

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 conceptualización 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 (citare 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 valor².

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 picara, / El amor perdió el gusto, igual que la disputa; / ¡adiós, 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 cadavros, mientras fuma su pipa. / Lector, tú ya conoces a ese monstruo exquisito, / ¡Mi semejante, - hipócrita lector, - hermano mío!».

5. *Ibid.* LXXVIII, 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. 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 arrojado de 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 desencubrir 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 temples 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 teorético 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 aquella 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 sí 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 *Hitos*, 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 anímicamente 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 existenciaros 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 presuponéndole 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 actualizada 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 «intelectuonista»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, 1ª 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-trascendental. 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, «ultimidad»: 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 centrifugas. 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 arraigue metafísico:

La expresión «sentimiento estético» procede de una falsa conceptualización 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 acaparado 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