *Apocalypse now*? Evidentemente, yo no depositaría muchas esperanzas en el poder educativo de programas como *Hotel Glamour*, y en que el efecto formativo de la lectura de los diálogos de Platón pudiera verse eficazmente sustituido por el visionado de los diálogos de besugos que en dicho hotel acontecen; aunque, según tengo entendido, el reciente congreso de filósofos jóvenes celebrado en Sevilla parece haber dado pasos de gigante en la fusión de ambas modalidades de discurso. Pero, en fin, eso no quita para que el planteamiento de Sloterdijk me resulte un tanto maniqueo en este punto.

Mi reticencia se agudiza con esa prosecución de la temática de *Normas para el parque humano* que supone la conferencia *El hombre auto-operable*. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual³, Sloterdijk vuelve al comienzo a Heidegger —«la falta de patria se convierte en destino del mundo», cita—, pero para abandonarlo de manera más rotunda que antes. Si Heidegger formuló correctamente el problema, nos dice, lo hizo, empero, de forma anticuada, cuando consideró la errancia un destino insuperable. Pues, ¿no debería la corrosión del pensar metafísico posibilitar también una transformación de ese destino de extravío? Dicho con más claridad: «En la errancia, orientada [Hegel] o sin dirección [Heidegger], la dispersión y la apatridia vienen antes que la reunión y la vuelta al hogar» (*op. cit.*, 82). Y más adelante añade Sloterdijk: «El enorme incremento en saber y en capacidades que tiene lugar en la humanidad moderna obliga a preguntarse si el diagnóstico de la errancia puede valer para ella de la misma manera que para las épocas anteriores al despliegue del potencial moderno» (*idem*).

O sea, que la técnica, de la que Heidegger había hecho ambiguo resultante de la metafísica e índice del desarraigo, se convierte aquí, para Sloterdijk, en la eficaz promotora de un destino postmetafísico, que, además, no está exento de sugerir cierta vuelta a casa. Claro que, abandonada la ingenua casa del ser, aquella rancia provincia heideggeriana del lenguaje, este nuevo piso es necesariamente artificial. Se trata, pues, de una reforma, como la remodelación historicista de los cascos históricos, que deja la fachada y cambia por completo el interior. Pero Sloterdijk desaprovecha una posible lectura irónica de este horizonte y celebra de nuevo «al hombre, como poder reflexivo y constructivo» que puede modificarse a sí mismo a voluntad mediante operaciones antropoplásticas, que van desde el trasplante de órganos hasta terapias génicas. Uno no puede evitar divisar aquí el sueño de un cyborg posthumano, que supera la errancia nihilista del mundo contemporáneo. En sentido estricto, hay que reconocer que Sloterdijk no se decanta unilateralmente por una u otra lectura: oscila a lo largo de su conferencia

3. Hay traducción castellana de esta conferencia, a cargo de Juan Luis Verma, publicada en el número 11 de la revista *Sileno* (Madrid, Identificación y Desarrollo, 2001), dedicado a Heidegger. Existe asimismo una versión más extensa del texto en www.otrocampo.com y que corresponde al texto de la conferencia impartida por Sloterdijk en la Universidad de Harvard (puede consultarse en la web del Goethe Institut de Boston). Sólo doy indicación del número de página cuando cito la primera versión, adecuada a la versión definitiva publicada por Sloterdijk como «Der operable Mensch. Zur Einführung des Konzepts Homöotechnik», en *Nich gerettet*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001, págs. 212-234.

entre la tesis posthumanista de que el hombre no es ese sujeto soberano y centro autorreferencial de control racional de lo real, sino un producto de transformaciones histórico-técnicas; y la tesis humanista de que la técnica es un instrumento en manos del hombre para dominar las cosas y auto-producirse. Sin embargo, dos indicaciones me parece que lo decantan hacia cierta nostalgia metafísica: su insistencia en la auto-operabilidad como modo de escapar a la errancia; y su confianza en una teleología implícita en las buenas técnicas, que habría de llevarlas hasta la victoria final.

Sloterdijk, en efecto, postula una distinción fuerte entre «alotécnicas» del pasado, que, estableciendo una relación amo-esclavo entre hombre y mundo, violentaban la naturaleza de las cosas, y la nueva «homeotécnica», una forma no-dominadora de operatividad que estaría surgiendo con las tecnologías inteligentes: «Conforme a su esencia —escribe el pensador de Karlsruhe con jerga metafísica— esa técnica no puede querer nada totalmente diferente de lo que “las cosas mismas” son o pueden llegar a ser desde sí mismas» (cfr. *op. cit.*, 87-88). La distinción me resulta muy discutible, aparte de la curiosa afirmación de que la homeotécnica progresa sin violencia porque «tiene que ver con información realmente existente» (*id.*): o sea, que la naturaleza de las cosas discurre de suyo sin distorsiones ni interferencias, de manera que podríamos volver a ceder el testigo a este benevolente orden rousseauiano, como si los únicos monstruos posibles de la razón tecnológica fuesen los engendrados por un hombre culturalmente perverso y no hubiese otros fallos ni bloqueos o malformaciones en el sistema —informático, genético— del mundo.

Estas ideas de Sloterdijk corresponden por entero al espíritu de lo que en otro lugar he denominado una Tecnodicea⁴, por analogía con la vieja disciplina filosófica de la Teodicea. Como saben Uds., la Teodicea clásica, tal como la formulara Leibniz, era una respuesta al problema del mal en el mundo que, en un supremo acto de optimismo metafísico, consideraba el mal mero pre-texto para un bien posterior: en el fondo, el mal era un error lógico, propio de la apreciación limitada y parcial del hombre, pero no existía desde el punto de vista del ojo infinito de Dios. La Teodicea, pues, desustancializaba el mal, seguía considerándolo, *more* platónico, como un no-ser. Luego, a la muerte de Dios, cuando el hombre del hu-

4. Vid. mi ensayo «Sombras en la ciudad transparente», en Juan Antonio Rodríguez Tous (ed.), *El lugar de la filosofía. Formas de razón contemporánea*. Barcelona, Tusquets, 2001, págs. 199-264. Coincido en este punto con lo expuesto por Félix Duque en su excelente libro *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (Madrid, Tecnos, 2002).

manismo metafísico moderno ocupó el trono del absoluto, la Filosofía de la Historia tomó el relevo de la Teodicea y fue ella la encargada de negarle consistencia ontológica al mal: el mal aparecía accidentalmente en el curso de tiempo, pero desaparecía al final de la historia de la humanidad, una vez reconciliada ésta consigo misma. Pues bien, Sloterdijk da en principio a su optimismo aires de nueva filosofía de la historia de la técnica, avizorando un final feliz para dicha historia, como cuando afirma:

Las biotécnicas y nootécnicas nutren, por su propia naturaleza (*katà phýsein*, que decía la metafísica clásica), a un sujeto refinado, cooperativo, que juega consigo mismo, un sujeto que se da forma en el trato con textos complejos y contextos hipercomplejos. Tendencialmente, lo autoritario tiene que acabar por desaparecer totalmente, porque su propio carácter bruto lo habrá hecho inviable. En el universo-red interconectado, condensado de modo inter-inteligente, los amos y violentadores ya no tienen prácticamente posibilidades de éxito a largo plazo, mientras que quienes cooperan, fomentan y enriquecen encuentran conexiones cada vez más numerosas, adecuadas y viables (cfr. pág. 89).

Pero esta visión utópica revela su genuina dependencia del patrón metafísico de la Teodicea ahí donde leemos: «Lo predominantemente maligno o de mala calidad actúa de manera que se elimina o se restringe a sí mismo; lo preponderantemente bueno actúa de modo que se autoexpande y autoprogresa» (90).

Y todo ello para derivar hacia una mezcla de ontopacifismo místico y mera apología de la autorregulación de los mercados:

Partiendo de la complejidad de las cosas mismas se impone la conjetura de que los hábitos alotécnicos no prenderán ya en el ámbito homeotécnico. Las partituras genéticas no cooperarán con los violentadores, del mismo modo que los mercados abiertos no se doblegan a caprichos autoritarios (89).

A la vista de pasajes como éstos, apuntar las fuentes teológicas de su propio pensamiento posthumanista, como promete hacer Sloterdijk en su contribución al ciclo de conferencias en donde inicialmente también se enmarcó el presente trabajo, seguirá siendo un acto cargado de ambigüedad en la medida en que se limite a señalar ciertas concomitancias entre las representaciones teocéntricas del mundo, propias de un pasado pre-humanista, y las de un futuro post-humanista, dejando no obstante sin explicitar la problemática continuidad entre su alabanza de los medios técnicos de posthumanización del mundo y un optimismo metafísico ligado a diversas

modulaciones de la concepción moderna del sujeto. A menos que Sloterdijk quiera sugerir ahora, frente a lo que lo ha hecho en otras ocasiones, la idea de que remediar la *Heimatlosigkeit* es la intención última de su propuesta posthumanista, no se ve cómo ésta pueda resultar tan afin a una visión teocéntrica de lo real. Y, sinceramente, no creo que sus pretensiones teóricas discurran por ahí. Tal vez la indecisión última en que se manejan sus últimos trabajos me haya llevado en esta exposición, por necesariamente condensada, parcial, a exagerar mis discrepancias con sus formulaciones al respecto. Reconozco, de hecho, que en otros textos suyos la crítica de la hiperactividad y del imperativo cinético de la era moderna (*Eurotaoísmo*), o la defensa de la precariedad de la existencia humana y de su íntimo carácter relacional, ligado a espacios de habitabilidad compartida (*Esféras*), son ideas que me resultan más convincentes y que contrastan, a mi juicio, con el punto de vista mantenido por él en los dos ensayos comentados. Hay algo más que concedo al sugestivo planteamiento de Sloterdijk: existe hoy día mucha histeria anti-tecnológica profundamente reaccionaria. El miedo ante un horizonte de mundo más abierto, miedo que quisiera regresar a la seguridad de un hogar acostumbrado, suele generar actitudes románticas y conservadoras. Pero también detecto un exceso de celo quietista en el ansia de Sloterdijk de alcanzar un mundo sin dominio, donde la bestia humana aparezca al fin plenamente domesticada por ese «humanismo posthumanista» proclamado por él. Tampoco me parece la tecnología contemporánea el lugar por excelencia para desterrar los hábitos de un pensar calculante, ni para distorsionar la posición de dominio del Sujeto abstracto de la metafísica moderna. Creo que el arte contemporáneo aporta sugerencias más interesantes sobre los márgenes y residuos inasimilables de lo humano y en ese sentido quiero orientar mi referencia a Nietzsche en la segunda parte de este escrito.

No, no se trata de desterrar el lado salvaje e indómito de este animal locuaz y metafórico que somos, sino de comprender que en un mundo organizado y administrado como el nuestro, que genera una constante frustración de los deseos suscitados por su propio escaparate de sueños, inevitablemente los afanes desinhibitorios han de expresarse de forma compulsiva. Ya tenemos bastante normativizada la vida como para planificar además nuestras rebeldías. ¿Recuerdan Uds. cómo terminaba el experimento para extirpar artificialmente los instintos violentos de aquel delincuente que amaba la novena sinfonía de Beethoven, incapaz luego de soportar la música y convertido en poco más que en un orangután doméstico, en la novela de Anthony Burgess, *A clockwork Orange*? Una vez apaciguado, este individuo resulta despreciado, humillado, apaleado y torturado. Inca-

paz de soportarlo, intenta suicidarse. Por intereses políticos, es reprogramado, y finalmente exclama: «Sin lugar a dudas, me había curado». Pues eso: cuidémonos de aquellos que quieran curarnos por encima de todo, incluso de nosotros mismos.

III

Es hora de volver a Nietzsche, para ver cómo ha ido complicando y haciendo más profundo y sutil su temprano diagnóstico sobre la decadencia de la cultura moderna. Dicha complicación se debe, como dije antes, a su desencanto del ideal romántico-wagneriano, al abandono de la presunción de que el arte es un medio de acceso a una verdad superior, negada a la razón o a la ciencia. Este abandono es una consecuencia de lo que Nietzsche llama «la muerte de Dios», esto es, de la quiebra de toda pretensión metafísica de captar y enunciar de una vez por todas un fundamento incommovible de lo real. Sólo que el Nietzsche del período ilustrado reconoce esta situación de crisis de los valores antaño tenidos por sagrados e inmutables como un resultado positivo del despliegue de la razón moderna: la crítica del dogmatismo, la imposibilidad de reducir todas las perspectivas a una sola, tomada como la única válida y verdadera, es un efecto nihilista de la modernidad que Nietzsche celebra. Su «filosofar histórico» no invalida por completo el valor de nuestras verdades. Ciertamente lo relativiza, pero, al comprender genealógicamente —como dice Nietzsche— «cómo una cosa puede proceder de su contraria», esto es, al reconstruir el proceso de génesis de nuestras representaciones morales, estéticas, religiosas, también aprendemos a apreciar en qué medida el error sobre la vida es necesario para la vida. En definitiva, no se trata de una sustitución del mundo verdadero por el mundo aparente, sino de un aprendizaje de los términos de su íntima trabazón. El ideal, por tanto, no es refutado desde otra verdad tomada como ontológicamente más verdadera, que ahora viniera a suplirlo, sino depuesto de su arrogancia metafísica, aquella que le hacía creer que procedía directamente del núcleo y la esencia de la «cosa en sí», en vez de ser producto de un proceso histórico.

En este sentido, quede claro que Nietzsche no trata de superar el nihilismo, de curarnos de él devolviéndonos a un estado previo de salud inmaculada. Eso sí, le preocupa que este proceso disolutivo de firmes certezas no se comprenda enteramente, que se tome como mera pérdida y anulación de toda posibilidad de sentido, que se recurra entonces a otros nuevos fundamentalismos —de la razón o del sentimiento— para aliviar la vi-

vencia de desconcierto. Estas actitudes son las que Nietzsche diagnóstica como nihilismo pasivo o reactivo y son las que combate⁵. Pero adviértase que con semejante estilo de crítica, que se formula desde la comprensión del carácter mismo de interpretación que acompaña a su propio diagnóstico, Nietzsche tampoco puede quedar completamente al margen de la historia de este error. En coherencia con este reconocimiento de la necesidad de aplicar el proceso de análisis y disolución del sustrato metafísico de nuestras certezas al propio sujeto —clave de su crítica al histrionismo wagneriano— Nietzsche se confiesa él mismo un *décadent*, en tanto en cuanto es alguien que también ha sido conformado por la experiencia de la enfermedad. Y es por eso también por lo que escribe en *La gaya ciencia*, en una réplica *avant la lettre* a la salida de tono de Donald Rumsfeld acerca de la vieja Europa: «Europa es una enferma, que debe su máxima gratitud a su incurabilidad y a la transformación sempiterna de su dolencia»⁶.

Ahí es donde Nietzsche resulta verdaderamente transvalorador, como cuando queda fascinado por la morbosidad de los artistas parisinos y detecta en ellos no sólo el germen de una degeneración fisiológica, como hace su antecesor, Paul Bourget, sino una vía hacia el ensayo de nuevas formas de enriquecimiento vital, justamente en la disgregación del sujeto en una multiplicidad de instintos dispersos y en su negativa a conciliarlos definitivamente. La mayor virtud de Europa, piensa entonces Nietzsche, es esa mezcla de razas y opiniones que ha hecho al hombre europeo escéptico frente a todo dogmatismo, es decir, crítico-ilustrado también con respecto a los mitos de la razón, del progreso o del simplón igualita-

5. Que una y otra respuesta extrema —pesimismo cultural e irracionalismo decadente, por una parte, optimismo superficial e instrumentalización de la existencia, por otra— se corresponden, eso lo expresa ya con claridad Nietzsche en un aforismo de *El viajero y su sombra* titulado «El arte en la época del trabajo»: pese a la impresión contraria, el arte romántico decadente no subvierte la creciente rutinización y planificación administrada de la vida diaria en una sociedad cuyo objetivo fundamental es la explotación económica y la maximización de beneficios. Se limita a funcionar como anestésico en los momentos de dolor o como excitante artificioso de fuerzas gastadas al final de la jornada laboral, proporcionando efímeras dosis de evasión antes del retorno a la cruda realidad. Esto es lo que lleva a Nietzsche a denunciar el histrionismo de Wagner, por simular un abandono al fondo pulsional de la vida que no deja de ser una maniobra cerebralmente calculada por el artista, quien finge una inmediatez imposible y trata de hacerla pasar por un contacto transparente con la verdad. Wagner miente así sobre la mentira inherente a todo arte, al querer hacer de él órgano de una verdad más alta.

6. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA), edición a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin/München, dtv/de Gruyter, 1980, vol. 3, pág. 399.

risimo, para el cual no hay notas distintivas, sino que todo el mundo «progresará adecuadamente».

Todo esto complica enormemente la interpretación del superhombre nietzscheano como exponente de la utopía de una robusta posthumanidad liberada del nihilismo y redimida de la decadencia, que fue una de las interpretaciones asumidas en el contexto de las vanguardias. Pero, ¿en qué se diferenciaría este planteamiento del de la escatología cristiana o del de los metarrelatos? Precisamente, lo que Nietzsche quiere dar a entender con su noción del superhombre es la posibilidad de una vivencia afirmativa de esa resultante histórica de descrédito de los grandes relatos metafísicos. Al ignorar este punto, se ha malentendido de forma sistemática el estatuto de dicho concepto en la obra de Nietzsche. Por eso, no está de más el que, antes de proseguir, recordemos brevemente su sentido y lugar en la obra de Nietzsche.

Prescindiendo de las numerosas menciones del superhombre en *Así habló Zaratustra*, donde además es evidente que la idea se expresa en el contexto de una ficción literaria, en la obra del último periodo las referencias son más bien escasas y suelen hallarse presididas por una importante matización. En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche emplea el término una vez, cuando ironiza sobre la conciencia autosatisfecha y acrítica del hombre moderno, quien no cree que, en comparación con él, otro tipo pueda ser presentado «como un “hombre superior”, como una especie de superhombre» (KSA, 6, 136). En *El Anticristo* también lo menciona una sola vez y lo describe como «un tipo superior (...): algo que, en relación con la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre» (KSA, 6, 170). En *Ecce Homo*, hay tres menciones, una como de pasada, comentando el contenido del Zaratustra⁷; otra, en la que vuelve a aclarar que el tipo de hombre propuesto por Zaratustra, «su tipo de hombre, un tipo de hombre relativamente sobrehumano (*ein relativ übermenschlicher Typus*), es sobrehumano justamente en relación con los buenos» (KSA, 6, 370). Y, sobre todo, en este párrafo, en el que Nietzsche discute algunas malinterpretaciones:

7. En esta alusión también merece la pena destacar el empleo de la forma verbal del pasado como un modo de distanciamiento respecto a la realidad inmediata de la idea de superhombre. Así, Nietzsche dice en ese pasaje de *Ecce Homo* que Zaratustra «coge con manos delicadas a sus contradictores, los sacerdotes, y sufre con ellos a causa de ellos. —Aquí el hombre está superado en todo momento, el concepto de “superhombre” se volvió (*ward*) aquí realidad suprema» (KSA, 6, 344; trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1971, pág. 102).

La palabra «superhombre», que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres «modernos», con los hombres «buenos» —o sea, con los cristianos y demás nihilistas (...) ha sido entendida casi en todas partes, con total ingenuidad, (...) como tipo idealista de una especie superior de hombre, mitad «santo», mitad «genio»... — Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo; incluso se ha redescubierto aquí el «culto de los héroes», tan duramente rechazado por mí, de aquel gran falsario involuntario e inconsciente que fue Carlyle (KSA, 6, 300; ed. cast., pág. 57).

Queda claro, por consiguiente, que Nietzsche apela al superhombre como un concepto crítico-negativo, que contrasta con la imagen autocomplaciente de la modernidad cristiano-burguesa de su tiempo; como una idea-límite frente a la visión esencialista de una humanidad genérica, cuya identidad se conquistaría al precio de un completo desalojo de toda diferencia cualitativa, amenazando con sumirnos en un abstracto plano de intercambiabilidad, en un mundo feliz. A eso opone Nietzsche «una especie de *Übermensch*», que es, en efecto, una especie rara, porque enrarece y subvierte la estructuración metafísica tradicional del género y la especie. Esto es lo más interesante, a mi modo de ver, de su pensamiento del superhombre: la profunda reivindicación antimetafísica —y, por ello, anti-humanista— de que el hombre es «el animal no fijado». Una falta de fijeza que no se trata tanto de aprovechar para ponerse en el centro del cosmos, enseñorearse y controlar todas las cosas, cuanto para abrirse al horizonte indefinido de un multiverso, desprovisto ya de centro. No existe aquí, por tanto, la aspiración a una posición fuerte de dominio que anula las posiciones contrarias, sino el reconocimiento del carácter plural, precario, históricamente contingente y, en este sentido, también, «democrático» de las verdades que afloran en un contexto histórico-cultural donde el Dios-Fundamento, garante de una Verdad unívoca, ha muerto. Ya no se trata, pues, de fijar a ese animal enfermo que, en cuanto no-fijado, es siempre el hombre, sino de reponerlo de su «manía de transmundos», de la mentira del ideal de una salud pura al margen de las convalecencias del propio tiempo, y de su nostalgia de redención. Con ello, el animal no fijado no ingresa en un nuevo centro de rehabilitación: queda expuesto a la intemperie y, sólo en esa medida, expuesto también a la posibilidad de explorar opciones inéditas. Una de ellas puede ser la que Nietzsche sugiere con su idea del *Übermensch*, como ensayo de transvaloración de los valores reactivos del nihilismo y el desencanto modernos en valores afirmativos; pero sin trascender el horizonte nihilista. No hay vuelta a la seguridad de un hogar, sea éste un nicho ecológico, un paraíso celeste o un paraíso terreno al final de la Historia Universal; ni si-

quiera un mundo homeotecnicado de cyborgs curados de su animalidad y entregados al disfrute de su auto-operabilidad. El de Nietzsche es un pensamiento trágico porque desmiente todo consuelo idealista, porque insiste en la porción de dolor y desengaño inherente a la existencia, cuestionando todo intento de regreso al circuito de aseguramiento pleno pretendido por el Sujeto incondicionado de la metafísica moderna.

Ese Sujeto habría visto el mundo como mero pretexto para el despliegue de su ser hasta el pleno reconocimiento narcisista de sí mismo en el espejo de la Historia. Tal es la lectura hegelianizante de la razón moderna: ésta ha llegado a comprender al fin que la naturaleza es lo otro de sí misma sólo en tanto que momento de una inminente reconciliación en el Espíritu absoluto, autoconsciente de ser Uno y Todo. Contra esta reducción de la naturaleza a la hechura humana protesta ya el arte del romanticismo temprano, con el cual Nietzsche está más emparentado en el fondo que con el tardorromanticismo de un Wagner. Pensemos en el famoso cuadro de Caspar David Friedrich, *El caminante ante el mar de nubes*, donde la figura de espaldas (romántica, con todo, porque todavía sueña hallar otro Absoluto felizmente olvidada de sí en la comunión panteísta con la Naturaleza) obtura el ideal de plena transparencia e identidad de la razón moderna. En lugar de esa Identidad consumada, Nietzsche propone una asunción de la diferencia irreductible, una acogida de lo extraño y extranjero, que no sólo nos llega en pateras, aunque también, sino mediante el desmontaje genealógico de ese constructo artificial que llamamos yo, sujeto o identidad, atravesado por una fructífera multiplicidad de instintos. Entiéndase que Nietzsche no niega de este modo la irreversibilidad del proceso de secularización del mundo moderno; más bien, lo que hace es extender esa profanación sobre la moderna diosa razón y sus frutos, uno de los cuales es la fe racionalista en la tecnociencia como panacea.

Este es el punto en el que creo posible suscitar un debate en los términos de un Nietzsche frente a Sloterdijk. Los planteamientos de Sloterdijk, al menos en *El hombre auto-operable*, me parecen demasiado prendidos aún de la ensoñación humanista en la posibilidad de acceder a una instancia última o centro de control decisorio, que suprime el lado salvaje y permita la crianza y domesticación adecuadas del animal *rationale*. Hay un claro contraste entre esta falsa experimentación y este falso riesgo, que vuelven a una posición fija de reaseguramiento, de confianza estable, y el desafío que supone la experimentación nietzscheana con pensamientos como el del eterno retorno o, así entendido, el de ultrahombre, que implican ya la puesta absoluta en cuestión de la posición autofundante del *cogito* cartesiano y aceptan el riesgo de una aventura de pleno desfondamiento del yo,

como la que se le propone al personaje protagonizado por Arnold Schwarzenegger en la película de Paul Verhoeven, *Desafío total*: «¿Qué es lo que ha sido siempre igual en todas sus vacaciones, vaya a donde vaya? ¿Usted! ¿No le apetecería tomarse unas buenas vacaciones de sí mismo?». La debilitación esteticista de esta propuesta prometió la vuelta a casa tras las vacaciones del yo por la red internáutica o por operaciones antropoplásticas (que no dejan de ser, a la postre, sino versiones hipertecnologizadas y futuristas de las actuales corporaciones dermoestéticas), pero la experiencia moderna, radicalizada por Nietzsche, de definitiva pérdida de hogar, de falta de suelo-fundamento, asume en toda su intensidad aquel lorquiano «y yo ya no soy yo, ni mi casa es ya mi casa».

Ésta es la otra vertiente del pensamiento nietzscheano, aprovechada por la orientación más iconoclasta de las vanguardias, ésa que ya no ha seguido reclamando el acceso a un ámbito superior de resolución de las contradicciones, antes al contrario, ha aceptado moverse entre ellas y explorar las metamorfosis experimentadas ahí por el individuo. Es cierto que, en general, las vanguardias artísticas albergaron una ambigua aspiración a la recomposición de una mítica totalidad perdida; y que, en particular, el surrealismo, al menos en los términos proclamados por André Breton en sus *Manifestos*, mantuvo a menudo de forma explícita la esperanza de alcanzar una nueva figura de lo absoluto, «cierto punto del espíritu en que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de percibirse contradictoriamente»⁸. No obstante, como ya supo advertir Walter Benjamin, lo más perdurable de la actitud surrealista lo constituye esa crítica del «esclerótico ideal moralista, humanista y liberal de libertad»⁹ que se efectúa con especial intensidad en la obra de autores como Georges Bataille o René Magritte, en quienes resulta perceptible el abandono de esa última sombra del ideal. Por diversas vías, en su producción teórica y artística se recobra la indagación nietzscheana en torno a los laboriosos procesos de construcción de la identidad del sujeto y de la estabilidad de lo real. En Bataille, las vivencias del erotismo, del gasto vital y de la fiesta iluminan esa otra «parte maldita» de la existencia humana que el cálculo de la razón trata de ocultar. En Magritte, las imágenes paradójicas de sus cuadros insinúan una realidad que de ningún modo se deja atrapar bajo las convenciones de la mirada clásica, rei-

8. André Breton, *Manifestes du surréalisme*. París, Gallimard, 1985, pág. 72.

9. Walter Benjamin, «El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea» (1929), en *Iluminaciones I*. Madrid, Taurus, 1980, pág. 57.

terando a este nivel el cuestionamiento nietzscheano de la ingenua fe en la constancia del «mundo verdadero».

En ese sentido me he referido en otra ocasión a la radicalización surrealista del motivo de la figura de espaldas, tan típico del pintor romántico Caspar David Friedrich, en un lienzo como *La reproducción prohibida (retrato de Edward James)*, de Magritte¹⁰. Ya en la obra del gran paisajista alemán se verifica la despedida de la fiel mimesis de la naturaleza, reemplazada por sus famosos «encuadres de la escisión» y por la característica ubicación de una figura intermedia entre espectador y paisaje. Con estos efectos, Friedrich logra crear un distanciamiento estético que desmonta la ilusión de presunta inmediatez de la visión e invita a asumir en clave irónica la indole ficcional de los mecanismos expresivos de su pintura, llevando al espectador a una singular contemplación de la contemplación, en vez de mirar directamente la escena. Pues bien: Magritte no hace sino intensificar dicha estrategia anti-mimética, la cual se revela al mismo tiempo antihumanista en tanto en cuanto problematiza la posibilidad misma de dar medida exacta de lo humano y dejarlo fijado en una imagen. De ahí también el paulatino distanciamiento de algunos surrealistas respecto del psicoanálisis freudiano, que tanto fascinó en principio al movimiento. En pocos cuadros como en *La reproducción prohibida* se manifiesta con mayor claridad que el propósito último de esta referencia a la otra dimensión de lo humano, inasible, desborda la mera pretensión de sacar a la luz el inconsciente y explicitarlo al completo. Hay, por el contrario, una resistencia evidente a dar transparencia y forma definitiva a la condición humana. Cada vez que ésta trata de captarse, se desvanece en el artificio mismo de esos cuadros-ventana perfilados por Magritte. En su caso, el recurso al shock de la mirada surrealista quiere poner de relieve, ante todo, esta indefinición última de la existencia, tal como la imposible reduplicación de la figura de espaldas ante el espejo nos sugiere que semejante tarea de descifrado podría resultar infinita. No es casual, desde luego, que el libro situado en la repisa del espejo pintado por Magritte sea la *Narración de Arthur Gordon Pym*, de Edgar Allan Poe, pues lo que en ese relato de aventuras comenzó como una historia lineal, queda cortado finalmente de forma abrupta, en un episodio cargado de simbolismo y misterio. La blancura

10. Reproduzco en este punto ideas que ya he expuesto anteriormente en mi conferencia «Nostalgia del humanismo: la cruz y los caramelos», dentro del Congreso *Humanismo para el siglo XXI*, organizado por la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Deusto en marzo de 2003.

espectral que se apodera de la última escena, cuando el abismo se abre al término de una angustiada navegación por la oscuridad, parece querer replicar a ese luminoso final auspiciado por la filosofía moderna de la Historia para el progreso del género humano. Al cabo de la peripecia no se ve nada, no hay figura alguna que resulte familiar. Esa pura forma blanca, desprovista de contenidos reconocibles que permitan una orientación acerca del sentido de lo que está pasando, anuncia la misma experiencia de vaciado de mundo descrita por el loco de *La gaja Ciencia* —«¿Quién nos dio una esponja para borrar el mar? (...) ¿No vagamos como a través de una nada infinita?»— una experiencia ésta que llega hasta el *Cuadrado blanco* de Malevitch por derroteros artísticos en los que, indudablemente, las vanguardias de principios del siglo XX han influido de manera considerable. No basta, pues, con esa caracterización sumaria que reduce el contacto entre Nietzsche y la vanguardia a una reivindicación del superhombre como ejemplo de la aspiración utópica a un estadio del hombre liberado de toda opacidad. A dicha lectura hay que añadir, como estamos viendo, otra más elaborada y consecuente con la densidad del diagnóstico nietzscheano sobre el nihilismo.

Ocurre aquí algo similar al tratamiento que en dicho contexto de las vanguardias históricas recibe la novedosa experiencia de un mundo fuertemente tecnologizado. Si bien en determinados casos, como el de los futuristas italianos, puede hablarse de una cierta «estética cartesiana», que se limita a celebrar la tecnología como liberación, en cambio, diferentes vertientes del dadaísmo mantienen una relación mucho más compleja con ella, que va desde la condena de su asimilación a un ciego dispositivo de poder y destrucción durante la Primera Guerra Mundial hasta un recurso intensivo a los nuevos medios de reproducibilidad técnica, cuyo objetivo declarado es romper con la estética mimética y representacional del pasado. En esa misma línea, negándose a definir hombre y mundo en términos puramente racionalistas, el gesto antihumanista del surrealismo conecta esta herencia nietzscheana con algunas de las orientaciones más interesantes del arte moderno, de ese arte que ha ido acentuando sus elementos no-figurativos hasta explorar las vías de la abstracción. Anticipando asimismo aspectos de la crítica filosófica contemporánea al logocentrismo, así como de su búsqueda de modelos pluralistas de identidad social y sexual, prefigura los desarrollos menos complacientes con la estética del genio de la mercancía de ese arte llamado posmoderno, que ha sabido asumir en una clave paródica y desencantada las consecuencias de la pérdida definitiva del aura de la obra artística.

Aquí me permitiría yo incluir algunas obras del pintor sevillano Curro González, como, por ejemplo, *El desengaño* (2002), con ese artista mirón

que se introduce en el cuadro y rasga la representación clásica de una habitación victoriana. La ironización de la escena pictórica no se lleva a cabo en este caso a fin de situar al sujeto en una posición panóptica, desde la cual dominar el conjunto de la representación. Antes al contrario, el semblante atónito del pintor que se asoma a su pintura sugiere la impresión de que, en ese instante, él mismo se siente partícipe del tejido ficcional, como si estuviera destinado a aquel «seguir soñando sabiendo que se sueña» proclamado por Nietzsche en *La gaya ciencia* como respuesta a la conversión del mundo verdadero en fábula. Esta intensificación de la ironía, según he defendido en otro momento, recobra un aspecto del diagnóstico nietzscheano sobre la posibilidad del arte surgido en el contexto del nihilismo, que suele quedar relegada en favor de la caracterización más frecuente de sus propuestas como las propias de una estética del gran estilo. Ahora bien: la controversia con Wagner no sólo demuestra que Nietzsche no contempla el gran estilo como único destino positivo del arte futuro, sino también que, bajo dicha designación, no entiende una mera imposición hiperclasicista de formas eternizantes al caos fenoménico. Al contrario: de modo consecuente con su observación de que la vida ya no reside en la totalidad y de que, por lo tanto, la simulación wagneriana de un estilo totalizador fracasa en su empeño de apresar la diversidad bajo una única forma, la estética fisiológica de Nietzsche pondera sobre todo esos estados artísticos que se generan a partir de una intensa actividad corporal y una sensibilidad desbordante, impidiendo la recolección plena del sentido de esos excesos y disturbios del yo. Ésta es la manera en que el Nietzsche de madurez recupera su querencia de juventud por las manifestaciones artísticas que se dan cita en la tragedia: música, danza y drama. Una manera que hallamos también en un inadvertido lector suyo y sutil crítico de los deslices metafísicos de algunos vanguardistas como es Federico García Lorca, cuando en su ensayo *Teoría y juego del duende* afirma que donde el duende «encuentra más campo es en la música, en la danza y en la poesía hablada, ya que éstas necesitan un cuerpo vivo que interprete, porque son formas que nacen y mueren de modo perpetuo y alcanzan sus contornos sobre un presente exacto». Tanto Nietzsche como Lorca apelan a la multiplicidad y dispersión de los actos del cuerpo para desmentir la hipóstasis de un yo absolutamente idéntico a sí mismo, situado por encima de las contradicciones y quebrantos del mundo. El proceso de disolución irónica no acusa aquí el déficit que Hegel reprochaba a la ironía romántica: alcanza al propio sujeto y, en esa medida, relativiza todas las posiciones, con lo cual permite asimismo transvalorar y enfocar de otro modo aquéllas a las que uno se oponía en principio. Dicho procedimiento se expone de modo ejemplar en un

capítulo de *Nietzsche contra Wagner* titulado «Wagner como apóstol de la castidad», en el que Nietzsche juega con la posibilidad de una doble lectura del *Parsifal*, que en cualquier caso desmonta la pose wagneriana, ya sea tomándose la obra en broma, como una mera ópera bufa y parodia de lo trágico, o tomándosela en serio, como una flagrante contradicción con las primeras posiciones defendidas por Wagner.

Pero hay aún otra matización que merece la pena hacer en este punto, para no perder de vista las afinidades existentes entre Nietzsche y la vanguardia por lo que toca a la superación de una estética de corte idealista, y es la siguiente: el calculado efectismo de la dramaturgia wagneriana, que simula un distanciamiento de la banalidad de la vida moderna y un regreso a un pasado mítico de dioses, héroes y esencias germánicas, de símbolos trascendentes y ascéticas renunciadas al mundo aparente, es denunciado por Nietzsche como pura hipocresía por parte de un artista que en el fondo no deja de halagar el gusto de las masas y proporcionarle justamente aquello que éstas requieren para mantener su letargo: un arte narcótico, que falsea su auténtica relación con la realidad del presente, un arte que, en pleno contexto de desvalorización nihilista, sigue camuflándose con los ropajes de una verdad metafísica, redentora. En esta crítica, puede percibirse el repudio nietzscheano de la incipiente cultura de masas de su tiempo. No obstante, sería simplista contraponer un Nietzsche, defensor del arte elevado, a un Wagner sometido a las exigencias masificadoras de la industria cultural emergente; pues precisamente una de las mejores aportaciones hechas por la reflexión estética nietzscheana, al hilo de su polémica con el wagnerismo, consiste en su desmontaje de la mitología romántica del genio y del aura de la obra artística, que aún está a la base de las proclamas modernistas de *l'art pour l'art*. Destronando a la música de su estatuto privilegiado como verdadero lenguaje y cifra del mundo, Nietzsche contribuye al cuestionamiento de la rígida barrera entre cultura elevada y vida cotidiana, sin renunciar por ello a una perspectiva crítica sobre los fenómenos de masificación en la sociedad del espectáculo.

Es ésta otra manera en la que Nietzsche muestra haber aprendido con espíritu nada reaccionario las lecciones de la *décadence*, pues también aquí se trata de aceptar «la enfermedad», en este caso, la contaminación entre arte elevado y cultura de masas, sin angustia ni nostálgico anhelo de pureza, manteniendo incluso una inteligente reserva ante toda pretensión de resolver el conflicto. Del abandono de su metafísica de artista extrae Nietzsche, en efecto, la enseñanza de que no es posible importar en abstracto y sin alteraciones una forma del arte del pasado —la tragedia griega— a las condiciones del mundo moderno, como si el arte estuviese dotado de un

sustrato intemporal, susceptible de mantenerse inalterado a través de épocas y circunstancias. No es éste, en todo caso, el sentido en el que Nietzsche hablará del gran estilo. De él forma parte un fingimiento y una simplificación asumidos conscientemente y explicitados como tales. De ahí que Nietzsche pueda contraponerlo al falso y «mal estilo» en música, propio de la obra de arte total preconizada por Wagner. Totalización supone aquí represión, ocultamiento de la disgregación inherente a los movimientos de la modernidad nihilista. Frente a ese movimiento reactivo de la *décadence*, Nietzsche entiende la fuerza organizadora que da lugar al gran estilo en el arte como el resultado de un trabajo histórico de acumulación de energías y adiestramiento de las mismas, que una y otra vez se propone metas, inventa, crea, plasma figuras y luego vuelve a descomponerlas para asistir nuevamente, como diría Lorca, al «constante bautizo de las cosas recién creadas». Un trabajo de la cultura que asume el que ese juego de fuerzas en transformación no puede ser detenido de una vez para siempre, que sus productos están plagados de convenciones y que la unidad que conforman e imponen a lo múltiple es provisoria. Aquí es donde reside el nuevo valor del arte en su época postaurática. También del arte wagneriano, como describe Nietzsche en *El caso Wagner*: disuelta la falsa totalidad de la obra, su enfática monumentalidad, es en los elementos simples, en los pequeños detalles y pasajes aislados donde Wagner brilla con luz propia y genera fragmentos con un sentido integral, de pura musicalidad, que prefiguran el camino hacia la atonalidad.

Con su capacidad para captar estos nuevos valores de la obra artística, Nietzsche no sólo profundiza en el diagnóstico hegeliano sobre la muerte del arte —representacional— y la estética vinculada al mismo; anticipa la posibilidad de un arte que, tras haber explorado la materialidad de los soportes tradicionales y la de los procurados por las nuevas tecnologías, justamente para llevar a cabo una desmaterialización de la obra de arte y de la realidad misma (pop art, arte povera, arte conceptual), se ubica hoy día en nuevos espacios de actuación social, abandonando el pedestal de la alta cultura en que también quedaron instaladas finalmente las vanguardias. En muchas de las aportaciones del arte posmoderno activista y alternativo desarrollado en las últimas décadas del siglo XX es posible rastrear huellas de la réplica nietzscheana a la vieja pretensión metafísica de que el *lógos* (ahora el tecno-*lógos*) anule la parte salvaje y maldita de nuestra humana animalidad. La sensibilidad ecologista cultivada desde los años sesenta por las obras del *land art* —o *earth art*— ha ido desprendiéndose de sus residuos románticos y acentuando cada vez más la conciencia de *Heimatlosigkeit*, de dificultad de habitar del hombre contemporáneo, sugiriendo

la necesidad de asumir un más humilde «sentido de la tierra». La obra de autoras como Cindy Sherman o Kiki Smith, además de dedicar una especial atención a la marginalidad de lo femenino en nuestra cultura, ha sabido plasmar la insumisión del cuerpo a todo el dispositivo de prácticas de una sociedad disciplinaria, y no precisamente mediante la presentación heroica de su resistencia sobrehumana a las mismas, sino al mostrarnos esos cuerpos en su fragilidad y desconcierto, sometidos a la enfermedad y la vejez, mas por ello, también, ingobernables¹². En estas instalaciones se recurre a veces a las nuevas tecnologías, pero para tratar con tono irreverente todo afán de dominio pleno de lo real e invertir su sentido, rescatando esa dimensión de opacidad de lo humano que Nietzsche supo preservar incluso en sus apelaciones al superhombre.

Comencé con tres escenarios bélicos ligados al pensamiento de la crisis del humanismo. Clavo ahora tres cruces, una por cada uno de esos tres sueños de una humanidad ajena al desencanto nihilista y a la *infirmitas* de la existencia. Al sueño de redención del hombre en un mundo transcendente replica Friedrich con la ironización del motivo de la cruz en sus cuadros. Ya he hablado antes de la modernidad de la pintura de Friedrich, de su acentuación del artificio pictórico. En efecto: su cuadro, *La cruz en la montaña*, suscitó en 1808 las iras de los críticos clasicistas. Uno de ellos, F. W. Basilius von Ramdohr, lo acusó de haber llenado toda la superficie del cuadro con la cumbre de una montaña, aislada de todo entorno físico, y haber querido representar la dimensión sagrada de lo infinito con esa extraña pintura paisajística. En su réplica, Friedrich dejó claro el simbolismo de su cuadro:

Con las enseñanzas de Jesús murió un viejo mundo, la época en que Dios caminaba directamente por la tierra. Este sol se ha puesto y la tierra ya no es capaz de captar la luz, que se le oculta. Entonces reluce en el más puro y noble metal, el del oro del crepúsculo, el Salvador clavado en la cruz, y lo refleja con brillo atenuado sobre la Tierra.

Lo que Friedrich no dejó tan claro en su escrito es algo que dice mejor su lienzo: que lo que de veras ha pintado ahí no es una Crucifixión, una imagen de la pasión del Cristo de carne y hueso en la cruz, sino un crucifijo, esto es, un objeto artificial, una reliquia del ritual cristiano. Así, el momen-

12. Con el mismo acento paradójico que exhibe la producción de una artista como Kiki Smith, podríamos decir que, en sus obras, la exposición de mujeres con «la regla» desregula los patrones de una sociedad fuertemente reglada.

to en que el Cristo refleja con brillo atenuado la luz divina sobre la tierra se convierte en una escena profana: la de un crucifijo dorado visto contra una puesta de sol. Sólo que en ese objeto cuyo alto sentido agoniza alcanzamos a ver ahora algo que lo liga a nosotros más honda e intensamente: justamente su caducidad, su intranscendencia, resultado último, quizá, del descenso de un dios a la tierra, para caminar entre hombres.

Al sueño de movilización total, instauradora de un nuevo orden que presume de recoger las promesas de viejos credos y cumplirlas ahora de modo más eficaz, a ese sueño que tuvo una de sus derivas de pesadilla en la Primera Guerra Mundial, le opone Ernst Jünger el contrapunto de una fotografía como la que cierra su fotolibro *El rostro de la guerra mundial*, editado en 1930. Es una foto a la que Jünger añade el pie «La calma tras la tempestad. Una cruz de campaña cuya figura de Cristo no sufrió daños» y que ha sido bellamente comentada por Nicolás Sánchez Durá en un artículo reciente¹³. La imagen muestra a un Cristo con los brazos extendidos en el aire, ya sin asidero firme, porque la cruz donde debían estar clavadas sus manos ha desaparecido, probablemente a causa de una explosión. La desolación del campo de batalla testimonia la radical precariedad del individuo en un universo desprovisto de símbolos y rendido a un poder devastador.

Por último, al sueño de una total auto-operabilidad del hombre, que ahora estaría en condiciones de asegurarse mejor en la existencia merced al avance tecnológico en ingeniería genética y biomedicina, quisiera replicar con la obra de un artista contemporáneo en donde pueden apreciarse algunos de los rasgos que he venido señalando a propósito de la herencia nietzscheana del arte contemporáneo. El artista es Félix González-Torres, nacido en Guaimaro, Cuba, en 1957, refugiado en los Estados Unidos desde los once años y muerto allí en 1996 a causa del sida. En sus instalaciones solemos hallarnos ante obras inacabadas, que ofrecen al galerista la posibilidad de montarlas de modo distinto en cada caso, en función del espacio concreto que han de ocupar, y que reclaman del público que participe en ellas, que en cierto modo ayude a su imposible acabado, bien modificando la disposición de alguno de sus componentes, bien retirando parte de las mismas. Esta operación de «desmontaje» con la que de forma paradójica viene a completarse la recepción del producto artístico es una de las estrategias diseñadas por González-Torres a fin de desprender a la obra de

13. Nicolás Sánchez Durá, «Lontano dagli occhi, lontano dal cuore: conciencia técnica y crítica del pacifismo en el joven Jünger», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 2001, 3, 171-173.

arte de su condición de objeto selecto, insistiendo en su carácter efímero y democrático. Así ocurre en su obra de 1990, *Sin título. Cruz azul*. González-Torres presenta en ella cuatro montones de hojas de papel trazando una cruz sobre un cuadrado azul. El escueto diseño formal, minimalista, aviva en el espectador la asociación de esa cruz azul con el distintivo de la mayor compañía sanitaria de los Estados Unidos. Al invitar al público a que retire de la cruz una hoja de papel, el artista reclama una solidaridad anónima y señala a la vez su falta en dicha compañía sanitaria, debido a la escasa atención que ésta dedicó a los enfermos de sida. El logotipo azul, de hierática y fría pulcritud, va descomponiéndose así poco a poco, tal como lo hicieron las promesas de eficaz cobertura sanitaria para los afiliados que fueron víctimas tempranas de la enfermedad. Testigo de una falta que no ha de obturarse, lo que nos ofrece González-Torres en otros casos son retratos en los que prescinde por completo de la figura humana y la reemplaza por un montón de caramelos, con el peso de la persona retratada, depositados en el suelo. Son las suyas propuestas intencionadamente inacabadas, que ya no tratan de hallar una respuesta concluyente capaz de conferir un nuevo sentido al humanismo, sino que se limitan a tratar de hacer justicia a la existencia humana en su complejidad y finitud, con sus contradicciones y padecimientos. Con su fragilidad, puede que también nos ayuden a curarnos del énfasis de muchos sueños posthumanistas.

5.^a PARTE
NIHILISMO
Y PORVENIR DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 16
NIHILISMOS, NADISMOS Y NADERÍAS.
UN POLÍLOGO
PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ
Universidad de Murcia

[...]

X: Sí, hay bastante acuerdo en esto en la parte enterada del gremio: la nada es cosa seria, y es mayormente la filosofía la que tiene que ocuparse de ella, no digo que la filosofía tenga, mayormente, principalmente, que ocuparse de ella. Luego querré ver los inconvenientes propiamente filosóficos de una filosofía metafísicamente complaciente con el nadismo. Y hasta el relativamente legítimo sentido de la idea de nuestra insidiosa amiga de que so capa de solemnes nihilismos los filósofos celebran naderías: un lucidísimo Lezama Lima dejó ver ironía caribeña mediante el proceso que va del nadismo hegeliano a la nadería sartriana. Habrá que volver luego a ese ensayo habanero¹. Pero, insisto, por lo pronto hay que empezar por asentar que ocuparse de la nada es negocio filosófico de primer orden. Y desde luego legítimo. Cabe incluso, quizá, dar beligerancia conceptual a tales presuntas «experiencias» de la nada, experiencias llamadas algo alucinadamente a veces «pre-filosóficas», o a tales estados de ánimo que sintetizarían con la susodicha nada, como la angustia, el aburrimiento, o en fin, el estado de ánimo que acompaña a la pasión del asesina-

1. J. Lezama Lima, *Algunos tratados en la Habana*, Barcelona, 1971, págs. 144-147.

to. Al menos, y si es que ese presunto tratar «a pecho descubierto» (sin la mediación de alguna «teoría») con la nada, a partir de estados de ánimo o experiencias o pasiones «vivas», se revelara fallido o hasta fraudulento, siempre podrá justificarse que la filosofía, y hasta la filosofía primera, trate de ella, se empeñe en algún tratado más o menos teórico sobre ella, sola o en compañía: sobre el ser y la nada (por evocar un título engañosísimo, y que ha contribuido mucho a desprestigiar todo el asunto: tras un rótulo tan rimbombante y famoso como *El ser y la nada* hay mucha nadería), o bien sobre el ser o la nada, o sobre todo o nada, o sobre algo o nada, o también, en plan San Juan de la Cruz, sobre «nada, nada, nada».

XX: La bella cuádruple tabla kantiana de la nada en un lugar estratégico de la *Crítica de la razón pura* nos da cierta seguridad de que hay aquí materia para la filosofía seria. Que no cabe reprimirla simplemente. De una manera muy general, las tentativas de represión del estudio filosófico de la nada han procedido de dos estrategias, de dos lógicas, a veces aliadas entre sí, pero que no hay que confundir. Está por un lado la lógica propiamente logicista del rechazo de la nada como tema filosófico, la lógica de una especie de autoridad sintáctica que desautorizaría los usos filosóficos de la expresión «nada» como ejemplos particularmente perversos de teratología metafísica. Está por otro lado la lógica ético-política de una desconfianza «vitalista» ante todo lo que pueda contaminar de negatividad la existencia. Será fácil ver sin embargo que hay mucho nihilismo denegado en las formas reaccionarias de reivindicación de la «salud», no digamos cuando esa añoranza de salud se mezcla con la añoranza de los buenos tiempos de la filosofía clásica del ser y la esencia, la fraudulenta interpretación del aristotelismo como base de un «sentido común» huérfano de toda implantación histórica.

X: La prohibición sintáctica no se la toma ya nadie en serio, aparte algunos contumaces escolásticos de la vulgata de la filosofía analítica. El ensayo de Carnap del 32, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», que tan inclementemente relega al estatuto de pseudoproposiciones unas cuantas frases de Heidegger con «nada», tuvo su momento. Y hasta su parte imprevista de fecundidad: buena parte del argumento de Heidegger en *Introducción a la metafísica*, el curso dictado en el 35 y editado en 1953, donde tanto caso se hace a la coda de la pregunta allí reiterada: «¿por qué es en general el ente, y no más bien la nada», es de hecho una réplica irritada, pero réplica, al análisis lógico-gramatical del filósofo vie-

nés. Con cierto oportunismo, Carnap había recurrido al ensayo *¿Qué es metafísica?* (1929) para buscar y desechar presuntas pseudoproposiciones metafísicas del tipo «La angustia revela la Nada», o «La Nada misma nadea» (si seguimos la vieja versión de Zubiri de que *das Nichts nichtet*; en la brillante traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés la frase, sin perder extravagancia, suena gramaticalmente más convincente: «Es la propia nada la que desiste»). Puede creerse que en el curso dictado el 35, Heidegger recibe algún impulso nuevo, relanza «su» cuestión metafísica, a partir de una réplica, todo lo indirecta que se quiera, a la crítica de Carnap (al que desde luego no se nombra en ningún momento). No hace falta compartir toda la maquinaria especulativa del Heidegger de los treinta, perdido ya todo el rigor fenomenológico que mantenía a *Sein und Zeit* todavía en el marco de la filosofía científica o crítica, ni hay por qué someterse a su descarada mistificación de unos trozos descontextualizados de la sabiduría arcaica griega, ni a su fraudulenta lectura descontextualizada del coro de la *Antígona* de Sófocles, ni desde luego hay por qué sintonizar con la insufrible retórica de la grandiosidad del *Geist* alemán que recorre toda la *Vorlesung* (constantemente hay que bajar el volumen de la música wagneriana que se oye como fondo al leer ingenuamente el texto), para reconocer sin embargo que en lo esencial Heidegger contesta con precisión relativamente técnica a la simpleza del neopositivista vienés cosmopolita.

XX: Habría que hacerle justicia a este representante típico de un cierto intelectualismo judío vienés en sus esfuerzos por purificar el lenguaje de mistificaciones. Poco después de la simplista respuesta a Heidegger, aquél tendrá que hacer las maletas para emigrar a sitios menos peligrosos para la gente de su linaje. Y hay que recordar también entonces que en el curso del 35 el metafísico muestra abiertamente su disposición a representar a su manera la «íntima grandeza» del movimiento nazi. Pasaje muy conocido, y ante el que la estrategia del «zorro» (Arendt *dixit*) de Friburgo fue la de la «lettre volée» de Edgar Allan Poe: dejar el terrorífico pasaje de complacencia con el nazismo de la *Vorlesung* en el texto editado en el 53 allí delante, visible, como si allí no se dijera nada de particular, sin «borrarlo», sí, pero sin decir «algo» en alguna nota...

XXX: Los fragmentos de correspondencia relacionados con alguna reacción ante ese pasaje, que cita la editora de la *Introducción a la metafísica* en la *Gesamtausgabe*, podrían fácilmente ser utilizados en la línea de esa interpretación algo salvajemente psicoanalítica. Pero seguramente no es relevante aquí esa evidencia de «pequeño hom-

bre» que se delata al esconderse poniéndolo todo a la vista, tras el «gran pensador».

X: Sí. Pero de todas formas, y si nos centramos, la prohibición de la presunta trasgresión de la sintaxis alemana que sería construir frases como las que Heidegger inscribe en *¿Qué es metafísica?* se revela sin fundamento a poco que uno afine el análisis lógico, gramatical e histórico de la lengua alemana, en el contexto determinante por lo demás del devenir de las lenguas europeas modernas. Algunas frases de Heidegger en el ensayo del 28 resultan chocantes, sí, como aquello evocado hace un instante de que «*das Nichts nichtet*», lo traduzcas como lo traduzcas, pero incluso las más extravagantes resultan plenamente comprensibles una vez situadas en el encadenamiento preciso del discurso. Releamos un pasaje decisivo mediante la tan pensativa como pensada traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte:

En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acusa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste².

El pensamiento de Heidegger, el mejor y el peor, es clarísimo, en el sentido fuerte de la claridad interna. Otra cosa es el lenguaje misticante de mucho beato heideggeriano que esconde trivialidades sobre el destino del ser tras una oscuridad ingenuamente deliberada. Mejor no ilustramos con ejemplos.

XX: También ha perdido toda vigencia, si es que alguna vez la tuvo, la prohibición que llamas ético-política de tratar de la Nada. El lógi-

2. M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», in *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pág. 101-102.

co neopositivista rechaza fuera del lenguaje, como caso de pseudo-proposición, toda frase que sustancialice tramposamente el adverbio «nada». El crítico corriente de la *sogenannte* decadencia de un Occidente presuntamente debilitado en sus valores —crítico frecuente otrora, sobre todo en la cultura de Entreguerras, y Heidegger lo tiene presente muy abiertamente como antagonista—, ese crítico diagnóstica tras aquellos juegos extravagantes de lenguaje cosas peores que pedantes anacolutos: la sintonía verbal con el nadismo reflejaría un fallo existencial, histórico, moral y político. El cultivo del tema de la nada, eventualmente a partir de los recursos de una determinada y potente «alta cultura», tendría en su base una actitud negativista, una decisión, o en cierto modo una indecisión, una especie de desistencia, una desgana que socavaría toda cultura, toda fe. Hablar de la nada, en filosofía (o en poesía, o acaso en los coloquios de la vida misma) sería cómplice del nihilismo vulgar, de lo que se llama rápidamente «puro nihilismo». Está claro que tampoco esta prohibición puede tomarse en serio. Una tematización filosófica, formalmente teórica, de la cuestión o las cuestiones que se albergan en el riquísimo motivo «nada» (y dejando de momento al margen las importantes diferencias idiomáticas de ese motivo en las lenguas europeas familiares por lo pronto, asumido que ni tú ni yo, ni, creo, nuestra amiga, saben chino) no tiene por qué deteriorar el temple moral de la gente, ni quitarles fe, ni retirarlos de la «lucha cultural», por decirlo a la alemana, y ya que hemos empezado teniendo a la vista un Heidegger profundamente cómplice con la figura bismarckiana de la autodeterminación polémica del espíritu alemán, en especial frente al principio romano-católico-latino, y frente al *esprit* francés, tachado tópicamente de analítico, objetivista y formalista. No sólo no es negativista, ni nihilista, plantear filosóficamente la cuestión de la nada, o explotar el sentido de «y no más bien la nada» en la pregunta de antes («¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?»). Ese planteamiento formalmente nadista no sólo no es cómplice de las tendencias decadentes, llamadas genéricamente «nihilistas», y condenadas o prohibidas por los añorantes de la civilización clásica del ser y por los soñadores de algún superhombre inasequible al desaliento o cuando menos acatador de valores seguros en la bolsa moral, sino que resulta ser pieza necesaria para un análisis histórico-epocal de la compleja diversidad de formas del nihilismo europeo que nacen con la caída del Antiguo Régimen (a partir del invento del *mal du siècle* de los realistas anti-

rrevolucionarios franceses), y llegan a una especie de paroxismo en torno a la Primera Guerra Mundial.

X: Por mil razones el gesto inicial de una reafirmación de la legitimidad filosófica de algo así como el concepto de nada, vamos a decirlo así, nos remitía muy naturalmente al nombre de Heidegger. La parte sólida del pensamiento de éste protege eficazmente de la vaga pero proliferante acusación de «nihilista» que un poco por todas partes apunta contra toda tentativa de pensar la cuestión de la nada. Estamos de acuerdo: la consideración formalmente metafísica del problema que se alberga en la parte final de la pregunta, ¿por qué es en general el ente, y no más bien la nada?, no alimenta necesariamente el nihilismo vulgar, ni el escepticismo, ni la despotenciación del *Geist* de Europa, y por otro lado tampoco está ella misma motivada, alimentada, por fenómenos mundanos, históricos, más o menos localizables como signos del nihilismo llamado a veces «pasivo», perceptible sobre todo en unas cuantas naciones modernas entre las convulsiones de 1845 y los «cañones de agosto» de 1914. La de Heidegger es una consideración metafísica del problema de la nada (y el término «metafísica» queda sometido a un característico temblor de significación, desde las referencias a *das Nichts* en el ensayo de 1929, a los nadismos mucho más cautelosos que cabe encontrar en *Sendas del bosque* (1950), o en *De camino al habla* (1959). Desde luego no se trata ahí ni de una capitalización filosófica del motivo histórico del nihilismo, ni de una reinterpretación del sentido epocal de ese movimiento. Posiblemente Heidegger consigue emanciparse finalmente de la hipoteca nietzscheana (la filosofía devaluada a diagnóstico de la cultura, por mucha puntería que tuviera ese diagnóstico; y me pregunto a veces por qué se oculta tanto en las Universidades que Nietzsche no sabía filosofía), y lo consigue a través de la repetición cuidadosa primero, y abandono después, de la interpretación finalmente hiperplatónica del nihilismo que habría propuesto el autor de *El ocaso de los ídolos*. Sólo desde un restauracionismo muy simplista, a punto de ser pura reacción de algún escolástico residual de Segunda División B, puede devaluarse la filosofía heideggeriana, que tan centralmente se enfrenta al problema de la nada, a «expresión típica» del nihilismo (y el escepticismo, y el «ateísmo», etc.) del siglo XX. Y una simplificación muy parecida sería la que desde un lenguaje «à la» Lukacs o incluso «à la» Adorno creería encontrar en la reiteración heideggeriana del «y no más bien la nada», oscuras afinidades con las más

ciegas fuerzas destructivas, aniquiladoras, «nihilistas» en suma, de los decenios más negros del siglo pasado.

XX: De ahí mi insistencia en el interés filosófico de una explotación cuidadosa, sistemática incluso, de la formalización o más bien de las diferentes tentativas heideggerianas de formalización de la cuestión de la nada como cuestión indesligable de la pregunta por la esencia del ser, en especial cuando la pregunta se somete a la disciplina de la diferencia entre ente y ser. No se trata simplemente de una repetición académica y de la explotación escolar del capital especulativo que ha legado el *Meister aus Deutschland*, no digo que no pueda entender tus sospechas. Pero, insisto, metódicamente se impone una especie de primacía del plano metafísico, u «ontológico-fundamental», cuando de la nada se trata. La crisis o las crisis éticas, políticas, civilizatorias, que convulsionan la Europa de los últimos decenios del siglo XIX, y se prolongan hasta la guerra del Catorce, y la revolución de 1917, y de otro modo hasta el final de la república de Weimar en 1933, todo ese proceso en el que la burguesía ilustrada se llena de dudas sobre su «misión» educadora universalizante y civilizatoria, y acoge de hecho la relevancia de los motivos nihilistas sobre todo en sus poetas más lúcidos y en sus individuos más locos (tipificables con un Raskolnikov o un Stavrogin): todo eso tiene un lugar eminente en la historia cultural, y desde luego, juega un papel determinante como contexto en las lucubraciones de nuestros metafísicos. Pero está en otro plano. La interpretación heideggeriana canónica de Nietzsche confirma esto: sólo a través de una exploración de las estructuras por así decirlo internas de la tradición metafísica, y ya desde el paso fundacional de la sabiduría arcaica griega de la *alétheia* al discurso platónico-aristotélico de la *orthotés*, cabe algo así como una preparación para una explicación de los nihilismos, nadismos, y hasta naderías, que proliferan en la cultura europea sobre todo desde el conflicto franco-prusiano de 1870. La explicación de Heidegger con los planteamientos de Jünger se situaría en este empeño constante de Heidegger en dar primado a la cuestión del ser, este a veces monótono ontocentrismo. Desde tal ontocentrismo (y ya sé que el término es bárbaro, y que borra la diferencia entre ente y ser), el nihilismo, o los nihilismos, serían otras tantas etapas de la historia de la verdad. Ese anarquista terrorista nihilista de Dostoievski que ahora quieres hacer entrar en la danza de estas conversaciones, sería entonces un fenómeno social «interesante», y desde luego tendría alguna relación con la cuestión de la nada, pero sería con todo

finalmente un fenómeno derivado, secundario, metodológicamente relegable. Lo que yo digo es sencillo, casi trivial, pero en el sentido de «evidente» también: primero el ser, luego el loco. Primero la nada que hay que pensar cuando hay que pensar la diferencia entre el ente y el ser, luego la meditación política que puede suscitar el Stavrogin de *Los demonios*, o la pasión asesina de Raskolnikov, o la helada meditación sobre el orden social de Ivan Karamazov.

X: No se trata de mezclar todo con todo. Y puede que esté esperando demasiado de las posibilidades interpretativas y especulativas de una relectura hodierna de Dostoievski, y otros. El ejercicio de la filosofía (sobre la nada, o sobre el ser, o sobre «el pelo y las uñas y la mugre», que decía el Parménides platónico) es indesligable de una cierta reafirmación de una especie de autonomía del saber filosófico. Lo último sería transigir en las facilidades tramposas de un paso de la filosofía a la literatura. La estrategia aquí tendría que ser platónica: requerir a los poetas para que hagan la apología de sus poemas ante el tribunal de los filósofos. La filosofía es *proté* y arcónica o no vale la pena. Hay que defenderla, la filosofía no adjetivable, como saber sustantivo, como «área de conocimiento» autónoma, y con énfasis en lo que la determina en su esencia, de acuerdo con la mejor definición platónica: la filosofía es el estudio de las «cosas más importantes» (*ta megista*), entre las que se incluye desde luego la cuestión de cuáles son las cuestiones más importantes. Se empieza concediendo al culturalismo que la filosofía como tal tiene una dimensión cosmovisional, y se acaba uno sometiendo a tal especie para uso de pedagogos: que el gran invento de Sócrates, el «juego lingüístico» de dar razón y cuenta de todo y en especial de lo más importante, sería a lo sumo ornamento cultural, tolerado eso sí, y hasta subvencionado por un Estado que no se acaba de atrever a suprimir los estudios filosóficos. Pero la filosofía sustancial no es un saber exento: la filosofía está «implantada» —por decirlo con un término fecundamente explotado por Gustavo Bueno—, está inscrita en determinadas prácticas, técnicas, saberes mundanos, mundos históricos. Una filosofía exenta no podría respirar. Ni volar: como la paloma kantiana que añoraba el vacío. Interrumpo este desvarío generalista. El punto está en que, o al menos es lo que me parece, la cuestión filosófica de la nada, hoy, no puede separarse sin más ni más de una consideración aguda, lúcida hodierna, de la «tradicción» política del nihilista terrorista. El libro oportunista de André Glucksmann *Dostoievski en Manhattan* no ayuda apenas para el aná-

lisis buscado, pero a su manera pone el dedo en la llaga. Y acierta en recordarnos que el novelista ruso fue un testigo lucidísimo, desde la periferia de Europa, de lo que estaba pasando en el centro mismo de Europa. De Suiza venía el satánico Stavroguin de los *Demonios*, personaje inspirado muy claramente en Bakunin. De Suiza vendrá Vladimiro para organizar el vasto experimento de ingeniería social llamado revolución del 17.

XX: Barrunto que en la manera de enfrentarse a esta alternativa demasiado secamente antitética, filosofía implantada o filosofía exenta, la nada como motivo irreductible en la cuestión del ser o la nada mezclada con los nadismos y naderías del mundo histórico-cultural y político de entre, digamos 1870 y 1933, mucho depende de en relación con qué tradición nacional nos las tengamos que ver. Ésta sería la frágil hipótesis que someto a vuestra consideración: ante una tradición filosófica tan potente, tan violentamente especulativa, como la alemana, se entiende cierta orientación del intérprete canónico a colocar el problema de la nada en el centro mismo de la metafísica. ¿No encontramos justo en el centro de la *Crítica de la razón pura*, entre la Analítica y la Dialéctica, la mentada tabla de las cuatro nada (*ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum*)? El bello libro de Eugen Fink, me parece que poco explotado, *Todo y nada* (1959) es en última instancia un comentario de esa tabla.

X: Aunque en todo el libro no se cita una sola vez a Heidegger, por doquier se percibe el «diálogo» entre estos dos discípulos de Husserl. Y ya al principio se repite un principio interpretativo de clara filiación heideggeriana, el de que la cuestión de la nada, o del todo y la nada, ha sido sometida predominantemente a la decisión histórica de la ontoteología:

El modo de pensar predominante de nuestra tradición europea ha decidido acometer el todo y la nada a partir de los entes. Naturalmente tal decisión es mucho más que sólo la expresión de poder de una razón individual, no es algo del puro arbitrio, sino una necesidad histórica. Cuestionar nuevamente esta decisión no puede surgir tampoco de una mera arbitrariedad y ser así un mero ejercicio de la sagacidad, una gimnasia conceptual vacía y sin compromiso. Esta empresa, quizá, sería sólo posible en una época en la que el esquema metafísico tradicional de una jerarquía de las cosas, coronada en un «ente supremo», experimenta una profunda conmoción y en la que no se cree ya en una arquitectura teológica del universo. Tal conmoción tuvo su primer espantoso comienzo en la crítica de toda teología es-

peculativa por Emmanuel Kant. Y esta crítica de la teología metafísica (no de la fe religiosa) es el lugar donde Kant presenta sus más importantes afirmaciones sobre el «todo» y la «nada». En dirección a las determinaciones racionales allí elaboradas, tanto con respecto a la totalidad como a la cuádruple tabla de la nada, comenzamos a pisar el camino de nuestra propia y común reflexión³.

Aquí, y en otros momentos estratégicos del libro Fink rinde homenaje a la forma o al nivel heideggeriano de plantear el problema de la nada. Pero cabe querer ver la posibilidad de una lectura en clave irónica de tal reivindicación finkiana de la posibilidad de filosofar del «hombre común». Éste no puede transitar desde luego por el «camino regio» de los «escogidos», de los «héroes del pensamiento», que son «llevados de la mano por una potencia sobrehumana», y son distinguidos con el don de un oído capaz de captar la verdad del ser. El espíritu típicamente modesto de la fenomenología —el arte de «aprender a ver las cosas que la vida está ya mirando», según la bella fórmula de Miguel García Baró⁴— permite al hombre corriente un poco defenderse de la violencia especulativa de esos oyentes privilegiados del ser. Desde luego que «para nosotros» el «camino regio» de los pensadores heroicos está cerrado. Y sin embargo... «Y sin embargo la filosofía pertenece a la esencia del hombre. Ninguno es tan pequeño que no pueda participar en ella»⁵. Habría quizá ironía objetiva en la apuesta por la posibilidad de que el espíritu pensante, también, «sople donde quiera», digamos, a través de las explicaciones de un filósofo menor⁶.

XX: No nos perdamos, recuperemos el hilo de la hipótesis frágil de hace un momento. Tiene su lógica histórica que la filosofía alemana ponga la nada en el centro mismo de la filosofía, que secundarice un poco los testigos poéticos, existenciales o históricos del nadismo y eventualmente de las naderías. A esa lógica obedece no sólo la filosofía alemana, sino los filósofos no alemanes germanocéntricos. No se me va de la memoria una «confesión» oída a un eximio filósofo español en que éste lamentaba, al parecer seriamente, no haber nacido alemán, no haber tenido el alemán como lengua materna. Ahora bien,

3. E. Fink, *Todo y nada*, Suramericana, Buenos Aires, 1964, pág. 35.

4. M. García-Baró, *Vida y mundo*, Trotta, Madrid, 1999, pág. 14.

5. E. Fink, cit. pág. 9.

6. *Ibid.*, pág. 35.

y en cambio, en una tradición filosófica como la española, donde la especulación metafísica académica relevante se mezcla fecundamente con las meditaciones mundanas de la poesía, la literatura, y hasta el ensayo «salvacionista», la cuestión de la nada planteada a la manera de la filosofía pura, se vincula muy naturalmente justamente con los nadismos y naderías de poetas, novelistas, y ensayistas exasperados con el «marasmo» nacional. Se entiende ahí la fecundidad de una exploración del «mal del siglo» que aborde la *forma mentis et cordis* de los intelectuales españoles en la crisis finisecular tomando como hilo conductor la experiencia del nihilismo.

X: Mucho le debemos la gente de formación inicial generacionalmente marcada por el internacionalismo filosófico dogmático de los primeros setenta a nuestro amigo de Granada. Empezábamos a estudiar en la semiapertura intelectual de la Universidad tardofranquista. En ese medio un mandarín de la cultura progre —Joan Fuster, digamos el pecador y el pecado— se podía permitir tranquilamente la coercitiva gracia de decir que «don Miguel de Unamuno es algo así como una Conchita Bautista de la cultura». Puedes medir el contraste de los estudios de nuestro amigo frente a aquella beatería de intelectual europeísta de provincias del chistoso valenciano. El de Granada nos enseñó no sólo a releer cuidadosamente, y filosóficamente, a los Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Ganivet, Valle, Azorín, o a los apasionadamente contradictorios ilustrados de la generación del catorce bajo la batuta de Ortega y Azaña: nos guió también en el camino de la necesaria piedad ante los excesos retóricos de aquellos intelectuales inevitablemente quasi-proféticos que gritaban en el desierto de ese marasmo de la España del cambio de siglo, y de los primeros decenios del siglo XX. Quasi-proféticos, con todos los riesgos de un mesianismo político acrítico, pero no apocalípticos: fecundos más bien, inventores del Modernismo, y propiciadores de la Edad de Plata de la literatura española. El caso de Francia podría mirarse desde un punto de vista análogo. La endeblez teórica del positivismo comtiano, el rango parasitario de los neohegelianos y neokantianos parisinos (desde Cousin a Brunschwig), la expresa renuncia de un prudente Bergson a las empresas especulativas, liberan, como efecto colateral positivo, a la filosofía francesa del delirio especulativo que fue el Idealismo alemán, y que continúa de maneras diferentes pero convergentes con Nietzsche, Cohen, Husserl, Lukacs, Scheler, Hartmann y Heidegger. En la cultura francesa los testigos poéticos y narrativos de los nadismos y na-

derías (desde Flaubert a Baudelaire y Mallarmé), herederos ya del «mal du siècle» experimentado por apasionantes reaccionarios como Chateaubriand, adquieren tal relevancia que imposibilitan de hecho el experimento metafísico de la meditación exenta de la nada sobre el fondo de la cuestión del ser.

XXX: Parte del «problema» de Heidegger es su monolingüismo. Aparte del uso académico de unos cuantos textos griegos arcaicos y clásicos, el filósofo que reivindicó famosamente su fidelidad a la Provincia, no salió apenas de una cierta poesía alemana. Me cuesta trabajo imaginarme al autor de *Holzwege* leyendo con provecho a Mallarmé. A lo mejor es «mi» falta de imaginación. Estaría dispuesta a replegar las alas de este diagnóstico brutal de «laguna cultural» en nuestro pensador, si un biógrafo encuentra en los archivos alguna huella de una lectura auténtica de *Un coup de dés*. O de un interés por el *spleen* metropolitano de los poemas de Baudelaire. Tiene gracia considerar la amplitud de la ignorancia heideggeriana de la cultura francesa, a la vista de la genuflexión ante la especulación alemana de los heideggerianos franceses acaudillados por el inevitable Beaufret.

XX: No creo que se pueda ir muy lejos con esas fantasías de afinidades y odios o desconocimientos. Ya puestos, habría que traer a colación una previsible anglofobia en este tipo tan claramente continental, «terrestre», como es el autor de *Sein und Zeit*. La única huella del mar en su obra es lo que le pudo venir del fantaseo de la talasocracia ateniense. Pero prefiero, si me permitís, volver más modestamente y más sobriamente a mi «hipótesis frágil». Es, en fin, apenas la sugerencia de la necesidad de una interpretación diferenciada de las interpretaciones de la nada a partir del reconocimiento de las peculiaridades de las diferentes culturas nacionales. El caso es que puede usarse también para defender este mi empeño en que contemplemos seriamente la nada como negocio esencialmente metafísico. Lo peculiar o al menos una de las peculiaridades del *Geist* alemán es su curioso convencimiento de su capacidad privilegiada de acogida de lo especulativo. De ese convencimiento nace este otro: el de su «entendimiento» privilegiado con los Griegos. Esto lo dice con todas las letras Hegel, lo repite entusiasmado Heidegger. Sin entrar en el psicoanálisis de esos curiosos convencimientos —comparables *mutatis mutandis* con la especie de que Alá habló en árabe, y que el *Corán*, en consecuencia, es, hablando en serio, intraducible—, lo cierto es que esa premisa da alas, y hasta relativa legitimidad, a algo así como una primacía de la lengua alemana moderna en relación con la es-

fera de la filosofía. Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Cohen, Nietzsche, Heidegger: hay ahí una cadena de especulación irreductiblemente alemana, en el fondo «intraducible», que va justamente abandonando progresivamente la presunta rémora del latín escolástico (pero ¿cómo no ver todavía la sistematización wolfiana en la articulación de la *Crítica de la razón pura* o incluso en la *Ciencia de la lógica*?). En suma, hay motivos también históricos para repetir y eventualmente desplegar la decisión ontocentrista y metafísica de plantear el problema de la nada en el horizonte de la pregunta por el ser. La premisa sería una exploración de los pasos y de las vacilaciones de Heidegger en el ensayo de 1929 (*¿Qué es metafísica?*), en el curso de 1935 (*Introducción a la metafísica*), y en el curso de 1941 (*Conceptos fundamentales*). Obviamente hay que tener en cuenta la amplia explicación, en buena parte paralela en el tiempo, con el Nietzsche intérprete del nihilismo europeo.

X: Tiene algo de chocante el efecto hipnotizador que ha tenido en la filosofía universitaria el Nietzsche de Heidegger. Por poco amor que se tenga al autor de *Así hablaba Zaratustra*, uno tiene que notar que la lectura de Heidegger se ha convertido en una especie de pesada losa que impide leer el texto de Nietzsche de acuerdo con sus auténticas posibilidades. Cabe preguntarse por qué se oculta tanto en esos medios universitarios la obviedad de que Nietzsche no sabía filosofía en el sentido técnico. No quita que, como decía Lezama Lima, haya sido el suyo «el oído más fino de Occidente». Es sin duda «el» psicólogo, el psicoanalista si quieres, de Europa. Pero no hay manera de hacerle justicia si uno se empeña, como hace Heidegger, en leerlo como epígono del platonismo, y teórico trivial del ser como humo.

XXX: Tengo para mí que se introduce uno mejor en la intensidad peculiar de los textos nietzscheanos olvidándose del mamotreto de Heidegger, y acogiéndose, como dispositivo de lectura, a tal pasaje de *Prosa del observatorio* (de Julio Cortázar). El paso que digo pone en poética correspondencia secreta la doctrina del eterno retorno y el ciclo maravilloso de las anguilas, río arriba y río abajo. A poco que uno aplique el oído cuando descienden las anguilas camino del mar, se puede oír claramente el sonido de su deslizamiento: «Nietzsche, Nietzsche». El poeta reinscribe la poesía de la ciencia de esta danza en su prosa:

[...] en algún momento la anguila plateada prismará el primer sol del día con un rápido giro de su espalda, el agua turbia de los fon-

dos deja entrever los espejos fusiformes que se replican y se desdoblan en una lenta danza: ha llegado la hora en que cesarán de comer, prontas para el ciclo final, la anguila plateada espera inmóvil la llamada de algo que la señorita Callamand considera, al igual que el profesor Fontaine, un fenómeno de interacción neuroendocrina: de pronto, de noche, al mismo tiempo, todo río es río abajo, de toda fuente hay que huir, tensas aletas rasgan furiosamente el filo del agua: Nietzsche, Nietzsche⁷.

XX: Si en el texto del 29 la nada, más que nada, nadea, o desiste (*das Nichts nichtet*), en el curso del 41 lo que se subraya es que lo propio de la nada es «esenciar», que la nada *esencia* (*das Nichts west*). Así resulta que el ser y la nada son lo mismo, y en verdad tanto el ser como la nada son la unicidad, justamente la unicidad y no, o y no simplemente, lo común a todo, de acuerdo con una «palabra conductora» sobre el ser que dice que el ser es lo más común y al mismo tiempo la unicidad. A esa intuición que une el ser a la unicidad se habrían acercado los pensadores griegos que equiparaban *to on* con *to en*. De esa intuición se aleja en cambio el dictum latino aparentemente concordante con lo pensado por los griegos: Heidegger llega a decir que *omne ens est unum*, debe traducirse como «todo ente es uno en cada caso», y así, entenderse, traducirse incluso en verdad, como «el ente es múltiple»⁸.

X: De manera que el latín dice lo contrario de lo que quiere decir cuando intenta hablar de filosofía. Allí donde cree afirmar la unidad como trascendental, que el ente como tal es uno, resulta que de hecho enuncia la doctrina de la multiplicidad de los entes. El antilatinismo furibundo de este hijo tardío del luteranismo se presta, me reconocerás, a cierto humor. La marca luterana es también visible, cómicamente visible, en el espanto con que evoca los efectos autoritarios y dogmáticos del giro imperial romano de la filosofía: el movimiento que arranca de ese giro se expresa finalmente en la lucha contra la herejía emprendida por la Inquisición española. Los romanos, sentencia el germano, falsearon el *pseudos* griego al traducirlo por *falsum*. Lo cierto es que el *pseudos* es, pensado de manera griega, *das Versteilende* (algo así como lo desfigurador, lo reajustante, lo distorsionador incluso). De ahí que lo «falso» griego tenga el carácter funda-

7. J. Cortázar, *Prosa del observatorio*, Lumen, Barcelona, 1972, págs. 31-32.

8. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, trad. M. Vázquez, Alianza, Madrid, 1989, pág. 111.

mental del encubrimiento (*Verderbung*). Sobre esa base —esto es, que es falso (en sentido alemán) que lo falso (en sentido griego) sea lo *falsum* (condenado a sentido latino)—, este representante típico de la Alemania profunda «protesta» contra la alianza poco menos que eterna de la Roma de los Césares y la Roma de los Papas:

A los romanos no sólo se debe la fundamentación de la prioridad de lo falso como el significado determinante de la esencia de no-verdad en Occidente. Además, la consolidación de esa prioridad de lo *falsum* sobre el *pseudos*, y la estabilización de esa consolidación, es una obra romana. Pero la fuerza que actúa en esta obra no es más el *imperium* estatal, sino el *imperium* eclesiástico, es decir, el *sacerdotium*. Lo «imperial» emerge aquí en la forma de lo curial de la curia del papa romano. Su dominación se funda de igual manera en el mandato (*Befehl*). El carácter de mandato reside aquí en la esencia del dogma eclesiástico. Por ese dogma tiene en cuenta igualmente tanto lo «verdadero» de los «creyentes ortodoxos», como también lo «falso» de los «heréticos» y de los «paganos». La Inquisición española es una forma del *imperium* curial romano⁹.

XXX: No se entenderá nada del pensamiento heideggeriano si no se percibe su dependencia respecto del fuerte afecto antirromano, antilatino y anticatólico de la cultura alemana dominante. Y claro, en este contexto, hay que situar la vasta deuda del zorro de Friburgo (Arendt permite el sobrenombre, ya sabemos) con respecto a la tradición protestante (Lutero, Calvino, Melancton, Schleiermacher, Hartnack, Barth, Bultmann), a pesar de la conocida denegación heideggeriana de su vínculo con la «procedencia teológica» del pensamiento del ser. Si se me permite la hipérbole, cabría decir que Heidegger conecta con la «protesta eterna» de los Alemanes, con un Protestantismo tan esencialmente alemán que podría uno hacerlo remontar a fuentes anteriores a la Reforma, e incluso anteriores a la llegada del cristianismo a Germania. A ese protestantismo ancestral de la nación germana apuntó el Dostoievski intuitivo intérprete de los movimientos mundiales geoestratégicos:

Hablemos otra vez de Alemania, de su actual cometido, de esa fatal cuestión mundial, que a todas las demás naciones afecta. (...)

9. M. Heidegger, *Parménides*, trad. C. Másmela, Akal, Madrid, 2005, págs. 61-62.

Esa misión de Alemania, la única que tiene en el mundo, existía ya antes, ha existido desde que la propia Alemania existe. Es su protestantismo; no sólo esa forma de protestantismo que se desarrolla en los tiempos de Lutero, sino su eterno protestantismo, su protesta eterna, que empezó con Armiño, contra el mundo romano, contra cuanto olía a Roma y a misión romana, y después, contra todo lo que de la vieja Roma pasó a la nueva Roma, transformándose en pueblos que aceptaron la idea de Roma, su fórmula y su esencia; la protesta contra los herederos de Roma y contra cuanto constituía esa herencia¹⁰.

- X: La lectura académica canónica de Heidegger ha querido siempre secundarizar ese elemento protestante. En contraste, déjame que lo diga: la resistencia crítica de las lecturas de Derrida resalta también en este punto. Habría que releer el final de *Heidegger y la pregunta* (trad. en Pre-textos) del argelino¹¹.
- XX: El caso es que, finalmente, y de creer a Heidegger, es todo el pensamiento cristiano, o judeo-cristiano, el que queda excluido de un pensamiento «adecuado» de la nada, que vaya más allá o en una dirección diferente de la aniquilación o la anulación del ente: un pensamiento que finalmente capte que el ser y la nada son lo mismo.
- X: Se puede detectar odio intelectual antijudío y anticristiano en la frase famosa del curso del 35 de que «filosofía cristiana es hierro de madera» a poco que se detenga uno en reconstruir el contexto. El caso es que el legado de nadismo judeocristiano es una herencia irreducible de la Modernidad filosófica. En Descartes, en Leibniz, en Kant, podría esto demostrarse con detalle filológico. La denegación heideggeriana es en este punto violentísima. Y luego está la violencia, en sentido contrario por así decirlo, de atribuir a la filosofía griega una experiencia metafísica genuina de la nada. Lo cierto es que el filósofo griego típico ve en lo no-ente puro vacío. El parricidio antiparmenideo, el destrozo de la bella bola maciza de ser, en *El sofista* platónico, parece complicar algo la cosa: pero finalmente la tesis de que el no-ser no es lo contrario del ser sino solamente lo otro que éste (*Sofista*, 257b) confirma el cierre del horizonte ontológico griego al

10. F. Dostoievski, «La cuestión mundial germánica» (1877), in *Diario de un escritor, Obras Completas*, tomo III, trad. Rafael Cansinos Sáenz, Aguilar, págs. 1267-1268.

11. Remitimos a D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*. PUF, 2004. Y a los trabajos de Jean-Luc Marion.

ente que es (y a lo sumo al ser del ente que es). No cabe secundarizar, en ese horizonte epocal, la imposibilidad constitutiva del griego para darle sentido a una frase como «¿por qué el ser, y no más bien la nada?». En Aristóteles ni siquiera hay esa apariencia engañosa de atisbo de un concepto filosófico de la nada, que se albergaría en la disquisición me-ontológica del *Sofista*. El tratado teológico canónico, el libro *lambda*, asigna a los seres corruptibles una contribución precisa al orden universal: su propia destrucción para mayor gloria del eco de la forma en el mundo sublunar (cf. *Metafísica*, 1075 a 22-24). Pero en fin mi propuesta es que habría que cambiar de terreno, que la nada, tan potentemente reflexionada por el pensamiento de Heidegger, hay que pensarla también desde los nadismos y las naderías de los poetas y los novelistas, y los mismísimos anarquistas nihilistas que pueblan el imaginario colectivo del europeo en los últimos decenios del siglo XIX y primeros del XX. Unos cuantos personajes de Dostoievski se infiltraron entonces en la conciencia europea, y desde entonces nos obsesionan, quizá hoy más. Hoy: tras la caída del muro de Berlín, el final de la guerra fría, y la proliferación de nuevas formas de nihilismo más o menos encubierto en la política y en la vida.

- XX: Tendría interés repasar un poco la «irrupción», si me permites destacarlo así, que significa la lectura, relativamente tardía por lo demás, de Dostoievski por Nietzsche. Es bien conocida la carta a Overbeck (23 de febrero de 1887): hojeando libros azarosamente cayó en una traducción francesa de las *Memorias del subsuelo*. La identificación es fulminante: «El instinto de parentesco (o ¿cómo designarlo?) habló inmediatamente, mi alegría fue extraordinaria (...) Un golpe de genio psicológico, una autoironía sobre el *gnothi seauton*». En el invierno del 87 lee intensamente, transcribe largos extractos de los «discursos» de los *Demonios*, explora los contrastes y diálogos entre Kirilov, Stavroguin y Chatov. La huella de Dostoievski en el *Anticristo*, se sabe, es determinante. Aunque Nietzsche asigne al «rigor filológico» su conocido recurso al concepto de «idiota» para designar, en especial, una cierta patología del tacto, el temblor ante cualquier contacto con algo sólido, que según este hijo de pastor caracterizaría la «buena nueva» cristiana («no resistas al mal», la afabilidad del no-poder-ser-enemigo), en el contexto se invoca muy naturalmente «la novela rusa». Nietzsche invoca las posibilidades de un Dostoievski como cronista lúcido, «psicológico», de los relatos evangélicos: «Habría que lamentar que en la cercanía de ese intere-

sante *décadent* no haya vivido un Dostoievski, quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el atractivo conmovedor de semejante mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo»¹².

- XXX: Ese análisis inmenso de la hauto-onto-teo-teleología de la carne cristiana que es *Le toucher, Jean Luc Nancy* (Galilée, 2000) (y os remito en especial a la Tangente V de la segunda parte acerca del «toque de Dios»), da que pensar mucho sobre esas conexiones entre el cristianismo y el tacto, y sitúa la llamada «destrucción del cristianismo» en los parajes de una reconsideración de los envites polémicos del judaísmo, el cristianismo y el pensamiento de la huela¹³. Pero sigamos...
- XX: ¿Qué podría decirse, desde un pensamiento fiel a la radicalidad de Nietzsche, en respuesta a la sutileza del «gran inquisidor» de Iván Karamazov? Desde luego la firme figura silenciosa de Jesucristo en ese relato no encaja en el concepto idiotista y an-háptico del cristianismo del *Anticristo*.
- X: La literatura de Dostoievski, ya en su estructura formal misma, como inmensa polifonía que se emancipa del «autor», y de acuerdo con uno de sus intérpretes canónicos, se resiste a toda interpretación unilateral. Esta ruptura con el monologismo habría marcado una novedad radical en la novela europea. Bachtin: «La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas, viene a ser, en efecto, la característica principal de las novelas de Dostoievski»¹⁴. Desde luego habría que incorporar la metódica sistemática de esta lectura dialógica para meter al novelista ruso en la danza de nuestras buscadas meditaciones no meramente metafísicas de la nada.
- XX: Difícil siempre encontrar el procedimiento para que la necesaria apertura del escrito o el parlamento filosófico a las procelosas aguas de la literatura no dé paso a las frivolidades postmodernas y las insufribles facilidades de la «filosofía literaria», o de la intertextualidad...
- X: Sugiero una vía de autoridad para animarnos a ese repaso filosófico de la escritura de Dostoievski, en la idea de que esa escritura puede ayudarnos a movilizar la investigación filosófica del problema de la

12. F. Nietzsche, *El anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1975, pág. 60.

13. Me permito remitir a Patricio Peñalver Gómez, «Hiperboles chrétiennes et déconstruction. Dialectiques théologiques», in *L'Herne, Derrida*, (Paris, 2004) págs. 269-279.

14. M. Bachtin, *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, 1986, pág. 15.

nada y del nihilismo europeo. Un filósofo judío de origen lituano, escritor francés en su madurez, pudo leer y admirar desde su infancia a Dostoievski en ruso. Es la figura más notable de una «literatura nacional» que desencadena, antes del estudio formal de la filosofía, problemas y cuestiones radicales, una «abundancia de inquietud metafísica». A la pregunta de qué le llevó a la filosofía, Emmanuel Lévinas contesta invocando ante todo sus «lecturas rusas»: «Pienso que son ante todo mis lecturas rusas. Precisamente Puschkin, Lermontov y Dostoievski, sobre todo Dostoievski. La novela rusa, la novela de Dostoievski y de Tolstoi, me parecía muy preocupada con cosas fundamentales»¹⁵. En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Lévinas se encuentra muy naturalmente, al explicar la estructura martirial del psiquismo, con el motivo célebre del relato del monje Zósima de los *Hermanos Karamazov*: «Y además te digo que todos nosotros somos reciprocamente culpables, y más que nadie yo». El caso es que el autor de *Totalidad e infinito*, que ha explotado metódicamente el principio aparentemente negativo de que la «trascendencia no es negatividad», ha explicado mejor que otros los riesgos de una complacencia de la filosofía contemporánea en el nadismo¹⁶.

- XX: El último capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* arranca de una audaz interpretación de la tendencia dominante de la filosofía occidental, desde las ideas platónicas, a la finitud (heideggeriana) de la Esencia, pasando por la dialéctica hegeliana. El núcleo de esa interpretación está en ver en la gran aventura idealista de la filosofía una radicalización consecuente de la intuición de la nada pura que descompone, gasta o erosiona el *esse* del ser. La objetividad y el concepto requieren esa corrupción:

Sin la generalización y la corrupción que la gastan (a la Esencia), no se produciría la procesión del Concepto, mediante la negación de lo individual —cualesquiera que pudieran ser los esfuerzos de la generalización puramente lógica. El concepto emana de la *Esencia*. La nada que agota hasta la muerte, perpetúa la verdad de los idealismos, el privilegio de la tematización y la interpretación del *ser* del ente mediante la objetividad del objeto. Sin esta erosión

15. F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987, pág. 69.

16. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhof, La Haya, 1974, pág. 186.

de la Esencia que se lleva a cabo mediante su *esse* mismo, nunca nada se habría mostrado¹⁷.

La praxis estaría inscrita en la misma condición, de acuerdo con el idealismo europeo dominante: «Esencia, Conocimiento y Acción están ligados a la Muerte. Como si las Ideas platónicas mismas no debiesen su eternidad y su pureza de universales más que al perecimiento de lo percedero antes de requerir una República para salir, eficaces, de su mal idealismo»¹⁸. El idealismo de la ontología occidental habrá sido desde el principio un pensamiento del poder de la nada en la Esencia. Cabe que el sujeto, en especial el sujeto de la sabiduría estoica, desde Zenón a Espinosa y a Hegel, se entienda bien con la ironía objetiva de la Esencia, ponga su muerte al servicio del Concepto. Cabe que el sujeto rechace esa resignación y esa sublimación, se deje tentar por los laberintos de la embriaguez¹⁹. Pero cabe, es lo que propone Lévinas, negarse a esa alternativa que supone acriticamente la referencia de la subjetividad a la Esencia.

XX: De manera que liberar la subjetividad de tal referencia a la Esencia, liberaría aquella también de la referencia famosa a la Nada, desautorizaría el aire arcóntico de la pregunta «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?».

XXX: Los inconvenientes de un nadismo en filosofía se agravarían a la vista de cierta consecuencia cultural: la proliferación de naderías, desde el idealismo alemán, en la cultura europea objetiva. Oigamos la risa de Lezama, el poeta caribeño, en un ensayo habanero, leyendo las sutilezas de Sartre:

Si hemos visto el arte abstracto en la Plástica, Sartre intenta llevarlo a las formas más creadoras del conocimiento. Síntesis, instrumento, objeto, el otro que no encarna, palabras desinfladas, apoyadas en puras naderías, que hacen de la creación carnal un laberinto de los medios, como el gato viejo de los otoños esclavizados en el centro de su ovillo»²⁰.

17. *Ibid.* pág. 221.

18. *Ibid.*

19. Creo que puede alojarse en el tema literal de la «ironía de la Esencia» la explicación de Lévinas con la subjetividad laberíntica del *pour-soi* de Sartre. Remito a Patricio Peñalver Gómez, «Ironies de l'essence. Lévinas et Sartre: deux aventures de la responsabilité moderne», in *Cahiers d'Etudes Lévinasiennes*, n.º 5, 2006, págs. 99-133.

20. J. Lezama Lima, *Algunos tratados en la Habana*, Barcelona, Anagrama, 1971, pág. 147.

CAPÍTULO 17 CERRAR EL HORIZONTE, ABRIR EL MUNDO

JAVIER DE LA HIGUERA
Universidad de Almería

Quizás todo lo que a continuación diga esté contenido en esta página de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche:

Si yo tuviese que expresarme sobre este punto de manera más sencilla todavía diría: «Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización». Para poder determinar este grado, y por él los límites en que el pasado debe ser olvidado, so pena de convertirse en el sepulturero del presente, será preciso conocer exactamente la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una civilización; quiero decir: esa fuerza que permite desarrollarse fuera de sí misma, de una manera propia, transformar e incorporar las cosas del pasado, curar y cicatrizar las heridas, reemplazar lo que se ha perdido, rehacer las formas pericidas. Hay hombres que poseen esta fuerza en tan mínimo grado, que un solo acontecimiento, un solo dolor, a veces una pequeña injusticia, les hace perecer irremediamente, como si se desangrasen por una pequeña herida. Los hay, por otra parte, a quienes los accidentes más salvajes y más espantosos de la vida les afectan escasamente, sobre los cuales los efectos de su propia perversidad hacen tan poca mella, que en medio de la crisis más violenta, o pasada esta crisis, llegan a un bienestar pasadero, a una especie de conciencia tranquila. Cuanto más fuertes raíces posee la conciencia interior de un hombre, mejor se adueñará de las parcelas del pasado. Y si quiéramos imaginar la naturaleza más poderosa y la más formidable, la reconoceríamos en que ignoraría los límites en que el sentido histórico podría obrar de una manera nociva o parasitaria. Esta naturaleza atraerá ha-

cia ella todo lo que pertenece al pasado, ya al suyo propio o a la historia, lo absorberá para transformarlo en su propia sangre. Lo que semejante naturaleza no puede dominar sabe olvidarlo. Lo que ella olvide no existe. El horizonte está cerrado y forma un todo. Nada podrá recordar que más allá de este horizonte hay hombres, pasiones, doctrinas y fines. Esta es una ley universal: todo lo que vive no puede llegar a estar sano, a ser fuerte y fecundo más que en los límites de un horizonte determinado. Si el organismo es incapaz de trazar a su alrededor un horizonte; si, por otra parte, es muy inclinado a los fines personales para dar a lo que es extraño un carácter individual, se encaminará indolente o presuroso hacia una rápida decadencia. La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir: todo esto depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que es claro, lo que se puede abarcar con la mirada, de lo que es oscuro y está fuera del radio de la visión¹.

El texto está referido a la enfermedad histórica que, según Nietzsche, sufre la mentalidad moderna, una enfermedad que debilita las energías vitales de un pueblo impidiendo que nada nuevo pueda comenzar a surgir. Esa enfermedad histórica disuelve «la atmósfera», «envoltura» o «aureola», de la que tiene necesidad todo lo que está vivo y es una de las formas del nihilismo, la que representa el «...ocaso y retroceso del poder del espíritu: el nihilismo *pasivo*»². En el fragmento citado arriba, Nietzsche la caracteriza como la incapacidad de fijar límites y de cerrar el horizonte, de ahí que sea un signo de decadencia, ya que viola una ley vital universal: «todo lo que vive no puede llegar a estar sano, a ser fuerte y fecundo más que en los límites de un horizonte determinado».

Hasta qué punto esa enfermedad es curable es lo que quizás aún no sabemos. Tampoco, hasta qué punto nosotros mismos *somos* esa enfermedad. Sí parece cierto que tal enfermedad está muy arraigada en nuestra realidad histórica: lo que llamamos occidente se define estructuralmente por esa incapacidad de cerrar los límites de un horizonte determinado. El «acontecimiento occidental» (J.-L. Nancy) se constituye históricamente según un esquema de pérdida inicial, sea como paso del mito al logos, huida de los dio-

1. «De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida» (1874), en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, Trad. Ovejero y Mauri, vol. I, págs. 55-6.

2. El fragmento de 1887 continúa: «Como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede fatigarse y agotarse de manera que los fines y valores *tradicionales* le sean inapropiados y ya no encuentren creencia alguna» (*El nihilismo. Fragmentos póstumos*, 9 [35], Barcelona, Península, 2002, trad. Gonçal Mayos, pág. 65).

ses o vacío de sentido, pero en todo caso como una pérdida generadora de la historicidad occidental en tanto que movimiento de búsqueda, apropiación y presentación. Occidente es la época de la apertura *al* sentido y del sentido *como* apertura (alejamiento, presencia a distancia, objeto de deseo)³.

La *estructura absenteísta* genera un movimiento infinito de apropiación de lo inapropiable, de presentación de lo impresentable, que abre el espacio de la presentación como espacio en que toda presencia lo es de una falta, espacio de la significación como advenimiento y apropiación o captura en la presencia. La filosofía es el nombre de esa empresa occidental de presentación o apropiación del sentido, caracterizada por la proyección de una intencionalidad sin cumplimiento posible. En la filosofía, ese proyecto se hace acontecimiento histórico uniendo circularmente la cuestión del sentido y el sentido como cuestión. Ha sido de ese modo la filosofía la articulación de la pérdida fantasmal en forma de pregunta, una pregunta vertiginosa que, por principio, sólo puede tener como respuesta el sentido como pregunta, como ausencia y apertura indefinida⁴.

La época actual, época del nihilismo consumado, representa el momento en que dicha estructura absenteísta o *melancólica* sale completamente fuera de sí, realizándose hasta la extenuación, de modo que consuma y agota todas las posibilidades generadoras de significaciones que contenía. Es el momento al que se refería la *Segunda intempestiva*, en el que han sido pulverizados todos los horizontes a causa del movimiento socavador y vertiginoso del sentido como apertura (apertura del sentido como apertura del sentido...). ¿Cómo cerrar de nuevo ese espacio, como detener esa hemorragia que hace que nos desangremos por la pequeña herida de la cuestión del sentido?⁵.

3. Estas líneas deben mucho a Jean-Luc Nancy. Véase como entrada en este enfoque general: *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986; *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

4. Véase Nancy, J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002 (existe traducción española en Paidós), págs. 122-3: «La filosofía es el lugar común de esta inconmensurabilidad: articula la escapada o lo au-sente [*l'absens*] como régimen general de lo inconmensurable. Lo que se llamará más tarde metafísica es así producido como articulación de esta inconmensurabilidad...». El término *absenteísmo* [*absentéisme*] lo utiliza Nancy en la pág. 129 de esta obra.

5. Nancy lo ha planteado de este modo en una cuestión que, a su juicio, es también la del cristianismo: «... ¿qué [sucede], y ésta es en el fondo la verdadera cuestión, con *un trascendental absoluto de la apertura*, tal que no deja de hacer retroceder o de disolver todos los horizontes? [...] Esta es nuestra situación: más horizontes. Desde todas partes se reclaman horizontes en el mundo moderno, pero ¿cómo recobrar lo que llamaré la "horizontalidad"? ¿Cómo recobrar el carácter de horizonte cuando estamos sobre un fondo que no es justamen-

El momento actual es el momento en que la apertura se ha abierto completamente y el sentido como apertura ya deja de advenir en forma de significaciones, deja de prometerse y aplazarse en la forma del proyecto, y se materializa como acontecimiento histórico él mismo. Es el momento en que estamos en condiciones de absorber el pasado en nosotros y transformar todo ello en nuestra propia sangre, como decía Nietzsche. Momento absolutamente singular en que se ha realizado la posibilidad de cerrar o limitar esa búsqueda sin tregua del sentido. Pero aún más singular porque se trata de cerrar para abrir, como una puerta giratoria (según creo, la metáfora es de Habermas). Cerrar para abrir: *cerrar el horizonte, abrir el mundo*. Este doble movimiento no representa, sin embargo, un paso más allá de algo. No es un movimiento temporal, como el *pas au-delà* de Blanchot no cesa de repetir: paso que no pasa, afuera del tiempo que no es, sin embargo, intemporal, sino que ocurre donde el tiempo cae, deslizándose en un absoluto no-presente⁶. El mundo abierto es, en cierto modo, el mismo que el horizonte que se cierra, aunque esa mismidad es la de la interrupción, la de una común falta de presencia. Lo que permite abrir el mundo es lo mismo que hacía necesario cerrar el horizonte: la apertura, la ausencia de algo dado. De modo que lo que nos coloca en un momento extraordinario es precisamente la coincidencia material de los dos movimientos del sentido: el sentido como ahuecamiento infinito de la presencia y como exceso con respecto a toda presencia o significación; como el abismo indefinido de una apertura que no abre más que a sí misma y como la apertura de un espacio delimitado, de una figura o mundo en el que circulen libremente los existentes. El primer movimiento es la estructura de lo que

te un fondo de horizonte(s), sobre un fondo sin fondo de apertura indefinida?» («La desconstrucción del Cristianismo», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, n.º 112, año 37, enero-abril 2005, pág. 14, traducción de J. Bernal y J. de la Higuera).

6. «Tiempo, tiempo: el paso (no) más allá [*le pas au-delà*] que no se cumple en el tiempo conduciría fuera del tiempo sin que dicho afuera fuese intemporal, sino allí donde el tiempo caería, frágil caída, según aquel “fuera del tiempo en el tiempo”...» (Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, trad. de C. de Peretti, pág. 29). «... el recurso que utiliza el pasado para advertirnos (con cuidado) que está vacío y que el vencimiento —la caída infinita, frágil— que designa, ese pozo infinitamente profundo en el que, de haberlos, los acontecimientos caerían uno tras otro, no significa más que el vacío del pozo, la profundidad de lo que carece de fondo. Es irrevocable, indeleble, sí: imborrable, pero porque nada está inscrito en él. [...] La irrevocabilidad sería el deslizamiento que, vertiginosamente, hace caer, en un instante, en el presente más recóndito, en lo absoluto del no-presente, lo que “acaba de acaecer”» (*op. cit.*, pág. 43; ver también págs. 57, 128, etc.).

se ha denominado *nihilismo*: movimiento por el que el sentido es proyecto de sentido, orientación hacia sí y promesa de sí, consumado hasta el extremo, como dice J.-L. Nancy, de la «incandescencia final del sentido», en la que éste aparece «...brillando con su última luz»⁷. Gracias a esta última revelación del sentido, éste aparece y se realiza como lo que es: apertura infinita, espacialización, movimiento de generación de mundo en el hueco de una presencia inexistente, existencia como tránsito de nada en nada. Este es el segundo movimiento, aunque no opuesto al primero, por el que el sentido convierte su apertura infinita en la infinita finitud de un espacio de contornos definidos (un espacio cerrado, un horizonte) pero que está abierto ya que es el espacio de exterioridad que comparten los existentes finitos en tanto que tales.

Cerrar el horizonte, abrir el mundo es el desideratum del pensamiento en la actualidad. Es sin duda la formulación de una tarea o exigencia ontológica pero también ética. Muy esquemáticamente expuestos, los principios de esta doble tarea o exigencia serían:

1. Su reto es *pensar la nada*, única forma de afrontar materialmente nuestro acontecer presente, lo que somos. Heidegger ha descubierto que la esencia del nihilismo es precisamente considerar la nada como algo nulo⁸. Para nosotros, pensar la nada es preguntarnos por la eventualidad de lo que acontece, por el origen radical de todas las cosas en tanto que acontecimientos que sobrevienen. Pero pensar la nada no debe ser ya articular la pérdida fantasmal nuevamente en la forma de cuestión del sentido, sino que se trataría de pensar el fantasma mis-

7. «Es lo que termina por llamarse “la muerte de Dios” [...]. Con otros términos más próximos de Nietzsche, el cristianismo se cumple en el nihilismo y como nihilismo, lo que quiere decir precisamente que el nihilismo no es nada más que la incandescencia final del sentido, que es el sentido hasta su exceso. El nihilismo [el texto francés dice erróneamente “christianisme”] no es pues en absoluto la negación evidente, agresiva, crítica, o la desesperanza del sentido; es la protención hacia el sentido, el sentido del sentido, agudo hasta la extremidad, brillando con su última luz y agotándose en esta última incandescencia. Es el sentido que no ordena y que ya no se emplea en nada o en nada más que en sí mismo; el sentido que vale absolutamente para sí, el sentido puro, es decir, el fin revelado para sí, indefinido y definitivamente». («La desconstrucción del Cristianismo», *op. cit.*, pág. 17).

8. «Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. [...] Quizás la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada» («Nihilismo, nihil y nada», en *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, traducción de J. L. Verma, pág. 50).

mo. Derrida ha propuesto el nombre de *fantología* (*hantologie*) para esta forma de pensamiento del acontecimiento en cuanto acontecimiento⁹. Pero si esta forma de pensamiento ha de asumir el reto de pensar la nada, no debe situarse al margen o en exceso con respecto a la ontología, como Derrida quiere, ya que esa nada del fantasma o del acontecimiento no es la diferencia del absolutamente otro, un afuera exterior, sino la nada de la exterioridad que atraviesa (que asedia, *hante*, dice Derrida, de ahí que la fantología sea una «lógica del asedio») la inmanencia de cada cosa existente en tanto que existente y que la hace existir. Llámesele fantología o como se quiera, se trata de hacer posible una ontología que se tome en serio la cuestión de la nada, una ontología que se transforme o subvierta como *meontología*.

2. La exigencia ontológica de pensar la nada es un *trabajo en el límite*. Se trata de llevar las realidades o significaciones generadas por la estructura ausenteista o melancólica hasta su límite, hasta el extremo en que la nada que habita cada cosa como su corazón esencial sea intensificada y relanzada a la exterioridad común en que se produce la génesis ontológica. Hegel ha llamado a esta nada intensificada *libertad*: «La forma suprema de nada sería de suyo la libertad, pero ésta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta»¹⁰. Si el trabajo del pensamiento se realiza en el límite es porque busca, provoca o, en definitiva, *es* el momento en que la nada en su extremo de intensidad se produce como fulguración o in-

9. «Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta. Puesta en escena para un fin de la historia. Llamemos a esto una *fantología*. Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser [...]. Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. *Las comprendería*, pero incomprensiblemente» (*Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 24, traducción de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Ver también sobre la fantología las páginas 64 y 180 de esta obra). Esta reticencia con respecto a toda ontología explica quizás también, como ha mostrado J. Bernal, la reticencia de Derrida ante el nihilismo. Véase su ensayo «El giro por venir de la vuelta eterna. La reticencia de Derrida al nihilismo», en Sáez, L., De la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

10. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 87 (traducción de R. Valls en Madrid, Alianza Editorial, 1997, pág. 190). El texto es citado por Nancy en *La experiencia de la libertad* (Barcelona, Paidós, 1996, pág. 95, trad. de P. Peñalver).

candescencia del acontecer de los existentes (y en que el ser-como-nada acontece como libertad)¹¹. Llevar a cada entidad a su límite es remitirla a su modalidad ontológica de acontecimiento, ser transido de nada, fantasma. La tarea del pensamiento es una tarea —dicho con una expresión acuñada por Foucault— de *eventualización*, al mismo tiempo disolución crítica de lo entitativo y fundación del existente finito¹². La reducción de lo real a acontecimiento es, al mismo tiempo, la operación ontológica de afirmación fundadora del ser como tránsito de la nada en los existentes. Pero, de nuevo, hay que volver a nuestro punto de partida y recordar que el trabajo en el límite es el necesario trabajo de delimitación del horizonte. De lo que se trata es de llevar a cada existente a su fundamento finito (infinitamente finito) en la libertad, de fundarlo en la esencial y absoluta retirada del ser, en definitiva, en la finitud de su existencia. Como se funda la antigua *polis*, trazando sus límites —recuerda Nancy—, la existencia se funda sobre nada, delimitando esa indeterminable *chorá* en el gesto absoluto de su libre decisión¹³: Cerrar el horizonte es lo mismo que fundar el mundo abriéndolo a la finitud de su existencia.

3. El pensamiento llevado a su extremidad (me)ontológica es una *praxis* y un *ethos*. Es la actividad de cierre del horizonte que fue abierto

11. «La intensificación de la nada no niega su nihilidad: la concentra, acumula la tensión de nada en cuanto nada [...] y la lleva hasta la incandescencia en la que adopta el resplandor de una afirmación. Con el resplandor —relámpago, estallido, estallido de un resplandor— se da el golpe de una vez, la irrupción existente de la existencia». (*La experiencia de la libertad*, *op. cit.*, pág. 96).

12. Véase sobre este concepto «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)», en Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006², págs. 25 ss. Me permito remitir a mi estudio preliminar de los textos de Foucault recogidos en ese libro (págs. IX-LXVII), así como a mi ensayo «La posibilidad de la ontología», en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, *op. cit.*

13. «Esta delimitación, por sí misma, no es nada, es nada en cuanto operación productiva. No *hace* nada, en este sentido (y no es *poiesis*), y *no hay* nada, nada dado ni preestablecido (tampoco la idea de un plano de la ciudad o del edificio), no hay ninguna otra cosa sino una indeterminable *chorá* (no lugar indeterminado, sino posibilidad de lugares, o más bien materia-de-lugares), *allí donde* la fundación tiene lugar. Ésta es más bien esa *nada* misma, esta inaprehensible *chorá*, llevadas a la incandescente intensidad de una decisión. Aquí y ahora, donde no hay nada, que es no importa dónde y no importa cuándo, se decide la existencia, por ejemplo de una ciudad». (*La experiencia de la libertad*, *op. cit.*, pág. 98). La idea de justicia infinita o mesianismo trascendental de Derrida (ver *op. cit.*, págs. 79-80, 188-9) debe entenderse, a mi juicio, en el mismo sentido ontológico de la experiencia de la libertad de que habla Nancy: ser-libre-del-ser.

indefinidamente por la cuestión del sentido, y de apertura del mundo como espacio delimitado en que circula el sentido como movilidad universal, reenvío y relación. Pensar la nada es llevar a cabo —como ha visto Nancy— la excripción del pensamiento, su movimiento hacia lo concreto, su materialización, si se quiere, como *praxis* de sentido *del* mundo: ese pensamiento materializado es el elemento en que se produce el tránsito de la exterioridad entre los existentes finitos (el sentido es ese mismo tránsito), elemento en que se lleva a cabo la creación y recreación del mundo. El pensamiento que ha llegado a hacerse materia es asimismo un *ethos*, es el propio *mundo como ethos*, lugar común (no-lugar, exterioridad) de los existentes finitos que son los unos para los otros, que existen precisamente como co-existencias o maneras de ser-con en el espacio de su *habitus* común¹⁴. Abrir el mundo es delimitar un espacio de exterioridad. Pero es precisamente esta exterioridad lo que hace que la (me)ontología y la ética sean correlativas, que se condicionen mutuamente y sean ambas posibles por la falta de fundamento o de ser, por la singularidad infinitamente finita de los existentes, que permite que el mundo esté abierto a su propia creación. Abrir el mundo es la tarea ética que nos exige impedir que la existencia y los existentes agoten la exterioridad que los constituye enviándola a un afuera exterior de trascendencia prometida, tarea de impedir, por tanto, que se desangren en la búsqueda de su sentido. Hablamos de la exigencia de una infinita justicia para la existencia finita. Infinitud de la exigencia de existentes finitos que *deben* crear el mundo *ex nihilo*.

Granada, septiembre de 2005

14. Véanse: *Le sens du monde*, op. cit., págs. 19-24; *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., págs. 36-7, 54 ss., etc.

CAPÍTULO 18
FIGURAS DE LA NADA
(De la metafísica al «pensar esencial»)
PEDRO CEREZO GALÁN
Universidad de Granada

El nihilismo es también «un huésped incómodo» en el pensamiento, especialmente en la filosofía, porque la obliga a pensar lo al parecer impensable e incommunicable: la nada. El problema de la nada, como el del mal, que en cierto modo le es gemelo, forman parte de aquellas experiencias que inquietan a la razón porque la cuestionan en su pretensión de volver clara y traslúcida la existencia. Y, sin embargo, es un asunto del que, por otra parte, no puede rehuir la filosofía sin comprometer su propia vocación de radicalidad. Por eso, como ha señalado Heidegger,

[...] la prueba más dura, pero también más infalible de la fuerza y autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente se experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada. Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía. (N., I, 460; esp. 370)¹.

1. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961; hay trad. esp. de Juan Luis Verma, *Nietzsche*, (Barcelona, Destino, 2000). En lo sucesivo será citado bajo la sigla N., indicando primero tomo y página en la edición alemana, seguida de la referencia a la edición española.

I. LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO

A primera vista, puede parecer arrogante y maliciosa esta declaración, dirigida como un dardo envenenado en contra de la metafísica. Pero tampoco la metafísica puede rehuir del problema de la nada. En cuanto interrogación que se extiende a la totalidad de lo que es, al ente en cuanto todo, y que lo problematiza hasta su misma raíz no puede por menos de encarar eso radicalmente otro de lo ente, contraconcepto de lo ente, su límite extremo, por así decirlo, al que habitual y provisionalmente llamamos la nada. Si el ser es para el filósofo lo que siempre está en cuestión, es legítima la sospecha de que esta cuestionabilidad de lo que es acaso se deba al no-ser que lo circunda de un halo de sombra. Y, sin embargo, puesto que todo pensamiento es del ser, y no puede darse fuera de esta adscripción, según la vieja sentencia de Parménides que dio origen a la metafísica, un pensamiento que pretenda hacerse cargo del asunto de la nada tendría que volverse contra sí mismo, lo que supone arrosar el riesgo de caer bajo el estigma oneroso de la contradicción. Como advierte Heidegger, «el peligro maligno, y por ende el más agudo, es el pensar mismo. Éste ha de pensar contra sí mismo, algo de lo que sólo raras veces es capaz» (AED, 15; trad. esp. 23)². Pensar contra sí mismo implica históricamente ir a la contra de la tradición dominante del pensamiento de Occidente, acuñada por la lógica y la metafísica, que nacen conjuntas en Parménides y encuentran su consumación en la *Lógica* de Hegel. Como se sabe, pensar a la contra de la metafísica constituye la tarea de Heidegger desde *Ser y Tiempo*, con su programa de «destrucción de la metafísica», entendido como penetración y perforación de las capas encubridoras de la tradición para acceder a las experiencias originarias. Una de esas grandes experiencias, la fundacional, fue la *physis* de los presocráticos, que luego va a derivar hacia el concepto de *substancia*; otra, la que marca y decide la Modernidad con el descubrimiento del *cogito* cartesiano. De la subjetualidad (*Subiectität*) a la subjetividad (*Subjektivität*) ha sido, según Heidegger, el camino interno de la metafísica, con su punto de inflexión en la *mónada* de Leibniz, y su consumación en el *Geist* hegeliano, mediante la asimilación del ser de lo ente a la vida del «concepto», que se piensa a sí mismo. Según Heidegger,

El ser queda en la visión de los conceptos, queda incluso en el aparecer del concepto absoluto mediante la dialéctica especulativa, y sin embargo, per-

2. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954, pág. 15. Hay trad. esp. de Félix Duque, *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada Edit., 2005, pág. 23.

manece *impensado*. Así, pues, podría concluirse, la metafísica rechaza el ser como lo que propiamente hay que pensar (N., II, 352; trad. esp. 286-7).

Se comprende así que Heidegger emprenda frente a la *Aufhebung* hegeliana el paso atrás (*der Schritt zurück*), a contracorriente de la metafísica, o a su través, o mejor, atravesándola y tras-pasándola para abrirla a aquello que ha dejado sin pensar —*das Ungedachte*—, la cuestión del sentido del ser, y, conjuntamente con ello, el asunto de la nada.

Cabría replicar, sin embargo, ¿cómo afrontar la nada, si la nada no es? ¿Cómo pensarla sin cuerpo ni figura? ¿Hay alguna experiencia histórica y colectiva de la nada? El título de nihilismo, si no se toma por una etiqueta convencional, que ya nada dice, debería instruirnos acerca de ello. Y es que no se puede pensar la nada sin sufrirla o padecerla en algún modo. El nihilismo se ha convertido en un destino epocal, es decir, en algo que embarga y determina a nuestro tiempo histórico, como un poder anónimo y omniabarcador, que nos sobre-coge por encima y al margen de voluntades y propósitos. «Quien menos conoce la época —arguye Ernst Jünger— es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada y no sucumbió a la tentación»³. La volatilización de las creencias que durante siglos dieron sentido a la vida, el desarraigo existencial, la inhospitalidad del mundo, la pérdida de criterios de orientación, el escepticismo y relativismo, la administración de la vida por poderes anónimos, a menudo invisibles y siempre incontrolables, mientras amengua el «sí mismo» hasta convertirse en mero funcionario y usuario de la técnica, son una prueba incontestable de esta interna anulación o nulidad de sentido y valor de la existencia. Según la intuición poética de Yeats, «las cosas se derrumban. El centro ya no resiste». Falto de sustentación, el todo se precipita en la nada. Errancia espiritual, desasosiego, aburrimiento, *spleen*, cultura del narcótico testimonian el estado de ánimo dominante en Europa desde las postrimerías del siglo XIX, agudizado luego por la experiencia de las dos guerras mundiales, que la asolaron física y espiritualmente. Testimonios de este estado de ánimo abundan en la literatura y el ensayo, y se han convertido en experiencia cotidiana de la banalidad del ser. Como constata E. Jünger,

Dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto ante el vacío interior y obliga a manifestarse hacia fuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder, domi-

3. «Sobre la línea», recogido en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 69.

nio espacial y velocidad acelerada. El otro opera de fuera hacia dentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado. En ese doble juego consiste la invencibilidad del Leviatán de nuestra época⁴.

No se trata aquí de repetir un diagnóstico del nihilismo, ya realizado por Nietzsche y Heidegger, entre otros, sino de atender al modo de encararlo. Para ello, más que una definición, vale una imagen intuitiva como la que acuñó Jünger: la línea crítica, el meridiano cero, el punto cero. «El cero apunta a la Nada, y precisamente a la vacía —subraya Heidegger—. Allí donde todo afluye hacia la Nada reina el nihilismo»⁵. En esta expresión, los términos todo y nada, sonando juntos a la vez, marcan los extremos de un proceso o movimiento irreversible. Afluir hacia la nada, como una hemorragia nadificadora del ser, del sentido y del valor, desembocar en ella, o más bien ser tragados, absorbidos por la nada, como un sumidero universal, es una buena imagen del proceso del nihilismo. Es lo que llamó Nietzsche la decadencia. Los valores supremos, consagrados por la metafísica y venerados en la fe religiosa, «se desvalorizan». No hay por qué ni para qué. Todo carece de sentido (*Fragmento de Lenzer Heide*)⁶. Es la nada como nulidad, esto es, como negación de todo sentido y valor, responsable de un sentimiento de anonadamiento —nihilismo pasivo—, que embarga la existencia. Y si en alguna ocasión logra ésta salir de su marasmo y parálisis, es para recaer en una obsesiva voluntad de destrucción —nihilismo activo—, porque nada de lo que hay vale la pena y todo lo que nace, como sentencia Mefistófeles en el *Fausto*, merece perecer. Del nihilismo cabe decir que es un tiempo *eschaton*, es decir, la figura extrema en la historia del ser, una época de consumación de la lógica interna de Occidente en la cultura científico/técnica (*Gestell*), caracterizada, según Heidegger, por el poderío técnico (*Machenschaft*) y el predominio de la vivencia subjetiva (*Erlebniss*) (BzPh., prs. 66-68)⁷; y, a la vez, época de ocaso, de consunción o agotamiento de la fuerza originaria del primer comienzo:

4. *Ibid.*, 57.

5. «Hacia la pregunta del ser», recogido en el mismo volumen *Acerca del nihilismo*, op. cit., 74.

6. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, VIII/1, Berlin, Gruyter, 1974, págs. 215-221; versión esp. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, trad. de J. L. Vermaal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006, IV, págs 164-168.

7. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1989, tomo 65, págs 131-134.

El ser de lo ente se reúne en el final de su destino. La esencia del ser, que era válida hasta ahora, desaparece en su verdad todavía velada. La historia del ser se reúne en esta despedida (*Abschied*). La reunión en esa despedida, como reunión (*lógos*) de lo extremo (*eschaton*) de su anterior esencia, es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal (*geschickliches*) es escatológico (*eschatologisch*) en sí mismo (Hz, 302; trad. esp., 296)⁸.

En el ocaso, la luz matricial de la aurora se va a pique. Entonces aparece que el *eschaton* de la historia metafísica, que concibió Hegel como la epifanía del «espíritu absoluto», es, en verdad, en su fondo último, nihilismo. En el foco simple del espíritu, cuando el todo de lo ente se recoge en el «concepto» que se piensa a sí mismo, se consuma la nadificación del ser concebido por la metafísica. El nihilismo no es más que la otra cara oculta del «espíritu absoluto» en su acabamiento o concentración en la nada, y con ello el final de la filosofía, como «el lugar en el que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema. Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar» (Eph., 14, 70-71)⁹. La aclaración (*Er-örterung*) de este lugar obliga, pues, a hacerse cargo del nihilismo. En afrontar esta nada consiste hoy la experiencia del pensar; en mirar al fondo de lo que hay (*Einblick in das was ist*), al fondo de este espejo oscuro del nihilismo que devuelve la figura ensombrecida del sujeto moderno, tras haber pretendido ser un rey soberano. Ya no basta pensar buscando explicaciones o justificaciones de lo que acontece. Pensar es meditar, sopesar, considerar lo que hay, lo que nos ha alcanzado como nuestro destino (*Geschick*) histórico.

La meditación, en cambio, es lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia (*Aufenthalt*). Éste es siempre un lugar en la historia acontecida, es decir, un lugar que se nos ha asignado, tanto si, de un modo histórico (según la historia) lo representamos (...) como si opinamos que con sólo quererlo, podemos darle la espalda a la historia y así, de un modo artificial, podemos deshacernos de la historia acontecida (VA, 65; trad. esp. 49)¹⁰.

8. «Der Spruch des Anaximander» en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1963. Hay versión española. *Campos del Bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Lente, Alianza Editorial 1997.

9. «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Gesamtausgabe*, op. cit., Band 14, págs 70-71; hay trad. esp. de A. Sánchez Pascual, recogida en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, pág. 132.

10. «Wissenschaft und Besinnung», en *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1959, pág. 69; versión esp. *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994, pág. 49.

Ante un destino sólo cabe asumirlo en cuanto tal e intentar traspararlo mediante la meditación, que es lo único que puede propiciar una nueva actitud. En este afrontamiento del nihilismo, puede surgir lo que llama Heidegger el «otro comienzo» (*anderer Anfang*).

Pero, ¿cómo ha entrado en juego la nada y la negación o es que ya estaba en el seno mismo del ser?, en definitiva, ¿qué pasa con la nada? ¿qué pasa con el ser?, ¿es el último humo de la realidad evaporada como creyó Nietzsche, o es el fondo abismático (*Ab-grund*) de todo lo ente, como lo piensa Heidegger? No querer ya ni poder acaso preguntar sería la forma extrema de un nihilismo estupefaciente¹¹. «Quizás la esencia del nihilismo esté —apunta Heidegger maliciosamente— en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada» (N., II, 53, trad. esp. 50). Lo que aquí me propongo es presentar algunas inflexiones de esta pregunta y mostrar en un denso apunte histórico, forzosamente esquemático, caminando a través de la obra heideggeriana, algunas figuras de la nada. En alguna ocasión se ha referido Heidegger a «la enigmática plurisignificatividad de la nada» (WM?, 45-46)¹². También a propósito de la nada puede hablarse de un *pollachos légetai*, como decía Aristóteles del *to on*. La nada como nulidad, como negatividad (*Nichtigkeit*) como nadeidad (*Nichthaftigkeit*), o bien, en las formas verbales, como anulación, negación, privación, aniquilación.... ¿Hay algún sentido primario y fundamental en tales figuras? ¿Puede hablarse de un sentido ontológico de la nada? ¿Cómo experimentar la nada? No es posible penetrar en el secreto del nihilismo sin intentar aclarar esta maraña de fórmulas y figuras de lo negativo.

II. LA PREGUNTA METAFÍSICA POR LA NADA

La metafísica no puede rehuir del problema de la nada, decía antes, pero, según Heidegger acaba encubriéndolo de modo análogo a lo que le ocurre con el problema del ser. Desde luego, la pregunta metafísica por antonomasia, que formulara Leibniz, lo registra muy significativamente. «¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?». En su *Introducción a la metafísica* (1935), ha analizado Heidegger brillantemente esta fórmula

11. En su tercer grado, como señala Hermann Rauschning, «el singular es de nuevo remitido (y relanzado: *zurückgeworfen*) a sí mismo. Pero lo que es éste sí mismo es un inconcebible algo, no algo, donde no tiene sentido la resistencia y la ruina (*Untergang*) es el único saber. Nada merece la pena. Lo que resta es el ir tirando (*Fristung*) del existente a no preguntar por nada ni entregarse a nada, ¿A quién?, ¿en qué» (*Masken und Metamorphosen des Nihilismus*, Frankfurt, Humboldt, 1954, pág. 30).

12. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 1965.

la. «En efecto, por este preguntar el ente se manifiesta en su totalidad y en absoluto *como tal*, dentro de la dirección del posible fundamento, y se mantiene así manifiesto en el acto de la interrogación» (EM, 3; trad. esp., IM, 40)¹³. La referencia en ella a la «nada» no es un mero añadido retórico, sino que forma parte esencial de la pregunta. Frente a la creencia generalizada y hoy dominante en la ciencia de que hablar de la nada es ilógico, insignificante e irrelevante, destaca Heidegger la decisiva importancia del añadido «y no más bien la nada». Gracias a él alcanza la pregunta su radicalidad y su fuste omnicompreensivo. No basta con preguntar en su fórmula abreviada «¿por qué es en general lo ente?», pues con esto no hubiéramos salido de lo ente, quedando de un modo u otro enredados en la búsqueda de un fundamento entitativo de lo que se presenta de modo inmediato como siendo.

En lugar de eso, el ente se mantiene problemáticamente en la posibilidad del no-ser. El por qué alcanza así un poder e insistencia del preguntar muy diferentes. ¿Por qué el ente es arrebatado a la posibilidad del no-ser? ¿Por qué no recae sin más y constantemente en él? (...). (EM., 21; trad. esp., 63-64).

Dentro del ámbito de interrogación en lo cuestionado (*Erfragte*) es el ente pues a él se dirige la pregunta, pero lo preguntado (*Gefragte*) por ella es por su fundamento. Se pregunta por el ser de lo ente en la dirección de su fundamento. El pensar se ratifica así en su fidelidad a lo que le hace pensar, en este caso, la posibilidad misma de que el ente no sea. Gracias al añadido, lo preguntado alcanza el límite extremo de su radicalidad. «El fundamento interrogado es preguntado ahora como fundamento de la decisión del ente contra la nada» (EM., 21, trad. esp., 64). Heidegger subraya que formular de nuevo esta pregunta equivale a «repetir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual» (EM., 29; trad. esp., 74), —repetir tomado aquí en la pregnancia del sentido hermenéutico de la *Wiederholung*, esto es, como una efectiva re-asunción del ámbito de la pregunta, al «recomenzarlo *originariamente* con todo lo que un verdadero comienzo tiene de extraño, oscuro e inseguro» (Ídem). Podría argüirse, no obstante, que esta pregunta no suena a originariamente griega, y en la fórmula leibniziana traduce una experiencia histórica de lo ente, traspasada por el sentido de la contingencia específico del creacionismo judeo/cristiano, y de ahí

13. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953; hay versión esp. *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiu, Buenos Aires, Nova, 1956.

su expresa referencia a la nada. La objeción, aun cuando no le falte algún peso, pasa por alto que en el comienzo de la metafísica en Grecia ya estaba obrando la pregunta. En el poema de Parménides se nos habla explícitamente de una *krisis* o situación de encrucijada en que se escinden varias vías para el pensamiento: la del ser, que es la practicable; la del no-ser, inaccesible, pero que ha de ser reconocida en esta su inaccesibilidad, y la del intrincado juego del ser y el no-ser en el ámbito de la apariencia. En tal punto crítico hay que tomar una de-cisión (*Entscheidung*), en la que consiste propiamente la metafísica. Pero el pensamiento sólo puede decidir si abarca en su comprensión la interna unidad de los caminos que se abren en la encrucijada. Tal como precisa Heidegger,

[...] este es el más antiguo documento de la filosofía acerca del hecho de que el camino hacia el ser y hacia el no-ser tienen que ser *pensados* en sentido propio, en su *unidad*; de que, por tanto, cuando se vuelve la espalda a la nada, puesto que con seguridad ella no se patentiza, se desconoce la pregunta por el ser (EM., 85; trad. esp., 145).

Ya están así en juego, de un lado, la nada absoluta, como *ouk on*, lo ente, lo que no es en absoluto, y por lo tanto, no hay donde poder asir y recoger el pensamiento, y del otro, la nada relativa, el *me on*, que amenaza al ser en su aparecer con un brillo engañoso. Ambos sentidos son asunto del pensar, tanto la nada absoluta o nada-nula, como suele calificarla Heidegger, que amenaza con anular al ente, —el problema del fondo de la metafísica—, como la nada relativa, que lo sume en la apariencia. La de-cisión del pensar se lleva a cabo en virtud de aquello a lo que tiene que atenerse como exigencia interna, no meramente lógica, sino ontológica, esto es, condición de posibilidad de que haya pensamiento. Según Parménides, «no encontrarás el pensamiento sin lo ente», en lo que se inscribe y recoge su decir. El pensamiento es así, en sentido fuerte, experiencia del ser. El término *noein* subraya, según Heidegger, esta dimensión de percibir, darse cuenta, tomar en cuenta, así como el *légein* la de reunir y recoger la inscripción directa del ser en el pensar. Pero esta experiencia, como cualquier otra, no es un regalo pasivo, aun cuando Parménides la presente en la revelación oracular de la diosa, sino una conquista del pensamiento. «Esto sólo puede ser si, desde el fondo, es *decisión por* el ser *contra* la nada, y de ese modo, combate *con* la apariencia» (EM, 128; IM, 199). El pensar, en cuanto *noein* y *légein*, se debe a lo que se le muestra y a ello estrictamente se atiende:

Lo que el pensar percibe como percibir es lo presente en su presencia. De ella toma el pensar la medida para su esencia como percibir. En conse-

cuencia, el pensar es aquella presentación de lo presente, la cual nos aporta lo presente en su presencia, y con ello lo pone ante nosotros para que estemos ante lo presente y, dentro de los límites de él, podamos resistir este estar (VA., 141; trad. esp., 104).

Lo que es, en cuanto percibido o experimentado por el pensar, se mantiene en la determinación de lo constante y permanente en su forma de estar en la presencia, esto es, lo idéntico y coherente consigo. No puede ser así y, conjuntamente, de otra manera. Fuera de lo que así es, como la sólida y compacta esfera de lo ente, no hay nada que dé que pensar. *Esti gar einai*: hay lo ente; *meden ouk esti*: no hay la nada; esto es, hay lo que se da a pensar manteniéndose en la presencia, y no hay lo que está fuera de ella (*ouk on*) o lo que se aparta y declina de ella. De ahí la sentencia de Parménides: se necesita «dejar sub-yacer y tomar en consideración *to eon emmenai*, lo ente-siendo» (WHD, 228)¹⁴, tal como la traduce Heidegger. Como es sabido, en el término *eon* reside una ambigüedad característica, debido a su carácter conjuntamente sustantivo y verbal: lo ente equivale a lo que está siendo, esto es, a lo que permanece constante en su presencia. «Si decimos “ser” esto quiere decir “ser del ente”, si decimos “ente” esto quiere decir “ente del ser”». En esta duplicidad, que entiende Heidegger como la diferencia ontológica, estriba toda la metafísica de Occidente.

En cuanto al sentido verbal del ser utiliza Heidegger el término germano *anwesen*, y el sustantivo *Anwesenheit*¹⁵, el acto de permanecer, perdurar e inmorar, y el estado de estar así, erguido, en la presencia. Se trata de la versión germánica de la experiencia griega del ser sobre el doble radical de la *physis*, como suelo originante, de donde todo surge, (*phyein*) y como espacio de aparición (*phaino*).

Ser quiere decir estar presente (*Anwesen*) (...) Lo presente es lo que mora y perdura (*währendes*) y que esencia en dirección del des-ocultamiento y dentro de él (VA, 142; trad. esp., 105)¹⁶.

En sus densos y minuciosos análisis del pensamiento griego originario, fundamentalmente Parménides, Heráclito y Anaximandro, trata Heidegger

14. *Was heisst Denken?* en *Geramtaugabe*, Band 8. Hay versión española *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005, pág. 185.

15. Sobre la etimología del verbo ser puede verse *Introducción a la Metafísica*, op. cit., 105-108.

16. Véase también *Der Satz vom Grund* (SvG), Pfullingen, Neske, 1957, pág. 177.

de mostrar el acorde fundamental que reina en este punto, pese a las discordancias y oposiciones heredadas de la historiografía platónica:

Parménides comparte con Heráclito el mismo puesto —dice— ¿Acaso estos dos pensadores griegos —los fundadores de todo pensamiento— podrían referirse a algo que no fuese el ser del ente? También para Parménides el ser es *hen, suneches*, lo que se retiene unido, *mounon*, lo único que se unifica, *houlon*, lo completo, la fuerza reguladora (*walten*) que se muestra constante, a través de la cual brilla constantemente la apariencia de lo simple y complejo (EM, 104; trad. esp., 169).

Descartado el inaccesible camino del no-ser, la metafísica surge así como un combate entre lo que es y lo que declina o se aparta del ser, lo meramente apariencial. «*Ex nihilo nihil fit*» reza un antiguo adagio metafísico. De la nada no puede provenir nada; por tanto en la nada tampoco puede desaparecer. Surgir y desaparecer acontecen ya en el ser, como formas relativas y singulares de lo ente, fenómenos, que presuponen el fondo inagotable de la *physis*, como su lugar de aparición e inmorcación. En suma, la nada absoluta o nada vacía no puede ser pensada. Sólo queda un no-ser relativo en el sentido relacional de distinguir lo diverso en el ser (*me on*), en cuanto diferencia limitativa entre los entes, o bien, en cuanto estado de privación (*stéresis*) con respecto a su cumplimiento en la forma, o bien, finalmente, en cuanto tras-paso del aparecer del ser al mero juego de sus apariencias, cuando éstas se desconectan del suelo originario de su manifestatividad. Y al igual que la privación, como dice Aristóteles, «en cierto modo es ya *eidos*» (*Física*, 133b 19-20), pues sólo se deja entender en función de la forma, también la diferencia (*heteron*) según Platón, (*Sofista*, 258a-b) presupone el ser, y en él se deja articular con la identidad, para dar razón del devenir. En tales casos, el no-ser relativo es conceptualizado en función del ser y puesto en la economía de su verdad.

Ciertamente en Leibniz la pregunta metafísica, que se presenta en Parménides como un *krinein*, discernimiento y toma de de-cisión, adquiere una reflexividad característica tras la experiencia de la contingencia de lo ente intramundano. La cuestión del fundamento se formula ahora desde la acuidad de la subjetividad moderna, que quiere estar a lo seguro o a lo cierto. La experiencia de la audacia griega en torno al fundamento se presenta como una evidencia elevada al rango de un principio: el principio de razón suficiente, al que Leibniz reconcede la calificación de *principium magnum, grande, nobilissimum*. «*Nihil est sine ratione*. Nada hay sin fundamento. En forma afirmativa significa esto: todo ente tiene un fundamento» (SvG, 75). Como subraya Heidegger, en la proposición de Leibniz suenan especial-

mente *todo y sin*. Todo ente, en lo que es y en cuanto es, necesita un fundamento. Pero, tras la revolución copernicana del *cogito*, «ente» ahora está por «ob-jeto» (*Gegen-stand*) de re-presentación (*vor-stellen*), que sólo deja anteponer y permite estar en la presencia a algo de lo que se pueda dar una razón, esto es, una justificación de su verdad. El principio se vierte expresamente sobre el ámbito de los juicios, en los que hablamos sobre lo ente/objetivo y donde se contrasta la pretensión veritativa de nuestro decir. Ahora bien, la verdad del enunciado reside en el vínculo interno entre el sujeto y predicado, que remite, a su vez, a la capacidad pro-positiva y legalizante de la subjetividad. *Ratio* significa aquí, dice Heidegger, el cálculo veritativo que el sujeto puede establecer en el seno de su pensamiento, en atención a los contenidos de su representación:

Por eso es la *ratio* en sí *ratio redonda*; el fundamento es en cuanto tal fundamento retrodonante. Sólo mediante el fundamento, —retrodirigido al yo y a él propiamente ajustado— del enlace representativo viene lo re-presentado de tal modo a estar (*stehen*), que es puesto en frente (*Gegenstand*), esto es, es asegurado en cuanto objeto (*Objekt*) para el sujeto representante (SvG, 195).

A Leibniz le basta con contar con un criterio indubitable de verdad, el infalible de las proposiciones analíticas, donde el predicado es idéntico al sujeto, para proponer el cálculo divino que resuelve todo juicio en un enunciado de identidad. Con lo cual, el propio sujeto se erige en el depositario o, al menos, en el funcionario del cálculo divino. Leído desde la filosofía de la subjetividad, «el principio de razón —concluye Heidegger— es el principio del representar racional en el sentido del calcular asegurado (*in Sinne des sicherstellenden Rechnens*)» (SvG, 197). De donde puede inferir que tal principio opera en la esencia de la logística y la técnica moderna. En un movimiento de oposición a la subjetividad moderna y a la logística racional que ella ha generado, Heidegger trata de volver del revés el principio leibniziano, retrotrayéndolo, en un paso atrás, y en un salto del pensar (SvG., 95) hacia la experiencia griega de la presencia o des-ocultación. Subraya para ello en el principio *Nihil est sine ratione*, el *est* y la *ratio*. La pequeña palabra «es» (*est, ist*), que no indica nada relativo al contenido del ente, sino a su posición en lo desoculto, invierte todo el planteamiento. Ya no se trata de buscar la clave racional para el mundo objetivo de las representaciones, sino de mostrar el ámbito abierto o desoculto en que se muestra todo ente en lo que es. Tal ámbito es el ser. Con este desplazamiento de acento, comienza a sonar, en sentido griego originario, la

relación de ser y fundamento. «El cambio del tono nos deja oír una consonancia de ser y fundamento. La proposición del fundamento, oída en este nuevo tono, dice esto: al ser pertenece algo tal como fundamento» (SvG., 92). Pero si ser y fundamento se copertenecen tan originariamente que son lo mismo (*das Selbe*), no tiene sentido buscar más allá de este lugar. El ser en cuanto fundamento no tiene ni necesita ser fundado (Cfr. SvG., 205). Es *Ab-grund*, el abismo del ser, donde cada ente «es», esto es, se muestra a la luz. La hermenéutica heideggeriana se cierra sobre sí misma. El último por qué (*Warum*) se desvanece en lo que ya no cabe preguntar. Como el niño del juego del ser en Heráclito juega porque sí, como la rosa del poeta florece porque florece:

El porqué se hunde en el juego. El juego no tiene por qué. Juega porque juega. Permanece sólo juego; lo supremo y lo -más profundo (SvG, 188).

Heidegger se planta en el «hay ser» (*es gibt das Sein*), o mejor, acaecer ser en el tiempo. Y este Acaecer (*Ereignis*) es un fondo abisal por el que ya no cabe preguntar por qué. En resumen: lo propio de la metafísica es entender el ser como la totalidad de lo ente, —lo ente en su conjunto y en su fundamento— y la nada como la mera negación lógica o imaginativa de esa totalidad (BzPh, 266 y 246 y Bes. 58, 127, 129 y 294). La exclusión tajante de la nada del todo de lo ente repercute obviamente en el perfil conceptual del ser del ente. En tanto que aparta de sí el *ouk on*, el ser es concebido como la sustancia presente y permanente, el *aei on*, (eterno e imperecedero), el ser como paradigma o idea, por el que hay entender y gobernar el flujo de lo mudable y perecedero. A la vez, a partir de la tradición cristiana del creacionismo, el ser de lo creado, contingente, remite a un supremo ente, que saca a lo ente de la nada y lo preserva de caer en ella. Tal supremo ente es *causa sui*, lo absoluto e incondicionado. La unidad de ambas conceptualizaciones, —el *aei on* griego y la *causa sui* del cristianismo— recibe su acuñación definitiva en el pensamiento hegeliano del espíritu absoluto. Hegel no se limita a contraponer ser/devenir, al modo platónico, ni recae ingenuamente en la contraposición conceptual de infinito/finito, como era habitual en la metafísica medieval, oriunda del cristianismo. Hegel no excluye ni el devenir ni la nada del ser. Se los traga dialécticamente, si se me permite la expresión, esto es, absorbe el devenir en la vida infinita del espíritu al igual que integra la «nada» en el primer pensamiento del ser en su inmediatez e indeterminación, al tomarla como un vector-instante de la negatividad que mantiene el poder de la reflexión como vuelta en sí y para sí del espíritu absoluto; una nada consumada y consu-

mida en el sí integrador del espíritu, pues el todo es el círculo del «concepto», que se piensa a sí mismo.

III. LA TABLA KANTIANA DE LA NADA

Ahora bien, ensayar «el paso atrás» a la contra de la *Aufhebung* hegeliana como pretende Heidegger, le obliga a volver a Kant, en donde se había hecho, por vez primera, cuestión crítica la metafísica. En un rincón de la *Crítica de la razón pura*, desarrolla Kant la tabla de la nada, en una sección de la analítica trascendental, dedicada a la anfibología de los conceptos de reflexión. Se trata de aquella clase peculiar de conceptos que se originan en el acto de reflexionar *topológicamente*, es decir, acerca del lugar trascendental del origen de nuestras diversas representaciones. En el fondo es una sección en que se mantiene en discusión con Leibniz, cuyo error acerca de un mundo *noúmeno* o intelectual —piensa Kant— se debe a haber desconocido esta topología trascendental, o al menos, al irregular uso monista e intelectualista de la misma. Leibniz juzga todas las representaciones desde el punto de vista del entendimiento y erige así un mundo nouménico y monádico, en que queda subsumida la sensibilidad. «En una palabra, Leibniz *intelectualizó* los fenómenos, al igual que Locke *sensificó* los conceptos del entendimiento de acuerdo con un sistema *noogónico*» (KrV, A-271 y B-327)¹⁷. Kant, en cambio, se propone instituir una *adua-na crítica*, en que cada representación sea juzgada (tasada) según la fuente trascendental en que se origina y la legalidad que la rige. En el fondo, toda la sección es una discusión en torno a la distinción crítica de *noúmeno* y *fenómeno* como ámbitos, o mejor, «respectos» de distinta legalidad. Las representaciones, sean intuiciones o conceptos, tienen que ser puestas en relación, reflexivamente, con la capacidad respectiva a la que pertenecen y con vistas a la síntesis de la apercepción. En el rincón extremo de esta sección, casi como un apéndice, del que dice Kant extrañamente que «carece de especial importancia», dibuja Kant la tabla de la nada, esto es, de la plurisignificatividad del término nada, usado en relación a las diversas representaciones y conforme a las susodichas fuentes. La nada es, pues, un concepto de reflexión, es decir, no se refiere a nada en concreto, no apunta a ninguna determinación del objeto ni a ninguna región objetiva ni tiene, por tanto, un uso predicativo, sino meramente trascendental.

17. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

Cabría así una división del «concepto en general» (lo equivalente a «lo ente» de la metafísica) en algo y nada (en cuanto negación de algo), y especificar esta nada según concierna al algo o representación, conforme a la legalidad de su fuente. Surgen así cuatro sentidos de la nada: El *nihil negativum* se refiere a un objeto (*etwas*), cuyo concepto implica una contradicción real, que lo hace impensable, y, por tanto imposible en su existencia. El *nihil privativum* al concepto de la falta de algo o de la falta de objeto, como la sombra el frío con respecto a la luz o al calor. Estos dos conceptos de la nada, ya reconocidos por la metafísica, —la nada absoluta y la nada relativa o privativa— están formulados con arreglo al canon de la metafísica: la nada absoluta es impensable e imposible; la nada relativa tan sólo conceptualizable como ausencia de objeto o de algo que tendría que pertenecerle. Hasta aquí ninguna novedad, excepto la transposición kantiana del orden entitativo al orden meramente objetual (Cfr. KrV, A-291-2 y B-348-9). La sorpresa salta cuando, junto a estos dos conceptos, ya familiares, introduce Kant otros dos, abiertamente antimetafísicos y de grandes implicaciones en la historia de las ideas: el *nihil* del *ens rationis*, concepto de algo al que no corresponde nada en la intuición («concepto vacío sin objeto»); y el *nihil* del *ens imaginarium*, esto es, inversamente, una «intuición vacía sin objeto». El primero concierne al mundo nouménico, al que apuntan las ideas de la razón, que son un mero *ens rationis*, en cuanto no encuentran intuición correspondiente. El segundo al mundo al que podríamos llamar imaginativo, que no puede hacerse valer como objeto real. La destrucción kantiana de la metafísica racionalista es aquí más palpable que en ningún otro sitio. Desde el criticismo kantiano, la metafísica es juzgada como una ilusión, —la ilusión trascendental—, que está vinculada inexorablemente al ejercicio de la razón finita. De la nada ontológica no hay nada que pensar y por tanto no puede ser tomada en consideración en ninguna pregunta objetiva. El no-ser no-es, salvo en la forma menor de un déficit o falta objetiva. Y en cuanto a aquellos conceptos de totalidad —Dios, alma y mundo— que constituyen las ideas de la razón, propiamente son nada por su intrínseca carencia de aplicación y validación. Del mundo imaginativo, —aquí la pertinencia sería la filosofía romántica— ¿cabría hablar también como la nada de una ficción? ¿Cabría decir de las ideas estéticas otro tanto de lo que se dice de las ideas metafísicas? La metafísica queda así prendida entre la ficción ontológica y la ficción estética, quizás como un producto mixto aberrante, dentro del orden de la ilusión. Sueños de un visionario —no importa si de la razón o de la imaginación— era para Kant toda la metafísica dogmática. Lo decisivo es que con ello, como comenta Eugen Fink, «Kant pone al desnudo

un enmascaramiento de la nada: en los más hermosos frutos del pensamiento tradicional habita el gusano. Todo y nada se van a confundir recíprocamente. El *totum* y el *nihil* se imbrican de un modo notable»¹⁸. Pero es justamente el antípoda del modo de imbricación que se daba en la metafísica. Allí la nada, como contraconcepto de lo ente, servía para trazar el perfil de la totalidad y asegurarse de su permanencia. Ahora se declara críticamente que la totalidad no es nada y puede ser incluso una máscara de la nada. *Totum = nihil*. Un nihilismo en juego en la obertura misma del trascendentalismo.

¿Y qué hay de aquella otra nada nula, que concierne al orden del existir? También la existencia es tratada por Kant desde el horizonte de la objetualidad, en que se mueve la *Crítica de la razón pura*. Ciertamente la existencia no es un predicado real o cualidad del contenido objetivo, y en este sentido trasciende el concepto, pero indica simplemente «la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas», es decir, como objeto dado en una efectiva experiencia. Y toda posición dice relación al sujeto ponente o pro-ponente de la misma. Es lo que llama Heidegger la tesis del ser en Kant, o, más propiamente, el ser en cuanto tesis (*Setzung*), posición absoluta de algo con respecto a la conciencia que lo experimenta. Como comenta Henry Birault, «el ser como *posición* está pensado a través de la *proposición*, y la proposición, por su parte, determina de antemano el horizonte de la cuestión del ser»¹⁹. Queda así reducido el alcance ontológico de ser al crítico/fenomenológico de su modo de dación para un sujeto. No hay, pues, críticamente hablando, una cuestión metafísica del ser (existencia) que concierna con o pueda verse concernida por el problema de la nada. Del objeto en tanto que tal tan sólo se puede afirmar si es o está dado o si no es tal el caso. El no-ser sería la carencia de una posición absoluta del objeto para un sujeto en un determinado contexto de experiencia. Consecuentemente, el juego de los conceptos modales, en los que se decidía para Leibniz la cuestión del fundamento, reducido en Kant en su alcance ontológico, tiene que ver tan sólo con los distintos modos de la posición del objeto y su conexión interna. Los postulados del pensamiento empírico regulan esta posición, porque el ser del objeto ha quedado acotado como un asunto de experiencia. La distinción entre lo posible, lo real y lo necesario transcurre enteramente en el horizonte de la experiencia, y en correlación con la estructura del sujeto finito, que co-

18. *Todo y nada*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964, págs 114-115.

19. Heidegger *et l'expérience de la pensée*, op. cit., 239.

noce de nodo inevitable mediante la síntesis de intuición y concepto (Cfr. KU, pr. 76)²⁰. Posible, real y necesario representan inflexiones en el modo de la posición, y nada más. No hay acceso a una necesidad metafísica o a un ser necesario desde el horizonte trascendental de la experiencia. O dicho en otros términos, no hay una cuestión del fundamento metafísico de lo real por encima o más allá de la cuestión crítico/fenomenológica de la constitución trascendental del mundo. Y, sin embargo, Kant no ha cegado, como se cree, el espacio de la metafísica. ¿Qué queda de ella si las ideas de la totalidad son máscaras de la nada? Queda tan sólo, al decir de Kant, la metafísica como disposición natural (*Naturanlage*) de la razón a cerrar o totalizar el espacio de su experiencia en relación a un límite, que ya no puede ser meramente empírico (*Schranke*), sino internamente constitutivo de la misma razón (*Grenze*).

En lo fundamental, Heidegger es tributario del planteamiento kantiano acerca de la cuestión de la metafísica, hasta el punto de que llega a concebir *Ser y tiempo* como una prolongación y radicalización de la *Critica de la razón pura*. Y así lo demuestra, en efecto, en su *Kant y el problema de la metafísica*, en que la herencia kantiana es reelaborada y proseguida en una dirección que haga inviable el idealismo absoluto. Kant pretende salvar a la razón pura o metafísica de sus contradicciones, prohibiéndole un uso metaempírico. De ahí su traslación de la anfibología de la nada al orden de los conceptos de la reflexión. Pero la propia metafísica no había logrado hincarle el diente a la nada, al quedar encerrada en el dilema o bien ente en general o bien nada (en el sentido de la nada nula). Tampoco ella, según Heidegger, ha pensado la nada pues la descarta del todo de lo ente y no la contempla en relación con el ser. Lo cual se debe a que la metafísica piensa el ser del ente o el ente en su ser, pero se le escapa el ser mismo en su verdad. De ahí que la metafísica sea nihilismo (*Sein Selbst*), y su historia el espacio interno del acontecer del nihilismo por su confinamiento en el ser de lo ente, con olvido de la pregunta por el ser mismo. Se diría que el nihilismo que acontece en la metafísica proviene de dos fuentes fundamentales, que constituyen su tradición: de un lado del platonismo de lo eterno, con su devaluación de lo sensible; del otro, de la secularización moderna de la *causa sui* en la filosofía de la subjetividad, de Descartes a Hegel, que conlleva la erección del sujeto como constructor providente del sentido del mundo. Por ambas vías, como ya vio Stirner, la metafísica acaba abocada al vacío, que quiso evitar:

20. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

La época precristiana y la cristiana persiguen fines opuestos. La primera quiso idealizar lo real, y la segunda realizar lo ideal; una buscó al «Espíritu Santo», la segunda busca al cuerpo glorificado. Así, la primera conduce a la insensibilidad respecto de lo real, al «desprecio del Mundo», mientras que la segunda finalizará con la ruina de lo ideal y el «desprecio del Espíritu» (...) La contradicción de ambos términos no puede resolverse más que si se los destruye. Sólo en este «se», en este tercer término, desaparece la contradicción. De lo contrario, ideal y real no se encuentran jamás. La idea no puede ser realizada y seguir siendo idea, es preciso que perezca como idea, lo mismo sucede con lo real que deviene ideal²¹.

IV. ¿EL ÚLTIMO VAPOR O EL VELO DEL SER?

También para Nietzsche el nihilismo es el producto histórico de la metafísica, al derrumbarse aquel portentoso sistema, edificado por la lógica y la moral, donde se verificaba la síntesis trascendental de la verdad y del bien sobre el fundamento de lo ente. «Si un filósofo pudiera ser nihilista —escribe Nietzsche al respecto— lo sería porque detrás de todos los ideales del hombre encuentra la nada»²². Esta evidencia es la que ha cobrado la filosofía, al término de la subjetividad moderna, y más específicamente, del idealismo alemán. Con la quiebra del pretendido fundamento del ente se deja ver el vacío en que se sustentaba. No hay un mundo en sí verdadero, como creían Parménides y Platón, y con ellos todo el racionalismo. El ente no es más que «el último humo de la realidad evaporada». Pero, ¿de dónde, —cabe preguntar—, esta nulidad en el seno de lo que se tenía por más firme, permanente y consistente? La respuesta de Nietzsche, lograda a través de su crítica genealógica de la metafísica, es que tal nulidad es el producto de un acto de negación, dirigido contra la única realidad experimentable, que es la de vida. La negación se ha producido por una doble vía, en sinergia de sus esfuerzos. De un lado, la negación lógica de la diversidad de lo real, que ha vaciado el contenido cualitativo y sensible del mundo en el éter de la abstracción. De ahí que la idea del ente sea la más abstracta y pobre de todas, como reza cierta metafísica, el género supremo, al decir de los lógicos, en que se abisman todas las diferencias. De

21. Max Stirner, *El Único y su propiedad*, trd. de E. Subirats, Barcelona, Mateu, 1970, pág. 247.

22. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, pr. 32, en *Werke in sechs Bänden*, München, Hanser, 1980, IV, 1007, versión esp. *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pág. 112.

otro lado, la negación ascética con que la ética ha reprimido todos los instintos fuertes que nos llevan a afirmar la vida. Doble negación que es también una «doble falsificación, desde los sentidos y desde el espíritu»²³, sacrificio, por tanto, a la vez, de la sensibilidad y del intelecto, y en última instancia, del devenir, esto es, la mutación y el dinamismo, que constituyen la experiencia más inmediata y pregnante de la realidad.

Más estrictamente: *en general no se debe admitir ningún ente* —porque entonces el devenir pierde su valor y aparece precisamente como algo sin sentido y superfluo (...) No obstante, con ello se reconoce que esta hipótesis del ente es la fuente de toda difamación del mundo²⁴.

No es ya que en el lugar de Dios no haya nada, sino que lo habita la nada, que es el hueco abismal producido por la renuncia a la riqueza de este mundo. Lejos de ser Dios la cifra (*Inbegriff*) o el compendio de toda realidad, es para Nietzsche la cifra del vacío, «la máscara de la nada», según la certera expresión de Eugen Fink —nada nula, que no es la simple carencia o inexistencia, sino el vaciamiento y anulación de la vida—. En este punto, la ética ha sido más insidiosa que la lógica, utilizando ésta al servicio de su interés por sobrevivir. El interés lógico por la identidad se ha subordinado al interés ético de la sustentación de la vida. La ética ha sido, pues, la muñidora de la reflexión metafísica, enfrentada al hecho de la muerte y empeñada en salvar la vida del embate de la nada. A tal efecto, piensa Nietzsche, ha urdido, con el medio de la razón lógica, la ficción portentosa de un mundo en sí verdadero, donde el alma pudiera estar a seguro de la muerte. Pero una vida que se arredra ante la muerte, que sea incapaz de interiorizarla como motor de su propio dinamismo, es una vida impotente, decadente, que no puede hacerse valer de otro modo que con una gigantesca anulación. Nietzsche ha mostrado, a partir de la figura de Sócrates, la gran afinidad de la filosofía con el ideal ascético (GM, III, pr. 9)²⁵, que a su vez, es un fruto del resentimiento. Se diría que la metafísica es la encarnación más alta del ideal ascético. El filósofo en nada se ejercita más, al decir de Platón, que en aprender a morir, a renunciar a este mundo por

23. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, op. cit., VIII/1, 320; trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos*, IV, 221.

24. *Ibidem*, VIII/2, 277; trad. esp., IV, 387.

25. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Werke in sechs Bänden*, op. cit., IV, 853 ss.; versión esp. *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 130 ss.

mor del otro, el más estable y definitivo. Pero no se crea que esta renuncia se debe a un exceso de potencia y sobreabundancia, ni tampoco es la autocontradicción interior de «una lucha de la vida contra la vida», sino con la muerte, pues en el fondo se trata de la aspiración a no morir. Paradójicamente, mediante el rodeo del ascetismo, una voluntad impotente busca la fórmula de preservar su propia vitalidad:

El ideal ascético es ese medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, —en él y a través de él la vida lucha *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema de *conservación* de la vida (GM, 861; trad. esp., 140)

La moral como renuncia a los instintos fuertes de la vida se compensa imaginariamente con una ganancia definitiva. Se encuentra así un sentido al sufrimiento, al extravío y la muerte mediante el recurso a lo eterno e infinito. Ha nacido la metafísica, pero no de un exceso sobre lo sensible e intramundano, sino de un déficit de vida, que busca una hipercompensación imaginaria de su impotencia. Como sentencia Nietzsche, «hemos proyectado *nuestras* condiciones de conservación como *predicados del ser* en general»²⁶. Lo que se afirma como eterno e infinito es la compensación de lo que se sufre como impotencia frente al devenir. El resentimiento se convierte en un creador de valores. Toda la creación del mundo suprasensible surge así de una proyección y el todo así hipostasiado es un espejo alienado de la vida. Por eso en él habita la nada. Pero lo que precisa Nietzsche, como subraya Jean Granier, es que «la nada que representa el lugar de la proyección de los valores metafísicos no es la nada en el sentido del *nihil absolutum* de los metafísicos, sino una nada axiológica, y por tanto, siempre relativa al ser mismo (*à l'Être lui meme*)»²⁷. es decir, a lo que entiende Nietzsche por el ser del ente, la voluntad de poder. Nada axiológica, pues, en un doble y ambiguo sentido: de un lado, porque representa la desvalorización de los valores tenidos por supremos; del otro, por entrañar una desvalorización, *à rebours*, de la propia vida. Tal desvalorización o anulación, entendida como un expolio o venganza contra la vida, se debe a un acto de negación, que brota, a su vez, de una «voluntad de la nada». Esta es para Nietzsche la clave última de la metafísica, por lo que ésta es esen-

26. *Nachgelassene Fragmente*, op. cit., VIII/2, pág. 17; versión esp. cit., *Fragmentos póstumos*, IV, 243.

27. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Du Seuil, 1966, pág. 243.

cialmente nihilismo, porque es una obra, como todo ideal ascético, de la «voluntad de la nada». Tal como escribe Nietzsche en el cierre de *La genealogía de la moral*:

¡Todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo —una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad! Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer...* (GM, 900; trad. esp., 186).

La cadena de figuras (de la nada) que recorre Nietzsche en su genealogía de la metafísica, va así de lo nulo a la negación, de ésta a la negatividad o deficiencia de la voluntad (decadencia), y por fin, a la voluntad de nada. Ésta puede conducir a un anonadamiento místico o bien a una autodestrucción paroxística. En el primer caso se trata de la inmersión, por *unio mystica*, en una nada liberadora, pero que no es más que «el supremo estado de hipnotización total» (GM, 873; trad. esp., 154); en el segundo, de un apetito tanático de disolución. Pero nunca alcanza la aniquilación de la voluntad de poder, como ser de lo ente, que queda intacta. Frente a Schopenhauer, cree Nietzsche que la voluntad moral de venganza no puede nada contra la vida, porque no suprime la voluntad, como fondo del ser. Tal como comenta agudamente J. Granier,

Nietzsche previene el golpe de fuerza metafísico de Schopenhauer, golpe de fuerza que consiste en erigir la negación en potencia de nada y en confundir negatividad como aniquilación (*annihilation*), recopilando, con notable firmeza, a que no se podría escapar al Ser, en la misma medida en que toda negatividad permanece, por principio, *interior al Ser*. Invirtiendo la famosa frase de Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, Nietzsche pone que *omnis negatio est determinatio*²⁸.

O dicho en otros términos, toda negación implica una trans-valoración. ¿Y en cuanto a la nada absoluta? Como se acaba de indicar, para Nietzsche no hay en la voluntad de poder ninguna potencia objetiva de no-ser, como tampoco la había en Spinoza, quien subrayaba enfáticamente que el *conatus* es voluntad de perseverar en el ser. Ciertamente, podría reargüir el metafísico, al negar la existencia de Dios o del fundamento de lo ente, Nietzsche condena el mundo del devenir a desembocar en la nada. Si el deve-

28. *Ibid.*, 228.

nir implica temporalidad nunca podrá redimirse de la negatividad de todo tiempo. La solución a esta grave aporía la encuentra Nietzsche en la tesis del eterno retorno, como la forma en que la voluntad de poder, al querer incondicionalmente a sí misma, afirma la vuelta eterna como voluntad, imprimiendo así en el devenir la forma del ser, esto es la figura de lo eterno, pensado ahora de un modo en todo punto contrapuesto a la metafísica:

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: *el eterno retorno*. Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (lo carente de sentido) eternamente!²⁹.

Estos son los dos sentidos de la nada dominantes en Nietzsche: la nada negativa, metafísica, como no-ser absoluto, y la nada axiológica del sin-sentido (*das Sinn-lose*). El eterno retorno es la vuelta incesante de la nada como sin-sentido, sin final, es decir, sin poder cesar en la nada.

Es claro —comenta Birault— que Nietzsche piensa la nada tanto en un sentido como en el otro; *nihil negativum (oux on)* en un caso, *nihil privativum (me on)* en el otro. Pero es preciso reconocer también que ninguno de estos sentidos se acerca lo más mínimo a esa nada en apariencia tan francamente negativa, de la que nos informa la conferencia *Qu'est-ce que la métaphysique?*³⁰.

Como es sabido, el reproche de Heidegger al nihilismo consumado de Nietzsche es que deja sin pensar el tema de la nada, y, por tanto, correlativamente, el del ser en su verdad o del sentido del ser:

Donde sólo del ente no hay nada puede que se encuentre nihilismo, pero no se acierta aún con su *esencia*, que sólo aparece donde el *nihil* afecta al ser mismo. La historia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada: el ser, un *nihil* (N, II, 338; trad. esp., 276).

Distingue así Heidegger dos sentidos de nihilismo, el impropio o al que también podríamos llamar nihilismo axiológico de Nietzsche, y el propio, que concierne a la vinculación ser/nada, pero que tampoco es el metafísico, pues también la metafísica, al atenerse exclusivamente a la nada nula,

29. *Nachgelassene Fragmente*, op. cit., VIII/1, 217, trad. esp. cit. *Fragments posthumes*, IV, 165.

30. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, op. cit., 574.

como contraconcepto de lo ente, ha olvidado la pregunta por la nada del ser (genitivo subjetivo: o en el ser) o por el ser en cuanto nada:

¿Pero si la nada no fuese en verdad un ente pero tampoco nunca lo meramente nulo? ¿Y si entonces la pregunta por la esencia de la nada no estuviera aún planteada de modo suficiente con el recurso a aquel «o bien-o bien»? ¿Y si, finalmente, la falta de esta pregunta desplegada por la esencia de la nada fuera el *fundamento* de que la metafísica occidental tenga que caer en el nihilismo? Entonces, el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo no *puede* sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada (N, II, 54; trad. esp., 51).

Y, puesto que el pensamiento nietzscheano piensa el ser de lo ente como voluntad de poder, última forma según Heidegger de la filosofía de la subjetividad como *voluntas*, pertenece también a la historia del nihilismo que pretende superar. «Se percibe todo lo que separa a estos dos pensadores —escribe H. Birault— el pensamiento de las *últimas consecuencias* y el pensamiento de los *primeros orígenes* (...)»³¹. En cuanto pertenece a la historia de la metafísica, concluye Heidegger, está Nietzsche incurso en el nihilismo clásico, que «se considera dispensado de la necesidad de pensar precisamente aquello que constituye su esencia: el *nihil*, la nada en cuanto velo de la verdad del ser del ente» (N, II, 42; trad. esp., 42).

La metáfora de Heidegger a propósito de la nada, «velo de la verdad» remite obviamente al modo en que se envela u oculta la verdad del ser, que es propiamente, pensada al modo originario griego, des-ocultación. Y en cuanto a la expresión verdad del ser, Heidegger la toma como equivalente a «sentido del ser». «*Sinn vom Sein und Wahrheit des Seins sagen das Selbe* (WM?, 18)³². Ambas cuestiones remiten al suelo de *Ser y Tiempo*, dedicado, como se sabe, a dilucidar el sentido del ser en y desde el horizon-

31. *Ibid.*, 571.

32. La metáfora aparece de nuevo, cerrando el epílogo a *Was ist Metaphysik?*, conferencia dedicada temáticamente al tema de la nada. Aun cuando el epílogo es posterior (1943 y reelaborado en 1949), el texto de la conferencia data de 1929, y se enmarca, por tanto, en el círculo de problemas ontológicos del primer Heidegger, desde *Sein und Zeit* (1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1928-1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Einführung in die Metaphysik* (1935), centrados todos ellos en torno a la cuestión del fundamento y la trascendencia (*Tranzendens*) de la metafísica (genitivo subjetivo).

te del tiempo. Esta obra representa una radicalización problematizadora de la *Fenomenología* de Husserl, asaltándola por la espalda, es decir, desde lo impensado por ella o desde lo in-aparente. La ecuación ser=sentido (*Sinn*) es central en la Fenomenología, y remite en última instancia a la conciencia trascendental como su fundamento. Fenómeno es el ente en tanto lo que se muestra en sí mismo, según Husserl, y por tanto en su dación objetiva a la conciencia. Sentido es, pues, el ser del ente en tanto que presente y manifiesto. Para Husserl no hay propiamente una cuestión del ser al margen del fenómeno. El ser consiste en el *esse objectivum* del fenómeno. El «ser» no agrega nada al contenido de lo presente, sino que remite al hecho de su presencia o de su dación. Heidegger, sin embargo, detecta un hueco en este planteamiento, una ausencia significativa, a saber, no preguntarse acerca de la fenomenalidad del ser mismo, esto es, por el modo del aparecer en cuanto tal (SuZ, pr. 7). Salvo una recaída en el idealismo trascendental, como ocurre en Husserl, el aparecer no está determinado por la conciencia, sino que acontece desde sí y por sí, haciendo visible lo que se muestra desde o por mor de la luz del ser. El sentido del ser es, pues, su ad-venir a presencia, posibilitando un espacio abierto (*Offenheit*) de aparición del ente *qua* fenómeno. Retoma así Heidegger, contra Husserl, la experiencia griega originaria del *phainesthai* del fenómeno, esto es, del ser como *physis*, entendida en el doble radical del *phyein*, como engendrar y surgir, y del *phaino* como hacer aparecer y mostrar, —presente también, por lo demás, en la expresión española de «dar a luz o alumbrar», que es traer a la luz el fruto de una concepción—. De ahí que el sentido de ser consista en un des-ocultar (*Un-verborgenheit*) o poner al des-cubierto, pero en que paradójicamente se envela el Acaecimiento del ad-venir, para dejar-*ver* tan sólo al ente/fenómeno, lo des-oculto o lo que se muestra mediante la des-ocultación del ser. Ese envelamiento es una nada posibilitante, porque abre o despeja el claro de toda posible mostración.

V. NADA TRASCENDENTAL, TRASCENDENCIA Y FINITUD

Para abrirse al ser es preciso, fenomenológicamente hablando, hacer la *epoché* del todo lo ente, o más propiamente, sufrirla, padecerla, tal como ocurre en la angustia, que suspende o hace desaparecer el todo de lo ente intramundano, sumiéndolo en la nada. Tal desaparición equivale a la pérdida de su sentido en el contexto de un mundo; precisamente por ello, la *epoché* de la angustia, en cuanto nadificación de lo ente en su sentido, no abre a la

pura nada o al puro vacío, sino a la estructura misma de la mundanidad³³, oculta antes por la abrumadora insistencia de y en lo entitativo:

La completa falta de significatividad que se manifiesta en el «nada y en ninguna parte» no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad (Unbedeutsamkeit)* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose el mundo en su mundanidad (SuZ, pr. 40, 186-7; trad. esp., 209)³⁴.

La experiencia de la nada en la angustia presenta así una doble cara: de un lado es falta de significatividad de lo ente, pero del otro es revelación de la mundanidad, es decir, del espacio libre del haber-ser o del darse del ser, y con ello, añade Heidegger, abre al *Dasein* a su libertad, esto es, a la posibilidad de elegirse responsablemente como ser-en-el-mundo o de rehuírse insistiendo en el estado de caída (*Verfallen*) en el ente. Pero se trata de una libertad finita, porque se sabe, en su facticidad, derrocada de la auto-posición idealista del sí mismo. La angustia es, pues, determinante en un segundo sentido. No sólo abre al *Dasein* al ser, en cuanto nada de lo ente o al claro del mundo, sino que lo abre a la nada de sí mismo. Lo abre al reconocimiento de que ec-siste, fácticamente arrojado, y teniendo que hacer por ser, con la embocadura final de la muerte como su horizonte.

Estando en ella (en la angustia), el *Dasein* se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia por el poder-ser (*sein-können*) del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema (SuZ, 266; trad. esp., 285).

Tal posibilidad de la imposibilidad, cierta e insuperable, aun cuando indeterminada, es la muerte. De ahí que en la angustia se recobre «la libertad para la muerte» (*Freiheit zum Tode*) (Ídem), —límite extremo y constitutivo, que retroactúa para definir la totalidad del cuidado y el carácter temporal propio o auténtico de la procura, como un tiempo herido de muerte, o lo que es lo mismo, un fundamento traspasado de nihilidad:

33. Esta estructura de la «mundanidad» o del mundo en tanto que mundo, representa en la analítica heideggeriana la alternativa ontológico-existencial al horizonte transcendental de la objetividad en la conciencia pura de Husserl.

34. *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1941; trad. esp. de Jorge Eduardo Rivera, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1997.

La nada, frente a la cual lleva la angustia desvela la nihilidad (*Nichtigkeit*) que determina al *Dasein* en su *fundamento*, fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento (*Geworfenheit*) en la muerte (SuZ, 308; trad. esp., 327).

Esta nihilidad se perfila fenomenológicamente en la triple dimensión temporal del estar yecto, de ser pro-yecto arrojado y de estar caído en los entes. Se trata, pues, de un fundamento en falta con-sigo mismo, culpable, existencialmente hablando, de esta de-ficiencia constitutiva de su ser:

Ser fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad (*Nichtigkeit*) de sí mismo. Nihilidad no significa, en manera alguna, no-estar-ahí, no sub-sistir, sino que mienta un no que es constitutivo de este ser del *Dasein* (SuZ, 285; trad. esp., 303).

Libertad, soledad, trascendencia definen, pues, la experiencia finita del fundamento. En la soledad radical el *Dasein* se enfrenta consigo como «sí mismo» que ha de empuñarse o tomar la responsabilidad de su ser:

Así la angustia aísla y abre el *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este «solipsismo» existencial, lejos de instalar a una cosa sujeta aislada en el ino-cuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo (*Ibid.*)

No es, pues, un «sí mismo» por «sí mismo», en un acto de libre auto-determinación, tal como lo entendía el idealismo, sino que su «sí mismo» es aceptarse siendo el que ya así es, teniendo el cuidado de su ser. La nada del fundamento, esto es, la propia finitud o nihilidad del *Dasein*, y la nada de lo ente, constituyen a una los goznes de la apertura o trascendencia, más allá de lo entitativo, hacia al ser. El señalado carácter óntico-ontológico del *Dasein*, que le da la llave de toda ontología, reside en este irle su ser o tenerlo en juego, suspendido en la nada, que lo fuerza a plantearse la cuestión del ser. La trascendencia misma es finita, y en cuanto tal, se encuentra en la necesidad de pro-yectar el mundo como horizonte de su encuentro con el ente³⁵. Para Heidegger es esta trascendencia finita, y por tanto,

35. «El hombre no podría ser el ente yecto que es, en calidad de sí mismo, si no fuera capaz de dejar ser al ente como tal. Pero para poder dejar-ser al ente lo que es, y como es,

LIBERTAD - DESTINO

traspasada por la nada, la que funda la libertad, a la inversa de lo que piensa Sartre, quien hace de la libertad, del ser para sí, al modo de la subjetividad moderna, y de su capacidad de *epochizar* o suspender el mundo, el fundamento de la nada³⁶. Como en todo el idealismo, para Sartre vale que el espíritu es lo negativo, el que poder decir no, según se define Mefistófeles en el *Fausto*, y por tanto puede trascender-se. En cambio, para Heidegger, la nihilidad del *Dasein*, constitutiva de su trascendencia, es la mejor prueba de que está expulsado y arrojado fuera del espíritu.

En suma, finitud (=nihilidad del *Dasein*), trascendencia (=apertura al ser) y ontología (=sentido del ser) son inseparables. En *Sobre la esencia del fundamento* analiza Heidegger la cuestión del fundamento en su relación con la verdad del ser, pero la mención a Leibniz y al carácter trascendental de la verdad en este contexto resulta equívoca, pues ya está operando un desplazamiento de la pregunta metafísica ontoteológica del fundamento/origen del mundo en cuanto dar razón del ente, hacia la cuestión fenomenológica del fundamento como constitución del sentido. Pero desde *Ser y tiempo* ya se está más allá de la intencionalidad noética u objetiva, fenomenológicamente hablando, del entendimiento, referida al objeto en tanto que objeto, por la apertura extática, esto es, temporal, a lo abierto del ser o al ser en su sentido. Lo decisivo para Heidegger es mostrar el carácter finito de esta trascendencia del fundar en una triplicidad de respectos —tomar-suelo, proyectar y fundamentar— y, conjuntamente, tomar esta triplicidad de dimensiones como índice para poner de manifiesto el horizonte temporal, y, por ende, finito de toda fundación de sentido. De ahí que pueda concluir «La esencia de la finitud del *Dasein* se revela, sin embargo, en la trascendencia en cuanto libertad para el fundamento» (WGr., 54)³⁷. *¿Qué es Metafísica?* (1929) radicaliza este camino de pensamiento, modulando el tras-

el ente existente debe haber proyectado ya lo que sale al encuentro, en tanto que ente. Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal» (*Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, pag. 190). Véase también, a propósito de las preguntas kantianas, como índice de finitud, (*ibid.*, 183) y sobre la conexión finitud y ontología (*ibid.*, 204).

36. «A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, después de los estoicos, le dió un nombre: es la libertad» (Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Barcelona, Altaya, 1993, pág. 60). Poco antes, discutiendo la posición de Heidegger, reafirma la tesis idealista de que «el espíritu es lo negativo»; es decir, frente a Heidegger, «lejos de que la trascendencia, que es “proyecto de sí allende” pueda fundar la nada, es, al contrario, ésta la que se halla en el seno de la trascendencia y la condiciona» (*ibid.*, 54).

37. *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Klostermann, 1955.

cententalismo de SuZ y WGr. en un sentido abiertamente ontológico. En la «Introducción» escrita veinte años después (1949), relaciona Heidegger el tema de la posibilidad de la metafísica con el movimiento de retroscender, socavando su suelo, hacia un fundamento del horizonte metafísico del ser de lo ente. De nuevo, libertad y trascendencia del *Dasein* se relacionan explícitamente con el asunto de la nada:

El estar-sostenido-adentro de la nada sobre el fundamento de la oculta angustia es el sobre-pasar (*übersteigen*) del ente en su conjunto: la trascendencia (*die Transzendenz*) (WM?, 38)³⁸.

Sobrenadar, la nada es tanto como mantenerse en lo abierto. En cuanto nada/trascendental ni es el producto de una negación (*Verneinung*), como piensa la lógica, algo así como borrar mental o imaginativamente todo lo que es, ni de una aniquilación (*Vernichtung*) en un sentido metafísico. Más bien es anterior, piensa Heidegger, en el sentido apriorico de que antecede y posibilita tanto la negación como la aniquilación. Por decirlo según la construcción heideggeriana del acusativo interno, la nada nada (*das Nichts selbst nichtet*); su acción es nadificación (*Nichtung*), una experiencia intrínseca y propia a la libertad, en cuanto trascendimiento del *Dasein* a lo abierto del ser (gen. subjetivo). De ahí que tanto valga decir que la libertad del *Dasein* consiste en esta pertenencia a la apertura del ser, dejándose apropiar por él (*Vereignung*) o el sostenerse en la nada, manteniéndose así en la trascendencia. Y líneas más adelante precisa: «sin la originaria aperturidad (*Offenbarkeit*) de la nada no hay ningún «sí mismo» (*Selbstsein*) y ninguna libertad» (*Ibid.*). Se trata de una libertad trascendental, de la que cabe decir que es anterior a todo acto de elección o de determinación, pues supone la ontológica relación de apertura al ser (*Bezug zu sein*) como condición para abrirse a sí mismo.

En todo este contexto, lo que le interesa a Heidegger es sobrepasar y anular el idealismo de la subjetividad moderna. La metafísica piensa la libertad, o bien como la in-determinación pura de un acto separado radicalmente de lo cósmico/objetivo —así, por ejemplo, la piensa todavía Sartre—, o bien como la autodeterminación de un sujeto, capaz de ponerse en ser y estar sobre sí mismo, al modo de Fichte (Kant), a su vez, la entiende, en cuanto libertad trascendental, como un acto de ruptura o cesura con el mundo fenoménico para iniciar una fundación de sentido en el orden nouménico. Heide-

38. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann 1965.

gger, en cambio, ha roto con toda esta tradición. Sería radicalmente inconse-
cuente tomar este sostenerse-en-la-nada, sobrenadándola, por así decirlo, en
el sentido de una pura indeterminación creadora o de una autodeterminación
moral, como posición de sí. Jugando con los radicales, podría decirse que la
libertad es, mucho más radicalmente, la sobre-determinación del que inmora
o habita, por mor de la nada, en la trascendencia, esto es, en lo abierto del
ser. El nadear de la nada es cooriginario con la des-ocultación del ser. Tal
sostenerse en lo abierto del ser es, según Heidegger, radicalmente liberador,
porque pone al Dasein en franquía hacia la verdad de su existencia:

Para tal sustitución (*Einsprung*) es decisivo: una vez, dar espacio (*das Raumgeben*) para el ente en su conjunto; luego, dejarse libre (*sich loslassen*)
en la nada, esto es, liberarse de los ídolos (*Götzen*), que cada uno tiene y
de los que se cuida a hurtadillas (WM?, 42).

Es fácil reconocer en esta expresión un eco o resonancia del título nietzscheano del *Ocaso de los ídolos* (*Götzen-Dämmerung*), pero no tanto por obra de la negación crítica de una voluntad de poder, cuanto por la fidelidad a la verdad del ser, o quizás mejor, por mor de la trascendencia. A mi juicio, la afirmación más neta y contundente en *¿Qué es metafísica?* es que «el ser no es un engendro (*Erzeugnis*) del pensar. Más bien, al contrario, el pensar esencial es un Acaecimiento apropiante del ser (*Ereignis*)» (WM?, 47), es decir, el ser no es nunca ob-jeto puesto o pro-puesto, ni un referente ideal ni un pro-ducto (*Erzeugnis*) de la libertad humana, como si se tratase de un noumeno para un intuitus originarius creador, sino un destino (*Geschick*), al que ésta se debe y un Acaecimiento (*Ereignis*), al que pertenece.

La contraposición de *Erzeugnis* y *Ereignis* es decisiva. El transcendimiento del *Dasein* es requerido y reivindicado por el ser mismo, para el acontecer histórico de su verdad. Según los términos de Heidegger, se trata de pensar en el ser a través de la nada (*über das Nichts an das Sein zu denken*) (WM?, 22); pero, igualmente valdría decir, de modo complementario, invirtiendo la proposición, pensar la nada a través del ser (*über das Sein an das Nichts*) o en conexión con la verdad del ser. Se retoma aquí de nuevo el tema de la angustia, pero con un énfasis específico en la experiencia del ser, como el «*trascendens schlechthin*», de que se habla en *Ser y tiempo* (SuZ, 38; trad. esp., 61) —lo trascendente por excelencia— no en sentido óntico/metafísico, sino en cuanto *a priori* ontológico trascendental, o si se prefiere a-letológico, en cuanto posibilita o despeja el claro del mundo. Es, pues, lo no-ente por más allá del ente en su conjunto, porque lo trasciende o sobre-pasa, y precisamente por eso puede fundar o posibi-

litar el horizonte mundano de lo entitativo. Este ir a través y más allá de lo ente, según Heidegger, es lo propio de la *meta-física*, aun cuando ésta no acierte a saberlo o reconocerlo en su radicalidad y mistifique con ello el movimiento de su trascender al tomarlo como relación con lo ente primero y supremo. Y en este contexto aparece la formulación heideggeriana: «la nada no es más que el ser mismo» (*das Nichts als das Sein selbst*) (WM?, 23). En el epílogo del año 1943, se precisa aún más esta sorprendente y extraña afirmación:

Sin el ser, cuya abismal (*abgründiges*), pero todavía no desplegada esencia nos envía la nada en la angustia esencial, permanece todo ente en la falta de ser (*Seinslosigkeit*). Sólo que ésta como el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) no es de nuevo una nada negativa (*ein nichtiges Nichts*) (WM?, 46).

De ahí que, frente a la nada meramente negativa o nula, propia de la metafísica, destaque Heidegger la función donante de la nada como la experiencia de la trascendencia del ser en su verdad:

En la clara noche de la nada, por la angustia, resurge por vez primera la originaria abertura (*Offenheit*) del ser en cuanto tal: que hay ente y no nada. Este añadido en la oración por nosotros «y no nada» no es, sin embargo, ninguna aclaración añadida, sino la precedente posibilitación de la manifestatividad (*Offenbarkeit*) del ente en general, la esencia originaria de la nada nadificadora descansa en esto: trae al *Da-sein*, antes que todo, ante el ente en cuanto tal (WM?, 34).

Es, pues, la nada del ser (gen. subjetivo), en cuanto *trascendens*; o quizás mejor, la nada en el ser, a lo que se refiere Heidegger en *Carta sobre el Humanismo*: «Porque el nadear (*nichten*) se presenta en el ser mismo» (BH, 152)³⁹ o bien, «lo nadeante (*das Nichtende*) en el ser es la esencia de eso, que llamo nada. Por eso, porque el pensar piensa el ser, piensa la nada» (*Ibid.*, 156). A la inversa, en cuanto que la metafísica piensa el ente en su conjunto y olvida la verdad del ser, se cierra al pensamiento de la nada, de modo que «mientras más externamente es pensada metafísicamente, y menos sin el saber de la verdad del ser, tanto más negativa (*nichtiger*) se hace la nada, para ser más fácilmente expulsada en la negación lógica» (Bes., 312-3)⁴⁰.

39. *Lettre sur l'Humanisme*, ed. bilingüe, Paris, Aubier, 1957. En múltiples textos de la época, habla Heidegger de la «pertenencia (*Zugehörigkeit*) del ser a la nada» (BzPh., 101).

40. *Besinnung*, en *Gesamtausgabe*, Band 66.

En el epílogo a *¿Qué es metafísica?* aprovecha Heidegger para confrontar esquemáticamente su noción de la nada con la de la metafísica. Ahora no se trata del contraconcepto (*Gegenbegriff*) del ente, del cual y con el cual nada puede hacerse (*es nihilo nihil fit*), ni de aquella nada originaria con la que, según la fe cristiana, opera el Creador (*ex nihilo fit ens creatum*). Frente a ello hace valer la nueva proposición trascendental: *ex nihilo ome ens qua ens fit*, esto es, cada ente, en cuanto es, se aparece y muestra desde y en la nada-de-lo-ente, que es el ser. Nada posibilitadora y alumbradora, nada silente y liberadora, como la otra cara de la trascendencia del ser. Ahora bien, cabe constatar en este tratamiento heideggeriano una esencial ambigüedad. Salvo que *Dasein* sea igual a *Sein*, con lo que se volvería a una posición de solipsismo idealista extremo, el término «nada» no significa lo mismo en la experiencia del fundamento. Experimentada desde el *Dasein* es su nadeidad o in-fundamentalidad en tanto que en deuda ontológico consigo y trascendiéndose hacia lo abierto del ser, En cambio, en relación al ser (*Sein*), así experimentado, nada es la trascendencia o rebasamiento del ser sobre el mero horizonte de lo entitativo intramundano. El trascenderse del *Dasein* hacia el ser no equivale sin más a la apertura (*Offenheit*) del ser para el *Dasein* como un des-bordamiento de su poder, aun cuando sean correspondientes. Que la trascendencia en cuanto tal sea finita significa que es una apertura recíproca, en que ambos *Sein* y *Dasein* se implican y necesitan: en el *Dasein* la finitud significa su déficit o insuficiencia ontológica (ser deudor), que lo tiene abierto, como una herida, al poder que lo reivindica e interpela, sobre-viniéndole en su manifestación, mientras que, para la trascendencia del *Sein*, la finitud mienta que su des-ocultación acaece en el tiempo del *Dasein* como en un lugar finito, con-finado, del que necesita como el lugar de su verdad, pero nada dice acerca del ser mismo, que se sustrae reserva en esta des-ocultación.

Nótese, por lo demás, el cambio operado por Heidegger en el desplazamiento de la cuestión metafísica. ¿Por qué hay algo (*quelque chose*) y no más bien nada? Rezaba la pregunta de Leibniz, buscando la razón de ser de lo que hay, del ente contingente y finito, y llevaba al reconocimien-to de que hay lo finito, pudiendo no haberlo habido, si ha quedado excluida la nada absoluta en virtud de la exigencia lógico/ontológica de un ente necesario que le de fundamento. Leibniz razona así: puesto que hay lo que de suyo no tiene razón de ser, ésta le adviene o sobreviene desde un fundamento que lo traspasa, a la par que lo funda. Leibniz salta metafísicamente de lo finito a lo infinito, en el orden de lo ente, sin dilucidar el plano trascendental del ser de lo ente en cuanto tal. Ahora, en cambio, tras la lectura heideggeriana, significa «hay ser», o mejor, dinámicamente, «acon-

tece ser», «se da» el sentido o la verdad del ser, en un orden trascendental, y con él, la nada de sus trascender sobre lo entitativo. La corrección va en contra de la metafísica, incluida, claro está, la de Leibniz, aunque Heidegger no desaprovecha la ocasión para tomarlo como el metafísico que ha tomado en serio la cuestión de la nada, de la mera nada absoluta, cuestión que, desde Parménides, había sido despejada con argumentos lógico/formales, en el pensamiento griego. Porque la metafísica no piensa la nada nula, cae forzosamente en la tesis de la compacta subsistencia y eternidad de lo que es. Leibniz, en cambio, ni retrocede ante el pensamiento de la nada nula, cuya suposición es más fácil de admitir que la enigmática facticidad del mundo, «*car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*», ni se le oculta la posibilidad de esa nada en el seno de lo finito, si no lo sostiene un poder absoluto de fundar, que trasciende ontológicamente, en «poder y dignidad», por utilizar la expresión platónica, el orden de lo fundado. Heidegger se asombra, como Leibniz, de esta enigmaticidad de que «hay ser», «la maravilla de las maravillas», pero no pregunta por detrás de ella, sino que, por así decirlo, se planta en el destino (*Geschick*) de este acaecer como un abismo (*Abgrund*) intrascendible e insondable. Pero, de ser posible la nada absoluta, conjuntamente con la nada trascendental, ¿cómo no asombrarse y preguntar desde el seno mismo de la in-fundamentalidad? El enigma de que «hay ser» es tal a la sombría posibilidad de su no-ser. Pero, puesto que lo hay, y ya estamos en el orden del ser, ¿no habrá que preguntarse, al menos, por el alcance de esta potencia de ser? Rechazar esta cuestión como metafísica equivale a ignorar el verdadero sentido del trascender (*meta = trans-ire*) sobre lo entitativo. Podría alegarse, en contra de esta pregunta, que no podemos dar razón (*Grund*) de lo que es, como pretende Leibniz, sin caer en el desvarío idealista de la subjetividad absoluta, sino tan solo reconocerlo como el destino de un acaecer, al que pertenecemos. Pero con ello, ¿no queda sellado este destino como la única verdad? De no ser posible ni siquiera una pregunta de esta índole, la identidad ser = nada, en que insiste Heidegger, resultaría una tesis equívoca, por confundir en su dilucidación la nada trascendental (más allá de lo ente) con la nada absoluta o nada nula, y corre además el riesgo de naufragar en la inerte afirmación del destino histórico. Entre la metafísica como pensamiento representativo y el «pensar esencial» de lo que se impone como destino (*Geschick*) y se reserva como misterio (*Geheimniss*). Heidegger no parece dejar lugar a esta interrogación. Ni siquiera en la forma del trascender, al modo kantiano, en el lugar abierto de la razón en el boceto de sus «ideas» trascendentales. Éstas parecen no ser más que las máscaras de la nada. Pero, ¿de qué nada?, ¿de la trascendental o de la nada

nula? ¿Ni siquiera se le ha de abrir el lugar de esta pregunta, aun cuando sea, como en Kant, en la misma experiencia del límite (*Grenze*)? De momento, conviene, al menos, no cerrar la cuestión.

VI. MEDITACIÓN DE LA NADA

La meditación sobre el «no» trascendental ha sido desarrollada por Heidegger al filo de la diferencia ontológica: el ser no es el ente, es lo otro (*Anderes*) del ente y más real (*seiender*) que el ente. En cuanto «*transcendens* por excelencia» está «allende todo ente y toda posible determinación óptica de un ente» (SuZ, 38; trad. esp. 60). Se opone así a la habitual posición metafísica de ver al ser o bien como un género supremo o bien como una idea simple y primaria, comprensible de suyo (Cfr. BzPh., 252, 255-6). Para Heidegger, en cambio, se trata de lo más enigmático y extraño (*befremdlich*). Es el ser de los entes, que son, a su vez los entes del ser, en tanto que éste se esencia en ellos. Éstos tienen ser, pero no son el ser, al igual que el ser no-es-el ente, aun haciéndose presente en él. La circularidad de la expresión se aclara con la distinción del doble genitivo: objetivo y subjetivo respectivamente (ID, 59)⁴¹. En el círculo opera, pues, una diferencia, que implica ser/ente, y, a la vez, distingue en la co-pertenencia el *a priori* a-letológico trascendental (ser) y su des-ocultación en la diversidad histórica de mundo. En *Carta sobre el Humanismo* vuelve sobre el tema. «El ser es lo no-ente y, «sin embargo más *seiender* que todo ente» (BH, 152). Se trata, pues, de un hilo rojo que atraviesa toda la obra heideggeriana. Diferencia y trascendencia determinan la primacía fundante del ser. Esta diferencia estaba ya presente, aun cuando encubierta, en la ambigüedad del *to eon*, el ente que está siendo. Como comenta finamente H. Birault,

[...] en la simplicidad envolvente de un solo y mismo pliegue se encuentra envuelto lo que desarrollará más tarde como ser y como ente. El *eon*, el ente, es el ser *del* ente y el ente *en* el ser. Toda la historia de la filosofía occidental se constituye en el despliegue de este pliegue originario y originariamente olvidado. Este olvido no es únicamente una desaparición, este olvido tiene valor de conocimiento. Con él, por tanto, se pierde el pliegue o el repliegue del ser, su replegamiento y desplegamiento, su suspensión y su retención, el velamiento de lo desvelado, la *Léthe* de la *alétheia*, la no-verdad esencial de la verdad⁴².

41. *Identität und Differenz*, Pullingen, Neske, 1957.

42. *Heidegger y l'expérience de la pensée*, op. cit., 384.

Esta ambigüedad originaria ser/ente, que para la metafísica es motivo de una «extraña con-fusión» de lo uno y lo otro (HB, 96), según Heidegger, es, sin embargo, para el pensar esencial, la «re-solución» (*Austrag*) del pliegue. La clave del asunto está, pues, en el acontecer de la verdad, equivalente, como se ha indicado, al sentido del ser. De ahí que se pueda explicitar esta diferencia en los términos de verdad ontológica, la del ser, en cuanto *a priori* de toda manifestación, y verdad óptica, relativa a lo que el ente es (SGr., 17), tal como se muestra a la luz del ser, en el claro del mundo. La diferencia no supone separabilidad, como si pudieran pensarse ser y ente fuera de esta relación. Como precisa Heidegger en el epílogo a *¿Qué es metafísica?*, corrigiendo una versión anterior, «pertenece a la verdad del ser que el ser nunca (*nie*) se esencia (*west*) sin un ente, y que el ente nunca (*niemals*) es sin el ser» (WM?, 46)⁴³. La expresión «nunca sin» designa lo infrangible de la co-pertenencia, pero, a la vez, subraya la diferencia en los verbos. El ser no es, sino que se esencia o realiza en el ente; el ente simplemente «es», en cuanto se muestra en lo que es a la luz del ser. En *Identidad y Diferencia*, la fórmula alcanza una mayor explicitación:

El ser en el sentido del sobrevenimiento que des-encubre (*die entbergende Überkommnis*) y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre (*die sich verbergende Ankunft*), se muestran como diferentes a partir de lo mismo, de la inter-cisión (*Unter-Schied*) (ID, 62).

El lugar en que acontece el juego de tal sobrevenir del ser y llegada de lo ente es el *Da-sein*, al que se califica de nuevo como trascender (*über-*

43. Es significativo hacer notar que se trata de una rectificación en 1949, del texto del epílogo de 1943, en que se decía «*Das Sein wohl west ohne das Seiende, niemals aber ein Seiendes ist ohne das Seins*». La sorpresa es tanto mayor por cuanto en otro texto señala Heidegger que es preciso «pensar el ser sin el ente» (*Sein ohne das Seiende denken*) (*Zur Sache des Denkens*, 25). En otros parajes, como en *La carta sobre el humanismo*, se refiere al ser mismo (*das Sein selbst*) en cuanto pensable en su mismidad, esto es, en cuanto *ipsum esse*, más allá de su concreción o especificación como «ser de lo ente». Estas vacilaciones marcan la tensión inherente al pensamiento de la diferencia, o al entre del ser/ente. H. Birault supone que en este último texto, Heidegger se limita a afirmar que hay que pensar el ser «de manera no metafísica, es decir, sin referencia a su relación necesaria al ente» (*Heidegger et l'expérience de la pensée*, op. cit., 575). Me inclino a pensar que hay una tensión profunda entre ambas fórmulas, indicativa de un cambio significativo en el movimiento heideggeriano. En todo caso, estas vacilaciones y rectificaciones son responsables de una extrema ambigüedad, no sé si consentida, que lastra gravemente el planteamiento ontológico heideggeriano en un punto que tiene que ver precisamente con el sentido mismo del *trascendens* del ser en su verdad; ambigüedad que, como es de esperar, repercute de nuevo en la cuestión de la nada.

steigen). La traducción que hace Arturo Leite del término alemán *Unterschied* por «inter-cisión» me parece muy apropiada (trad. esp., 138), porque, en el di-ferenciarse, se produce el desgarrar o la cesura de un círculo o de un centro diferenciante. El ser no puede ad-venir o sobre-venir des-ocultando lo ente sin velarse a sí mismo, y el ente no se mantiene en su llegada a lo des-oculto sin ocultar al ser. Este envelamiento es lo que se ha llamado antes la nada, pero ahora se precisa la nadificación, no ya como mera trascendencia del ser sobre el ente, sino como una in-cisión que se opera en la inter-cisión, «porque el nadear se presenta en el ser mismo». La re-solución (*Austrag*) desencubridora y encubridora alberga la nada, es decir, la fuerza del «no». Y no por casualidad, en *De camino al habla*, al filo del comentario de un poema de Georg Trakl, se habla del dolor (*Schmerz*), que sostiene el umbral o inter-medio, donde luce la pura luz. «El dolor petrificó el umbral» —escribe Trakl—, a lo que comenta Heidegger: «El dolor en el desgarrar es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarrar» (*CH*, 25)⁴⁴. Por y en esta inter-cisión del ser/ente, el *Dasein* consiste en una de-cisión (*BzPh.*, 101).

En otros textos, especialmente en *Sobre la esencia de la verdad* y siempre en el contexto de un análisis del acaecer de la verdad, la nada aparece referida a la sustracción (*Entzug*), retraimiento (*Zurückhaltung* o *Vorenthaltung*) o quedarse fuera (*ausbleiben*) del ser, a modo de una *epoché* o suspensión interna, por la que el ser se oculta precisamente como condición para abrir el espacio de presentación y poner al des-cubierto lo ente. En términos platónicos, podría decirse que en la visibilidad de lo presente o des-cubierto, lo no visible es precisamente la luz con que se ve. Tiniebla es la luz sola, que no se deja ver. Esta reserva, con el tinte sombrío de un rehusamiento (*Verweigerung*), indica, pues, un límite constitutivo, como un halo de sombra que circunda, o quizá mejor tras-pasa, el entero campo de la presencia. Y esto le permite ahora a Heidegger entender la *Lichtung*, no ya como iluminación, según la vieja metáfora platónica, sino en cuanto claro del ser, lo que implica un vaciamiento en el ser mismo para dejar-aparecer lo ente. La ocultación no se refiere, por tanto, obviamente a un estadio anterior a la des-ocultación, lo que sería una *platitude*, sino a su fondo posibilitante, ese fondo abismal, de reserva de significatividad, de donde ad-viene todo posible des-ocultamiento. En cuanto tal lo llama Heidegger el misterio. «La auténtica no-esencia (*Um-wesen*)

44. *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1987.

de la verdad es el misterio (*das Geheimnis*)» (WW, pr. 6, pág. 20)⁴⁵. En el misterio reside, pues, el «no» en cuanto límite, in-objetivo, in-calculable e in-domeñable por parte del hombre, pero precisamente en virtud de su potencia inexhausta, en cuanto se sustrae y rehúsa, y así se reserva y preserva en su intacta verdad⁴⁶.

La diferencia y la trascendencia del ser con respecto al ente, que aparecen como los arbotantes de la nada, hacen pensar en una idea afín a la mística. De otra parte, la pro-pensión de Heidegger al uso de una lengua poética para escapar al lenguaje conceptual de la metafísica y la profusión de símbolos y metáforas de inspiración religiosa refuerzan esta impresión. La fuerte presencia, por lo demás, de Kierkegaard, Lutero y el propio Agustín en el trasfondo de *Ser y tiempo* puede inducir a ello. En muchos aspectos, que ahora no puedo más que señalar, el lenguaje empleado por Heidegger para la relación *Sein/Dasein*, con mención a la escucha y la correspondencia, la recepción del don o su rechazo, lleva a pensar en una secularización de la teología agustiniana y luterana de la gracia. Y, no obstante, no es lo mismo. La interpretación de la nada en estos términos desvirtúa y hasta distorsiona la cuestión. En la mística neoplatónica y cristiana, la nada es una experiencia de vaciamiento interior para la recepción del todo como lo absoluto. Ciertamente este ab-soluto ya ejerce de por sí una nadificación, en su real trascender de todo lo finito y determinado, y como tal poder nadificante aborda a la criatura, para hacerla trascender-se, pero él mismo se mantiene como absoluto, incólume de la nada. Nadifica, pero no implica nadeidad; transfigura y transforma lo finito, anegándolo en su infinitud, pero en él no se deniega ni depone su intacta mismidad. La trascendencia de lo absoluto es, pues, un exceso constitutivo, que proviene de su propia plenitud y el que corresponde al propio *excessus* del espíritu finito. Es la nada mística neoplatónica, eckartiana, sanjuanista, como experiencia de la trascendencia del ser o del uno con respecto a toda determinación, o bien, del abismo insondable de donde surge y donde fenece toda forma⁴⁷. Como en la tradi-

45. *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, 1954.

46. Véase a este propósito mi ensayo «Variaciones sobre la aletheia. La cuestión ontológica de la verdad en Heidegger», en *El valor de la verdad* (ed. de Juan Antonio Nicolás, Granada, Comares, 2000, págs. 33-116, especialmente el pr. 3.º, «La aletheia como *Lichtung*», págs. 81-116).

47. Baste un texto, entre otros, de Jacob Böehme: «Cuando considero lo que es Dios, digo entonces, Él es lo uno frente a la criatura, como una nada eterna, no tiene fundamento, ni principio, ni aposento; y no posee nada más que a sí mismo. Es en sí mismo sólo uno; no necesita espacio ni tiempo: de eternidad en eternidad se para en sí mismo» (*Mm*, 1, 2. *apud* Isidoro Reguera, *Objetos de melancolía*, Madrid, Ed. Libertarias, 1985, pág. 72).

ción mística, «la nada es el bien supremo», así lo afirma Jacob Böehme⁴⁸, el abismo de tiniebla que anuncia la insondable plenitud del ser.

Estos planteamientos, a juicio de Heidegger, pertenecen todavía a la metafísica. De ahí que en un apunte de *Meditación (Besinnung)* prevenga contra tales interpretaciones. «Toda mística —dice— es un límite (*Grenze*) establecido por la misma metafísica o para sí o contra sí. Mística solo dentro de la metafísica, esto es, en el círculo de su ámbito esencial» (Bes., 403). Conforme a este esquema reductivo, la superación de la metafísica entraña igualmente un abandono de la mística, y así Heidegger, en un salto a la torera, «se salva de la salida de caracterizar como mística al pensar destinal del ser» (Ídem). Al margen, pues, de tales aclaraciones, que obedecen siempre a una necesidad de demarcación y confrontación hermenéutica, el verdadero problema, que, a mi juicio, Heidegger pasa de largo, está en saber si con ello la meta-física no se trasciende más allá de sí como mero pensar re-presentativo, tal como él lo entiende, es decir si una metafísica apofática de lo uno o del *hepékeina tes ousías*, o del *ipsum esse* no entraña ya una conciencia ontológica que se escapa al olvido del ser, pues si la metafísica se produce en y se entiende en sí misma como pensamiento del límite, como ocurre en momentos privilegiados de su tradición, deja de ser pensamiento de lo ente.

Para resolver este problema, habría que recurrir a la clave decisiva de la temporalidad y consecuentemente al carácter in-finito o finito con que Heidegger entiende el misterio nadificante del acaecer del ser. Pero aquí se topa de nuevo con la ambigüedad generada por el mismo Heidegger. El Acaecimiento (*Ereignis*) implica tiempo, o más bien, lo abre en el mismo di-ferir de la di-ferencia. Y en cuanto tempóreo es finito. No obstante, en la medida en que el ser pueda ser pensado «sin» el ente, o allende lo ente, implica un acto que tras-pasa la temporalidad, en cuanto es manantial posibilitante de diversos contextos de mundo. Pero, como se ha indicado, el propio Heidegger ha corregido expresamente esta salida. Por lo demás, finito e in-finito constituyen ciertamente una pareja conceptual, que pertenece a la metafísica, y en este sentido, tampoco resulta adecuada para el pensar esencial del ser. De ahí que Heidegger, al hacer raramente uso de ella, tome una posición ambigua. En lugar de la distinción ontológica finito e infinito, al modo de Leibniz, la tensión se traslada al orden interno del «hay ser». «Si el ser (*Seyn*) —dice— es puesto como infinito, entonces está justamente *determinado*. Pero si es puesto como finito, entonces es

48. «Das Nicht ist das höchste Gut» (Sg, 9, 58-59), apud *Ibid.*, 179.

afirmada su in-fundamentalidad» (*Ab-gründigkeit*) (BzPh., 268-9). «In-finito», no en cuanto in-condicionado ni in-acabado fluyente, «sino en cuanto cerrado círculo (*Kreis*)» (Ídem). Aquí de nuevo es perceptible el guiño hacia Hegel, pero de inmediato viene la corrección: «Por el contrario, el *Ereignis* es, en su viraje, litigioso (*strittig*)» (Ídem). Círculo, pues, a diferencia del hegeliano, hendido, en cuanto litigioso, donde se da la tensión y la disputa originaria.

VII. LO LITIGIOSO EN EL SER

Realmente en esta nueva experiencia del *Sein/Ab-Grund* frente a la tesis metafísica del *Sein/Grund/Ratio sufficiens* está la frontera de la originalidad de Heidegger. En la aclaración de esta no-esencia (*Un-wesen*) en el esenciarse (*Anwesenung*) de la verdad del ser, distingue Heidegger la no verdad pre-esencializante (*vorwesende*), que no es más que la ocultación subyacente y sustrayente en toda des-ocultación, y la «contra-esencia» (*Gegenwesen*) de la verdad, y ésta tiene que ver con el *Irre* o errar trascendental, con que el *Dasein*, que no se apercibe del misterio del ser, insiste en su vagabundeo en lo entitativo⁴⁹. En tal caso, la ocultación del ser (*Verbergung*), en cuya sustracción no se repara, se cierra obstinadamente, se rehúsa hasta en su mero vislumbre o presentimiento, esto es, se oculta la ocultación, cae en el olvido, y arrastra al *Dasein* consigo en una caída irremediable en lo entitativo. Es el momento trágico de la *hybris* de la subjetividad moderna, que se des-vincula del misterio del ser. ¿Es esto una acción imputable al hombre o se debe a una nadeidad del ser? ¿Hay, por tanto, un misterio de iniquidad, un sentido inquietante y terrible de misterio, como el envés o la otra cara de lo sagrado y salúfero en el ser?

De todos modos la expresión in-esencia (*Un-wesen*) en la esencialización (*Anwesenung*) del ser es harto enigmática y hace pensar que el claro del ser, en cuanto vacío, esconde en sí una dimensión de nadeidad (*Nichthaftigkeit*). Una mención a este fondo sombrío aparece ya en *Carta sobre el humanismo*, a propósito de la diferencia entre lo salúfero (*das Heile*) y lo torvo/perverso (*das Grimmige*):

49. Véase sobre este punto mi ensayo «Variaciones sobre la Alétheia. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger», recogido en *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*. ed. de M. J. Frápoli y J. A. Nicolás, Granada, Comares, 2000, págs 33-117.

Ambos pueden tan sólo presentarse en el ser, en cuanto el ser mismo es lo litigioso (*das Strittige*). En él se esconde la procedencia esencial del nadear. Lo que nadifica luce así como la nadeidad (*Nichtaftigkeit*) (BHum., 150-152).

Se trata, pues, de un Acaecer del ser y no de una acción planificada del hombre. «El nadificar se presenta en el ser mismo y de ningún modo (*keineswegs*) en el *Dasein* del hombre, en tanto que pensado como la subjetividad del *ego cogito*» (Ibid., 154). En otros términos, lo bueno y lo malo no son, en primera instancia, acciones ni capacidades del hombre sino disposiciones del ser. «El ser nada en cuanto ser (*Das Sein nichtet als das Sein*)» (Ídem). Y más adelante precisa:

Lo nadificante en el ser es la esencia de lo que llamo nada. Por eso, porque el pensar piensa el ser, piensa la nada (BHum., 156).

A lo litigioso se dedican unos párrafos centrales es un tema dominante en las *Aportaciones a la Filosofía (Beiträge)* contemporáneas con los trabajos sobre Nietzsche y los ensayos que componen *Meditación (Besinnung)*. Heidegger se refiere a la «interioridad (*Innigkeit*) de la nada en el ser» (BzPh., 264). Y de nuevo insiste en que lo nadificante no ha de entenderse como «algo negativo ni como un término o fin, sino como el esencial estremecimiento (*Erzitterung*) del ser mismo y, por tanto, más real que cualquier ente» (Ibid. 266). El verbo *erzittern* —estremecerse, retemblar— hace pensar en las vibraciones, ondulaciones e inflexiones de un medio o elemento fluido, y en este caso, la metáfora apunta a la historicidad del ser en cuanto Acaecimiento (*Er-ignis*). Y en este contexto, sitúa Heidegger su discusión (*Auseinandersetzung*) con la metafísica hegeliana del espíritu absoluto:

La nada no permanece como el indeterminado enfrente (*Gegenüber*) del ente, sino que se desvela como perteneciente al ser del ente. «El puro ser y la pura nada es lo mismo». Esta proposición de Hegel es legítima. El ser y la nada se copertenecen (*gehören zusammen*), pero no porque ambos, —vistas desde el hegeliano concepto del pensar— coincidan en su indeterminabilidad e inmediatidad, sino porque el ser mismo en esencia es finito (*endlich*) y sólo se manifiesta en la trascendencia del *Dasein* sosteniéndose en la nada (WM?, 39-40).

La neta afirmación del carácter finito del *Ereignis* contrasta abruptamente con la infinitud del eterno presente de la vida del espíritu. La idea del di-ferir de la di-ferencia, en cuanto duplicidad de lo originario, está pen-

sada por Heidegger a la contra del principio de identidad en Hegel, en que se absorbe toda diferencia interna de lo ente como momentos superados de la vida del «concepto», idéntico a sí consigo. El di-ferir o di-ferenciar hegeliano surge de la identidad vacía y se encamina hacia la restauración de una identidad concreta. Implica, pues, mediación de lo inmediato y reflexión o vuelta sobre sí a través de la negación:

El espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo*, y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenecía al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia⁵⁰.

No es, pues, extraño que la nada aparezca en la *Lógica* de Hegel transfundida con el ser, en la posición del comienzo: el puro ser como pensamiento de lo inmediato e indeterminado y la pura nada, en cuanto vacío de toda determinación. Es la nada de cuanto ha de venir, y por lo mismo, llamada a ser superada en la esencia, como fundamento, y en la vida del «concepto», donde se guarda y conserva la riqueza sustancial del sí mismo; en suma, la figura autorreflexiva del círculo:

Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero⁵¹.

Heidegger, cuya idea de la nada se ha fraguado en confrontación con Hegel, denuncia con mal humor, sin citarlo, esta ecuación del ser=nada, en la penuria del comienzo (*Anfang*), tras-pasados al devenir⁵². Se trata —dice un tanto desdeñosamente— de una «ambigüedad» (*Zweideutigkeit*), que viene a confirmar «la superfluidad de toda filosofía, en tanto que pensamiento del ser» (Bes., 58). Hegel sigue fiel al *dictum* metafísico de que el ser es el género más universal y vacío. Su universalidad se

50. *Phänomenologie des Geistes*, en Werke in zwanzig Bänden Frankfurt, Suhrkamp, 1970, III, 38-39. Hay versión española, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, pág. 26.

51. *Wissenschaft der Logik*, en Werke, V, 1/70; trad. esp. de Rodolfo Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956, I, 92.

52. *Ibid.*, V, 1/83; trad. esp. I, 108.

paga al precio de su nulidad interior. La negatividad (*Negativität*) es pensada como una «privación de lo absoluto» (Bes., 293) y en este sentido, pre-su-pone ya lo absoluto, a lo que se trasciende, como la *entelêcheia* de todo el proceso. Si la nada es lo nulo del mero ser, lo propio del espíritu es la negación activa (*Nichtigkeit*) de toda determinación, en que no alcanza la igualdad consigo mismo. Aquí vale no sólo el *dictum* de Spinoza *omnis determinatio est negatio*, sino que también, a la inversa, *omnis negatio est determinatio*, hasta el punto en que se restaura en su plenitud la unidad o identidad originaria. Mueve ciertamente el vacío, como dice Hegel recordando a Demócrito, pero en tanto que este vacío significa la succión por lo ab-soluto, o la cara negativa⁵³. «La negatividad lleva en sí —concluye Heidegger— la absoluta relación sujeto-objeto» (Ídem). «Es la negatividad sólo para desaparecer y mantener en marcha el movimiento de la superación» (*Aufhebung*) (BzPh., 264). Dicho en otros términos, con Hegel se trata de lo nulo del ser, como estación primera y provisional, siempre en función de la realidad (*Wirklichkeit*) final y definitiva del espíritu, al que ya siempre pre-su-pone; en Heidegger, en cambio, en el ser esencia la nadeidad (*Nichthaftigkeit*) en cuanto capacidad de anonadar, término que debe entenderse en oposición a la mera *Negativität* hegeliana, como nulidad del ser. Como es frecuente en el estilo heideggeriano, una oleada de preguntas prelude el planteamiento:

Pero ¿y si fuese el ser mismo lo sustrayente (*das Sichentziehende*) y lo que esencializa como rehusamiento? ¿Es ésto algo nulo (*ein Nichtiges*) o el supremo envío? ¿Y no es enteramente la nada, en virtud de esta nadeidad del ser, aquella potencia (*Macht*) asignante (*zuweisenden*), de cuya consistencia (*Beständnis*) surge todo crear (siendo más real que el ente)? (BzPh., 246).

La comparación con Hegel arroja, pues, una diferencia significativa: para Hegel el ser es entendido como *Grund* o razón de ser, y como tal, requiere la superación de la nada, o de lo meramente nulo, en la efectividad del espíritu. En cambio, para Heidegger, el ser es *Ab-grund*, abismo en que se anega todo fundar y fundamentar, y donde, por lo mismo, puede liberarse

53. Con razón Jean Paul Sartre, a propósito de la nada dialéctica de Hegel, se refiere a «la ambigüedad de la noción del trascender hegeliano, que parece consistir ora en un surgimiento de lo más profundo del ser considerado, ora en un movimiento externo por el cual aquel se ve arrastrado» (*El ser y la nada*, Barcelona, Altaya, 1993, pág. 50). De todos modos esta ambigüedad desaparece cuando se repara en la pareja conceptual *steresis* (privatio) y *entelêcheia*, con la que Aristóteles entiende el movimiento (*kinesis*).

históricamente una nueva *epocalidad* o claro del mundo. En Hegel, el ser, trascendido en espíritu, es la consumación de la historia, pues ha acabado con el tiempo, reabsorbiéndolo en lo eterno de su propia realidad. En Heidegger, en cambio, el ser, en cuanto nadeidad (*Nichthaftigkeit*) es el continuo manadero de la historicidad⁵⁴, como si estuviese tras-pasado por una herida in-cesante. Así puede concluir Heidegger:

Antes (el ser en Hegel) es sólo superación y reunión (logos); ahora, sin embargo, liberación (*Befreiung*) y abismo (*Ab-grund*) y el completo esenciarse (*Wesung*) en el espacio-tiempo de la verdad originaria (BzPh., 264).

En Hegel, la contrariedad ser/nada, traspasándose en devenir, es una mera expresión conceptual de lo nulo, que es requerido a trascenderse hacia, o mejor, ser trascendido por una interna exigencia de plenitud, que ya está en obra implícitamente en el comienzo (*Anfang*) como su *télos* directivo. Ser y nada no son propiamente contrarios, sino contradictorios, pero en el comienzo se trasfunden el uno en el otro, en el mero vacío que desencadena el devenir y en tanto que el devenir se da. En Heidegger, en cambio, se trata de una real tensión interna, de modo que el esenciarse del ser genera nadificación, y la nada opera, por así decirlo, o nadifica en el movimiento de esencialización del ser mismo:

Pero el no-ser esencia y el ser esencia; el no-ser esencia en la in-esencia un-wesen, el ser esencia como anonadante (*nichthafi*). Sólo porque el ser esencia como anonadante tiene como su otro el no-ser. Como esencia anonadante posibilita y fuerza, a la vez, a su otro (BzPh., 267).

En otro momento se precisa esta nadificación en términos inequívocos, que alejan tanto la aniquilación (*Vernichtung*) como la mera negación (*Verneinung*), entendida como una acción que puede llevar a cabo el sujeto. La nadificación es una acción del ser, debida a la nadeidad como un momento constitutivo. Y en *Meditación* (*Besinnung*) afirma de nuevo contra Hegel:

La nada no es ni negación del ente ni de la entidad, ni privación del ser, despojamiento (*Beraubung*), que fuera a su vez aniquilación (*Vernichtung*), sino que la nada es *el primer y supremo don del ser*, en cuanto éste, como Acaecimiento (*Ereignis*) se regala consigo y como sí mismo en el claro (*Lichtung*) del origen (*Ur-sprung*) del abismo (*Ab-grund*) (Bes., 294-5).

54. Véase a este respecto Vincenzo Vitiello, *Heidegger: Il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, Argalia, 1976.

La densidad del texto vincula todos los términos que nombran la experiencia fundamental que del ser tiene Heidegger. *Ereignis* o Acaecimiento apropiante, «en cuanto ámbito, en sí oscilante, por el que hombre y ser se alcanzan recíprocamente en su esencia» (ID, 30); *Lichtung* o claro de manifestación de lo ente, *Ur-sprung* u origen de que mana la historia, pero a la vez, *Grund* o fundamento que es propiamente *Ab-grund* o abismo. El sentido de *Ab-grund* no se refiere a no necesitar de fundamento, sino a la nadeidad que en él obra en cuanto fundamento abisal:

La nada es lo abismalmente (*ab-gründig*) diferente (*Verschiedene*) del ser, la nadificación (*Nichtung*) de todo fundamento (de todo apoyo, de toda protección, de toda medida, de todo fin) y así apropiación (*Er-eignung*) en lo abierto del rehusamiento (Bes., 99).

En cuanto el ser, al esenciarse, se reserva como ocultación y rehusamiento, niega todo lo firme y estable, todo lo asegurado y protegido, en el orden de lo ente, y así libera la posibilidad de mantenerse en lo abierto sin peraltarlo en un presente absoluto. La *Ab-gründigkeit* o in-fundamentalidad del ser es su potencia negadora de todo fundar y fundamentar como algo asegurado y definitivo, y, a la vez, posibilitadora de todo posible clarificar histórico de mundo. Hay, pues, en el mismo abrirse del ser como claro del mundo, un cerrarse, que de-niega mundo, en cuanto le niega su afirmación como algo sólido y definitivo. Nihiliza, por tanto, lo fundado, desposesiona el presente de su derecho metafísico a ostentar la primacía en lo ente, lo fluidifica y disuelve, y así lo pone en trance de otro ad-venir. Se trata, pues, de la inversión radical de la tesis hegeliana del ser como espíritu. La finitud del acontecer del *Sein* como *Ereignis* es en todo punto congruente con la finitud del *Dasein*. En cuanto tiempo, el ser se esencia temporalizándose en una trascendencia, tocada o traspasada de nadeidad (*Nichthaftigkeit*). El claro del mundo es tiempo, y el *da* del *Da-sein* estancia (*Aufenthalt*) de tiempo, entrelazo de éxtasis temporales, con un ad-venir sellado inexorablemente por la muerte. En un apunte de mediados de los años 30 precisa Heidegger el sentido de esta finitud, que no puede ser entendida con arreglo a los patrones metafísicos ni como limitación ni como relatividad. La finitud del ser es algo «completamente diferente —precisa— es la in-fundamentalidad (*Ab-gründigkeit*) del intervalo (*Inzwischen*), para la cual la nadeidad de ningún modo es una falta y un límite» (Bes., 88). Si no falta o límite, cabría pensarlo, como vengo diciendo, como una herida temporal, que mantiene abierto el horizonte de la trascendencia, pero en

una apertura que es, existencialmente hablando, anticipación de la muerte. La finitud del ser está, pues, pensada en contra de la «infinitud e incondicionalidad de lo ente». Significa un rechazo —dice en otro lugar— de cualquier clase de idealismo» (BzPh., 268). No indica, pues, ni dependencia de algo otro ni limitación por algo otro, que le fuera externo. «Es la singularidad (*Einzigkeit*) de la in-fundamentalidad (*Ab-gründigkeit*) del ser (*Seyn*) del Acaecimiento (*Ereignis*)» (Ídem).

Para expresar esta tensión en el ser mismo, recurre Heidegger a la venerable palabra *pólemos* (disputa), una de las más nobles y antiguas de la filosofía, que Heráclito entiende como un destino (*Geschick*) que asigna suertes y condiciones a cuanto es:

La disputa (*Streit*) como esencialización (*Wesung*) del «intervalo» (*Zwischen*), no en cuanto dejar-hacer-valer (*Auchgeltenlassen*) de lo contrario (BzPh., 265).

No se trata, por tanto, ni de contradictorios, al modo de Hegel, ni de contrarios, como en el esquema kantiano de las magnitudes negativas, sino del intervalo entrelazante del di-ferir —el «entre dos en lo mismo», el di-ferir en el origen, que no es desgarrar ni escisión (*Zweiung*) de lo uno, sino duplicidad originaria—. Frente a Hegel, recusado por Heidegger, se estaría tentado de pensar en su cercanía a Schelling, quien ponía en la vida de Dios, no ya la *Entzweiung* o escisión, de que habla Hegel, sino la tensión entre una base inasible de potencia o de ansia infinita, —a la que paradójicamente llama *Grund*⁵⁵, siendo en verdad *Ab-grund* o abismo—, y la inteligencia, el verbo o la palabra, que dan forma a tal ansia. Es el conflicto entre la voluntad ciega y el entendimiento, que Schelling supone resuelto metafísicamente en Dios, aun cuando en el mundo se presente en una tensión productiva. Sin embargo, el abismo nadificante no es en Heidegger este poder originario e informe, sino la nadeidad inmanente al propio claro del mundo.

El ocultarse del ser abre el claro del mundo, y a la vez, lo de-niega o nihiliza por estar en falta o en hueco. El sustraerse es reserva de significación, pero también límite de cuanto es y aparece en un campo de sentido. El rehusar-se del ser cierra como misterio acogedor, y, conjuntamente,

55. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Barcelona, Anthropos, 1969, pág. 169.

como opacidad que obnubila y pervierte. Lo salúfero y lo terrible presentan las dos caras equívocas y entrelazadas del «intervalo». En otros textos, Heidegger presenta esta tensión originaria en el ser mismo como la disputa entre el mundo (*Welt*), como lo que se abre a la luz, y la tierra (*Erde, Natur*) como lo que se reserva, y con ello, sustenta y, a la vez, amenaza la fragilidad del mundo. En la brecha del «entre» está la obra del creador. El ejemplo privilegiado sería la obra de arte, que al poner en obra la verdad, es el lugar de la disputa entre el mundo, que se expone, y la tierra, que se muestra como lo que se cierra⁵⁶. Como el templo griego, en la soledad del cabo Sounion, cercado por el mar y la noche, sobre la desnudez de la tierra destella un resplandor de belleza, un mundo frágil de sentido, que la tiniebla amenaza con tragarse.

En la inter-cisión (*Unter-schied*) originaria se instala la de-cisión (*Ent-scheidung*) del *Dasein* en el seno de la disputa (*Streit*). De-cisión entre mundo y tierra, aparecer y cerrarse, que no es una elección (*Wahl*) al arbitrio del hombre, sino la re-solución (BzPh., 100-1) por la que éste se abre al misterio de la *Ab-gründigkeit* del ser, o se cierra a lo que se le sustrae como misterio, y entonces erige lo ente como su absoluto dominio. En tal caso, el acaecimiento (*Er-eignis*) del ser, en vez de apropiante, acontece por modo extrañante (*Ent-eignis*), como la obcecación destructora que acompaña a la *hybris*. El nadear de la nada, en la nihilidad del claro del ser, puede ser así la reserva acogedora de la que mana la historia o el rechazo anonadante con que el ser replica a la obcecación del *Dasein*. El ser necesita del *Dasein* para esencializarse (*wesen*) como ser, y el *Dasein* es interpelado o requerido por el ser mismo a mantenerse en la relación apropiadora, so pena de precipitarse en el error y el extravío. El nadear del ser, en virtud de la de-cisión del *Dasein*, puede ser propicio como una nada liberadora y engendradora, o perverso y destructivo como una nada anonadante. Inevitablemente, viene a las mientes aquella de-cisión originaria entre ser y no-ser, verdad y apariencia, que Parménides había situado en el lugar originario de toda metafísica. Pero ahora no es aquella nada nula, excluida del ser mismo, como su contraconcepto, con el fin de preservarlo en la verdad de lo siempre presente, sino la nada ínsita en la intimidad del ser mismo, instante en él, como su herida de in-fundamentalidad, gracias a la cual puede manar la historicidad y la creatividad del hombre.

56. «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holkzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1963, págs. 37 y 51.

VIII. ¿MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO?

Todos los análisis precedentes nos permiten una más profunda comprensión del nihilismo. Nihilismo, piensa Heidegger, no lo hay allí donde se hable mucho de la nada, sino donde no se piensa su esencia. Volviendo del revés la frase, se diría que el nihilismo sólo comienza a despegarse cuando el pensamiento afronta la nada, y a su luz, la verdad del ser. Y, puesto que el pensar es ya de suyo una acción (*Tun*), como recuerda Heidegger, ¿cómo adoptar una adecuada posición ante o en medio del nihilismo? Es el tema que plantea Ernst Jünger en su escrito *Ueber die Linie*. «No hay ninguna duda —dice— de que nuestra existencia total se mueve sobre esta línea crítica (...) Aquí no sirven astucias ni tampoco huídas» (AN., 50)⁵⁷. «Crítica» en cuanto de-cisoria y de-cisiva, en que se separan o pueden separar dos edades históricas. Pero, ¿cómo atravesarla? Lo que da Jünger son tan sólo indicios de que algo se mueve en esa línea, apuntando a su superación. ¿Qué habrá *trans lineam*? «El instante en que se pase esta línea, —dice, al modo heideggeriano— traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real» (AN., 53). En su réplica, bajo el título «la cuestión del ser», Heidegger problematiza el planteamiento jüngeriano acerca del nihilismo, su diagnóstico y pronóstico, por hallarlo todavía enredado en el lenguaje de la metafísica. «Usted mira y pasa por encima de la línea; yo solo miro la línea por Vd. representada» (AN., 78)⁵⁸. Más que un *trans-lineam*, como si ya estuviéramos cruzándola, es preciso —reclama Heidegger—, demorarse aún más, meditando acerca de la línea misma (*de linea*), de este confín, que es el hombre mismo, en que se lleva a cabo la de-cisión fundamental entre ser y no-ser. Y amistosamente le corrige que la nueva donación del ser no estará allende la línea sino en la línea, misma que se cruza.

Ambos, sin embargo, están de acuerdo en que de nada valen los intentos reactivos sino para agravar la situación. Y menos que nada recurrir a la metafísica, con voluntad restauradora, cuando es ella, la metafísica, la causa del nihilismo impropio y de su consumación. En ese cuadro cabe también Nietzsche, como cree haber probado Heidegger en su denso y largo estudio sobre Nietzsche, donde incluye su tesis del ser del ente como voluntad

57. «Sobre la línea», recogido en *Acerca del nihilismo*, trad. esp. de J. L. Molinuevo, Barcelona, Paidós, 1994.

58. «Hacia la pregunta por el ser», recogido igualmente en *Acerca del nihilismo*.

de poder en el marco de la filosofía de la subjetividad. La superación del nihilismo que emprende Nietzsche es, pues, según Heidegger, —dicho sea de modo dialéctico— «la negación de la negación» de la vida ocasionada por la metafísica platónica, y, por tanto, en in-versión del platonismo y su planteamiento idealizante, merced a una trans-valoración creadora a partir de la voluntad de poder. La trans-valoración nietzscheana brota así de un acto de negación, que no es más que el querer originario de la vida, como voluntad de voluntad:

La voluntad de poder es la voluntad que *se quiere*. Como tal voluntad y en su orden aparece, temprano prefigurado e imperante de diversos modos, aquello que representado desde el ente, le sobrepasa y dentro del sobrepasar retroactúa sobre el ente, ya sea como el fundamento del ente, ya sea como su causación (AN., 110).

¿No se está acaso dentro del concepto de fundamentación, propio de la subjetividad moderna, basado en la trascendencia como negatividad? Y con Nietzsche, también lo está Jünger cuando exalta la forma del trabajador como el cuño del ser de lo ente en la naturaleza y en la historia. Frente a él, aclara Heidegger volviendo sobre la *quaestio disputata* del humanismo moderno:

El aparecer de la forma metafísica del hombre como fuente de donación de sentido es la consecuencia última de la posición de la esencia humana como *subiectum* normativo. Conforme a ello, se transforma la forma interna de la metafísica, que consiste en lo que puede denominarse como la trascendencia (AN., 89).

La libertad es la trascendencia y por eso es en sí misma negatividad. De Descartes a Stirner, Nietzsche o Sartre, a través de Fichte o de Hegel, se desarrolla el arco de una voluntad soberana, a la que nada ata ni condiciona, pues ella es para sí su propia creación. Pero toda creación brota de la nada y se reserva el derecho a nadificar su propia obra. El «espíritu es el poder de decir no». Esta negatividad puede ser o bien pro-ductiva, como en el caso de la dialéctica hegeliana, cuyo «rasgo fundamental es la absoluta negatividad como la fuerza infinita de la realidad, es decir, del concepto existente» (AN., 99); o bien, trans-evaluativa como en Nietzsche, al servicio de un incremento de la voluntad de poder, o meramente creativa (desposesiva) como en Sartre, o destructiva y autopositiva, como en el caso extremo de Stirner. Se trata de diversas formas de secularización e inmanentización en distintas figuras del creacionismo cristiano en el sujeto moderno. Quien pone el ser desde la

nada, puede revocarlo en ella. Las palabras finales con que Stirner cierra *El Único y su propiedad* dan el secreto último de todo el proceso:

Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé Único. En el Único, el poseedor vuelve a la nada creadora de que ha salido (...) Si yo baso mi causa en mí, el Único, ella reposa sobre su creador efímero y perecedero que se devora a sí mismo, y yo puedo decir: Yo he basado mi causa en la Nada⁵⁹.

Superar el nihilismo impropio exigiría pensar, no ya a la contra de la metafísica moderna de la voluntad, sea la de Fichte, Hegel, Schopenhauer o Nietzsche, sino socavándola en su misma fundamentación. Más que superar (*überwinden*), en el sentido de dejarla atrás, es un convalecer (*verwinden*) de ella, como de una enfermedad, un sobreponerse y reponerse de ella, para a su través recobrar la memoria de lo que ella dejó caer en el olvido: la verdad ontológica del ser mismo.

La torsión de la metafísica es torsión del olvido del ser: la torsión se orienta hacia la esencia del ser. La abarca a través de aquello que exige esa esencia misma, en la medida en que reclama aquel ámbito que la eleva a lo libre de su verdad (AN., 114).

Pero, como se acaba de mostrar, para esta torsión se requiere repensar la trascendencia, esto es el sobrepasar lo ente a través de la nada, en cuanto nada del ser. Paradójicamente, no se puede superar el nihilismo si, en medio de la nada impropia, —improductiva o destructiva— no se recobra la otra nada posibilitadora y alumbradora:

¿Desaparece la nada con la consumación, o, al menos, con la superación del nihilismo? Presumiblemente sólo se llega a esta superación si en lugar de la apariencia de la Nada anonadante llega la esencia de la Nada transformada en el Ser, y puede alojarse en nosotros mortales (AN., 106).

Subrayo la palabra «mortal», porque se trata de la experiencia que el *Dasein* finito tiene de la trascendencia en que se le da o se le manifiesta el ser. Tal experiencia está inevitablemente cruzada por la nada de lo radicalmente otro del ente y más que ente. Heidegger no conoce otra resolución del problema. Por eso no se trata de cruzar más allá de la línea, sino en y

59. Max Stirner, *El Único y su propiedad*, Barcelona, Mateu, 1970, pág. 252.

desde la línea crítica, en el confin mismo que es el *Dasein*, saber transformar la nada impropia en nada propicia o bienhechora. En su réplica a Jünger, Heidegger se limita a repetir insistente y obsesivamente su único mensaje, bien explícito desde el temprano *¿Qué es metafísica?*:

Sólo porque la pregunta *¿Qué es metafísica?* piensa de antemano en el sobrepasar, en el *transcendens*, en el «Ser del ente, puede pensarse el No del ente», aquella Nada que con igual originalidad es lo mismo que el Ser (AN., 121).

Partían estas reflexiones de la confrontación (*Auseinandersetzung*) de Heidegger con Leibniz, a propósito de la formulación de la pregunta por el ser de lo ente frente a la nada, como canónica del proceder de la metafísica. No sería improcedente volver de nuevo sobre ello para cerrar la cuestión en círculo. Al desconectar de la pregunta metafísica la referencia a la pura nada (*ouk on*), como contraconcepto del ser (*Gegenbegriff*), abandona Heidegger el suelo de la metafísica con su visión del ser como lo presente permanente, librado y asegurado del asalto de la nada, y, por tanto, idéntico e inmutable en su pura referencia a sí mismo. Como fruto de esta *epoché* de la nada absoluta, como lo meramente nulo, puede Heidegger regalar una nada de y en el ser, la nada trascendental, que expresa lo abismático (*Abgründigkeit*) del ser y su trascender en lo ente. Ambas dimensiones se recogen en el Acaecimiento propicio, que abre y funda el tiempo del claro del mundo. En este sentido, Heidegger es un filósofo del devenir, al estilo heraclíteo, pero, a diferencia de Hegel, este devenir no se reabsorbe en la vida inmanente del espíritu, que ha acabado con el tiempo, ni tampoco reitera lo ya sido, acontecido, al modo de Nietzsche, en la voluntad que se quiere y se afirma incondicionalmente a sí misma. Dicho en otros términos, este devenir no se fragua en la forma o consistencia del ser, antes bien el ser mismo se fluidifica y dispersa en una dehiscencia de contextos de mundo, y se sustrae siempre, más allá de su histórico despejamiento o claro de mundo, como reserva de pro-misión futura, pero de un futuro finito, porque está sellado de antemano por la muerte. No hay un eterno retorno de lo mismo, sino un fluir de la diferencia de-vuelta sobre sí misma. La vuelta (*Kehre*) a partir del *eschaton* metafísico del nihilismo, no repite, sino que reabre lo originario en «otro comienzo», para que pueda ser advenidero, esto es, promesa y garantía de un nuevo modo de habitar el mundo. Tal vuelta no acontece por obra exclusiva del hombre, aun cuando éste pueda prepararla en la pregunta y la meditación. Puesto que él no dispone de la economía de des-ocultación, se necesita que el ser mismo incite al

retorno y lo propicie, como el modo de volver a sí desde el extravío extrañante de su esencialización (*Wesung*) en mundo científico/técnico.

La superación del nihilismo, como extrema figura metafísica de mundo en la civilización científico/técnica, exige, pues, un tránsito, pero no *trans lineam*, sino *in línea*, o, por mejor decir, un tras-paso en que el mundo del «dispositivo armazón» (*Gestell*) se abra o se horade, en su punto culminante de penuria, hacia el mundo de la «cuaterna» (*Geviert*), que ensamblable en copertenencia propicia las relaciones entre tierra y cielo, mortales y dioses. Sólo entonces el Acaecimiento extrañante (*Ent-eignis*) del ser, en la historia de la metafísica, se trueca en el Acaecimiento propicio (*Er-eignis*) y genuino. Esto no significa que ambas figuras de mundo se confundan en lo igual, sino que se trans-funden en lo mismo, esto es, a-portan y re-fuerzan sus posibilidades específicas integrándolas en una nueva actitud. *Gestell* y *Geviert* son, pues, simultáneos, como envés y revés de la trama de la metafísica, en cuanto historia destinal del ser. Ahora bien, esto supone que lo litigioso (*das Strittige*) (*pólemos*) en el ser mismo puede estabilizar su tensión entre presentación (*An-wesung*) y nadeidad (*Nichthaf-tigkeit*) en un equilibrio saludable. Con otras palabras, sería preciso que la nada que opera en el mundo del «dispositivo armazón» (*Gestell*) deje de ser una posibilidad efectiva de no-ser, de devastación y aniquilación (*Ver-nichtung*) del mundo, y se trueque en la nada nadificadora que relativiza y horada su pretensión de constituir un tiempo definitivo y absoluto. Y puesto que en esta vuelta o con-versión interna, el ser ha de tomar siempre la iniciativa, que lo salutífero (*das Heile*) e indemne sobrepuje a lo torvo y perverso (*das Grimmige*). Como ha señalado Michel Haar,

Para que haya simultaneidad del *Gestell* y el *Ereignis*, del pensamiento calculador y del pensamiento del ser, ¿no es preciso que el doble rostro del *Jano bifronte* repose sobre un solo y único busto, —o zócalo— como se verá? Para no concluir en una impensable escisión en el ser, ¿no es preciso admitir que su dimensión indemne, aquella que vuelve, no haya sido herida por la errancia metafísica ni por la penuria final? Por consiguiente, ¿que el ser no haya sido radicalmente comprometido (*compromis*) y desgarrado en su fondo por su transcurso epocal y que, hasta cierto grado, permanezca en sí mismo (*en lui même*) imperturbable?⁶⁰

Con esta pregunta retomo el hilo de mi planteamiento al final del párrafo V. Me interesaba allí por una pregunta acerca de la potencia de ser

60. Michel Haar, «Le tournant et la détresse» en *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983, pág. 327.

en medio de su «in-fundamentalidad» abisal. Pero si el tiempo de la errancia es recuperable, reconvertible en una nueva orientación, esto supone que en el ser mismo, en su reserva, —no a de sentido sino de poder— ha de darse un fondo indemne e inexhausto de potencia, que lo haga, por así decirlo, invulnerable al acaecer de lo torvo o perverso. O, en otros términos, que el don del ser, en el orden trascendental del «hay ser», encierra una dimensión de innovación y resurgimiento, de recuperación, en que se juega la ambivalencia de la nada nadificadora. Lo torvo de la nada destructiva se compensa y supera, en el ser mismo, por lo salutífero de la otra nada regeneradora. ¿No se guarda aquí en eco, una última aunque débil resonancia, de carácter per-fectivo de *esse*, que suena en el trasfondo de toda metafísica genuina? Aun en medio del litigio, apunta, al menos, la posibilidad de un clarear del mundo en el «otro comienzo». En este sentido se abre el lugar de una pregunta acerca de «cómo orientarse en el pensamiento», en el sentido kantiano del término, en un tiempo de extrema penuria y necesidad, ¿No está acaso el mejor sentido de la razón práctica, comprometido en esta apertura?

Ahora bien, a esta in-citación del ser a la vuelta (*Einkehr*), gratuita y libre como un don, ha de corresponder la dis-posición del *Dasein* a dejarse tomar por esta iniciativa. La confianza es la forma más propia de la fe. Pero no será ya la fe utópica de la modernidad en el reino soberano del hombre ni la fe escatológica cristiana en el reino de Dios, sino la confianza del que pregunta y medita y actúa como mortal, sabiendo que hay cosas que escapan al círculo de lo posible, según la ley de la tierra. Sólo entonces podrá ser tras-pasado el nihilismo.

Granada, junio de 2006

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
---------------	---

1.ª PARTE:

NIHILISMO Y ONTOLOGÍA. DIAGNÓSTICOS, VARIACIONES

CAPÍTULO 1. NIHILISMO Y MODERNIDAD	13
<i>Gianni Vattimo. Entrevista: Francisco Arenas-Dolz</i>	
CAPÍTULO 2. NIHILISMO Y POSTMODERNIDAD	61
<i>Teresa Oñate</i>	
CAPÍTULO 3. NIHILISMO, ONTOLOGÍA Y DISPOSICIONES AFECTIVAS ...	93
<i>Óscar Barroso Fernández</i>	
CAPÍTULO 4. EL NIHILISMO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD: EL ORIGEN DE LA BIOÉTICA Y LA «CIENCIA QUE SE BUSCA»	115
<i>Encarnación Ruiz Callejón</i>	
CAPÍTULO 5. EL NIHILISMO, SÍNTOMA MÁS QUE DIAGNÓSTICO	137
<i>Pedro Gómez García</i>	

2.ª PARTE:

NIHILISMO Y SENTIDO

CAPÍTULO 6. RACIONALIDAD Y CRÍTICA DEL NIHILISMO: LA PERSPECTIVA «NEGATIVA» DE TH. W. ADORNO	145
<i>José Manuel Castillo Hermoso</i>	

CAPÍTULO 7. DESCOPERNIZACIÓN O VACIAMIENTO DE LA RAZÓN EN LA ERA DEL NIHILISMO. SENDAS COMUNES ENTRE OCCIDENTE Y ORIENTE.....	171
<i>Rebeca Maldonado</i>	

CAPÍTULO 8. NIETZSCHE Y EL TAO. NIHILISMO NIETZSCHEANO Y NIHILISMO TAOÍSTA	189
<i>Paulina Rivero Weber</i>	

3.ª PARTE:
NIHILISMO Y POLÍTICA

CAPÍTULO 9. EL NIHILISMO EN NIETZSCHE Y SU PRESENCIA EN LAS ACTUALES PROBLEMÁTICAS SOCIOPOLÍTICAS	203
<i>Giuliano Campioni</i>	

CAPÍTULO 10. FEMINISMO Y NIHILISMO: DE LAS VINDICACIONES ILUSTRADAS A LA POLÍTICA DE LO SIMBÓLICO.....	223
<i>Celia Amorós</i>	

CAPÍTULO 11. NIHILISMO: ¿ES POSIBLE COMENZAR DESDE CERO?....	247
<i>Mariflor Aguilar</i>	

CAPÍTULO 12. MICROPOLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD NIHILISTA	255
<i>Luis Sáez Rueda</i>	

4.ª PARTE:
NIHILISMO Y ESTÉTICA

CAPÍTULO 13. ¿NIHILISMO EN EL ARTE ACTUAL?	267
<i>José García Leal</i>	

CAPÍTULO 14. EL ANTINIHILISMO ESTÉTICO Y LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO	285
<i>Luis Enrique de Santiago Guervós</i>	

CAPÍTULO 15. NIHILISMO Y POSTHUMANIDAD EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA. NIETZSCHE FRENTE A SLOTERDIJK	299
<i>Manuel Barrios Casares</i>	

5.ª PARTE:
NIHILISMO Y PORVENIR DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 16. NIHILISMOS, NADISMOS Y NADERÍAS. UN POLÍLOGO ...	327
<i>Patricio Peñalver Gómez</i>	

CAPÍTULO 17. CERRAR EL HORIZONTE, ABRIR EL MUNDO	347
<i>Javier de la Higuera</i>	

CAPÍTULO 18. FIGURAS DE LA NADA (DE LA «METAFÍSICA» AL «PENSAR ESENCIAL»).....	355
<i>Pedro Cerezo Galán</i>	