



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA “SAMUEL RAMOS MAGAÑA”
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA
MERCEDES ROJAS PÉREZ PRESENTA LA TESIS:

“LÓGICA Y PROCESO DE “LA MUERTE DE DIOS” EN LA CONFIGURACIÓN
DE OCCIDENTE. INTERPRETACIÓN DE LOS SENTIDOS DEL NIHILISMO
DESDE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE”

Lectores: Dr. Eduardo González di Pierro (UMSNH)

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo (UMNSH)

Asesor: Dr. José Jaime Vieyra García (UMSNH)

Co-asesor: Dr. Luis Enrique de Santiago Guervós (UMA)

Morelia, Mich., Septiembre del 2015

Agradecimientos:

La presente investigación no se hubiera desarrollado sin el impulso de varias personas, a ellas mis más profundos agradecimientos:

En primer lugar quiero mencionar a Jaime, quien en los últimos años ha podido acompañarme en varios procesos de crecimiento y aprendizaje. Agradezco su paciencia, la libertad y a la vez el rigor que otorgó a la dirección de mi proyecto.

En segundo lugar agradezco a mis amigos, con quienes siempre he podido discutir de estos temas y de quienes tanto he aprendido. De entre ellos menciono a Iván, Sonia y Juan, lectores extra académicos de este trabajo, sus críticas y sugerencias fueron de gran ayuda para ir mejorando los borradores.

A Gloria y a Cristina por su puntualidad incansable en la titánica labor administrativa, sin su trabajo, en definitiva, esto no hubiera sido posible.

Al doctor Santiago Guervós que me recibió en la universidad de Málaga y estuvo siempre dispuesto a revisar los avances de la investigación, escuchando mis dudas y apartando valiosas sugerencias.

Resumen

(Palabras clave: Nihilismo, Nietzsche, Occidente, metafísica, transvaloración.)

En un sentido amplio puede decirse que varias de las problemáticas que hacen irrupción en torno al tema del nihilismo se presentaron desde temprano en la reflexión nietzscheana. Desde sus tiempos de filólogo Nietzsche ya se percataba de la decadencia imperante en las instituciones modernas; además de la religión, el arte, las escuelas y el Estado le parecían instituciones donde se perpetuaba un sentimiento de impotencia y negación. De este modo, tanto pesimismo schopenhaueriano como positivismo científico comenzaron a perfilarse como síntomas de una enfermedad común.

A pesar de que las reflexiones sobre la decadencia de la modernidad europea aparecen desde obras como *las consideraciones intempestivas* y en textos subsecuentes como *Humano, demasiado humano* y *Aurora*; será sin embargo hasta expresarse mediante la muerte de Dios, en el aforismo 125 de *la Gaya ciencia*, que el nihilismo comience a delinearse como uno de los temas capitales de la filosofía nietzscheana. No obstante la cuestión aquí sólo es anunciada, será hasta después del canto afirmativo de *Zaratustra*, y en dirección a la afirmación transvaloradora del superhombre como nuevo sentido de la tierra, que Nietzsche prepare el ataque, el NO que limpia el espacio para la transvaloración. Para ello tiene que excavar, ahondar en el valor de valores como “lo bueno”, “la compasión” o “la verdad”.

Libros publicados como *La genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*; así como, de modo contundente, gran parte del material póstumo de sus últimos años (1885-1889), constituyen la mayor y más profunda inmersión por parte de Nietzsche en el tema del nihilismo. En este concepto confluyen las problemáticas que desde sus primeras obras habían hecho alguna irrupción; sólo que ahora el enemigo ha sido diseccionado con mayor pericia, Nietzsche se ejercita como psicólogo. Su lectura acerca de la *décadence* se ha vuelto más penetrante, durante este periodo la reflexión sobre el nihilismo se convierte en el tema central de su filosofía. En esta discusión encuentran articulación sus principales conceptos como la transvaloración, el superhombre y la cultura.

Abstract:

(Keywords: Nihilism, Nietzsche, the West, metaphysics, ontology of the will to power)

In a broad sense it can be said that several of the issues that make breakthrough on the issue of nihilism arose early in the Nietzschean thought. From his days as a philologist Nietzsche was aware of the prevailing decadence in modern institutions; besides religion, art, schools and state institutions which seemed a sense of powerlessness and denial perpetuated. Thus, both scientific positivism and Schopenhauer pessimism began to emerge as common disease symptoms.

Although reflections on the decline of European modernity appear from works as *Untimely considerations* and in subsequent texts as *Human, All Too Human* and *Aurora*; It is however to be expressed by the death of God, in aphorism 125 of *The Gay Science*, which nihilism begins to take shape as one of the major themes of Nietzsche's philosophy. But the question here is only announced, it will be up after so singing Zarathustra, and toward the statement of Superman as a new sense of the earth, that Nietzsche prepare the attack, not that clean space for revaluation. It has to dig, delve into the value of securities as "good", "compassion" or "truth".

Books published as *On the Genealogy of Morality*, *The Twilight of the Idols* and *The Antichrist*; and, overwhelmingly so, much of the posthumous material later years (1885-1889), are the largest and deepest dive by Nietzsche on the topic of nihilism. In this concept converge the problems that from his early works had made a breakthrough; only now the enemy has been dissected more expertise, Nietzsche is exercised as a psychologist. Reading about decadence has become more pervasive, during this period reflection on nihilism becomes the central theme of his philosophy. In this discussion are joint main concepts such as revaluation, Superman and culture.

Introducción

Abordar el tema del nihilismo es sin duda una de las cuestiones más intrincadas de la filosofía y el pensamiento actual, precisamente porque ronda con los límites de ese pensamiento y pone en cuestión las formas tradicionales de filosofía. A finales del siglo XIX Nietzsche se valió del nihilismo, entendido como desvalorización de los valores supremos, para hacer un diagnóstico de su época; este diagnóstico sin embargo no se detenía en las condiciones sociales del presente en que el filósofo alemán vivía, sino que implicaba una revisión crítica de la tradición metafísica, así como de la religión cristiana, instituciones éstas donde de acuerdo a su interpretación encuentra raíz el nihilismo de Occidente.

Con el pensamiento del nihilismo el autor del *Zaratustra* ponía el acento justamente sobre la crisis de la Modernidad y, con ella, sobre la civilización occidental misma. Pero el tema del nihilismo no sólo servía a Nietzsche para hacer la crítica de su época, o de la historia de la metafísica; era también un lanzamiento hacia el futuro, en cierta forma un desafío al porvenir; puesto que el nihilismo era considerado como un acontecimiento que quedaba abierto, prolongándose en un estado intermedio que llenaría los próximos siglos.

Ahondar en el tema del nihilismo permite una lectura más profunda de nuestro presente; así pues uno de los propósitos de mi trabajo será revisar la actualidad del concepto de nihilismo inquiriendo si es todavía un término operativo para nuestra época, preguntando asimismo con qué otros conceptos puede relacionarse y qué posibilidades de pensamiento libera. Nuestra principal fuente de interpretación será la filosofía nietzscheana porque, a pesar de que otros escritores y filósofos ya se habían dedicado al análisis del tema, sólo a partir de Nietzsche la cuestión acerca del nihilismo deja de ser un asunto exclusivamente religioso o político para adquirir una connotación ontológica y civilizatoria.

Reflexionar acerca del nihilismo a partir de Nietzsche es enriquecedor de varios modos: primero porque permite una visión crítica de los valores fundantes de la civilización. El Nietzsche genealogista excava en las vetas más profundas de los valores

supremos, los muestra como condiciones que propician la conservación y el acrecentamiento de ciertas formaciones humanas de dominio.

En segundo lugar porque Nietzsche pensaba el nihilismo como un proceso que no acabaría con su época, sino que se proyectaba hacia el porvenir. Ese porvenir es ahora nuestro presente. La investigación acerca del nihilismo permite también interrogar a nuestra época: ¿bajo qué formas se configura el nihilismo? ¿Cuáles son los discursos que lo retoman y para defender qué intereses? ¿Con qué otros términos puede entrar en juego, o confundirse?

Nietzsche consideraba la desvalorización de los valores metafísicos como parte de un nihilismo intermedio que, para consumarse, habría de llegar a la transvaloración. Pensar la cuestión del nihilismo “hasta el final” permite, en tercer lugar, acercarnos a varios de los aspectos más propositivos de la filosofía nietzscheana, deja explorar temas como el superhombre y la cultura; esa forma de criar plantas raras, de propiciar las condiciones para el surgimiento de nuevos creadores, de aquellos que sean capaces de poner nuevas metas, de descubrir o redescubrir sentidos.

La cuestión del nihilismo tiene ya una larga historia, su presentación como problema filosófico precede casi por un siglo a la filosofía nietzscheana; así pues antes de dedicarnos al planteamiento que del tema hace el pensador alemán, y a fin de comprender mejor el contexto en que surgen sus propuestas, el primer capítulo será un espacio dedicado al estudio de los antecedentes: aportes tan importantes como las críticas de Jacobi a la filosofía idealista señalaban hacia un estado en el que el predominio de lo racional se afianzaba cada vez más, amenazando con subsumir bajo su influjo la totalidad de lo real e, incluso, a Dios mismo. Esta amenaza que se cierne sobre la existencia de Dios deja también escuchar sus ecos en el ámbito literario, obras como la de Jean Paul sientan un importante precedente sobre el problema de la ausencia de Dios en el contexto de la Modernidad.

La revisión de los antecedentes al planteamiento nietzscheano del nihilismo conducirá también a explorar la veta de la literatura rusa, donde autores como Turguéniev y Dostoyevski llevan al papel los estertores que vive la sociedad rusa de

mediados del XIX, en la que aparece la figura del nihilista; aquí el nihilismo conducirá por una vía de acción política donde se conjugan anarquía, revolución y terrorismo.

Será hasta con Nietzsche, sin embargo, que el nihilismo se convierta en uno de los conceptos clave para comprender no sólo las agitaciones del siglo XIX, sino que constituirá un hito decisivo para la interpretación de la civilización occidental; ya que el proceso nihilista representa tanto la conformación como la disolución de los valores rectores de la tradición platónico-cristiana. El segundo capítulo se dirigirá pues a la interpretación nietzscheana del nihilismo, en especial a su genealogía y diagnóstico.

Puesto que el diagnóstico nietzscheano considera al nihilismo como un proceso abierto que no ha acabado de consumarse. En el tercer capítulo se estudiarán algunas de las interpretaciones actuales de este fenómeno. El sentimiento del en vano que acompañaba al nihilismo en una primera instancia parece transformarse, hasta convertirse en estado normal e indolente; nos encontramos ante el nihilismo como estado de indiferencia que caracteriza a la era del vacío; o como estandarte de pensar débil que se cree liberado de pretensiones metafísicas. Se analizará asimismo alguno de los discursos de la filosofía de corte posmoderno donde se ha intentado interpretar al nihilismo en relación a nociones como tolerancia y relativismo, ¿qué tan válidas son estas asociaciones? ¿Cuáles son las diferencias entre el perspectivismo nietzscheano y la ideología relativista?

Pero las interpretaciones sobre el nihilismo en la actualidad no se agotan en los discursos posmodernos que proclaman la muerte de la metafísica y la “libertad” de los individuos. En oposición crítica a estas visiones “optimistas” del nihilismo, éste también aparece ligado a prácticas destructivas propiciadas por la eficiencia técnica subordinada a las exigencias del mercado. El apartado “nihilismo y mercado total”, dedicado a estudiar la crítica al nihilismo de Franz Hinkelammert, es interesante porque nos ayuda a ubicar el nihilismo en conexión a las implicaciones destructivas propiciadas por las prácticas económicas actuales.

Mención aparte merece la interpretación de Heidegger, quien durante el siglo XX fue uno de los filósofos que más páginas dedicó a la reflexión sobre el nihilismo. Las lecciones que Heidegger imparte en la universidad de Friburgo sobre el pensamiento nietzscheano constituyen una de las más importantes y originales

interpretaciones que se han hecho de esta filosofía; Heidegger concebía su interpretación como una confrontación, un frente a frente con Nietzsche en el que el nihilismo constituye una de las discusiones privilegiadas. El cuarto capítulo se dedicará pues al estudio de la interpretación heideggeriana, la cual concibe el nihilismo como el destino de Europa que termina de realizarse en la esencia de la técnica y que, finalmente, se expande a nivel global. Para Heidegger se trata de pensar el nihilismo como consumación de la metafísica, pero también como pensamiento auroral de una reflexión ontológica.

Luego de los capítulos tercero y cuarto, que exploran varias de las interpretaciones actuales del nihilismo, así como las condiciones de posibilidad de estas interpretaciones; el capítulo quinto vuelve a la consideración nietzscheana del tema, una vez que ya se ha analizado (capítulo segundo) la genealogía y diagnóstico del nihilismo, esta última parte pretende ahora examinar sus posibilidades de superación a través de la transvaloración.

Pensar un concepto implica también pensar sus relaciones, sus modos de entrar en contacto o marcar distancia respecto a otros conceptos, significa deslizarse por los márgenes, aventurarse en las fronteras y vislumbrar los múltiples horizontes en que puede proyectarse. El nihilismo no es un tema que se presente de manera aislada¹, no es posible dejar de lado las imbricaciones y puentes que un término como éste necesariamente tiende hacia otros importantes temas de la filosofía nietzscheana. Explorar el nihilismo y su acabamiento en la transvaloración conducirá a pensarlo en relación con otros importantes conceptos como el superhombre, el perspectivismo de la voluntad de poder, así como la posibilidad de una cultura afirmativa.

Este capítulo es el más extenso, pues explorar el tema del posible acabamiento del nihilismo tiene varias implicaciones que habrá que desarrollar.

Más allá del parpadeo extenuado de los últimos hombres, el nihilismo puede también pensarse de manera activa, crítica; remite al rugido del león que se extiende amenazante sobre las valoraciones metafísicas, es el sagrado decir “no” a la moral cristiana y los remanentes de su interpretación; se trata de una voluntad que ya no quiere

¹ De acuerdo con Heidegger el nihilismo formaría, junto a la “Voluntad de Poder”, “transvaloración”, “eterno retorno” y “superhombre”, los cinco títulos capitales de la filosofía nietzscheana. Cf. *Nietzsche II*, “Los cinco títulos capitales en el pensamiento nietzscheano”, Barcelona, Destino, 2000.

consolarse ni *conservarse* con los paliativos de otro mundo. El nihilismo activo, llevado hasta sus últimas consecuencias, termina en la autoaniquilación. Sin embargo no se trata de una aniquilación sin sentido, del otro lado está el superhombre. El superhombre es la meta anunciada por Zaratustra, quien pone en marcha otros sentidos, el transvalorador; pero para llegar a superhombre, el hombre debe perecer, se requiere un nihilismo activo, que llegue a un máximo de fuerza en la autodestrucción.

No se piense que la filosofía de Nietzsche se agota en el aspecto destructor, al mismo tiempo que lanza su crítica contra los grandes valores de la civilización piensa las condiciones de posibilidad para la creación de un tipo de existentes capaces de valorar distinto. El tema de la transvaloración nos hace pensar en el proyecto de una cultura afirmativa, que facilite las condiciones de posibilidad para el surgimiento de los nuevos valoradores. Así pues, se explorará el nihilismo y su acabamiento en la transvaloración como elementos determinantes tanto en un nivel de crítica civilizatoria como de propuesta cultural. La distinción entre civilización y cultura sirve para marcar un señalamiento entre la parte crítica y destructiva de la filosofía nietzscheana, ejemplificada en los ataques al gregarismo de la civilización; y, lo que podríamos llamar su parte más propositiva: los pensamientos sobre la afirmación de la voluntad de poder, la transvaloración y el superhombre.

La transvaloración implica también asumir el carácter perspectivo de la existencia, valorar es ya interpretar. A partir de aquí el diagnóstico del nihilismo en sentido vital y civilizatorio ha de perspectivizarse, haciendo posible vislumbrar una diversidad de horizontes donde la historia de la metafísica no necesariamente aparezca como interpretación privilegiada. Se trata más bien de una afirmación pluralista, pues la muerte de aquel dios, el Dios tanto del cristianismo como de la tradición metafísica, no implica una erradicación de la divinidad. Escribe Nietzsche en el *Zaratustra*: “¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios? El que tenga oídos, oiga.”²

² NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007 p. 260

1. Irrupción del nihilismo como problema moderno, algunos antecedentes al planteamiento nietzscheano: Jacobi, Jean Paul, Turguéniev y Dostoyevski.

Para mí no hay idea más elevada que la de que Dios no existe. De mi parte tengo la historia humana. El hombre sólo inventó a Dios para vivir sin suicidarse: en eso consiste toda la Historia universal hasta hoy. Yo solo, en toda la Historia universal, no he querido por primera vez inventar a Dios

Dostoyevski

Antes de Nietzsche la problemática del nihilismo ya había sido planteada; desde el siglo XVIII este tema estuvo presente en la atmósfera del pensamiento europeo. El desarrollo de la filosofía moderna, sobre todo en el arrebató de la razón ilustrada que tendía, como señala Weber, a un desencantamiento del mundo, había producido ya un impacto devastador en las antiguas creencias, disolvía el ámbito de poder de las valoraciones vigentes.

Si bien el análisis nietzscheano del nihilismo sugiere que este fenómeno tiene raíces más profundas que la Modernidad, ésta marca un hito de suma importancia en su configuración. Aquí la razón comienza la expresión de su dominio como “razón instrumental”, manifiesta en la preponderancia del modelo de las ciencias naturales. El predominio de la razón suscitó una animosidad entusiasta respecto al progreso del conocimiento, así como de su aplicación al desarrollo de la técnica que aceleraría y facilitaría los onerosos trabajos de antaño.

En su estudio sobre la Ilustración, Ernst Cassirer describe el ánimo exaltado y la expectación que impulsaba a gran parte del pensamiento europeo en el siglo XVIII, donde los descubrimientos de las ciencias naturales iban en ascenso y el predominio de la razón se afianzaba cada vez más como camino privilegiado para dominar la naturaleza y obtener por fin certezas en el conocimiento: “el siglo XVIII está imbuido de esta convicción, de la creencia de que ha llegado por fin en la historia de la humanidad el momento en que se podrá arrebatar a la naturaleza su secreto, tan cuidadosamente guardado, el momento en que ya no quedará en la oscuridad de

siempre, en su calidad de misterio incomprensible, sino que será sacada a la luz potente del entendimiento que la iluminará con todas sus fuerzas.”³

El levantamiento de esta racionalidad implacable y calculadora venía acompañado por la desmitificación de las antiguas creencias y valores; el mundo tradicional de la vieja Europa comenzaba a tambalearse y la idea de Dios corría peligro. El nihilismo aparecía entonces como una radicalización del carácter crítico de la modernidad, constituía una exaltación de la negatividad, conduciendo a un estallido de las categorías ordenadoras del Bien, la Verdad y el Ser.

Antes de que Nietzsche teorizara sobre el nihilismo, este fenómeno ya se dejaba ver en el ambiente moral, intelectual y político europeo desde finales del siglo XVIII; y es que los “avances” de la razón ilustrada resultaban paradójicos: por una parte parecían liberar al individuo, pero por otra lo despojaban de sus últimas certezas, éste queda libre en un mundo indiferenciado, carente de finalidades y sentido. Tanto en la filosofía como en la literatura surgieron creaciones atravesadas por ese aire de desasosiego, obras marcadas por el quebrantamiento de las antiguas condiciones de existencia. A continuación se analizará brevemente el significado de nihilismo en cuatro de sus principales intérpretes: Jacobi en filosofía; Jean Paul con las inquietantes imágenes y discursos emanados del sueño; y en el ámbito ruso, las novelas de Turguénev y Dostoyevski.

1.1 Jacobi, aparición del concepto de nihilismo en la disputa contra la filosofía trascendental

Aunque pudiera hablarse ya de un cierto nihilismo desde la filosofía clásica griega, en posturas como las del sofista Gorgias y el escepticismo, donde tanto la posibilidad de conocimiento como la de su comunicación son radicalmente negadas; asimismo en algunas vertientes de la tradición medieval, en especial las de la teología negativa, de acuerdo a la cual resultaba imposible para el espíritu humano llegar al conocimiento de Dios, pues de éste sólo es posible decir lo que no es; la cuestión del nihilismo como

³ CASSIRER, E. *Filosofía de la ilustración*, México, FCE, 1993, p. 64

problema filosófico propio de la modernidad no aparece sino con Jacobi, en las críticas dirigidas a la filosofía trascendental del idealismo alemán.

En 1794 Fichte publicaba *La doctrina de la ciencia*⁴ en la que exponía los principios teóricos en los que había de fundarse toda posibilidad de conocimiento, así como la estructura del orden moral. Con su teoría del Yo Fichte completaba la filosofía trascendental kantiana; no sólo la cosa en sí, concebida como esencia oculta de los fenómenos, quedaba eliminada; sino que los fenómenos mismos, el discurrir de lo “real” quedaban referidos a mera representación del sujeto, un sujeto-objeto que se pone a sí mismo y deriva desde sí el mundo.

Para la razón especulativa y el conocimiento puro la proposición: “yo existo y existen cosas fuera de mí” no resulta sino una afirmación dogmática e irreflexiva. El idealismo trascendental destruye esta afirmación subsumiendo “lo real” a la identidad del yo. Fichte, como heredero del kantismo, completa la filosofía trascendental, exige un desprendimiento total del naturalismo del hombre ingenuo que cree ciegamente en la realidad de las cosas, en el mundo ofrecido por sus sentidos.

Jacobi veía en la filosofía idealista el peligro de la subsunción de lo real y finalmente de Dios⁵ al Yo trascendental fichteano. En la célebre carta a Fichte de 1799, Jacobi equipara idealismo y nihilismo, este término sirve para describir la actitud propia del idealismo trascendental, de su racionalidad demoledora para la cual reflexión y abstracción son términos que van de la mano. En relación a esta dupla Jacobi escribe: “ambas están inseparablemente unidas y en el fondo son lo mismo, una acción de disolver todo ser en el saber, progresiva aniquilación (en el camino de la ciencia) mediante conceptos cada vez más generales.”⁶

Jacobi califica su pensamiento como no-filosofía (*Unphilosophie*) para distanciarse y distinguirse del exacerbado racionalismo y abstraccionismo de la Ilustración, que se pretendía como la única filosofía (*Alleinphilosophie*), fundada asimismo en la soledad del Yo. “Todo tiene que estar dado únicamente en la razón y mediante la razón, en el Yo en cuanto Yo, en la yoidad, y ya contenido en ella, si sólo la

⁴ Cf. J.G. Fichte, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, (trad. Juan Cruz), Pamplona, 2005

⁵ Es este peligro uno de los motores que animan la crítica contra los excesos del subjetivismo idealista, Jacobi todavía aboga por mantener una región de misterio, inaccesible al cálculo racional, pues para Jacobi el “fundamento, lo verdadero mismo, está necesariamente fuera de la ciencia.” *Carta* p. 241

⁶ JACOBI, F. H., *Carta a Fichte* (1799), (traducción Vicente Serrano), en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12, 235-263. Servido de Publicaciones UCM, Madrid, 1995, p. 246

pura razón, a partir de sí misma únicamente, debe poder deducirlo todo... La filosofía de la razón pura tiene que ser entonces un proceso químico, mediante el cual todo fuera de ella es convertido en nada”⁷

La carta de Jacobi deja ver el poder disolvente de la razón⁸ exacerbada. De esta manera la polémica sobre el nihilismo alcanza el núcleo mismo de la Ilustración, donde reina el afán de explicación total a partir de una razón o conciencia que se autodeternima. Ese afán de liberación y autodeterminación conduce al cuestionamiento de cualquier realidad que pretenda sostenerse en sí misma, pues ésta no es más que reflejo, proyección del “yo” que representa. Jacobi muestra las paradojas o vaivenes del nihilismo, el cual, de mano de la razón ilustrada, se muestra como herramienta que rompe los antiguos atavismos y libera de los viejos dogmas; sin embargo esa proclamada libertad tiende a convertirse en una nueva sujeción, la cual rinde ahora pleitesía a esa misma razón que se tiraniza imponiendo un nuevo orden enajenante.

Para esta “filosofía de la inteligencia” denunciada por Jacobi, el pensamiento cobra vigor sólo a condición de la aniquilación; el nihilismo es la disolución ejercida por la razón llevada al extremo, mostrando así la colusión histórica entre racionalidad⁹ y nihilismo. “La razón en su pleno desarrollo especulativo, es generadora de nihilismo... se ha impuesto en tanto que ratio sobre el resto de formas de pensar... Este dominio se ha mostrado históricamente en tanto que hiper racionalización en todos los órdenes, y así normalización y equiparación. Y es que el desarrollo del nihilismo europeo y el dominio de la ratio se corresponden diacrónicamente, y en cierto sentido se identifican.”¹⁰

Jacobi denuncia el vaciamiento del mundo y los entes, la aniquilación de lo real a la que conduce la propuesta fichteana. Y es que finalmente Dios mismo corre peligro de ser arrasado en el marasmo abstraccionista del Yo. Jacobi compara a este Yo con una llama que arde sólo a partir de sí y se consume en la nada, se trata de una “conciencia pura y vacía que representa”¹¹. Lo que Jacobi señala en sus críticas al idealismo es

⁷ Ídem, p. 243

⁸ Este carácter nihilizante de la razón occidental será retomado y profundizado en la filosofía de Nietzsche, y ya en el siglo XX por Heidegger.

⁹ Al respecto es interesante recordar la crítica a que Sócrates es sometido en *El nacimiento de la tragedia*, donde la decadencia de los instintos es asociada a la hiperracionalidad del filósofo ateniense.

¹⁰ HERRERO, S. J., *EL nihilismo. Disolución y proliferación en la tardo modernidad*, Madrid, Intervención cultural, 2009, p. 55

¹¹ JACOBI, F. H., Op. Cit, p. 238

carácter disolvente de la razón, pues en la medida que se abisma en pensar la identidad y lo universal pierde de vista lo particular, carece de *nuance*, de matiz.

Jacobi prevenía contra los excesos de la ilustración, que terminaba por disolver la consistencia del mundo. De este modo el Idealismo es presentado como egoísmo, es decir como “la disolución de toda realidad en la arbitrariedad del propio yo. Jacobi... temía que la radicalización fichteana del punto de partida de Kant disolviese todo lo dado -las cosas, los otros hombres, Dios- en un Yo sin vínculos.”¹² El nihilismo del que Jacobi acusaba a Fichte radicaba en un “uso destructivo de la inteligencia”.

Destrucción de la actitud realista, el mundo es un constructo del Yo, no hay realidad en sí. Con esto la idea de un Dios creador y garante de sentido se vuelve también superflua. Ocurre un debilitamiento de las categorías explicativas del mundo; el carácter disolvente de la filosofía idealista se extiende también sobre los fundamentos metafísicos de la moral y el conocimiento. La ciencia no da a conocer una realidad externa, pues la noción ingenua de esta realidad se ha disuelto bajo el rigor de la crítica, lo cual implica un cambio en la forma de concebir el conocimiento, éste se caracteriza no por descubrir lo inédito, sino por *generar* los objetos a conocerse.

Gran parte de las críticas de Jacobi hacia la filosofía del “Yo” fichteano derivan de la preocupación por la pérdida de una zona de misterio más allá de los alcances de la ciencia y la verdad derivada del yo. Ya desde la postura de Jacobi hay una fuerte crítica hacia el afán e impudicia de los filósofos por descubrir a toda costa la verdad¹³: “Todos los filósofos...quisieron saber la verdad, ignorantes de que cuando lo verdadero puede ser sabido humanamente, deja de ser lo verdadero, para convertirse en una mera creación de la invención humana, en un formar e imaginar imaginaciones carentes de ser.”¹⁴

Jacobi sabe de los límites de la razón humana y del vano intento de las ciencias por alcanzar conocimiento absoluto; sin embargo, su filosofía no abdica de la existencia de algo más allá y superior a la razón: “sé que hay un ser *superior*, y que tengo en él mi origen. Por ello mi lema y el de mi razón no es: YO, sino *más* que yo, *mejor* que yo.

¹²FABRIS, A. editor, *Alba del nihilismo. Jean Paul*, Pöggeler, O. “El nihilismo como problema”, Madrid, Ediciones Istmo, 2005, p. 83

¹³ Este tema será retomado por Nietzsche quien de alguna forma explica la muerte de Dios a partir de ese afán metafísico por la verdad.

¹⁴ JACOBI, F. H., Op. Cit, p. 250

Algo completamente *distinto*. Yo no existo, ni puedo existir, si Él no existe. Yo mismo no puedo ser verdaderamente el más alto ser para mí. Así me instruye de modo instintivo mi razón acerca de Dios. Con poder irresistible lo más alto en mí remite a un más alto fuera y sobre mí”¹⁵ Jacobi dirige sus intuiciones hacia lo Verdadero y no a las verdades puestas por la ciencia, mero cálculo vacío: “Entiendo por lo verdadero algo que está antes y fuera del saber, aquello que le da algún valor al saber, y a la facultad del saber, la razón.”¹⁶

A diferencia de Nietzsche para quien el concepto de dios, de ser considerado, no queda sino como expresión máxima¹⁷ de una época, en el pensamiento de Jacobi Dios se mantiene como fundamento, como lo que da sentido y sustenta a valores como "bueno", "bello" y "santo":

Pero lo bueno, ¿qué es? No tengo ninguna respuesta si Dios no existe. Como este mundo de los fenómenos, si tiene toda su verdad en esos fenómenos y no posee ninguna significación más profunda, si no tiene nada que revelar nada más allá de sí mismo, llega a ser un grisáceo fantasma para mí, ante el que yo abomino de la conciencia, en la que surge esa griseidad para mí, y como contra esa aniquilación invoco a una divinidad: así todo lo que llamé bueno, bello y santo se convierte para mí en un gigantesco absurdo que destruyendo mi espíritu arranca el corazón de mi pecho, tan pronto como admito que no hay en mi relación hacia a un más alto *ser verdadero*, ni tan siquiera *imagen y semejanza* en mí del mismo, si yo sólo debo tener en mí una conciencia y un *Poema* vacíos.¹⁸

Así pues, la acusación de nihilismo contra Fichte y la filosofía trascendental viene animada por la preocupación de salvar a un Dios-fundamento, garante de un sentido más profundo que el mero aparecer fenoménico, y por lo tanto inaccesible a las ciencias y su razón vacía.

1.2 Jean Paul, discursos de los muertos sobre la inexistencia de Dios¹⁹

Por las mismas fechas un amigo de Jacobi, Jean Paul, se dedicaba a explorar en el alma humana las consecuencias de la inexistencia de Dios. A través de Shakespeare muerto, y posteriormente mediante los labios del propio Jesucristo, será proclamada en sueños la

¹⁵ Ídem, pp. 251-252

¹⁶ Ídem, p. 250

¹⁷ En el apartado final de la tesis se analiza esa noción de dios como expresión máxima de la voluntad de poder. Cf. p. 135

¹⁸ JACOBI, F. H., op. Cit., p. 252

¹⁹ Estos discursos sobre la inexistencia de Dios forman parte de la novela: *Bodegones de flores, de frutos y de espinas, o Vida conyugal, muerte y nupcias del abogado de pobres*. F. St. Siebenkäs. 1796

revelación de que Dios no existe. Jean Paul explora ambientes de pesadilla, con muertos que salen de sus tumbas a practicar sus antiguos ritos, pero esos viejos rituales son ahora una falsedad, pues Dios no existe y el hombre en nada se sustenta sino en el abismo indiferente.

En Jean Paul la tensión que puede conducir a la desesperación aumenta al ser los muertos quienes preguntan por Dios y la subsiguiente posibilidad de salvación, pues son quienes han hecho ya su última apuesta y sólo esperan contestación:

“Cristo ¿hay un Dios?

Él contestó: no hay ninguno”²⁰

La veta romántica del nihilismo, encabezada por los “discursos del cristo muerto” de Jean Paul, se enfoca en mostrar el carácter banal y absurdo que de pronto adquiere el universo y cada uno de los entes que lo habitan al corroborarse la inexistencia de Dios. Este planteamiento sin embargo delata su procedencia cristiana, pues aquí el nihilismo está vinculado al ateísmo, no abre perspectivas más allá de un mundo que se transforma en páramo.

Los discursos donde el cristo muerto proclama la inexistencia de Dios tienen un carácter de pesadilla, donde al despertar el autor puede respirar tranquilo y seguir adorando una entidad trascendente. Sin embargo la inquietud queda sembrada, el desasosiego arraiga en los corazones que han experimentado el vértigo del abismo, el vacío de la inexistencia de Dios.

Es interesante notar que mientras Jean Paul habla de la inexistencia de Dios, Nietzsche habla de su muerte. Jean Paul escribe casi cien años antes que Nietzsche, en ese contexto, el anuncio sobre la no existencia de Dios aparece con tintes de pesadilla, de un mal sueño al que la humanidad mira aterrorizada. Por el contrario la atmósfera que describe Nietzsche ha cambiado visiblemente, ahí el público que escucha al loco²¹ hablar sobre la muerte de Dios, responde con burlas e indiferencia. El desarrollo de la

²⁰ FABRIS, A. editor, *Alba del nihilismo. Jean Paul*, Madrid, Ediciones Istmo, 2005, p. 51

²¹ Cf. NIETZSCHE, F., *Gaya ciencia*, §125. Donde Nietzsche anuncia por primera vez la muerte de Dios

racionalidad ilustrada y los avances científicos habían despojado de su dramatismo el problema de Dios.

1.3 El nihilismo en *Padres e hijos* de Turguéniev

La literatura rusa es la otra gran veta sobre las reflexiones del nihilismo en el siglo XIX. Antes que los discursos sobre el “nihilismo metafísico” cobraran auge, en Rusia el nihilismo se vivió principalmente de modo político:

En los círculos revolucionarios-democráticos de finales de los 50 del siglo XIX aparece el nihilismo; en un primer momento entre l@s estudiantes en las ciudades más grandes (San Petersburgo, Moscú, Kiev. Odessa,...). Al principio su actividad quedará ceñida... al arte, pero ya a principios de los 60 darán el paso a la política, primero estableciendo círculos de lectura donde se estudiaba a Stirner y Proudhon, más adelante fundando sociedades secretas (como el círculo de Ishutin) que pasarán a la acción.²²

Para hablar del nihilismo ruso, tanto en política en como en literatura, es necesario considerar la situación de la Rusia zarista, bajo cuyo régimen la inmensa mayoría de la población rural (el mujik de Pushkin) se encontraba en un estado de explotación e ignorancia. El nihilismo ruso comenzó a desarrollarse a mediados del XIX en los círculos de la juventud aristocrática, en los hijos de terratenientes y altos funcionarios que tenían acceso a la educación y habían viajado a Francia o Alemania regresando a su país henchidos de ideas revolucionarias, así como del espíritu positivo de las ciencias. Esta juventud inició un movimiento, principalmente de corte intelectual, en el que se ponían en tela de juicio los antiguos prejuicios de la aristocracia, la religión y el estado. Los nihilistas criticaban los valores en que se habían formado sus padres y las antiguas generaciones.

La novela *Padres e hijos* escrita en 1860²³ por Iván Turguéniev se considera inaugural respecto a la presentación de la temática nihilista en el ámbito de la literatura.

²² Cf. *L@s emis@rios de la nada*, p. 38

²³ Justo un año después, en 1861, el emperador Alejandro II, impulsado por el ánimo de modernizar Rusia, promulgaba un edicto donde se decretaba la liberación de los siervos, retirando asimismo la censura sobre las publicaciones extranjeras. Esto constituyó un impulso determinante para la conformación del nihilismo político, pues promovió la difusión de los círculos clandestinos, donde

Aquí el término nihilismo aparece por primera vez para caracterizar la nueva actitud que recusaba los valores tradicionales de la antigua aristocracia. En esta obra el nihilismo, que ya merodeaba tanto en la psicología francesa, como en la atmósfera revolucionaria, se posiciona como término fundamental para la comprensión del resquebrajamiento del mundo tradicional.

Como el título de la obra lo indica, se trata de una confrontación y desajuste generacional. Turguéniev presenta la confrontación y ruptura entre dos maneras de interpretar: la de una Rusia que poco a poco se va haciendo vieja, y que sin embargo se afana aún en la glorificación de antiguos ideales, la Rusia devota que cree en milagros y presagios. La figura del gentleman Pavel Petrovich, tío de uno de los jóvenes nihilistas, expresa la defensa de cierto aristocratismos que, aunque inteligente y cortés, defiende a ultranza la tradición cimentada en los viejos ideales. El médico Basarov es la contraparte, con este personaje Turguéniev condensa los rasgos característicos de la figura del nihilista. ¿Pero qué es un nihilista? En la obra de Turguéniev es presentado del siguiente modo:

-Nihilista -recalcó Nikolai Petrovich-. Eso viene del latín *nihil* (nada),

según creo recordar; probablemente, esa palabra designa... que no cree en nada.

-Di más bien que nada respeta -encareció Pavel Petrovich...

-Que a todo aplica su punto de vista crítico -observó Arkadii.

-¿Y no viene a ser todo uno? -preguntó Pavel Petrovich.

-No; no es todo lo mismo. El nihilista es un hombre que no acata ninguna autoridad, que no tiene fe en ningún principio ni les guarda respeto de ninguna clase, ni se deja influir por ellos²⁴

El nihilista es crítico implacable, no reconoce ninguna autoridad y mucho menos está dispuesto a someterse. En el médico Basarov se revela otro de los aspectos típicos

además de planear el siempre anhelado zaricidio, se discutían las ideas de autores como Marx, Proudhon y Bakunin.

²⁴ TURGUÉNIEV, I., *Padres e hijos*, Madrid, RIALP, 2012, p. 19

de los nihilistas de primera generación²⁵: el espíritu científico; Basarov disecciona la naturaleza como a las ranas y considera que lo más necesario es ser un hombre práctico, así pues tampoco cree en la ciencia como una generalidad o abstracción. “Ya le dije a usted antes que yo no creo absolutamente en nada; ¿y qué es eso de la ciencia..., la ciencia en general? Hay ciencias como hay oficios, profesiones; pero ciencia, así, en abstracto, no existe.”²⁶

En las palabras de Basarov habla el espíritu de la ruptura y la contradicción, es el hombre práctico, el experimentador. Niega los principios de la moral, su crítica también alcanza los devaneos amorosos y a lo que considera la absurda exaltación del romanticismo, pues encuentra en ellos otra forma de sumisión.

Aunque Turguénev describe con minuciosidad el carácter del nihilista, la muerte de Basarov cierra la obra con una esperanza escatológica nada nihilista: “Por apasionado, pecador y rebelde que fuese el corazón que esa tumba encierra, las flores que en él crecieron nos miran plácidas con sus inocentes ojos, nos hablan no sólo de un eterno descanso, de ese gran descanso indiferente de la Naturaleza; nos hablan también de la paz eterna y la vida infinita...”²⁷

1.4 Dostoyevski, *Los demonios*

Dentro del marco de la literatura rusa Dostoyevski será otro de los grandes exploradores del nihilismo, sus obras constituyen una de las principales fuentes de reflexión sobre el tema; sin embargo, hablar del nihilismo en la literatura de Dostoyevski es una tarea de enormes dimensiones que por ahora no habrá de emprenderse, acotando el presente análisis a sólo una de sus obras: *Demonios*²⁸ (1871-1872) porque permite enfocar la

²⁵ Esta primera generación de nihilistas de los años 50 y 60 se caracteriza por mantener una crítica más bien de carácter intelectual o artístico. La segunda generación de los 70 y 80 se inclinará por métodos más radicales; a partir de aquí el nihilismo se acerca, hasta a veces confundirse, a la anarquía y el terrorismo. En *Los emisarios de la nada* se distingue a estas dos generaciones del siguiente modo: “La diferencia entre estas dos generaciones residía en los métodos para conseguir la liberación: mientras que los primeros nihilistas depositaban sus escasas esperanzas en la sustitución del viejo orden por una república popular, la siguiente generación (más tarde “anarco-nihilista”) no depositaba sus esperanzas en nada que no fuera la absoluta destrucción de lo establecido.” (*Los emisarios de la nada*, p. 23)

²⁶ TURGUENIEV, Op. Cit., p. 22

²⁷ Ídem, p. 165

²⁸ En 1887 la lectura de *Los demonios* ocupa varias páginas en los cuadernos de Nietzsche donde el tema del nihilismo se perfila ya como uno de los asuntos capitales.

cuestión del nihilismo al menos desde dos perspectivas: nihilismo político y nihilismo teológico-metafísico.

El nihilismo es un término difícil de tratar, exige habilidades de pirotecnia pero también de piromanía. Es este juego incendiario el que pone en marcha Dostoyevski en la presentación de *Los demonios*. Piotr Stepánovich, uno de los protagonistas, encarna el frenesí nihilista que se manifiesta en el éxtasis de las llamaradas. “Desorden sistemático” es su lema. Piotr Stepánovich es el orquestador del caos, es, a su manera, un artista que sabe organizar para sus propósitos la abyección y el libertinaje. “El pueblo ha de creer que todos nosotros conocemos la meta. Nosotros predicamos la destrucción...” Se trata de “minar continuamente la autoridad de los poderes locales, engendrar la duda en los vecinos, fomentar el cinismo y el escándalo, la incredulidad absoluta en todas las cosas... y finalmente, provocando incendios como medio popular por excelencia, lanzar a una región, en el momento indicado, si es preciso, incluso a la desesperación.”²⁹

Las planificaciones de la destrucción en reuniones clandestinas también son pintadas por Dostoyevski, podríamos decir que Piotr Stepánovich y el quinquvirato que le acompaña son un buen ejemplo de la segunda generación de nihilistas rusos³⁰, para quienes los juegos incendiarios y la organización de la violencia representaban una de sus principales actividades.

Piotr Stepánovich y la cuadrilla de nihilistas a su mando forman un entramado donde revolución y crimen se conjugan y confunden. Pero, ¿qué quiere decir aquí revolución? El enemigo es el Estado que se colude de modo indiscernible en Dios. El ateísmo es pues una idea revolucionaria como lo es el zaricidio. La destrucción predicada por estos personajes no apunta siempre a un exterminio sin más, los nihilistas de Dostoyevski persiguen también los ideales humanitarios de la Revolución francesa: *liberté, égalité et fraternité* continúan siendo estandartes, motores o, quizá pretextos, para el juego incendiario. Son estas grandes palabras, el sometimiento a la causa colectiva lo que lleva a la acción a personajes como Liaschim.

²⁹ DOSTOYEVSKI, F. M., *Obras completas tomo III, Demonios*, México, Aguilar, 1991, pp. 376-377

³⁰ “En cada grupo había un/a organizador/a, alguien que tenía en mente algún plan... Dich@ organizador/a le proponía el plan de forma individual y por separado a otr@s 4 revolucionari@s que podían no conocerse entre sí. Si aceptaban el plan, les reunía en una sala, les presentaba con todo detalle el plan, adjudicándoles las tareas que tenía en mente en función de las capacidades y valor de cada cual.” (*L@s emis@rios de la nada*, p. 35)

La revolución perseguida por Piotr Stepánovich ejemplifica uno de los rasgos del nihilismo y anarquismo ruso, el cual, para establecer un cambio, cae con facilidad en el radicalismo siguiendo la vía del asesinato y el terror. Para el nihilismo ruso el “todo está permitido” es un detonante para sacudirse de manera violenta los viejos ideales; los jóvenes nihilistas aspiran a una revolución, ésta, sin embargo, se convierte rápidamente en estallido y anarquía. El nihilismo se traduce entonces en un afán destructivo, como escribe Dostoyevski, “la sistemática destrucción de los cimientos, para la sistemática descomposición de la sociedad y de todos los principios, para amedrentarlos a todos...”³¹

Dentro de esta misma novela Kirillov ofrece la perspectiva de un nihilismo más radical, es éste el personaje que sigue al pie la lógica de la muerte de Dios, a Kirillov no lo animan las ideas revolucionarias, si se suprime es por la consciencia nítida de la insostenibilidad de un mundo sin Dios. En *El mito de Sísifo* Camus escribe que nadie se mata por lógica, Kirillov es la excepción. Kirillov es el personaje que piensa hasta el fondo y si se suicida por la imposibilidad de Dios es porque su idea era la de la *increencia*. Kirillov es la víctima propiciatoria, quien ha de autosacrificarse para afirmar su libertad. “Yo pongo de resalto mi libre albedrío: yo estoy obligado a creer que no creo...el atributo de mi divinidad es el libre albedrío.”³²

Más allá de la libertad absurda que pretende salvaguardar este personaje, el caso de Kirillov es interesante porque muestra un modo de ser totalmente opuesto al común de los cristianos criticados por Nietzsche; pese a su preocupación por el tema de Dios Kirillov es lo contrario del rebaño de cristo, del nihilismo mediocre que sólo prolonga la decadencia. Gran parte de las críticas de Nietzsche hacia el cristianismo tienen como punto de partida el que esta religión mantiene en la existencia lo que ya está listo para perecer. Este nihilismo a medias y las luchas igualmente mediocres para erradicarlo se oponen al gran nihilismo de Kirillov. En el fragmento 14[9] ³³ de la primavera de 1888 puede leerse:

³¹ DOSTOYEVSKI, F. M., op. Cit., p. 456

³² Ídem, p. 424

³³ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889) Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2006, 11[411]. Todas las citas de los póstumos están extraídas del presente volumen, en adelante cada vez que aparezca citado se señalará únicamente la enumeración de los fragmentos de acuerdo a esta edición.

Nada sería más útil ni más digno de promoción que un coherente *nihilismo de la acción*: todos los fenómenos del cristianismo, del pesimismo, tal como yo los comprendo, se expresan diciendo: «estamos maduros para no existir, para nosotros es razonable no existir»...

Lo que, por el contrario, hay que condenar por encima de todo es la falta de entereza equívoca y cobarde de una religión, como la del *cristianismo*: dicho con mayor claridad, de la *Iglesia*: la cual, en lugar de incitar a la muerte y a la autoaniquilación, protege a todo lo malogrado y enfermo y hace que se reproduzca-

Problema: con qué medios podría conseguirse una forma estricta del gran nihilismo contagioso: una forma tal que, con escrupulosidad científica, enseñe y practique la muerte voluntaria... (Y *no* el endeble continuar vegetando con los ojos puestos en una falsa postexistencia-) No es posible condenar bastante al cristianismo, porque con la idea de la persona privada inmortal le ha quitado el *valor* a semejante movimiento de nihilismo, grande y *purificador*... Impidiendo siempre la *acción del nihilismo*, el suicidio... Le puso como substituto el suicidio lento; poco a poco una vida mezquina y pobre, pero duradera; poco a poco una vida enteramente ordinaria, burguesa y mediocre, etc.

Kirillov es el gran nihilista, quien comprende y lleva al límite la lógica absurda de la no existencia de Dios. “Siente que Dios es necesario y que es preciso que exista. Pero sabe que no existe ni puede existir. « ¿Cómo no comprendes exclama— que ésa es una razón suficiente para matarse? »”³⁴ Para Kirillov el suicidio representa la afirmación de una libertad que prescinde de Dios. Kirillov se mata desposeído de esperanzas ultraterrenas, es la pura afirmación de una existencia que se autodetermina y es enteramente libre para decidir su fin. Esta afirmación de la libertad a ultranza es, como señala Camus, pedagógica; enmarca la actitud que libera a los hombres del vasallaje divino.

...

A pesar de estos antecedentes, tanto literarios como filosóficos; será con Nietzsche, al utilizarlo como concepto capital para la comprensión metafísica de Occidente (conectando así el espacio axiológico, epistemológico y ontológico), que el término nihilismo adquiera cada vez más presencia en los debates filosóficos contemporáneos y

³⁴ CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 138

se convierta, como señala Herrero Sanés en “concepto definidor del espacio cultural occidental”³⁵

Como hemos visto, ya antes de que Nietzsche desarrollara su reflexión sobre el nihilismo, este fenómeno había dado lugar a importantes interpretaciones, principalmente a nivel teológico y político. Nietzsche recoge algunos de los aspectos señalados por sus predecesores y los revaloriza desde un análisis que no se limita a la crítica de los tiempos modernos y sus cambios acelerados, sino que penetra hasta los fundamentos de esa civilización que ahora mira perecer sus tablas de valores.

El concepto de nihilismo en Nietzsche recoge, como el de Jacobi, una crítica a los excesos del racionalismo, sólo que para el autor del Zarathustra el problema no radica únicamente en el sistema idealista de la filosofía postkantiana, sino mucho más atrás, en una forma de pensamiento cada vez más alejada de la tierra. Sócrates y el platonismo simbolizan para Nietzsche los gérmenes de la decadencia que, coludidos con el cristianismo, desarrollan la lógica nihilista de la civilización occidental. En críticas como la de Jacobi contra el juego nihilista de la razón se vislumbra todavía la necesidad de un ser divino, la defensa de una zona de misterio que funcione como fundamento y sentido de la vida, sentido que ni la razón, ni la ciencia pueden comprender. A Nietzsche por el contrario no le preocupa salvar a Dios, cuya destrucción lleva siglos preparándose desde dentro de sus mismos seguidores, sabe incluso que su muerte se ha consumado, sólo que la descomposición será lenta.

Es importante señalar que a diferencia de un discurso que niega la existencia de Dios como el de Jean Paul, Nietzsche se limita a decir que Dios ha muerto, no puede negar al dios cristiano ni la civilización que en su nombre se ha desarrollado. Para Nietzsche el nihilismo no ocurre porque Dios no exista sino, al contrario, porque Dios ha existido aunque ahora esté muerto. Esto se explica porque, más allá del plano religioso y existencial, Nietzsche se refiere a la muerte del dios cristiano como un acontecimiento civilizatorio; las reflexiones sobre el nihilismo lo llevan a revisar de manera crítica los valores supremos del cristianismo y la filosofía, esos mismos valores que ahora representan al Dios muerto.

³⁵ HERRERO, S. J., op. Cit., p. 21

La literatura rusa del XIX es otra de las fuentes inapreciables para comprender el diagnóstico nietzscheano del nihilismo; aquí, además de aguzar su visión de psicólogo, Nietzsche encuentra ejemplificada de manera contundente la destrucción de los antiguos valores, así como la disolución anárquica de las fuerzas que provocan el estallido. “Soy dinamita”³⁶, escribe en su libro autobiográfico, sin duda en la filosofía de este autor hay también mucho de estallido, sus pensamientos sobre el nihilismo son golpes que desarticulan las valoraciones metafísicas; nihilismo como martillo, como pensamiento crítico que ayuda a derribar los fantasmas de Dios revestidos de nuevos nombres y prácticas. La diferencia entre su pensamiento y las revueltas anárquicas del nihilismo ruso que solían terminar en el “nada vale” y “todo está permitido” es que en la filosofía de Nietzsche la destrucción no se justifica por la destrucción misma. Si la abolición de los valores supremos es necesaria, no lo es para eliminar toda posibilidad de valor. Nietzsche tiene la mirada del artista, late en él la afirmación dionisiaca; su meta no se limita a la negación de lo establecido, a la pura desvaloración, sino a la creación de nuevos valoradores, creadores capaces de abrir otros sentidos.

³⁶ “Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.” *Ecce homo*, Alianza, 2010, p. 135

2. La cuestión del nihilismo en Nietzsche

Como hemos visto, ya antes de Nietzsche otros escritores habían explorado el tema del nihilismo. Lo que vuelve peculiar la interpretación nietzscheana es que aquí la reflexión alcanza dimensiones más profundas, la decadencia de la época moderna se le presentaba como síntoma de una configuración de fuerzas reactivas que se remontaba más allá de la modernidad, hasta los ideales de la filosofía como platonismo y la moral cristiana. El nihilismo se presenta como un proceso que acompaña la historia espiritual de Europa, es la lógica de las principales valoraciones que han configurado el mundo occidental. Las reflexiones sobre el nihilismo requieren una indagación genealógica, es decir crítica, de los valores y principios que han dado pie a las principales instituciones de Occidente.

El concepto de nihilismo pensado desde Nietzsche implica una historia crítica de la civilización Occidental, así como la posibilidad para ir más allá de sus valoraciones. En tanto historia crítica o, mejor dicho, genealógica, el análisis sobre el nihilismo muestra que un acontecimiento como la muerte del Dios cristiano es necesario desde la lógica de los valores supremos. Un estudio genealógico de los valores que ahora miran su caducidad los muestra como síntomas, hablan de un determinado modo de relacionarse de las fuerzas, refieren a una voluntad de poder débil, que sin embargo durante más de dos mil años ha sido capaz de proyectar sus valores, manteniéndose en la creencia de que constituían *el* mundo verdadero.

Cuando esa creencia ya no es posible, en la época de la muerte de Dios, cuando el hombre ya no se permite a sí mismo el engaño metafísico, pero tampoco tiene fuerza suficiente para afirmar ningún otro valor y cree que no es posible ningún sentido, entonces el nihilismo llega a un estado intermedio: “Ahora que la mezquina procedencia de estos valores va quedando clara, nos parece que por ello mismo el todo se ha desvalorado, se ha convertido en «carente de sentido»... pero esto no es sino un *estado intermedio*.” 11[100]

El nihilismo como acontecimiento epocal, que se anuncia con la muerte de Dios o desvalorización de las valoraciones supremas, viene preparándose desde la lógica misma de esas valoraciones. La forma de nihilismo perpetrada en la muerte de Dios constituye un acaecer del nihilismo donde éste se configura como estado intermedio, en el que ya no se cree en ningún valor y no se tiene fuerza todavía para nuevas metas.

Instalan entonces su reinado los paliativos y distracciones de todo tipo, se busca principalmente no pensar y más que nada, en la nada. A este nihilismo intermedio que no logra ser aun transvalorador Nietzsche le augura un largo porvenir, “cuento la historia de los próximos dos siglos”, escribe en uno de los fragmentos póstumos.

En este sentido el nihilismo es un término que interpela directamente a nuestra época, de acuerdo con el diagnóstico nietzscheano estaríamos aun en ese estado intermedio que no acaba. La muerte de Dios no cierra el proceso del nihilismo, su lógica sigue dando pie a nuevas metamorfosis. El estado intermedio del que Nietzsche hablaba se extiende hasta nuestros días; así el sentimiento del en vano con que en un primer momento el nihilismo se hacía acompañar, tiende a transformarse, puede convertirse en un estado de indiferencia que haga del nihilismo un experiencia normal, cotidiana.

Nietzsche consideraba la desvalorización de los valores metafísicos como parte de un nihilismo intermedio que, para consumarse, habría de llegar a la transvaloración. Analizar el concepto de transvaloración conduce a una de las partes más propositivas de la filosofía nietzscheana, puesto que, al mismo tiempo que tiene que ver con un valorar desde una voluntad de poder afirmativa; tiene que ver con la cría de estos nuevos valoradores, de los nuevos señores de la tierra. Se trata del tema del superhombre y la cultura que lo propiciaría. Nietzsche considera que los hombres superiores han sido hasta ahora excepciones que surgen *a pesar* de la civilización, pues la civilización se preocupa por la medianía, por sustentar las condiciones de “los más”. Nietzsche piensa el tema de la cultura como esa forma de criar plantas raras, de propiciar las condiciones para el surgimiento de nuevos creadores, de aquellos que sean capaces de poner, o redescubrir otras metas y sentidos. Una cultura de la excepción y el matiz donde el superhombre, en tanto transvalorador de los antiguos valores de la tradición metafísica, sea algo querido, buscado como meta y no solo un alegre azar.

Para Nietzsche esa cultura de la excepción así como la afirmación creativa del superhombre constituyen contramovimientos al nihilismo pasivo y mediocre, sabiendo sin embargo, hacer uso de él mediante estrategias como “gran política”.

Nietzsche solía concebirse como un intempestivo, como alguien que estaba más allá, o acá, de las condiciones de su época. El concepto de nihilismo, pensado en profundidad, le permitía ir atrás, más allá de la modernidad y ubicar su génesis, en tanto diagnóstico civilizatorio, en el hiperracionalismo de la filosofía griega y la asunción de

la moral cristiana como norma de pretensiones universales. Sin embargo, al agotarse el poder de estas interpretaciones parece que la carencia de meta y sentido se instala por todas partes; no obstante para Nietzsche el nihilismo no termina en la muerte de Dios, o en la desvalorización total, sino en la transvaloración; al pensar el tema de la transvaloración también va más allá de las condiciones de su época, hacia el porvenir, pero no solamente al porvenir; la ontología perspectivista de la voluntad de poder es capaz de alumbrar diversos horizontes más allá *que* el abierto por el “valor de cambio” de la tardomodernidad.

2.1 Configuraciones del nihilismo en Occidente

Al hablar de las posibilidades que ofrece el estudio del nihilismo a partir de la filosofía de Nietzsche, se ha dicho que ésta comprende un análisis genealógico de los principales valores e instituciones de la historia occidental; es de este modo que tanto la filosofía, como el pensamiento científico y religioso se ven contrastados en el valor de sus valores. A continuación haremos un repaso por las principales configuraciones del nihilismo en Occidente: desde su génesis en el platonismo y el cristianismo, hasta la ciencia positiva y la puesta en crisis del mundo moderno. Aquí mismo se abordará un tema que no es muy usual en los discursos sobre el nihilismo en Nietzsche, me refiero al de la conquista y todavía no acabada colonización de América; pese a que el pensador Alemán jamás se ocupó directamente en reflexionar sobre este tema, considero que constituye uno de los episodios principales en larga historia del nihilismo, nos ayuda sobre todo a comprender su configuración moderna, así como los comienzos de su expansión planetaria.

2.1.1 Génesis del nihilismo en la tradición platónico-cristiana

Pensado desde Nietzsche el nihilismo no es un término que se restrinja, como en los debates de Rusia y Francia, a la descripción del ánimo social del siglo XIX. Se identifica más bien con un “movimiento histórico” o, mejor dicho, con un movimiento que atraviesa la historia occidental. Sin embargo, la trayectoria de este movimiento no es una, ni es recta. En contra de la tesis que haría de la interpretación nietzscheana del

nihilismo un acontecimiento que tendría apenas raíces en la filosofía kantiana³⁷ y el idealismo, cabe recordar que para Nietzsche el nihilismo es ya un viejo huésped de la cultura europea.

En uno de los fragmentos de 1886 Nietzsche escribe: “El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” y unas líneas después contesta: el nihilismo está “en una *interpretación completamente determinada*, en la interpretación cristiano moral.” 2[127] Otro apunte del otoño del 87 en el que traza un plan para la continuación de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche escribe en referencia a la relación entre moral y nihilismo lo siguiente: “un ajuste de cuentas con la moral... ha sido hasta ahora la Circe de todos los filósofos. Es la *causa del pesimismo y del nihilismo*”. A través de la genealogía, y haciendo gala de su buen olfato, así como de su capacidad para el rastreo, Nietzsche identifica al moralismo y su ideal ascético como la bisagra en que se articulan los movimientos decadentes del idealismo platónico y la compasión cristiana. En el ideal ascético, comenta Hopenhayn, “se consagra el vínculo entre metafísica y moral como fusión del esencialismo platónico con la santidad cristiana”³⁸

Tanto desde el platonismo como desde el cristianismo, la interpretación moral es un medio para mantener un tipo de vida empobrecida, en declive. La moral encierra la calumnia contra los instintos fuertes, afirmativos. Para Nietzsche tanto el platonismo como el cristianismo son instancias configuradoras de la decadencia, de la que el nihilismo constituye la lógica³⁹.

2.1.2 Valores supremos como antídoto

El nihilismo acaece como desvalorización de los valores supremos, como el ¡ay! del en vano; es el desengaño que sigue al colapso de esta valoración, pero que ya estaba inscrito en la valoración misma, en cuanto huida del abismo, en tanto antídoto contra un

³⁷ Maurizio Ferraris quien discute las tesis de Heidegger respecto al nihilismo y su relación con la historia de la metafísica señala lo siguiente: “La historia del nihilismo es mucho más breve, y coincide con la inmediata herencia kantiana, que es la que acuña el término y configura el mundo en el que Nietzsche se encuentra.” M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000, p. 29

³⁸ HOPENHAYN, M., *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997, p. 48

³⁹ En el 14 [86] de los *póstumos* escribe: “el nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*...”

primer nihilismo donde habla el vértigo pánico recordado por la sabiduría de Sileno.⁴⁰ La invención de un Mundo Verdadero, de categorías fijas donde se sostiene lo que ha de considerarse como “real”, funciona de anclaje y antídoto contra el torbellino de la nada. Aquí los individuos encuentran justificación, respuesta al *para qué*. Sin embargo estas respuestas tienen como punto de mira lo trascendente y en este sentido son síntomas de decadencia.

Los valores supremos de la metafísica son sólo una forma de defensa ante un nihilismo más extremo. Enfrentado a la intemperie, en medio de una naturaleza desbordante y avasalladora, el hombre se descubre nulo y carente de sentido, se acerca peligrosamente a una antigua sabiduría que recomendaba el mejor morir pronto. Aquí el individuo se enfrenta a la experiencia radical de la carencia de fundamento y perdurabilidad, la marca de la muerte se adhiere a cuanto aparece y las existencias humanas están lejos de ser una excepción. Recordando un título de Séneca podríamos decir que es la “brevedad de la vida”, así como la peligrosidad y a la vez fugacidad del entorno, lo que le da a la existencia un giro insostenible. Es esta inhospitalidad la que traza los contornos de ese nihilismo primero y suicida. En este primer nihilismo resuena la *nada* en sentido de lo efímero, la transitoriedad que no conduce a ninguna parte. La vida de los hombres, sin sentido ni asideros, puede verse amenazada por doquier: ya sea por las fuerzas desbordantes e imprevisibles de los fenómenos naturales, por otros seres vivos, o inclusive por otros hombres; la existencia puede verse fácilmente abocada a la desesperación y negación, a la supresión inmediata de sí misma.

Al referirse a las ventajas de la moral cristiana Nietzsche la considera como uno de los tónicos contra ese primer nihilismo, en ella el universo y la existencia de los hombres estaba llena de sentido, había razón, fundamento y respuesta al *para qué*. En un fragmento del 1887 escribe: “prevenía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que despreciara el conocer: era un *medio de conservación*; en suma, la moral era el mayor *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico.” (5[71])

⁴⁰ La sabiduría de Sileno, explorada en *El nacimiento de la Tragedia*, expresa lo que podríamos considerar un primer nihilismo, o pesimismo radical. El mito de Sileno cuenta que en una ocasión mientras el sabio acompañante de Dionisos dormitaba fue apresado por el rey Midas, quien considerando la enorme sabiduría del sátiro preguntó ¿qué es lo mejor para el hombre? Sileno respondió: “lo mejor para el hombre es no haber nacido, y lo segundo mejor es morir pronto”.

Esta primera⁴¹ inanidad sirve de impulso para trazar interpretaciones desde las cuales la vida sea posible, como ya lo menciona Heidegger: “el nihilismo tampoco es nunca para Nietzsche sólo decadencia, futilidad y destrucción, sino un modo fundamental del movimiento histórico que durante amplios periodos no excluye, sino que más bien necesita e impulsa, a un cierto surgimiento creativo”⁴² En la historia espiritual de Europa tanto el cristianismo como la filosofía de corte platónico habrían constituido una astucia de *la vida* para mantenerse a través de la solidez de los valores fundantes de la civilización.

No olvidemos sin embargo que para Nietzsche la vida no es una homogeneidad sustantiva, hay diferentes tipos de vida, diferentes vivientes; aquí entra el pathos de la distancia, la jerarquía, los valores son síntomas de distintos modos de vida. Si Nietzsche tiene en tan alta estima a los griegos, es porque ante el problema del sentido de la existencia su respuesta fue trágica, “un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia.”⁴³ Esta referencia a la visión trágica muestra que no toda cultura tiene que configurarse necesariamente bajo el dominio de fuerzas reactivas. Han existido y existen horizontes más allá de los abiertos por la interpretación metafísica. Es interesante recordar la preponderancia de Sócrates como uno de los personajes antagónicos en *El nacimiento de la tragedia*. Para Nietzsche la muerte de la tragedia griega en manos de Eurípides y la racionalidad socrática significa el advenimiento de una nueva manera de interpretar. Aquí comienzan a fraguarse los valores de Occidente, sus mártires y héroes, su mitología de ampulosas pretensiones. Sócrates como ideal de hombre teórico.⁴⁴ Pero ya en estos ideales, advierte Nietzsche, operaban valoraciones decadentes, comenzaba a figurarse un mundo impulsado por fuerzas reactivas.

Se ponía en marcha el trazo de las grades categorías interpretativas: contra el flujo incesante y caótico del devenir se pretende instaurar una *meta*, una *finalidad* del tiempo y la historia; asimismo ante la proliferación de las diferencias y el cambio se crea la *unidad* como categoría explicativa donde se condensa lo múltiple. Pero el mundo

⁴¹ Este ‘primer nihilismo’ tiene cercanía a esa nada (*Nichts*) que para Heidegger devela la angustia.

⁴² HIEDEGGER, M., *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000, p. 38

⁴³ NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 77

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007.

sensible parecía no cumplir con los requisitos exigidos, la experiencia muestra que las categorías aquí buscadas no tienen cabida; ni unidad, ni finalidad encuentran sitio en el devenir, luego entonces éste era falso, no ser, apariencia, (y después de incrustada la valoración cristiana: el mal), lo que hay que despreciar, de lo que es menester desprenderse. La realidad inmanente ha de ser falsa, copia imperfecta de un mundo verdadero, inmutable, del ser; mundo al que los sentidos no tienen acceso y para el cual el cuerpo y sus afectos se presentan más bien como obstáculos, objeciones. El camino privilegiado hacia la Verdad no está del lado de la sensibilidad, sino de la razón, del juego dialéctico que conduce hacia el esplendor de las ideas.

La distinción entre un mundo verdadero y uno aparente marca uno de los hitos fundamentales para comprender la gestación del nihilismo en la tradición platónico-cristiana; así lo comprende Nietzsche al describir lo que califica como “historia de un error” en “Cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en fábula”⁴⁵ El segundo punto que se desarrolla en esta historia, es la cristianización de la Idea: “El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia») (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *-se convierte en una mujer, se hace cristiana...*)”⁴⁶ Platonismo y cristianismo, transcendencia y pecado. Aquí las fuerzas reactivas se regodean en el rechazo de la vida y el cuerpo, negando el devenir y despreciando la inmanencia. Estos son los gérmenes nihilistas que están como fundamento de la moral occidental.

Es en esta serie de perspectivas protectoras y aseguradoras que expresan la decadencia de quienes no pueden afirmar el abismo, lo desfondado de la existencia y la nada de meta en el devenir, donde germina y se desarrolla el nihilismo. En la aspiración al mundo inteligible que trasciende la transformación y caducidad de los sentidos se presiente la incapacidad para la afirmación trágica. “El deseo de seguridad extrema, el afán de definir una legalidad unitaria de lo real sobre la base de las categorías de verdad, unidad y finalidad, desarrollados a partir de un sentimiento de miedo, de falta de coraje

⁴⁵ Cf. F. Nietzsche, “cómo el mundo verdadero se convirtió en fábula”, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009

⁴⁶ Ídem, p. 57

para asumir y afrontar la vida en sus aspectos duros y terribles, eso es lo que pone en marcha la dinámica del nihilismo.”⁴⁷

Cuando Nietzsche aborda el tema de la cultura trágica lo mueve la tentativa de explorar otras posibilidades diferentes a las trazadas por la civilización platónico-cristiana, busca comprender “qué implicaría la idea de otra cultura afirmativa, no nihilista, fruto de la salud y la confianza en lo sensible.”⁴⁸ Con esta excursión más allá de los límites interpretativos del nihilismo, éste también se perspectiviza, queda ceñido a una interpretación dada, que sin embargo está lejos de ser la única y, como lo demuestra el ejemplo de la tragedia griega, la mejor.

El nihilismo es la lógica puesta en marcha a partir del miedo, la menesterosidad, necesidad de sostén y fundamento. Para Nietzsche el desprecio al devenir es quien inventa al ente: “*La creencia en el ente se muestra sólo <como> una consecuencia: el auténtico *primum mobile* es la no creencia en lo que deviene, la desconfianza ante lo que deviene, el menosprecio de todo devenir...*” 9[60] Es el desprecio, la reacción medrosa al cambio lo que engendra las ficciones⁴⁹ nihilistas en las que el hombre se consuela.

2.1.3 El cristianismo como moral universal

Una de las maneras de introducirse al pensamiento de Nietzsche es a través de la pregunta: ¿cómo se relaciona un pueblo con sus dioses? En este sentido son varios los fragmentos en que reconstruye, a través de lecturas como Wellhausen, la historia del pueblo judío y la forma en que la pretendida universalización de su dios anuncia ya cierta forma de decadencia⁵⁰. En la medida en que el dios de Israel pasa a convertirse en el dios de *la* Justicia, el cristianismo, heredero de esta transformación, se asume más

⁴⁷ SÁNCHEZ MECA, Op. Cit, p. 106

⁴⁸ Ídem, p. 111

⁴⁹ El problema no está del lado de la ficción, de la creación de ilusiones para moverse en el mundo de manera efectiva; el problema radica, como ya lo había mencionado Nietzsche desde sus primeros textos, en el olvido de la perspectiva, en la metaforización que olvida que lo es y pretende asumirse como realidad única e inapelable.

⁵⁰ Cf. NIETZSCHE, F., *EL anticristo* § 16- 17. Así como en el fragmento póstumos 11[377], 17[4] de 1888

que como religión como una moral universal, a partir de la cual se miden y someten otras interpretaciones del mundo. El “monótonoteísmo” constituye una de las raíces más profundas de la moral cristiana: “pequeños engendros de santurrones y mentirosos comenzaron a reivindicar para sí los conceptos «Dios», «luz», «espíritu», «amor», «sabiduría», «vida», como sinónimos de ellos mismos, por así decirlo, para de ese modo trazar una frontera entre el «mundo» y ellos... invirtieron hacia *sí mismos* los valores, como si sólo el cristiano fuera el sentido, la sal, la medida, también *el juicio* final de todo el resto”.⁵¹

Los presupuestos de esta moral están orientados a salvaguardar a “los más”. Dios ya no expresa las condiciones máximas de vida para determinado tipo de seres en cierto contexto, sino que aparece como único y universal; con esto sin embargo se vuelve cada vez más pálido, más tenue y abstracto, se convierte en la “cosa en sí”. Las valoraciones supremas muestran su carácter decadente al presentarse como exigencia universal, abstracta, de ahí también las críticas al imperativo categórico kantiano. Recordemos que para Nietzsche el valor expresa condiciones de conservación y crecimiento para determinadas formas de vida, luego una moral que se quiera válida para todos ha de ser insostenible. “La «virtud», el «deber», el «bien en sí», el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal, ficciones cerebrales en que se expresa la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida...”⁵²

Heredero del judaísmo, el cristianismo encuentra la expansión como desarraigo de un “tierra prometida” que al final nunca termina por concretizarse (Jerusalén o la “Ciudad de Dios”) siempre está en el aire, sobrevolando como una promesa que sin embargo no se cumplirá. Este carácter apátrida lo impulsa a extenderse por todas partes, a querer hacer de cualquier sitio un lugar para su reino. Imperialista, avasallador: universal. Atender a este carácter volátil y de propagación gaseosa del cristianismo nos ayuda a comprender uno de los rasgos del nihilismo que, en tanto fenómeno estrechamente ligado a la religión cristiana, ofrece también ese halo de volatilidad, se vuelve tenue como el alma de una mosca y sin embargo lo penetra todo, sobrevuela cada resquicio.

⁵¹ NIETZSCHE, F., *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 77-78

⁵² Ídem p. 35

El dios cosmopolita de los “buenos” y los “justos” representa la santificación de un modo de vida decadente: “el cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte”⁵³ Las valoraciones con las que se ha medido el mundo hablan de una forma de vida debilitada, hostil al cuerpo y la naturaleza. “¡Dios, fórmula de toda calumnia del «más acá», de toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!”⁵⁴

Caridad y compasión son formas del nihilismo (negativo) por excelencia, pues lejos de poner fin a la corrupción la alientan. La lectura acerca de la compasión en obras como *El anticristo* ofrece valiosas claves para comprender las relaciones entre nihilismo, cristianismo y decadencia. Cabe decir, no obstante, que Nietzsche no está totalmente en contra de la decadencia, la corrupción y el declinar de las fuerzas; pues considera que estos fenómenos son también parte integral de la vida: “la *décadence* es propia de todas las épocas de la humanidad: por todas partes hay materiales de deshechos y de ruinas, la eliminación de formas de decadencia y de declive es uno de los procesos de la vida misma.” 11[226] Lo que critica al cristianismo es que mediante la compasión como uno de sus máximos valores *mantenga* existencias enfermizas, formas de vida declinantes y anémicas incapaces ya de afirmación. Nietzsche considera que la compasión provoca la disminución de la energía vital y mantiene en la existencia lo que está listo para perecer, desde esta perspectiva aparece como uno de los grandes peligros para la vida: “conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los condenados y desheredados de la vida, ella le da a la vida misma, por abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso.”⁵⁵ La compasión, como una de las virtudes mayormente defendidas por la cristiandad, aparece como uno de los mayores síntomas de *décadence*, en ella la religión cristiana expresa su vocación por la nada: “la compasión es la praxis del nihilismo... ¡la compasión persuade a entregarse a la *nada*!... No se dice «nada»: se dice, en su lugar, «más allá»; o Dios; o «la vida verdadera»”⁵⁶

⁵³ ídem pp. 29-30

⁵⁴ ídem. 43

⁵⁵ ídem, p. 31

⁵⁶ ídem, pp. 31-32

El sacerdote aparece como abogado de la nada, uno de los máximos representantes de la voluntad nihilista, su criterio de verdad es una inversión, una contradicción a la vida. Son los teólogos quienes aquí personifican la voluntad hacia la nada, hacia la aniquilación de la vitalidad; tienden a poner enfermos los cuerpos, su criterio de valoración considera como verdadero todo lo que debilita y empobrece, mientras que falso y pecaminoso es el mundo de los cuerpos y el devenir. Todos los sacerdotes se valen de la listeza de la mentira para asegurar su poder, pero lo importante, escribe Nietzsche, no es el mentir mismo, sino los fines con que se miente. Si el cristianismo aparece como religión nihilista es por la negación y resentimiento implícitos en sus valoraciones. “El hecho de que en el cristianismo falten las finalidades santas es mi objeción contra sus medios. Sólo finalidades *malas*: envenenamiento, calumnia, negación de la vida, desprecio del cuerpo, degradación y autodeshonra del hombre por el concepto de pecado...”⁵⁷

2.1.4 Vaciamiento y colonialidad en la conformación del pensamiento moderno

Un elemento importante, y que regularmente pasa de largo en las reflexiones sobre el nihilismo y la conformación de la modernidad, lo constituye tanto el descubrimiento, como la subsiguiente conquista y vaciamiento del continente americano.

La versión imperante de la modernidad es aquella que se caracteriza por su alianza a filósofos como Bacon y Descartes; se trata de la modernidad del sujeto, de la realidad medible, matematizable; un mundo “claro y distinto” sin lugar para ídolos, ni idolatrías. Desterrar a los ídolos y luchar contra idólatras son dos buenas formas de referirnos a aspectos esenciales de la modernidad, operan aquí dos fuerzas decisivas para la configuración del mundo moderno: ciencia y cristianismo. Así como en *órganon* metodológico de Bacon el espíritu científico lucha contra “ídolos” para llegar a la Verdad; podemos decir, estableciendo un juego de palabras, que en otro frente, más allá del océano, el espíritu cristiano lucha contra las “idolatrías” para imponer su Verdad. La afirmación de un Dios único y verdadero fue el pretexto para aniquilar a otros dioses, otros mundos y sentidos.

⁵⁷ F. Nietzsche, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1979, p. 96

Pensar a fondo la modernidad y sus conexiones con el nihilismo nos conduce necesariamente a pensar la “colonialidad”, pues ésta constituye, según apunta Walter Mignolo, “el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad”⁵⁸. Pensar la colonialidad no implica sólo reconstruir por etapas históricas la expansión militar y “evangélica” que los conquistadores provenientes en su mayoría de España y Portugal emprendieron hacia los nuevos territorios; se trata sobre todo de pensar los fundamentos teológicos, epistémicos y económicos que justificaban la expansión y dominio.

Cabe preguntar ¿en qué medida se justifica recurrir a las experiencias coloniales⁵⁹ para mejor comprender lo que en sus apuntes Nietzsche llamaba “nihilismo europeo”? Ya hemos dicho que con esta expresión el autor del *Zaratustra* alude principalmente a la valoración cristiana, a los fundamentos de la moral europea que, no obstante, a partir de ciertas condiciones geográficas, militares, comerciales, políticas, etc., se ha pretendido darles valía universal. Fue de este modo que miles de hombrecitos, impulsados por la fe y sus “buenas conciencias”, emprendieron la cruzada hacia el nuevo mundo dispuestos a propagar sus visiones y valoraciones como inapelables y absolutas. En nombre del “Dios verdadero” las colonias de la “civilización” europea vivieron una particular manera de experimentar el nihilismo.

Pensar el nihilismo desde América enriquece sus significaciones pues lo puebla de otras experiencias, aumenta así las perspectivas. A partir de lo anotado es posible comprender que el “nihilismo europeo” no designa necesariamente un continente, pues donde es puesto en marcha con una contundencia monstruosa no es, curiosamente, en Europa, sino en sus colonias. Es una lástima que Nietzsche no dirigiera su olfato genealógico hacia el Nuevo mundo, pues habría visto el poder del nihilismo extendiéndose y metamorfoseándose en diversas estrategias.

Un texto importante para comprender la marcha del nihilismo en América es *El continente vacío* de Eduardo Subirats, quien, a través del análisis de lo que denomina “lógica de la colonización”, muestra la estrategia de vaciamiento como uno de los

⁵⁸ “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” de Walter Mignolo. p.57

⁵⁹ Aquí me refiero principalmente a la colonización del continente americano, donde se inauguraron las prácticas de destrucción, hurto y saqueo que en el siglo XIX se reproducirían sobre África y Asia.

modos de operar del nihilismo cristiano en el nuevo continente. Subirats interpreta el proceso de conquista y colonización como el desarrollo de una lógica, “la lógica o la teología de la colonización, que atraviesa la conversión, subyugación y subjetivación de pueblos y naciones enteras”⁶⁰ Uno de los aspectos más interesantes de la obra aquí tratada, y que nos hacen recordar a Nietzsche, es el énfasis crítico hacia la propagación e imposición destructora del cristianismo.

La “lógica de la colonización” descrita por Subirats comprende tres momentos en los que también es posible detectar distintas conjugaciones del nihilismo con sus raíces cristianas: el primer momento se caracteriza por sus rasgos heroicos, es el periodo en que más allá de los mares suena el llamado de guerra y aventuras en nombre de la cruz. Se trata de una “Guerra santa” emprendida en nombre del único Dios. Aquí el nihilismo reviste los trajes de la destrucción, es la instancia del vaciamiento; la erradicación de nombres, dioses y memoria. La nada en este caso es la total nulidad del indio, el aniquilamiento, la muerte. El segundo momento de esta lógica está comprendido por las críticas a la destrucción de Indias, es el momento de las argumentaciones de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas en defensa de los nativos; sin embargo estas “defensas” se sostienen sobre una concepción del indio cercana al buen salvaje incapaz de tener una civilización propia⁶¹, consideran a los aborígenes desde una visión paternalista, como menores de edad a los que la madre iglesia debe tomar en su cuidado. Encontramos por último la formación de los *sujetos* cristianos, es la etapa de la *catequesis* y la institución de confesionarios; este tercer momento es de lo más interesante sobre todo para pensarse desde la genealogía nietzscheana, pues nos sitúa ante la formación de la conciencia culpable y atormentada, ante la inoculación cristiana de los valores supremos.

“La lógica de la colonización” muestra una nueva configuración del nihilismo y su potencia destructiva. En nombre de Dios y del mundo verdadero, pero también de la hegemonía política y de los privilegios de la práctica de la subordinación, el sujeto cristiano pone en marcha la expansión e introyección de sus valores; a la vez que vacía y nulifica a las alteridades que se cruzan a su paso. Se ejerce, como señala Subirats:

⁶⁰ E. Subirats, *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI, 1994, p. 56

⁶¹ Aunque es justo mencionar la labor de algunos misioneros como Sahagún, Olmos, o Alcalá, gracias a los cuáles se ha podido conocer, aunque sea una breve parte, del legado cultural indígena.

Un principio de vasallaje o *sujeción* por medio de la violencia y la guerra, de la persecución, la tortura y el castigo; principio de *subjetivación*, inmediatamente después, por medio del bautismo... principio de indocrinación y propaganda, de enseñanza y vigilancia persuasivas, o sea de *educación formativa*, como momento supremo que confiere valores, significados, contenidos nuevos a un proceso al mismo tiempo destructivo y abstractos, brutal y sublime de sujeción y subjetivación, de destrucción y aculturación⁶²

Este ánimo destructor se respalda en nombre del único Dios y las valoraciones supremas. La imposición del cristiano significó el ocultamiento de los dioses, éstos tuvieron que esconderse o camuflarse, para finalmente ir siendo olvidados. Esto significa la supresión la diversidad cultural de las tierras conquistadas.

Pensar una cuestión como la del nihilismo en América es interesante no sólo para denunciar las prácticas de saqueo y destrucción ejercidos hace más de quinientos años por los conquistadores. Sino porque también nos permite reflexionar acerca de las condiciones actuales de los antiguos territorios colonializados, no sólo del continente americano sino de también de África y Asia; donde el nihilismo suele actualizarse en los modos más mortíferos y degradantes. Las antiguas colonias son hoy son los “países de la periferia” o el “tercer mundo”, mismo que para progresar, a toda costa ha de “modernizarse”. No obstante, para estas sociedades el sueño del “primer mundo” suele traducirse en cuestiones como la extrema pobreza que lleva hasta la inanición, o la emigración forzada. Desde este enfoque algo como los barcos con miles de africanos que año con año se hunden en el Mediterráneo representaría también un síntoma del nihilismo.

2.1.5 La prefiguración del nihilismo contemporáneo en el pensamiento moderno

Con el establecimiento del monótonoteísmo como religión de Occidente será la interpretación cristiana⁶³ la que determine el sentido del hombre y el mundo. Los ideales del cristianismo (caridad, humildad, castidad, veracidad, creencia en “el otro mundo”, así como desprecio por la tierra y el cuerpo) son los que ahora le marcan el ritmo a la vida. De entre estos ideales, la exigencia de veracidad se torna un factor importante;

⁶² SUBIRATS, E., Op. cit., p. 63

⁶³ También Heidegger considera el cristianismo como elemento esencial en la configuración metafísica de Occidente: “El hecho de que, inmediatamente, la conversión de la realidad efectiva en autocerteza del *ego cogito* esté determinada por el cristianismo, y de que, mediatamente, el estrechamiento del concepto de existencia esté determinada por la cristianidad, no hace más que testimoniar nuevamente cómo la fe cristiana se ha apropiado de los rasgos fundamentales de la metafísica y, bajo esa forma, ha llevado a ésta a dominar en Occidente.” (*Nietzsche II*, p. 387)

pues será justamente esta exigencia, que en la modernidad se convierte en exigencia de certeza⁶⁴ y por lo tanto de un método que la garantice, la que coadyuve al derrumbe de Dios y del tan anhelado “mundo verdadero”.

Uno de los hitos decisivos para la comprensión del nihilismo en la época contemporánea lo encontramos al inicio de la modernidad, es aquí donde la exigencia de verdad de la que se hablaba en el párrafo anterior llega a cumbres insospechadas. No obstante es necesario aclarar que la versión de modernidad que a continuación se describe, no agota la amplitud y posibilidades del pensamiento moderno; cabe también en él una filosofía como la Spinoza, ante la cual una de las fórmulas en que se expresa el nihilismo, “Dios ha muerto”, resulta sencillamente ridícula.⁶⁵ Es, por el contrario, en el pensamiento de Descartes donde, al continuar con la división de las sustancias, al seguir manejando como elementos escindidos alma y cuerpo resuenan aún con estridencia los postulados de la filosofía platónica, así como los dogmas del cristianismo; mismos que, según la interpretación nietzscheana, constituyen la trama donde se entreteje el proceso del nihilismo.

Es posible pensar la modernidad como una nueva manera de interpretar el mundo; interpretación diferenciada de la Edad Media en la que el hombre se libera de la tutela divina y abandona su rol pasivo, entendido como mero receptor del conocimiento revelado, hasta erigirse, convertido en sujeto, en el fundamento de lo real y posibilidad de certeza. Desde esta perspectiva la filosofía de Descartes resulta esencial para la configuración de las preguntas y proyectos del pensamiento moderno, la forma moderna de comprender la totalidad del ente pone en el sujeto el nuevo fundamento de la realidad, así como la posibilidad de conocimiento de la misma. La Verdad, comenta Heidegger⁶⁶ al referirse a este proceso, se transforma en certeza y la pregunta de la filosofía se convierte en la pregunta por el método. Encontrar el camino correcto es ahora la preocupación, preocupación que viene preñada con el desarrollo de las ciencias,

⁶⁴ Cf. *Nietzsche* de Heidegger, en especial los capítulos dedicados al cogito cartesiano.

⁶⁵ Como alternativa a esta lectura de la modernidad aparece la metafísica de Spinoza, quien al estar desvinculado de la noción cristiana de Dios, se deslinda también de nociones como culpa, libertad y finalidad. La filosofía de Spinoza ofrece una posibilidad de interpretación de la modernidad en la que ésta no terminaría necesariamente en la neurosis nihilista ocasionada por la muerte de Dios y la pérdida de sentido del mundo del sujeto moderno.

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, M., “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2000.

encontramos aquí las revoluciones astronómicas y los grandes descubrimientos geográficos.

Con figuras como Descartes y Bacon la cuestión del método se convierte en el eje de las reflexiones, se trata de llegar a un conocimiento irrefutable, que pueda servir de base para la prosecución ilimitada y siempre progresista del saber. En este camino, donde se privilegia la razón y la autonomía del sujeto, se configura una nueva manera de dotar de sentido al hombre y al mundo; continúa sin embargo tratándose de un sentido heredero de la tradición metafísica y sus tendencias teleológicas. Son ahora la confianza en la razón, el progreso, así como la capacidad ilimitada de la ciencia para acceder a “lo verdadero” los ropajes con que se engalana el pensamiento metafísico en la época moderna.

Una de las cualidades del filósofo en tanto genealogista radica en su buen olfato, “mi genio está en mi nariz”⁶⁷ escribe Nietzsche en una de las páginas de *Ecce homo*, se trata de detectar qué tipo de fuerzas imperan en las valoraciones, cuáles son los impulsos dominantes, desde qué voluntad de poder se crean valores e interpreta un mundo. A primera vista podríamos creer que Dios y las ideas de trascendencia han sido en definitiva desterrados. No obstante en esa preocupación por la certidumbre, por extender cada vez más el control sobre la naturaleza, sigue todavía con vida la semilla de la tradición platónico-cristiana.

Para Nietzsche tanto la ciencia moderna como el cristianismo, que de un primer vistazo podrían inducirnos a considerarlos como antagónicos, no son sino síntomas, expresiones de un mismo tipo de voluntad de poder; se expresa en ellos la decadencia, la necesidad de asidero, de un mundo inmutable y verdadero que detenga el vértigo del devenir. Nietzsche alcanza a ver en el despliegue de la ciencia, en esa voluntad de verdad a toda costa, uno de los últimos reductos del espíritu metafísico. En *La gaya ciencia* escribe: “voy a demostrar que nuestra fe en la ciencia descansa en una creencia metafísica... una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad y que la verdad es divina”⁶⁸ El pensamiento moderno, sobre todo en su vertiente ilustrada, así como sus herederos positivistas del

⁶⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid Alianza, 2010, p 136

⁶⁸ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Barcelona, J. J de Olañeta editor, 2003, p. 196

siglo XIX y principios del XX sigue haciendo de La Verdad el propósito de sus investigaciones.

A pesar de que las señales apuntaban hacia adelante, al futuro y progreso, el camino de la modernidad tiene sus bifurcaciones y ambigüedades; paradójicamente esta tendencia hacia la certeza científica termina por volcarse en desconfianza: “–No lo entiendo. ¿Por qué es el hombre ahora más desconfiado y más malo? –Porque existe la ciencia y necesita de la ciencia.”⁶⁹ En este mismo sentido es constantemente citado el aforismo donde Nietzsche escribe: “Las consecuencias nihilistas de la actual ciencia de la naturaleza... De su actividad se *sigue* finalmente una autodestrucción, un dirigirse contra sí, una anti-cientificidad. Desde Copérnico, el hombre se desliza del centro hacia X.” 2[127] Este deslizarse hacia la “x” marca uno de los signos del nihilismo: el perder rumbo, sentido. Recordamos aquí ese otro célebre pasaje, donde Nietzsche se refiere por primera vez a la muerte de Dios, cuando el Loco de *Gaya ciencia* lanza preguntas que cada vez adquieren mayor sentido y vigencia para nosotros: “¿vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo?”⁷⁰

Retrotrayéndose a las implicaciones cosmológicas de la modernidad, Franco Volpi escribe: “En el universo físico de la cosmología moderna el hombre ya no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo y medieval. El universo es percibido ahora como extraño a su destino individual”⁷¹ La naturaleza concebida como res extensa se muestra indiferente a las preocupaciones y deseos humanos. Se trata en cierta forma de un desarraigo metafísico, el hombre deja su lugar privilegiado en el cosmos, más aun: ya no hay cosmos, la idea de un Dios-Demiurgo garante del orden y finalidad del universo pierde sentido junto al avasallante poder de la ciencia; sin embargo ésta tampoco cumple sus promesas, los ideales de la ilustración y el positivismo dirigidos al avance y mejoramiento en la condiciones de la existencia revelan su carácter ilusorio. Ningún ejemplo mejor que el siglo XX para mostrar las consecuencias nefastas con que el progreso técnico arrasa ya no sólo individuos, sino naciones enteras.

⁶⁹ ídem, p. 64

⁷⁰ ídem, p. 126

⁷¹ VOLPI, F., *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 24

2.1.6 Nihilismo, fabulación del mundo verdadero

Con la expresión “mundo verdadero” Nietzsche hace referencia a uno de los tópicos de la filosofía que, desde Platón, bajo la forma de pensamiento metafísico tiende a identificar un plano de realidad perfectísima, única e inmutable: lo nouménico, lo en-sí, ante lo cual el mundo fluctuante de las apariencias, del devenir, no aparece sino como pálido reflejo, vaga sombra que nos informa apenas de la esencia de la verdad. Para la tradición filosófica con la que Nietzsche debate la verdad, antes que un término epistemológico, es un concepto ontológico; la Verdad, “el mundo verdadero”, es primeramente una expresión del ser, manifestación de lo que efectivamente es, de lo real en-sí. De este modo, un conocimiento verdadero es el que se *adecua* a la idea, el que da perfecta cuenta de la realidad.

Dentro de los modos de decadencia comprendidos en la lógica nihilista el predominio de la *ratio* en tanto sistematización (regulación, normalización, nivelación,) es uno de los principales síntomas del nihilismo europeo. De Sócrates a sus contemporáneos darwinistas, Nietzsche considerará como un pathos enfermizo el apremio de verdad y justificación, el hacer a toda costa “consciente”. Será justo este apremio el que termine por llevar a pique las valoraciones supremas.

Con el nihilismo, en tanto desvalorización de los valores supremos, toda noción de “en-sí”, de “hecho real”, “objetivo” y “puro” también se viene abajo. La ciencia no puede pretenderse ya como un discurso privilegiado al que le sea dado el acceso a la Verdad. Al respecto, podemos leer en uno de los fragmentos del año 1887: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»... En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo».” 7 [60] Nos encontramos aquí con una de las consecuencias directas del nihilismo en el plano tanto ontológico como epistemológico, Nietzsche es uno de los primeros en desenmascarar el optimismo positivista del que se alimenta la ciencia del siglo XIX como un último reducto de la metafísica y su creencia en el “en-sí”, en la posibilidad de acceder a un hecho puro de conocimiento.

Que el mundo verdadero se haya convertido en fábula implica el anuncio de la disolución de la idea de fundamento, de estructuras estables. El ser no aparece ya bajo los signos del platonismo. La renuncia a lo absoluto, a concepciones unívocas y petrificadas del mundo, nos coloca en una posición inédita respecto a la tradición filosófica y su costumbre de poner en relación conjuntiva Verdad y Ser. Desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche había llamado la atención sobre la condición metaforizante del conocimiento; resultado importante de esta obra de juventud es la puesta en evidencia del carácter ficticio de las pretendidas “verdades”: “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”.⁷² De este modo el ejercicio filosófico se transforma, no puede concebirse ya como el esfuerzo por llegar al fundamento último, a las primeras causas, ni siquiera a una estructura inamovible del lenguaje. Se trata ahora de considerar el “ser” no como absoluto, sino como acaecer interpretativo, perspectivista.

2.2 Crítica del nihilismo

Con el anuncio de “la muerte de Dios”, Nietzsche abre el telón al problema del nihilismo. Este término señala la desvalorización de los que hasta entonces se habían considerado “valores supremos”. El nihilismo no se presenta sin embargo como un acontecimiento fortuito, es, por el contrario, el desenlace necesario de la tradición metafísica; misma que, en su afán de veracidad y fundamentación, termina por descubrir el carácter ficticio de sus más apreciados valores. De este modo: Dios, el sujeto, o el “mundo verdadero” no aparecen sino como amasijo de ficciones, cúmulo de fabulaciones encargadas de proporcionar un marco de referencia y seguridad. Y es justo dentro de este marco, en el que por más de dos milenios se ha desarrollado la historia del hombre occidental, que se desenvuelve también la historia del nihilismo.

El nihilismo es un término ambiguo, suele usarse para referir a una situación de descrédito y apatía. Los valores que hasta entonces se creían absolutos muestran su caducidad y se precipitan al derrumbe. “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”; la “voluntad de verdad” impulsada por la metafísica, tanto en la filosofía (“platonismo”), como en la dogmática cristiana (“platonismo para el pueblo”) lleva a la

⁷² NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 25

autocancelación de la verdad. En su ambigüedad el nihilismo está cerca de la paradoja, del colapso. Es autocancelación pero puede ir allá de la autocancelación. Esto se explica mejor si comprendemos que el nihilismo se mueve en varios niveles: si la primera vez que el nihilismo es enunciado en la obra de Nietzsche aparece bajo la fórmula de la muerte de Dios, esto no constituye la totalidad de la historia; la desvalorización de los valores supremos que la muerte del dios cristiano representa constituye sólo uno de los devenires del nihilismo, que en sí se desarrolla bajo una trama mucho más amplia.

En uno de los fragmentos póstumos titulado “Crítica del nihilismo” 11[99], Nietzsche ubica varios modos en que el nihilismo se produce de modo psicológico. El nihilismo se presenta como psicológico porque permite constatar que los ideales y valores que tradicionalmente se habían considerado existentes de por sí, como leyes eternas y universales, no son sino exigencias psicológicas puestas por los individuos para volver el mundo asequible. Así pues, el nihilismo acaece en primera instancia cuando el existente, que ha buscado *un* sentido en todo acontecer, se da cuenta de que ese sentido no existe, de que el devenir carece de finalidad. El nihilismo ocurre, en segundo lugar, cuando cesa la creencia en una unidad superior que englobe la totalidad de los acontecimientos. La tercera forma en que adviene el nihilismo como estado psicológico surge de la reacción, del resentimiento y la impotencia contra el devenir: como éste no cumple con las demandas de finalidad y sentido, entonces ha de ser falso, no ser. Con ello va implícita la condena a la vida, a la tierra y el cuerpo, considerados ya como copias imperfectas de un Mundo Verdadero.

El olfato genealógico de Nietzsche lo hace percibir en esas demandas de inmovilidad y sentido, con las que se constituye el mundo del Ente, síntomas de decadencia, de fuerzas en declive que, sin embargo, son aun capaces de proyectar sus valores, de inventar otro mundo. No obstante ese otro mundo inventado a partir del miedo y desprecio al devenir también termina por derrumbarse:

“tan pronto como el ser humano consigue averiguar que este mundo está construido a partir exclusivamente de necesidades psicológicas y que él no tiene en absoluto ningún derecho de llevar a cabo tales construcciones, surge entonces la última forma del nihilismo, que en sí encierra la *increencia en un mundo metafísico*, — pues esa forma se prohíbe la creencia en un mundo *verdadero*. En esta posición se admite la realidad del devenir como *única* realidad y uno se prohíbe toda especie de subterfugios que conduzcan a transmundos y a falsas divinidades — pero *no se soporta este mundo que ya no se quiere negar...*” 11[99]

Las categorías de finalidad, unidad y verdad funcionaban como soportes para la existencia, a partir de estas categorías se configuraba un mundo a la medida de las condiciones de conservación de ciertos individuos. “El mundo verdadero” era la proyección de lo deseable para unos instintos medrosos, en los que anidaba ya la decadencia. Cuando estos soportes son retirados la escena se transforma, ya no aparecen Dios -ojo omnisciente- y el hombre como protagonistas en la trama cósmica. El Ser-Fundamento, los principios lógicos⁷³ y urdimbres categóricas de Aristóteles a Kant, no constituyen sino un poetizar, un modo de imprimir orden y dotar de sentido el acontecer.

“Todos los valores con los que hasta ahora primero hemos tratado de hacer evaluable el mundo y con los que finalmente, justo cuando han demostrado que son inaplicables, lo hemos *desvalorado* — todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para la conservación y la intensificación de formaciones humanas de dominio: y no han sido sino falsamente *proyectadas* en la esencia de las cosas.” 11[99]

Esto no significa solamente que las ideas metafísicas hayan sido catalogadas de erróneas o inaceptables, sino que llama la atención sobre el “punto de vista” y la perspectiva; hace notar que los ideales y las categorías son artificios, errores con los que constreñir el mundo para ordenarlo de tal o cual modo; promover cierto tipo de vida como lo más deseable, inventar modos de ser, así como instituciones que cuiden la observancia del orden creado. En otras palabras, los valores supremos han formado prácticas e instituciones culturales (La iglesia, pero también la ciencia, la educación, etc.) a partir de las cuales se diseñan subjetividades y comportamientos. En este sentido la crítica genealógica a los valores supremos los muestra como condiciones de posibilidad, hacen posible un tipo de experiencia (pero no toda experiencia) y diseñan un tipo de subjetividad, calificada por ellos como “buena”, “justa” o “conveniente”.

⁷³ Pese a que en la mayoría de páginas en que Nietzsche discute con Aristóteles lo hace en torno a la tragedia y la cuestión de la catarsis; el triunfo de la lógica aristotélica considerada como base del pensamiento correcto, también figura como uno de los principales fundamentos del mundo occidental. “La lógica es el intento *de concebir, o mejor dicho, de hacer formulable, calculable el mundo real de acuerdo con un esquema de ser puesto por nosotros...*” 9[97]

2.3 Nihilismo como estado intermedio patológico, el sentimiento del “en vano”

En uno de los proyectos para *La voluntad de poder* redactado en el verano de 1886 ya se contempla dedicar el libro primero al estudio del nihilismo: “Libro primero: el peligro de los peligros⁷⁴ (exposición del nihilismo) (como *la consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento*)” 2[100] El nihilismo aparece aquí en su carácter amenazante, es el peligro por excelencia, pero ¿en qué radica esta peligrosidad? Además, Nietzsche especifica: el nihilismo aquí referido, el que aparece como un gran peligro, emana de las valoraciones “habidas hasta el momento”; es pues consecuencia de “las valoraciones supremas”, de las perspectivas trazadas por el cristianismo y la filosofía platónica. El nihilismo está en la base de la depreciación con que la metafísica occidental, en sus variados rostros, ha intentado *explicar* el mundo.

Por más de dos mil años la interpretación platónico-cristiana es la que ha decidido sobre el valor y significado de la vida en Occidente; son principalmente estas tradiciones las que a través de sus prolongaciones históricas han inventado lo occidental⁷⁵. En dicha interpretación Dios y el “mundo verdadero” o “más allá” sustentan y justifican el vivir en la tierra; sin embargo esta manera de comprender el mundo parece haber agotado sus posibilidades, la interpretación metafísica aparece en su vacuidad, “Dios ha muerto” y con este acontecimiento se borran los hitos que marcaban el orden y sentido del mundo en Occidente.

No hay Ser, hay perspectivas, diversas interpretaciones; dentro de éstas, una, la platónico-cristiana, ha intentado encumbrarse como *la* Interpretación, de carácter único, universal y verdadero; de aquí deriva que tras su hundimiento el pathos del “en vano” tienda hacerse también total, lo que constituye una de las formas del nihilismo: “Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser, y,

⁷⁴ Sobre el peligro de los peligros y su relación con el nihilismo, véase más adelante la interpretación heideggeriana de la esencia de la técnica, pp. 86-88

⁷⁵ En una de sus interesantes notas críticas Juan José Segalés llama la atención sobre la arbitrariedad e imposición que encierra la autodenominación de Europa como Occidente, pues si ésta fuera mirada, por ejemplo, desde América latina, sería oriental. “Lo occidental en este caso tiene que ver no sólo con la historia, sino, como muy bien dicen Hegel y Heidegger, con el destino, o sea, con el proyecto de vida que se tiene. Porque los europeos se definieron a sí mismos como occidentales respecto del oriente chino e hindú y del mesopotámico Oriente Medio, pero el Oriente en todo caso está definido a partir de ellos, o sea, a partir de su cosmovisión del mundo y de la realidad, o sea, a partir de su Ser.” Bautista Segalés, J. J., *Qué significa pensar desde Latinoamérica*, Madrid, Akal, 2014, p. 108

respecto del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el pathos del «en vano»⁷⁶ es el pathos del nihilista” 9 [60].

El peligro del nihilismo radica en la impotencia, en el decaimiento ante la rueda del devenir. Nihilismo puede ser interpretado como el “en vano”, la incapacidad de afirmar ya cualquier sentido; el desencanto traducido en apatía, en la indiferencia de los últimos hombres. Nihilismo como ese malestar sucedido a la comprensión del engaño, repugnancia, insoportabilidad de la vida. “No estimar lo que conocemos y ya no poder estimar las mentiras que nos quisiéramos contar:-da por resultado un proceso de disolución.” 5[71] Nihilismo alude a la pérdida de sentido, al vacío, al desierto que crece tras el derrumbe de la interpretación metafísica.

El en vano, la incapacidad de afirmar ya cualquier sentido es una manera de prolongar el nihilismo en estado patológico. En un fragmento de 1887 Nietzsche escribe: “El nihilismo representa un estado intermedio patológico (es patológica la enorme generalización, la cuestión de que no hay ningún sentido en absoluto): ya sea que las fuerzas productivas no sean aún suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios” y unas líneas más abajo escribe: “todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano. Bajo diferentes disfraces, con carácter religioso, o moral o político o estético etc.” 9[35]

El nihilismo patológico representa cierta incapacidad para crear o creer en algún sentido luego del resquebrajamiento de los valores metafísicos, ese sentimiento del en vano es la contraparte de haber creído en una interpretación donde se pretendía dar cuenta de la totalidad. La eficacia del sistema desarrollado a partir de categorías como “Finalidad”, “Totalidad” y “Verdad” radicaba en ocultar precisamente su carácter de interpretaciones, esquemas, conceptos utilitarios para desempeñarse en una comprensión del mundo, pero que de ningún modo remiten a una realidad auténtica, a un reino del en sí, como tradicionalmente había pretendido la metafísica.

⁷⁶ El sentimiento del “en vano” no agota sin embargo todas las posibilidades del nihilismo, ese desánimo ante el engaño sufrido tiende a convertirse, como se verá más adelante al analizar algunas vertientes de la interpretación posmoderna, en un gesto de indiferencia.

Al hablar del pathos del en vano, Nietzsche se refiere al nihilismo como “estado intermedio” de un proceso al que auguraba un porvenir de al menos dos siglos. ¿Cómo es que se actualiza ese porvenir que Nietzsche vaticinaba? ¿En qué consiste esa prolongación del nihilismo? ¿de qué modos se configura actualmente este fenómeno? ¿De qué fuerzas es síntoma y hacia dónde se dirigen esas fuerzas?

2.4 El pronóstico del nihilismo en Nietzsche

En Nietzsche el nihilismo alude a un complicado proceso que implica tanto la puesta en marcha como la desvalorización de la interpretación que durante más de dos mil años había dotado de sentido al mundo de Occidente. Concebir al nihilismo como “desvalorización de los valores supremos” significa señalar sólo una parte del proceso, nihilismo no implica sólo desvalorización; la invención misma de esta valoración, el concebir el mundo a partir de una instancia justificadora trascendente, forma parte ya del proceso nihilista que acompaña la historia de la metafísica.

El nihilismo no aparece como un fenómeno aislado, no acontece de manera espontánea, o como un mero azar de la historia europea, en él se entretajan los devenires de la metafísica occidental. Es este mismo sentido “procesual” sobre el que también hace énfasis la lectura de Heidegger: “el nihilismo no es nunca para Nietzsche un mero hecho de su presente inmediato, ni tampoco sólo del siglo XIX. El nihilismo comienza ya en los siglos anteriores a la era cristiana y no finaliza con el siglo XX. Este proceso histórico colmará aún los siglos venideros, incluso si, y precisamente si se moviliza una reacción de defensa.”⁷⁷

En las postrimerías del siglo XIX además de realizar un diagnóstico sobre su época, así como de la historia de la metafísica occidental, Nietzsche lanza un pronóstico hacia el porvenir. En apuntes destinados a *La voluntad de poder* escribe: “Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: *la ascensión del nihilismo*.” 11[411].

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005, p. 36

El problema del nihilismo en Nietzsche aparece de forma eminente como una cuestión civilizatoria. Es un tema que viene ligado a las valoraciones con que la metafísica occidental ha interpretado el mundo. En el nivel cultural y vital el nihilismo a que se refiere Nietzsche encuentra su génesis en la tradición platónico-cristiana. Sin embargo, una vez agotadas las posibilidades de esta interpretación, se tiene la impresión de que los remanentes de la misma (expresados sobre todo en el dominio de la técnica, la globalización mercantil y las sociedades de consumo) se prolongan y propagan en una forma de nihilismo incompleto de carácter planetario.

Si el nihilismo es un pensamiento de largo alcance, a tal grado que nuestro presente se encuentra inmerso en sus problemáticas, es por que se trata de un fenómeno en el que confluyen varios devenires: por una parte señala el derrumbe de una valoración que, no obstante, abrigaba ya desde su inicio la negatividad. Este derrumbe por otra parte es susceptible de interpretarse como un acaecer activo, visto desde la “economía de las fuerzas” el nihilismo puede comprenderse como un acrecentamiento del poder que, llegado a cierto grado, es capaz de poner en marcha nuevas interpretaciones.

El instinto de verdad introyectado al hombre en la tradición platónico-cristiana lo lleva finalmente a hacerse honesto respecto a sí y sus valoraciones, termina por descreer en los antiguos preceptos que conformaban su mundo; suele entonces llegar el sentimiento del “en vano”, la sensación de haber sido engañado largamente, es esta sensación la que caracteriza al nihilismo como estado “patológico”, mismo que a su vez puede considerarse como parte de un “nihilismo intermedio” que si bien, ya no cree en los antiguos valores, no ha llegado a la transvaloración⁷⁸; para ello es preciso un “nihilismo extremo”, autodestructivo, donde las fuerzas reactivas son canceladas, ya no se trata sólo de eliminar o cambiar por unos nuevos los antiguos valores, sino que se cambia el *desde dónde* del valorar mismo.

Por una parte el nihilismo acontece como desvalorización de los valores supremos, es esto mismo lo que se expresa con la “muerte de Dios”; sin embargo para Nietzsche el

⁷⁸ Pensar a profundidad el tema de la transvaloración nos llevará a revisar el tema de la cultura, como esa forma de “criar plantas raras”, que propicia las condiciones para el surgimiento de los nuevos creadores de valores, o bien de aquellos capaces de redescubrir otras condiciones de existencia que las del nihilismo metafísico.

nihilismo no termina con la constatación del Dios muerto, sino en una transvaloración de los valores⁷⁹, hasta entonces el nihilismo incompleto se prolonga y se propaga adoptando múltiples aspectos. Este prolongarse del nihilismo, el no acabar que, por el contrario, se extiende como una bruma que obnubila el pensamiento, parece ser hoy lo predominante. Como lo señala Jean-Luc Nancy al referirse a la patología de la prolongación del nihilismo como estado intermedio: “El estado patológico intermedio se perpetua como estado “normal”. La normalidad es el mantenimiento de lo indefinido de los fines, al mismo tiempo: una tendencia nunca extinguida y la eterna reaparición del problema del cumplimiento, del fin, del aniquilamiento, en un agotamiento infinito. No terminar nunca de terminar...”⁸⁰

⁷⁹ El cuarto libro del *Zaratustra* puede considerarse como desfile de posibilidades de este nihilismo que no acaba de ser transvalorador. Así lo expresa el mago: “todos vosotros que sufrís de la gran náusea como yo, a quienes el viejo Dios se les ha muerto sin que todavía ningún nuevo Dios yazga en la cuna entre pañales” *AsZ*, p. 396. Sobre el tema de la transvaloración y su relación con la posible superación del nihilismo véase el quinto capítulo

⁸⁰ ESPOSITO, R; GALLI, C y VITIELLO, V. (compiladores), *Nihilismo y política*, Jean-Luc Nancy, “Tres fragmentos sobre nihilismo y política”, Buenos Aires, El manantial, 2008, p. 16

3. Derroteros actuales del nihilismo

Nietzsche se da cuenta de que el nihilismo no es un hecho pasajero o fortuito, sino que de igual modo que tiene sus raíces en una antigua historia, se proyecta también como horizonte futuro. “Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos”, escribe al referirse a la ascensión del nihilismo europeo. A más de cien años de su diagnóstico cabe interrogar si la pregunta por el sentido de la ruptura de los valores fundamentales de Occidente es aun pertinente, ¿es posible hablar de prolongación del nihilismo y qué sentidos podría tener ésta? ¿Cuáles son las figuras o gestos de esta prolongación? ¿Bajo qué formas predomina ese “inquietante huésped” que parece habitar ya no sólo Europa sino extenderse a nivel global? Intentando dar salida a este tipo de cuestiones se pensará la actualidad del nihilismo visto en colusión con el dominio técnico, las sociedades capitalistas y el mercado global; se analizará también el tipo de nihilismo manifiesto en una “posmodernidad” celebratoria, pero muchas veces acrítica de sus propias condiciones.

A finales del siglo XIX Nietzsche pronosticó todavía un largo porvenir al desarrollo del nihilismo. Varios acontecimientos del siglo pasado como las grandes guerras, la caída del Muro de Berlín y el socialismo; así como el despliegue de la informática, el auge de la economía del libre mercado y aceleración de los medios de transporte han transformado rápida y radicalmente la vida sobre la tierra.

A continuación intentaremos un breve recorrido por algunos de los discursos que en las últimas décadas se han apropiado de un modo u otro del nihilismo. La lógica del nihilismo, antes identificada con las pompas y parafernalias de los antiguos valores o con el imperativo de Dios y la Ley, se modifica sustancialmente pues lo que se pierde es la sustancia, entramos a un pensamiento líquido y vertiginoso en el que las fuerzas tienden a debilitarse y disolverse. Es una aceleración que dificulta que algo quede en pie, esto significa también que se extiende la planicie, una nivelación en la que “todo vale lo mismo”, o “nada vele”. Aquí el nihilismo no llega a ser transvalorador porque deriva en un relativismo que borra la distancia necesaria para un pensar aristocrático.

En la actualidad la lógica nihilista también extrae sus consecuencias en una actitud depredadora respecto a la naturaleza y los seres vivos. La marcha del progreso,

se traduce en la destrucción de centenares de ecosistemas y sus habitantes; así como en el sometimiento y la semiesclavitud de millones de seres humanos. Esto viene a ratificar la falta de pensamiento que suele abrigar la racionalidad técnica y económica dominante. La prolongación de nihilismo en la época actual impera como una resistencia al pensamiento y, principalmente, al pensamiento de la nada.

3.1 Sobre la liquidez, normalización del nihilismo

Voy y vuelvo, me revelo y me revuelco, salgo y entro, me asomo, oigo música, me rasco, medito, me digo, maldigo, cambio de traje, digo adiós al que fui, me demoro en el que seré. Nada me detiene. Tengo prisa, me voy. ¿A dónde? No sé, nada sé –excepto que no estoy en mi sitio.

Octavio Paz

Al reflexionar sobre la gran obra de la modernidad, entendida como dar fluidez a la solidificación de la sustancia y movilizar las pautas del comportamiento terrestre y sedentario, Sloterdijk habla de la instauración de un pensar líquido, “el pensar-fluxus (telepática, astrofísica, magnética y monetariamente) acaba con la hegemonía de la escolástica de la sustancia, aunque hubieran de pasar cuatro siglos hasta que la vida cotidiana euroamericana realizara plenamente el cambio.”⁸¹

El deshielo de la historia, la licuefacción de los grandes relatos trae consigo el vértigo de la fluidez, no obstante, esta transmutación líquida que rompe las sustancias no se convierte por ello en una afirmación automática del devenir al modo nietzscheano, el desvanecimiento de lo sólido no necesariamente viene acompañado, ni menos aun, precedido, de una afirmación de las diferencias.

El estado que caracteriza al nihilismo en algunos de los llamados discursos posmodernos, no es tanto ya el desencanto del “en vano” como el gesto de la indiferencia; dicho de otro modo, el de la velocidad vertiginosa que arrastra hacia lo indiferenciado. Es el mundo líquido caracterizado por Bauman, fluidez que se cuela

⁸¹ SLOTERDIJK, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2010, p. 76

entre los dedos, inasible. Tal parece que la afirmación de las diferencias prometida junto a la *ruptura* respecto al pensamiento metafísico desemboca en la afirmación de lo indiferenciado, el mundo de las multiplicidades supuestamente libres de metarrelatos se encuentra fagocitado por un sistema cuya estrategia de poder ya no radica en la imposición directa, en el imperativo a ultranza, sino, como señalan algunos escritores posmodernos, en la seducción⁸².

Bauman habla de la despolitización, o mejor dicho neutralidad política que trae consigo la disolución vertiginosa de los antiguos fundamentos. “Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos –las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas –.”⁸³

Tanto Marshall Berman⁸⁴ como Zygmunt Bauman han utilizado las metáforas de lo gaseoso y lo líquido para referirse a esa atmósfera cambiante, enrarecida y de contornos huidizos que queda tras el desvanecimiento de lo sólido, de las seguridades brindadas por las categorías metafísicas, mismas que garantizaban *una* verdad y *un* sentido en el cual fundar los actos. Es ese carácter ambiguo y evanescente el que hace difícil pensar al nihilismo. No pensado se escabulle y suele prolongarse de manera pasiva. El nihilismo se vuelve ubicuo, puede estar en varias partes sin hacerse claramente perceptible, ya no impone con la voz de un Dios o imperativo categórico, sino que se disuelve en el aire, llena la atmósfera y se transforma en estado normal, incuestionado. El nihilismo como estrategia ideológica para no pensar y que justifica un estado de cosas, *estatus quo*. El nihilismo se hace entonces habitual, normal, incuestionado. *Se*⁸⁵ vive dentro de él la mayoría de las veces ignorándolo; como un decorado del paisaje que poco a poco se hecho cotidiano y por tanto, difícil de percibir.

⁸² En el primer capítulo de *La era del vacío* Lipovetsky escribe en relación a los poderes del consumo en las sociedades postindustriales que “pulveriza radicalmente la antigua presión disciplinaria y no mediante las fuerzas de la Revolución sino por las olas radiantes de la seducción”.

⁸³ BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, México, 2005, FCE, p. 5

⁸⁴ Cf. BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.

⁸⁵ Es interesante llamar la atención sobre el impersonal *se* y el significado que Heidegger le atribuye en *Ser y Tiempo*, relacionándolo con la inautenticidad del Uno, o “estado interpretativo público: el *se* dice, *se* vive, *se* piensa, etc. Cf. *Ser y Tiempo* § 27

En *El mundo al interior del capital* Sloterdijk introduce una sospecha respecto al relato de la disolución de los grandes relatos, es decir uno de los sustentos de la mitología posmoderna y donde el tema del nihilismo juega un papel de primer orden: “El discurso acostumbrado sobre el final de los grandes relatos... ¿No se ha convertido ya él mismo en un cómodo meta-relato?”⁸⁶

Que el nihilismo se ha normalizado no significa que ya no exista y su vínculo con la metafísica haya quedado destrozado; sino que ya no se le ve, no es llamativo, se hace cotidiano. Esto conduce a varios escenarios: puede llevar a la ratificación de un status quo en el que su normalidad hace incuestionables las condiciones de posibilidad que lo sustentan. Esa conversión del nihilismo a estado normal puede llevar a pensar en un estado natural, neutralizando el entramado político, el juego de fuerzas en liza que se mueven tras los acontecimientos, que no son finalmente sino síntomas de un determinado tipo de voluntad de poder.

De ahí que la genealogía se convierte en una herramienta indispensable para adentrarnos en el enmarañado campo del concepto que nos ocupa. El fragmento 1[53] de 1885-1886 ilumina la metodología genealógica nietzscheana, se invita ahí a considerar el código moral de una época como un síntoma y, lo que para enfocar nuestra cuestión es fundamental, preguntar: “¿cuánta fuerza tiene? ¿Sobre qué influye? ¿Qué será de la humanidad bajo su dominio? ¿Qué fuerzas promueve, cuáles reprime?”

¿Cuál es el “código moral” de una época que se caracteriza por el desvanecimiento de la Moralidad? O de otro modo, ¿cuál es el valor de la “desvalorización”? Aunque pueda sonar paradójico lo que aquí se intenta pensar es el *desde dónde* se asume el nihilismo ¿cómo se le vive en su prolongación? De este modo es posible reactivar el preguntar nietzscheano e inquirir: ¿de qué es síntoma? ¿Qué fuerzas se expresan en las configuraciones actuales del nihilismo?

⁸⁶ SLOTERDIJK, P., op. cit., p. 20

3.2 Nihilismo y pensamiento débil.

*¿Por qué tan blandos, tan poco
resistentes y tan dispuestos a ceder?
¿Por qué hay tanta negación, tanta
renegación en vuestro corazón? ¿Y tan
poco destino en vuestra mirada?*

Nietzsche

Una de las interpretaciones actuales del nihilismo es aquella que lo vincula a la posmodernidad y celebra con él el acabamiento de regímenes totalitarios y metafísicos. Gianni Vattimo es uno de los principales exponentes de esta visión liberadora del nihilismo encarnada en las sociedades posmodernas.

Para Vattimo la posmodernidad tiene que ver con el desprendimiento de la idea de progreso y finalidad en la historia, significa dejar de lado los ideales trascendentes y de carácter universal que moldeaban el destino del mundo para abrirse a una mirada más plural. Es el nihilismo, en tanto destrucción de las categorías de Unidad, Finalidad y Verdad, el que posibilitaría ese florecimiento múltiple. La “muerte de Dios”, o fin de los valores supremos, es para Vattimo el anuncio de que la interpretación metafísica agota su poder rector, de aquí deriva una de sus propuestas: el “pensamiento débil”, mismo que aspira a la permanencia en un “nihilismo activo”, donde ya no se intenta llegar a una noción última de Ser o Verdad que pretenda erigirse como sentido único y eterno del mundo; por el contrario tiene siempre a la vista el *Abgrund*, la carencia de fundamento. “En el sentido más general el nihilismo designa el debilitarse, el desvanecimiento de todo sentido y valor del mundo y de todo orden racional del acontecer.”⁸⁷ Para Vattimo permanecer en el nihilismo es el más claro signo de resistencia a la tentación de metarrelatos.

Una de las formas en que Vattimo comprende el nihilismo es como la disolución de todo concepto de valor en valor de cambio. “Si seguimos el hilo conductor del nexo

⁸⁷ SÁEZ, L. y ZÚÑIGA, José (eds.) *Nihilismo y mundo actual*, Francisco Arenas-Dolz, “Nihilismo y modernidad. Entrevista a Gianni Vattimo”, Granada, EUG, 2009. p. 24

nihilismo-valores, diremos que, en la acepción nietzscheanoheideggeriana⁸⁸, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio. No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal.”⁸⁹ Es importante llamar la atención sobre el hecho de que Vattimo no se refiere a cualquier valor, sino que el ser se disuelve en “valor de cambio”.

Recordemos que los términos “valor de uso” y “valor de cambio” son instaurados por Marx al reflexionar sobre las características de la mercancía dentro de la lógica de producción del sistema capitalista. El valor de cambio es una abstracción a términos cuantitativos de la mercancía, lo que importa es facilitar la permutabilidad, la fluidez en el intercambio comercial, simplificar y acelerar relaciones de comercio. Se trata de una abstracción que permite equilibrar en un plano simbólico, como lo es el dinero, las diferencias específicas de las mercancías.

Que todo valor se disuelva en valor de cambio, más allá del supuesto dinamismo y el flujo acelerado de intercambio de mercancías, supone el predominio de un régimen estandarizado, una dimensión calculable, cuantificable. En este plano carecen de importancia las cualidades. Es la afirmación de una normatividad abstracta que continúa con el predominio de la razón calculadora, pero ahora disfrazada de la libertad multicolor del mercado.

Vattimo trata de continuar en la senda abierta por pensadores como Nietzsche y Heidegger en la que, desde la perspectiva de la metafísica occidental, el nihilismo aparece como un destino. En su “apología del nihilismo” ofrece una de las claves para comprender la relación en que Destino e Historia aparecen conjugados, esto ocurre, explica, “en el sentido de la conexión que establece Heidegger entre *Geschicht* (historia) y *Geschick* (destino)”⁹⁰ Vattimo considera que este destino representa la única *chance* para quien atiende al envío (*Geschick*) del ser en su disolución.

⁸⁸ Esta interpretación del nihilismo como reducción a valor de cambio presupone además que hay una “afinidad” entre las acepciones nietzscheana y heideggeriana del valor. Más adelante cuestionaremos esa supuesta afinidad, cf. Pp. 88-92

⁸⁹ VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 25

⁹⁰ *Ibíd.*

En el mismo ensayo Vattimo pretende asumirse como un “nihilista consumado”, recordemos sin embargo que con esta expresión Nietzsche se refiere a quien ha dejado ya tras de sí el nihilismo porque lo ha experimentado hasta sus últimas consecuencias. Nihilista consumado no es quien prolonga el nihilismo, sino quien ha llegado a la transvaloración. Proclamar el nihilismo como “única *chance*” implica la permanencia en el cerco trazado por la metafísica. Aceptar el nihilismo como *Ge-schick*, como envío y destino del ser en la historia, implica hacerle un guiño aprobatorio a una visión providencialista; significa de algún modo asumir la ronda de los “valores supremos” para luego caer en el desencanto o la negación. No son demasiadas las posibilidades contempladas por Vattimo ante el nihilismo, básicamente nos habla de dos: la reapropiación de algún fundamento que garanticen el antiguo sentido; o la asunción del nihilismo como única *chance*, como posibilidad liberadora de nuevas interpretaciones.

El nihilismo apunta hacia una liberación de las categorías con que la metafísica había diseñado el mundo, constituye una experiencia de desfundamentación en la que sujeto e identidad quedan barridos; marca el colapso, la disolución de cualquier tipo de realidad entendida como sustrato último e inamovible del ser. Para Vattimo esta liberación de sentidos e interpretaciones estaría plasmada de modo eminente en la sociedad de comunicación representada por los *mass media*.

En *La sociedad transparente*, Vattimo enlaza el sentido del término posmodernidad a la difusión generalizada de los *mass media*. Según este texto, demasiado optimista, por no decir poco crítico⁹¹ de la pretendida pluralidad puesta en marcha por los medios de comunicación de masas, los *mass media* serían el motor de una explosión y proliferación de visiones del mundo. “Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media*.”⁹² Lo problemático de esta visión es que los *mass media* no siempre optimizan la afirmación diferencial; hay, por el contrario, resabios metafísicos de la reivindicación de una

⁹¹ Llama la atención el gesto de asentimiento, el optimismo con que Vattimo se refiere a la abertura hacia la pluralidad propiciada por los medios de comunicación, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto italiano, país en que, como señala Juan Manuel Aragués, “el monopolio mediático y la consiguiente manipulación política son denunciadas constantemente” *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*, Zaragoza, Eclipsados, 2012, p. 228

⁹² VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 81

mirada, (¿la del capital?) pretendidamente difusa en la proliferación estereotipada. En este sentido Vattimo se muestra totalmente ajeno a posturas críticas como las que en la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer mantienen respecto a la industria cultural y la posible manipulación que esta aparente falta de “coordinación central” puede suscitar.

Vattimo se vale de los planteamientos críticos a la metafísica tanto de Nietzsche como de Heidegger para afirmar ese supuesto *boom* de pluralidad que suscita el pensamiento posmoderno. “La importancia que reviste la enseñanza filosófica de autores como Nietzsche y Heidegger se concentra toda en este punto: en el hecho de que nos brindan los instrumentos para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia.”⁹³ Sin embargo su forma de retomar estas enseñanzas, asumidas desde la perspectiva de un “pensamiento débil”, resulta un tanto acrítica y complaciente con la sociedad de comunicación generalizada representada por la difusión y a la vez creación de mundo de los *media*, Vattimo ve en esa proliferación de imágenes la liberación fabulística del mundo de la que hablaba Nietzsche. Pero calibrar el sentido fabulístico del mundo a partir de la proliferación mediática de imágenes y slogans puede redundar en la reproducción de un modo de vida que no por ser más abigarrado se vuelve necesariamente más plural.

Además, Vattimo ubicaría su discurso como válido de modo predominante en cierto tipo de sociedades, “las más avanzadas”, donde el criterio de avance viene determinado por los sistemas de información. De este modo, la voz de los otros, los excluidos, los países pobres no participan de la liberación que el nihilismo prometía: “la tecnología que domina y forja el mundo en que vivimos... viene, sobre todo, definida, y de modo esencial, por los sistemas de recogida y transmisión de informaciones. Esto se hace más evidente, a medida que la diferencia entre países avanzados y países atrasados se traduce como diferencia en el desarrollo de la informática.”⁹⁴

Sigue operando aquí la escisión desarrollista entre avance y atraso, la cual tiene como eje de medida el desarrollo informático, éste se convierte en el nuevo paradigma de deseabilidad que orienta el *deber* ser de las sociedades. Estamos ante un discurso que, bien mirado, hace dudar de su nihilismo, en el sentido de que la sociedad de la

⁹³ Ídem, p. 82

⁹⁴ Ídem, p. 94

comunicación generalizada lejos de responder al mundo en los sentidos de su pluralidad, restringe el campo de mira a “los países más avanzados”.

Vattimo parece no tener en consideración que la sociedad de la comunicación también diseña experiencias y subjetividades, las cuales no necesariamente constituirían una afirmación de la diferencia. En este punto es conveniente retomar la investigación de Juan Manuel Aragüés quien, en una de sus obras sobre la posmodernidad, describe la constitución de una subjetividad cyborg; misma que teniendo a su alcance la más diversa gama de medios de comunicación, no por ello logra una afirmación más plural de su existencia: “los efectos de esa acumulación parecen ser los contrarios a los esperados, pues provocan anestesiamento emocional e impermeabilización cognitiva. Nunca la subjetividad tuvo tal facilidad para comunicar. Pero nunca esa facilidad se resolvió en comunicación más inane y anecdótica”⁹⁵

Como ya se mencionó, Vattimo busca el sentido emancipador y afirmador de la diferencia que el nihilismo comporta en tanto fin de la modernidad y de los relatos metafísicos que sostenían su dominio. Es necesario sin embargo ahondar más en el sentido de esta diferencia ganada por la nueva libertad nihilista. Para un pensamiento dionisiaco-perspectivista como el nietzscheano la afirmación de la diferencia no resulta de una implicación lógica $a \rightarrow b$ que puede traducirse en: si los principios metafísicos están destituidos, entonces somos libres para afirmar la diferencia. Lo que muestra la filosofía afirmativa de Nietzsche es que desde el principio se encuentra la diferencia, ésta no ocurre con el resquebrajamiento de una unidad primera. Lo que implica la ontología perspectivista de Nietzsche es que no hay un punto de referencia privilegiado que constituiría el fundamento de lo real, o el ser en absoluto; no es que espere entonces el resquebrajamiento de una unidad primera para mostrar la diferencia, sino que esa unidad es sólo una de las configuraciones de la diferencia originaria, no porque esté al principio, no hay tal, sino porque está desde siempre originando.

En un comentario a Deleuze, Juan Manuel Aragüés se refiere a “las radicalmente opuestas implicaciones que posee el entender la diferencia como origen o como efecto.”⁹⁶ Tomando en consideración esas implicaciones, una argumentación pretendidamente nietzscheana, como la de Vattimo, resulta más reactiva de lo que a

⁹⁵ ARAGÜÉS, E. Juan Manuel, *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*, Zaragoza, Eclipsados, 2012, p. 207

⁹⁶ Ídem, p. 226

primera vista parece. Al considerar el nihilismo como única *chance* para una filosofía de la pluralidad y la diferencia, hace de éstas un fenómeno derivado, un efecto de la resquebrajadura del Ser. Al afirmar que tras el declive de la metafísica el nihilismo es la única *chance* hace de la diferencia una reacción, una respuesta y no un acaecer originario y originante.

En el opúsculo *Posmodernidad y transmodernidad*⁹⁷, dedicado al análisis y comparación de la hermenéutica del declinar y el pensamiento débil con la “filosofía de la liberación”, Enrique Dussel señala algunos puntos críticos que pueden ayudar a una mejor comprensión de elementos que, más allá de la filosofía de Vattimo, caracterizan a buena parte de la reflexión sobre el nihilismo contemporáneo. Esta mirada de las condiciones y consecuencias del nihilismo lanzada desde la “periferia” pone de manifiesto un elemento que suele ser pasado por alto no sólo dentro del pensamiento débil, sino en la mayoría de los discursos que hablan sobre el nihilismo: estos suelen enfocar el punto de discusión en las sociedades postindustriales de Europa y Estados Unidos, dejando de lado al resto del globo que también sufre las consecuencias nihilistas, no precisamente liberadoras, del acabamiento de la metafísica.

Así por ejemplo, al hablar de la conformación de la modernidad, entendida ésta como una de las etapas clave en el desarrollo del nihilismo, suele pasarse por alto la expansión hacia el nuevo continente comenzada en 1492, este acontecimiento sin embargo marcaría un aspecto decisivo en la configuración del nihilismo. Como se sostiene desde una visión crítica al eurocentrismo: la modernidad se inicia a finales del siglo XV con la expansión más allá del mar, hacia otros horizontes, hacia la exterioridad que a partir de entonces se subsumió como periferia, la cual “es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final.”⁹⁸

En la experiencia de esta “crisis final” vista desde los antiguos territorios colonizados (y que en su mayoría forman ahora esos “países atrasados” de los que habla Vattimo), el nihilismo, en tanto reducción del valor a valor de cambio, no se presenta necesariamente como *chance* liberadora, sino como la destrucción de sus entornos y la substracción de sus recursos.

⁹⁷ Cf. DUSSEL, E., *Posmodernidad y transmodernidad diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana, 1999,

⁹⁸ Ídem, p. 39

Occidente, exportando a todo el mundo su racionalización, su libre mercado y su tecnificación, no sólo convierte el mundo, en cierto modo en un desierto...Occidente no transfiere, en realidad, a Oriente o África su propia cultura positiva, sino que tiende a disolver todas las otras culturas introduciendo en ellas su intrínseco nihilismo, es decir, contagiándolas con la producción generalizada de su propia figura vacía. No exporta pues sus valores, sino su vacío de valores, su nihilismo reactivo.⁹⁹

Las reflexiones sobre el nihilismo suelen moverse, no obstante, en un horizonte diseñado por el acabamiento de la modernidad en las sociedades postindustriales y cada vez más tecnificadas. En efecto, la mayoría de los discursos acerca del nihilismo se han enclaustrado en Europa¹⁰⁰; filosofías como las de Vattimo que se mueven dentro del horizonte del fin de la modernidad y el capitalismo tardío no suelen romper el cerco del pensamiento occidental.

El problema con este tipo de análisis es que anula las alternativas, dejando fuera de consideración otras experiencias. Dussel critica a la hermenéutica ontológica de Vattimo su falta de opciones, el ser un discurso poco elocuente y propositivo para sociedades como las latinoamericanas: “De todas maneras, una "ontología hermenéutica", tanto la sociedad posmoderna como la popular de los países periféricos, pareciera que no necesita reflexionar sobre la liberación, ni pretenden crear utopías históricas futuras (por encontrarse en el mundo del *Spätkapitalismus*) sin alternativas y por contar sólo con una razón débil antiutópica como en Europa”.¹⁰¹ Así pues, Dussel acaba por señalar la incapacidad de buena parte del pensamiento posmoderno de romper la colorida crisálida que lo contiene y entrar en un verdadero diálogo con los otros: “Los posmodernos no han todavía comenzado el proclamado *real diálogo* con otras culturas: es hasta ahora un monólogo-eurocéntrico (el americanocentrismo es su prolongación transatlántico-occidental).”¹⁰²

⁹⁹ SÁNCHEZ MECA, Op. Cit., pp. 263-264

¹⁰⁰ Algunos capítulos que se alejan de esta tendencia se encuentran en la obra *el Nihilismo, perspectivas de la historia cultural de Europa*, donde Sánchez Meca interpreta el nihilismo como reto y posibilidad presentados a Europa para salir del eurocentrismo: “Si el nihilismo es, para nosotros, un reto, la posibilidad de cambio podrá venir dada en la medida en que aquellos valores y verdades pretendidamente absolutos, esa posición hegemonícamente eurocéntrica que Europa se venía atribuyendo se transformen en una dirección que no es la prevista en su esencia propia, aunque no pueda dejar de tener conexión con ella.” pp. 229-230

¹⁰¹ DUSSEL, op. Cit., p. 51

¹⁰² Ídem, p. 57

3.3 Nihilismo, tolerancia y relativismo en la posmodernidad

La crisis de los valores civilizatorios de Occidente nos lleva a explorar el nihilismo desde una veta axiológica. La caducidad de los valores de la tradición platónico-cristiana marcan el cese de un *deber ser*. Desde esta perspectiva preguntas por temas como tolerancia y relativismo se convierten en cuestiones de primer orden en el ámbito abierto por la desvalorización de los valores supremos.

En *Nihilistas, la ilusión de vivir sin ilusiones*¹⁰³, Fernando Gil Villa invita a pensar la tolerancia como uno de los valores posmetafísicos, producto de la desactivación nihilista de la antigua noción de realidad. Si la modernidad aparece, según Heidegger, como la “época de la imagen del mundo”, los tiempos posmodernos son la multiplicación de esa imagen, la imagen se fragmenta, deviene un prisma de colores inauditos.

Desde esta interpretación, que toma como punto de partida la terminología nietzscheana, la superación del estado reactivo del nihilismo conduce a una situación de nihilismo normalizado en el que un valor como el de la tolerancia adquiere importancia de primer orden, pues es a partir de allí que se posibilita la confluencia y convivencia de una pluralidad de perspectivas. La tolerancia se presenta como signo distintivo de una nueva manera de habitar el mundo tras la disolución de fundamentos metafísicos y morales expresados mediante el anuncio de la “muerte de Dios”. El nihilismo se presenta como pauta, especie de parteaguas que marca distancia respecto a todo tipo de miradas totalizantes y con pretensiones de valor absoluto.

La tolerancia interpretada como uno de los valores esenciales de la era en que el nihilismo ha minado los fundamentos de cualquier interpretación que pretenda validarse como única y absolutamente verdadera es “signo de haber alcanzado la posición de equilibrio, la «virtud», como distinción que otorga la voluntad de poderío...”¹⁰⁴ La tolerancia emerge como valor necesario de la multiplicidad que desencadena el nihilismo: “si entiendiéramos que el nihilista es aquel, como decían los revolucionarios franceses, que no cree en nada, por lo mismo podríamos llegar a la conclusión de que se trata de un ser exquisitamente tolerante con las ideas y creencias ajenas. Hay una

¹⁰³ GIL VILLA, F. *Nihilistas, la ilusión de vivir sin ilusiones*, Madrid, ediciones Maia, 2009

¹⁰⁴ ídem p. 29

conexión entre no creer en nada y poder creer en todo en un contexto de relativismo cultural.”¹⁰⁵

Es necesario distinguir, no obstante, entre relativismo y perspectivismo. El primero de estos términos suele remitir a un universo indiferenciado donde todo se equilibra en una fragmentación, o mejor dicho, en un desbordamiento de opiniones; marasmo de decires que sin embargo tienden a volverse acrílicos, excusarse en la relatividad de las opiniones, guarecerse de las objeciones con el escudo relativista que, o bien neutraliza la crítica en la opinión que pretende validar por igual todos los discursos, o bien lleva a la apatía del *laissez faire* - *laissez acheter* del neoliberalismo capitalista. Al momento de la crítica el relativismo no es la mejor herramienta para detectar las fuerzas latentes, la trama política, diríamos ahora, que subyace al mundo libre y tolerante, posmetafísico.

Juan Segalés, en su libro *¿Qué significa pensar desde América latina?*, señala de manera crítica la colusión entre relativismo y libre mercado, considerada ésta como una nueva configuración del absolutismo: “el absolutismo relativista se sigue imponiendo de modo mucho más eficaz que el absolutismo absolutista, porque ahora todo es posible, ya que ahora hay muchos sentidos abiertos. Cualquier sentido es posible, cualquiera, con tal que se mantenga dentro de los límites que impone el «libre» juego de la economía de mercado neoliberal, porque fuera de ella es imposible cualquier acción racional, o sea, acorde a la racionalidad del mercado.”¹⁰⁶

Valores como el relativismo pueden ser fácilmente apropiables por sistemas de dominio, se convierte en una estrategia de control *aligerado*, relativismo y tolerancia pueden servir de camuflaje a ideas no muy libertarias, o más bien a ámbitos, cuya extensión se presiente cada vez más extensa pero difusa, donde la idea de libertad se restringe a pensarse como libertad para realizar ejercicios de compraventa.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ídem, p. 11

¹⁰⁶ BAUTISTA, S.J.J., *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Akal, 2014, p 118

¹⁰⁷ Así por ejemplo en su libro *Nihilismo. Disolución y prolongación en la tardomodernidad*, Juan Herrero Senés, ilustra este proceso de fagocitación de los discursos posmodernos por parte del sistema e intereses monetarios: “Algunos autores críticos con posiciones como las del pensero débil, y en general con el llamado pensamiento posmoderno, que no duda en invitar a abrazar el nihilismo, han señalado cómo, bajo la ilusión de abandono de una época preñihilista, y así de una vivencia liberadora de auténtico nihilismo, donde no hay dioses, ni leyes superiores, ni normas absolutas se escondería en realidad una aceptación tácita de la nueva religión postmoderna: el culto al dios del dinero bajo la práctica del

Siguiendo la terminología nietzscheana, Gil Villa distingue entre dos fases del nihilismo; por un lado el nihilismo patológico reactivo que destruye los fundamentos tradicionales, es la reacción contra el sometimiento a cualquier tipo de moldes metafísicos, en el plano sociológico se revela como la disolución de los roles sociales rígidamente establecidos; identifica por otro lado un estado de nihilismo normalizado, donde destaca “el sentido liberador y positivo del proceso de destrucción”¹⁰⁸. Así pues el nihilismo reactivo marca el desprendimiento de los moldes metafísicos, señala el momento del ataque a la moral, es el rugido del león contra el dragón del *tú debes*. Este tipo de nihilismo está marcado sin embargo por cierta obsolescencia, la muerte de Dios desaloja del hombre cualquier pretensión de absoluto; al no creer en ninguna verdad total, el nihilista se vuelve tolerante respecto al abanico de interpretaciones que se entretejen en la comprensión del mundo. Cambia la dentellada del ataque por la indulgencia tolerante. El nihilismo deja de ser reactivo para convertirse en estado normal. Según este modo de interpretar, en su normalización, el nihilismo estaría relacionado a una actitud abierta, tolerante, a una atmósfera de pluralidad.

Para esta interpretación se trata de “la evolución del nihilismo, de una fase reactiva o destructiva a una fase activa o normalizada, en la que la tolerancia queda definitivamente liberada”¹⁰⁹. No obstante esta clasificación y su “evolución” tienen deficiencias: no resulta del todo aceptable la conjunción de términos donde “reactivo” y “destructivo”; así como “activo” y “normal” aparezcan como sinónimos o como expresión exclusiva de un mismo tipo de fuerzas, ya que puede haber una destrucción activa, así como una normalización esclerótica.

Desde esta perspectiva la destrucción de la metafísica se considera como un movimiento reactivo, que parte de la negación y el resentimiento para afirmar la diferencia. El problema consiste en hacer de la crítica un movimiento sospechoso siempre de resentimiento, en identificarlo con el despliegue de fuerzas reactivas; pues de este modo su capacidad para poner en cuestión los nuevos ordenamientos disminuye, permitiendo así la glorificación de nuevos estatutos de “realidad”. Aquí el nihilismo deja de ser crítico para convertirse en un estado normal, normalizado; sin embargo esta

consumismo. El postmodernismo estaría terminando el proyecto inacabado del nihilismo europeo, haciendo desaparecer la sombra de un Dios muerto, pero quedaría el residuo de esta sombra, una nueva forma de capitalismo vivamente interesada en borrar cualquier rastro de ascetismo en pos de un creciente consumismo.” P.92

¹⁰⁸ GIL, V. F., op. Cit., p. 152

¹⁰⁹ Ídem, p. 201

normalidad es ambigua, no necesariamente significa liberación de potencialidades, acontecimiento feliz donde por fin se doblegan los totalitarismos.

Fernando Gil Villa comparte la visión vattimista sobre el poder emancipador de los *mass media*. Siguiendo las huellas del pensamiento débil, supone que la tolerancia encuentra especial asiento en las sociedades posmodernas, en las que los medios de comunicación de masas serían la expresión de una visión que se fragmenta en multiplicidades, el prisma que alumbra una diversidad de visiones e interpretaciones del mundo. En su estudio sobre el nihilismo comenta: “Vattimo se refiere a los efectos que él ve como positivos de la comunicación de masas en cuanto a que difunde mundos diferentes emancipando así de la ilusión de una sola verdad, eliminando la represión que había pesado tradicionalmente sobre las diferencias.”¹¹⁰

El encomio que algunos posmodernos hacen del nihilismo como estado normal donde se recupera la libertad aparece, en su optimismo, sospechoso. Se presume haber liberado a los individuos y las sociedades del orden y control ostentados por la religión, la moral, el estado o la racionalidad científica; sin embargo el que orden y control no sean ostensibles no significa que la dominación no exista. El nihilismo en su normalización disgrega el orden moral, pero no elimina del todo los gérmenes metafísicos de donde florece. Desde esta perspectiva la sola apuesta a la tolerancia parece insuficiente. Tolerancia y relativismo cultural pueden caer en una acriticidad demasiado complaciente con la avalancha multicolor del mercado. El nihilismo puede convertirse en una desarticulación paralizante, que neutraliza la resistencia. Paradójicamente el nihilismo corre peligro de convertirse en una justificación ideológica para sustentar el modo de vida que no por fluido y abigarrado es más plural.

En un intento por alejarlo de descripciones catastrofistas y de Apocalipsis insoslayable, parte de la literatura que aborda la cuestión del nihilismo suele concentrarse en descripciones y enumeraciones complacientes, en una celebración de la armonía y liberación propiciadas por este acaecer. Se asume el nihilismo normalizado como un estado de total liberación, sin considerar que esa normalidad puede señalar también hacia una fase de decaimiento de la fuerza, de incapacidad para crear sentidos, cómodo adormecimiento en palacios de cristal.

¹¹⁰ Ídem, p. 30

Y justamente, recordando a Dostoyevski en la visita que en 1862 realizó al palacio de la exposición universal de Londres, Peter Sloterdijk retoma la imagen del Palacio de cristal para referirse a la estandarización de los modos de vida en las sociedades postindustriales dentro de la esfera climatizada del centro comercial. El palacio de cristal que tanto impresionó a Dostoyevski es tomado como metáfora de la globalización tecnológica en la era de la comunicación y el comercio acelerados. “Con la imagen de un palacio del consumo de alcance planetario puede someterse a discusión el clima excitante de un mundo interior de mercancías integral. En esta Babilonia horizontal la condición humana se convierte en una cuestión de poder adquisitivo, y el sentido de la libertad se manifiesta en la capacidad de elegir entre productos del mercado...”¹¹¹

En medio de esta atmósfera se crean las paradojas que suscita la praxis de un individualismo mediado por los estándares del consumo acelerado. La libertad e individualidad pregonadas por estas prácticas pueden resultar, después de un análisis genealógico, no tan evidentes: “La crítica genealógica pone el acento en la contradicción básica que reconoce en la cultura moderna: la incongruencia entre el discurso de la individualidad y el hecho de que el sujeto de ese mismo discurso acaba racionalizando –y maximizando– el poderío de la voluntad de rebaño”¹¹²

3.4 Prolongación del nihilismo en “la era del vacío”

La prolongación del nihilismo pasivo se encontraría de forma eminente en la postmodernidad celebratoria de un orden económico y social vinculado a las prácticas de consumismo y el mercado global. Desde esta perspectiva “el posmodernismo parece más bien otra ideología, la que justifica la resignación de la resistencia frente a un mercado cada vez más potente, una resignación que se traduce en un hedonismo mal entendido que limita cualquier forma de goce al consumo...”¹¹³ Análisis de carácter más bien sociológico, como los de Lipovetsky, se limitan a describir y enumerar las innovaciones que caracterizan a las sociedades posmodernas, en estos tipos de análisis

¹¹¹ SLOTERDIJK, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2010, p. 30

¹¹² HOPENHAYN, M., *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997 p. 67

¹¹³ KOZLAREK, O., *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México, Driada-UMSNH, 2004, p. 11

encontramos una posmodernidad sacralizadora no sólo de *un* modo de producción, sino de *un* modo de vida y un tipo de sociedad que se obstina en no mirar alternativas allende de sí misma.

“No terminar de terminar”, prolongación del nihilismo como estado normal que configura la formación y relación de los individuos dentro de las sociedades capitalistas, en las que cierto nivel económico permite un acceso al confort, a un modo de vida *relajado* donde se llega a una estabilidad acrítica. Esta actitud bonachona y relajada relacionada a términos como lo “posmoderno” suele ser una de las interpretaciones del nihilismo, donde el descreimiento de la metafísica lleva a un apaciguamiento, al invento de una felicidad plana, carente de cimas y abismos. Este prolongar el nihilismo implica cerrar el horizonte a la posibilidad de otras auroras.

Parece que el individuo del nihilismo queda en el “nada vale” ya no tanto lamentándose, sino en una situación de alivio parasitario, de indiferencia. La aceleración manifiesta sobre todo en el rubro de la producción, la comunicación y el transporte, tiende a crear en los individuos una especie de nivelación, los acontecimientos se suceden tan a prisa que se vuelven indistintos. Como señala Sánchez Meca refiriéndose a la uniformidad como tendencia global de la imposición técnica: “producida por esa velocidad, esa agitación, ese activismo con el que se mueve circularmente en el vacío la técnica contemporánea. Ese vacío materializa de manera eminente, la desaparición de las diferencias y las jerarquías, pues ya no hay criterio alguno de diferenciación. Por tanto nivelación de las opiniones, de los gustos, de las decisiones y de las tendencias.”¹¹⁴

Este vacío materializado en la indiferencia es ilustrado por Lipovetsky en uno de sus libros más populares: *La era del vacío*. Aquí vacío indica la prolongación del nihilismo que ya no ataca, sino que se complace en su indiferencia. Así, por ejemplo, para Lipovetsky el nihilismo anunciado por Nietzsche no corresponde ya a lo expresado en la desmovilización sin pena ni gloria de las masas:

“el nihilismo europeo tal como lo analizó Nietzsche, en tanto que depreciación mórbida de todos los valores superiores y desierto de sentido, ya no corresponde a esa desmovilización de las masas que no se acompaña ni de desesperación ni de sentimiento de absurdidad. Todo él *indiferencia*, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo «pasivo» y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo «activo » y de su

¹¹⁴ SÁNCHEZ MECA, D., *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 187

autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*, ésta es la alegre novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo.”¹¹⁵

Este tipo de lenguaje, sin embargo, no hace sino delatar la enorme incompreensión por parte de la posmodernidad celebratoria del análisis nietzscheano del nihilismo, Lipovetsky aplica una sangría al pensador alemán, lo deja pálido, olvida todo el pathos afirmativo, la posibilidad de autosuperación; despoja a Nietzsche de su carácter demoledor, neutraliza la potencia ética selectiva de su pensamiento. La conjunción indiferencia-nihilismo torna invisible tanto el poder crítico del nihilismo como su posibilidad creadora.

Con “elecciones a la carta”, la sociedad complaciente tiende subrepticamente a la nivelación. En esta visión faltan precipicios, se ha perdido el pathos de la distancia y la jerarquía. Lo importante es eludir riesgos, una ética de “postdeber” en la que el individuo se deja llevar por la lasitud e indiferencia. Nos encontramos ante la manifestación de la prolongación del nihilismo pasivo disolvente: “No es que se haya suprimido un orden o una jerarquía para sustituirlos por otros, sino que simplemente se ha suprimido el orden existente para que quede de manifiesto que ya no se cree en ningún orden”¹¹⁶

En *La era del vacío* Lipovetsky habla de un cambio de las relaciones de producción en beneficio de relaciones de seducción. Pero las segundas están condicionadas por las primeras. Seducción se presenta como multiplicar y diversificar la oferta. “Proponer más para que uno decida más”¹¹⁷. ¿Pero es esto cierto? Se presiente más bien una saturación que obstruye y dificulta la decisión y promueve la indiferencia. Se vive bajo el predominio de un sistema de producción que dictamina los valores light, ligados a la seducción y al consumo. “Personalización a la carta”, “libertades” reconfortantes y relajadas donde no falta quien, como los “últimos hombres” avizorados por Nietzsche, se proclame inventor de la felicidad.

Bajo el rótulo de postmoderno aparece una proliferación descriptiva, abigarrada pero acrítica. Nos encontramos ante un modo de exposición saturada, ante la

¹¹⁵ LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 36

¹¹⁶ SÁNCHEZ MECA, Op. Cit., p. 178

¹¹⁷ LIPOVETSKY, G. Op. cit., p. 19

acumulación desorganizada de movimientos artísticos, feministas, de liberación sexual, ecológicos, alabanza de la innovación tecnológica, afirmación del individuo y la libertad, etc., Es el método de la yuxtaposición; sin embargo esta saturación parece limitarse a la enumeración descriptiva, en todo caso celebratoria, pero no dispuesta ya a la crítica. Esta mera profusión descriptiva puede convertirse en la sacralización de una sociedad sin alternativas. El método de aglutinación rompe distancia y distinciones. El narcisismo, descrito por Lipovetsky como modo de ser característico de la época postmoderna, restringe al individuo a un mundo vertiginoso pero indiferente.

La situación del “desierto” estaría determinada, según este autor, por la indiferencia pura, el nihilismo como fruición de la inmediatez y dominio de la presencia. Aquí se vislumbra el carácter difuso del nihilismo que ya no permite apreciar matices, modalidades; su capacidad para difundirse, extenderse, llenar atmósferas y estados de ánimo. Esto mismo lo percibe Teresa Oñate, quien previene: “si el pluralismo ganado fuera ahora absorbido por el neocapitalismo liberal, no haría sino transformarse en relativismo y favorecer, tanto como al fundamentalismo, a la Nada- Todo indiferente... [como al] nihilismo relativista donde las diferencias se diluyen multiplicadas al infinito numérico ilimitado y sin enlace de lo irrelevante y de la saturación del exceso.”¹¹⁸

Donde el dominio de la técnica y la sociedad de mercado dictaminan el rumbo global de los acontecimientos, ese nihilismo de carácter ligero y complaciente no puede desligarse de su connotación catastrófica, de deterioro ambiental y destrucción planetaria.

3.5 Mercado total. Nihilismo y capitalismo en “la sociedad sin alternativas”

Para el nihilismo no todo son aplausos y ovaciones, a diferencia del elogio que el acabamiento de la metafísica propicia en algunos de los filósofos llamados posmodernos, hay posturas que miran con recelo la celebración de “la muerte de Dios”. Una figura eminentemente crítica contra la imposición de la lógica capitalista como Franz Hinkelammert, identifica el nihilismo con el avasallamiento producido por

¹¹⁸ OÑATE, T., “Nihilismo y posmodernidad”, en Sáez, Luis y Zúñiga, José (eds.) *Nihilismo y mundo actual*, Granada, EUG, 2009, p. 64

voracidad del mercado, donde la pluralidad de culturas y mundos posibles se encuentra soterrada por el régimen de la oferta y la demanda.

Algo que caracteriza a la tradición metafísica es su apabullante poder de generalización, el no aceptar alternativas a lo que ella detenta como “realidad”, “ser” o “verdad”. Este carácter total impregna también algunos discursos que, paradójicamente, se jactan de haber dejado atrás los ideales metafísicos. Hablando de la situación de la economía mundial Franz Hinkelammert escribe: “Se da la prueba de que la propia realidad dictamina los valores de una manera tal, que ninguna alternativa resulta viable”¹¹⁹ El que Dios haya muerto no marca el fin de la metafísica, sus fantasmas subsisten de varios modos. El nihilismo linda también, o encuentra sus remantes, en la globalización del mercado; el totalitarismo metafísico encuentra formas de traducción al totalitarismo mercantil que dictamina los valores de la “sociedad sin alternativas”. Es bajo este rótulo que Franz Hinkelammert se refiere al sistema de sobreproducción encabezado por la economía capitalista.

El estudio de Hinkelammert es interesante porque señala uno de los devenires del nihilismo en gran parte de las sociedades contemporáneas, donde la exigencia¹²⁰ de materias primas y de fuerza de trabajo ofrendada a la eficiencia del sistema productivo marca un camino de destrucción, deterioro ambiental y exclusión económica de la mayor parte de la población mundial. Hinkelammert relaciona nihilismo y capitalismo, expresados en la “sociedad sin alternativas”. Encontramos en ese calificativo una forma de autosacralización, una manera de legitimarse, de hacer de sus condiciones de supervivencia una ley, un absoluto. “En nombre del mercado total se sostiene hoy, que no existe ninguna alternativa... se pretende ser el «fin de la historia», la solución total de la historia”¹²¹

Hinkelammert piensa el “capitalismo nihilista” como un sistema que niega la realidad, entendiendo por ésta “las condiciones de posibilidad de la vida humana”. Es una abstracción de las condiciones concretas de las sociedades en nombre del mundo mercantil. La teoría económica “habla solamente de la institución del mercado, sin

¹¹⁹ HINKELAMMERT, F., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, 2001, p. 55

¹²⁰ Esta exigencia en la solicitud de la naturaleza también la abordará Heidegger al considerarla como el modo propio del hacer salir lo oculto de la técnica, cf. p. 76

¹²¹ HINKELAMMERT, F., op. cit., p. 28.

referirla lo más mínimo a realidad concreta alguna, en la cual los mercados se desenvuelven.”¹²² Hinkelammert piensa el devenir cínico del nihilismo en el sistema capitalista cuando éste abiertamente muestra su carácter acrítico y normalizador. Aquí encontramos los remanentes de ese nihilismo “que no ataca”. Se ha vuelto la norma, el estado normal de un sistema. Es importante recalcar los nexos que se establecen entre nihilismo y este sistema de mercado global que sólo responde al criterio de la eficiencia fragmentaria, cuyo vértigo de sobreproducción conduce a la destrucción tanto de los hombres como de la naturaleza.

Mercado mundial como mercado total en una sociedad sin alternativas. (Pero abocada a su lenta extinción). Totalitarismo económico que excluye de sí cualquier otra posibilidad y no atiende a perspectivas, sacralizando un medio de producción y las sociedades en que se desarrolla como única posibilidad.

Para entender mejor este capitalismo desaforado Hinkelammert menciona una serie de “pasos” por los que atraviesa el sistema económico de la modernidad: habla en primer lugar de un capitalismo utópico, considera a Adam Smith como uno de sus representantes, aquí el movimiento del mercado tendería a autorregularse produciendo un estado de beneficio común; identifica también un paso crítico representado por Marx, donde el desfase entre las promesas de bienestar común y su rotundo incumplimiento en el plano fáctico dan pie a una crítica al sistema; finalmente se refiere a un capitalismo cínico que, según Hinkelammert, encontraría su propulsor en Nietzsche. El capitalismo cínico ha eliminado de su discurso la promesa del beneficio general, con ello se impermeabiliza contra la crítica, ya no apela al bien común, pues esto daba paso a una cuestionamiento interno que, al contrastarse con la exclusión y destrucción provocada por el mismo sistema capitalista, deshabilitaba sus presupuestos. El sistema se vuelve acrítico, autosacralizador, “se sacraliza ahora a las relaciones capitalistas de producción por medio de la celebración de la aceleración acelerada...”¹²³

Si bien no estoy de acuerdo en que se presuponga a la filosofía de Nietzsche como promotora de este nihilismo cínico¹²⁴, me parece interesante que llame la atención

¹²² Ídem, pp. 79-80

¹²³ HINKELAMMERT, F., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, 2001, p. 75

¹²⁴ Identificar a Nietzsche y la transvaloración con un pensamiento acrítico sacralizador de un sistema cínico identificándolo además con el nihilismo pone de manifiesto la necesidad de pensar mejor este

sobre la actual colusión entre nihilismo y capitalismo; entre la globalidad del mercado, los mecanismos de producción acelerada y el desequilibrio ecológico; así como la exclusión económica que dicho sistema envuelve. Si bien el nihilismo se ha agenciado un sitio así como un modo de expresión privilegiado en el sistema de producción capitalista y la globalización del mercado, no se cree conveniente, al modo de Hinkelammert, encerrar al nihilismo en un debate entre comunismo y capitalismo y considerarlo como “el anticomunista de hoy”¹²⁵ La problemática del nihilismo en Nietzsche se extiende más allá.

A partir de escasas notas tomadas de una obra tan llena de tergiversaciones y nunca publicada por su autor como lo es *La voluntad de poder*, Hinkelammert identifica el sistema cínico de un capitalismo acrítico con la filosofía de Nietzsche. Si bien dicha identificación resulta insostenible, sí puede ser válida como indicador de uno de los derroteros del nihilismo en el pensamiento contemporáneo; sobre todo de aquel que bajo el rótulo de lo “postmoderno” parece prolongarlo en estado pasivo, un nihilismo que ante el “invento de la felicidad” se vuelve acrítico. Es justo este tipo de nihilismo el que puede convertirse en la sacralización de una sociedad de consumo exacerbado que no tiene oídos para alternativas más allá de sí. Esto mismo parece señalar Herrero Senés en una nota crítica sobre la asimilación del nihilismo en la posmodernidad:

En distintos enfoques donde se describe la condición posmoderna se reconoce lo que posee de liberación del progresismo ingenuo o del idealismo, pero no es menos cierto que parece haberse producido un estrechamiento de los espacios posibles de rebelión. Se asumen como fútiles los esfuerzos – “fuertes” de sentido, y a la vez se adopta cierta estética del desencanto y la resignación. Desde estos enfoques se acepta el modelo vital impulsado por el capitalismo tardío, en el cual el sujeto que se considera absolutamente libre en realidad está alienado bajo el sometimiento a las normas del mercado, y toda actividad pasa a ser una forma de consumo.¹²⁶

Nihilismo aparece ahora en conjunción a la totalización del mercado y a las sociedades de consumo donde parece no existir opción. Uno de los conceptos justificadores de la expansión de lo que Hinkelammert denomina sociedad sin

concepto, pues esta visión deja de lado los aspectos propositivos de la filosofía nietzscheana, neutralizando asimismo el poder crítico que el nihilismo también encierra.

¹²⁵ Hinkelammert interpreta el pensamiento nietzscheano en una polaridad reduccionista: “Eso es el huésped inquietante que aparece, al ser destruida la realidad. La derrota del fantasma del comunismo que recorre Europa y el mundo, hace surgir al huésped. Este huésped inquieto es aquel que corre detrás de cualquier intento de reivindicar una realidad que se está destruyendo. Cada vez, ve allí de nuevo, el fantasma del comunismo. Él es el anticomunista de hoy.” (p. 89)

¹²⁶ HERRERO, S. J., Op. Cit., p. 90

alternativas es la llamada “globalización”, respecto al cual Santiago Alba Rico previene: “conviene preguntarse si el concepto de globalización no es ya ideológico...Aceptando una definición ontológica de la ideología (« la representación necesariamente imaginaria de las propias condiciones de existencia»), como un conjunto de «evidencias»... Una de las características comunes a las representaciones ideológicas... es su potencia de auto-legitimación y *naturalización* de los fenómenos.”¹²⁷

La globalidad del mercado parece conducir a lo que Hinkelammert denomina “sociedad sin alternativas”, donde *un* modo de vida se impone como destino, y se permanece ante esta pretendida ineluctabilidad como los últimos hombres descritos por Nietzsche, aquellos que han inventado la felicidad y sólo parpadean.

Con el nihilismo en su prolongación tenemos la impresión de que se vuelve cada vez más sutil, sin que ello signifique que desaparece o pierde su poder paralizante. La colusión de técnica y capitalismo ha devenido en la creación de un régimen invisible, “cuanto más poderoso es el poder, más providente e invisible deviene”¹²⁸ Ante semejante panorama surge de manera inevitable la cuestión de ¿cómo se ha llegado a tal estado de cosas?

3.6 Nihilismo como resistencia al pensamiento de la nada

Cuando Nietzsche anuncia la ascensión del nihilismo compara a Europa con un “río que quiere *acabar*, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo.” 11[411] A más de cien años del diagnóstico nietzscheano, el nihilismo parece adoptar un carácter global, y no es sólo Europa la que se resiste a pensar. Se tiene la impresión de que lo que en un principio era proyectado como destino de la cultura europea, (asentada en una interpretación metafísica del mundo) ha alcanzado magnitudes planetarias. Es esta resistencia a la reflexión lo que en cierta forma propicia la expansión y prolongación de un nihilismo pasivo. El nihilismo semeja así una bruma, es la niebla espesa que envuelve el Maelstrom, el deseo de abismo que no acaba de transparentarse, se escapa, gasifica e imperceptiblemente va llenándolo todo. De modo que todavía parece pertinente esta cita de Nietzsche: “si ésta no es una época de

¹²⁷ ALBA RICO, S., *Nihilismo y capitalismo*, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 2011, pp. 21-21

¹²⁸ Ídem, p. 4

decadencia y de menguante fuerza vital, con mucha melancolía, es por lo menos una época de intentos irreflexivos y arbitrarios” 1[226]

Uno de los reclamos de la filosofía heideggeriana, pero prefigurado ya por la crítica nietzscheana a la cultura de su tiempo, es la falta de disposición para pensar a fondo el tema del nihilismo; el encubrir, abandonar o rehusar el pensamiento de la nada ya sea por indiferencia o cansancio. “¿Y si finalmente, la falta de pregunta por la esencia desplegada de la nada fuera el *fundamento* de que la metafísica occidental tenga que caer en el nihilismo?”¹²⁹ ¿Y si tal vez, lo que ocurre con el nihilismo sea, como sugiere Heidegger, que el no pensarlo a fondo constituye en parte causa de que lo experimentemos casi siempre en su lado de impotencia, de pura disolución abocada hacia el desastre o de apatía generalizada; o como expresión de un modo de ser total, única posibilidad o destino ineludible?

El nihilismo incompleto semeja una nube de polvo o niebla, una de sus características es expandirse y borrar la nitidez de los matices, se presenta como la indiferencia pura o el aplanamiento. El nihilismo traza líneas homogéneas sobre las paredes del mundo, casillas para encerrar la norma, lo normal. Aparece entonces como un ritmo ciego, inalterable, monocorde. El nihilismo como estado normal se vuelve tranquilizante, libera del desasosiego; se presenta como “norma”, ley, regularidad. Al aparecer como algo ya cotidiano que no necesita ser cuestionado, exime de pensar. Aquí nihilismo es la caracterización de la medianía, del hombre del rebaño, el que más dura porque desconoce el vértigo del riesgo, de la gran pasión y la gran acción. En comentarios a la concepción del nihilismo en Jünger, Franco Volpi destaca este carácter “normalizador” del nihilismo: “quien atraviesa la línea entra más bien en la zona donde el nihilismo se hace condición normal, en el sentido de que llega a ser un aspecto esencial y constitutivo de la realidad. Por eso no se deja detener mucho menos extirpar con facilidad.”¹³⁰

El prolongarse del nihilismo que trae consigo tanto la puesta como la desvalorización de los valores supremos, recusa un carácter ubicuo, expansivo. Es interesante recordar cómo ya desde mediados del siglo pasado Jünger considera que el nihilismo no puede concebirse exclusivamente como un fenómeno europeo, sino como

¹²⁹ HIEDEGGER, M., *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 51

¹³⁰ VOLPI, F., *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 110

un fenómeno de carácter más bien planetario, total: “es una expresión de la guerra civil mundial en que estamos inmersos. Lo increíble de los poderes y de los medios puede deducirse de que de ahora en adelante está en juego la totalidad... Todo esto apunta al Estado mundial. Ya no se trata de cuestiones nacional-estatal, tampoco de delimitaciones de grandes espacios. Se trata de planetas.”¹³¹

El nihilismo, que para Nietzsche todavía se presentaba como destino Europa, alcanza en su prolongación una presencia global; parecería con ello que las pretensiones universalistas de la antigua metafísica finalmente se concretizan. La nueva organización del mundo, regida por poderes técnicos y económicos, expresa una nueva configuración del nihilismo. Martin Heidegger ha sido sin duda uno de los mayores intérpretes de esta fase en que el nihilismo se expresa como metafísica consumada en la esencia de la técnica.

¹³¹ JÜNGER / HEIDEGGER, *Acerca del nihilismo*, “Sobre la línea”, Barcelona, Paidós, 2008, p. 47.

4. Recepción heideggeriana del problema del nihilismo

Pensar el «nihilismo» quiere decir... estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esta época de la historia occidental tienen su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tienen su «verdad».

Heidegger, *El nihilismo europeo*

Quizá Heidegger fue el filósofo que durante el siglo XX dedicó más páginas a reflexionar sobre el nihilismo. Heidegger considera al nihilismo como la constante que acompaña la historia de la metafísica, misma que nunca logra elaborar la pregunta fundamental acerca del ser, sino que permanece en cerco del Ente. Desde este criterio incluso Nietzsche es considerado como un filósofo metafísico, “el último gran metafísico”; esta interpretación, concebida por Heidegger como una confrontación, es célebre por constituir una de las interpretaciones más polémicas de la filosofía nietzscheana, en especial de conceptos como la voluntad de poder y el superhombre.

El nihilismo aparece en la actualidad en forma de metafísica acabada, para la cual la tendencia de reducir el ser al ente se consuma en la esencia de la técnica, propiciando un tiempo de penuria en que el ser abandona al ente a las maquinaciones. Pero pensar ese abandono del ser, ese rehuir, puede conducir a un pensamiento otológico en el que la Nada (*Nichts*) por fin sea cuestionada. Esa reflexión arroja al *Dasein* a lo abierto, sólo a partir del cual las distintas aperturas o instauraciones epocales del ser son posibles.

4.1 La imposición técnica y la propagación planetaria del nihilismo

A finales del siglo XX se ha hecho ya más o menos frecuente el que varios filósofos encuentren en la interpretación dominada por la técnica una de las claves para comprender el acaecer global del nihilismo; Emanuele Severino señala, por ejemplo, que en las postrimerías del siglo XVIII, cuando el conocimiento de las ciencias modernas se une a los procesos de producción industrial, el despliegue de lo técnico se afianza como factor decisivo para marcar una profunda ruptura respecto a las sociedades tradicionales, incluso más allá de los confines de Europa.

Pero en el mismo acto en el que la civilización de la técnica produce la fractura más radical respecto del pasado europeo, precisamente en este acto la civilización de la técnica produce al mismo tiempo la unificación más profunda del presente europeo e incluso del presente mundial: se ha difundido por todas partes un único sentido del mundo... la esencia de la Europa actual consiste en la apertura de este significado unitario. Una esencia que ahora avanza más allá de los confines geográficos de Europa y domina el mundo.¹³²

Pero, sin duda, quien a lo largo del siglo XX dedicó las mayores reflexiones sobre la técnica y su relación con el nihilismo fue Martin Heidegger; de acuerdo a su interpretación la técnica moderna, en su cooptación a la verdad en tanto *altheia*, consiste en un hacer salir lo oculto. “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.”¹³³ Sin embargo, Heidegger advierte, la estructura de emplazamiento, es decir, la *Ge-stell*¹³⁴ en tanto esencia de la técnica “No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo según el cual lo real y efectivo sale de lo oculto como existencias.”¹³⁵

Para Heidegger la estructura de emplazamiento, en tanto esencia de la técnica, es también una manera de “sacar de lo oculto”, aquí la técnica moderna tiene en común con la antigua *tecné* griega el ser un modo del poner ahí delante. Lo que caracteriza este

¹³² SEVERINO, Emanuele, *La esencia del nihilismo*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 19-20

¹³³ Ídem, p. 17

¹³⁴ En “la pregunta por la técnica” Heidegger define este término como “*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico.” Op. Cit, p. 22

¹³⁵ Ídem, p. 25

modo de sacar de lo oculto propio de la esencia de la técnica es precisamente que ésta emplaza al hombre a que se relacione con la naturaleza de tal modo que lo descubierto es de inmediato convertido en “existencias”: las distintas modalidades de energía son transformadas y almacenadas, de modo que se encuentren siempre al punto, dispuestas a la solicitud.

Heidegger hará patente el carácter planetario de la esencia de la técnica (*Ge-Stell*) y su dominio, reflejado en la actitud solicitante del hombre respecto a la naturaleza; considerada ésta como gran fuente de recursos, proveedora de energía y materias primas que pueden ser transformadas, almacenadas y conmutadas. Se trata de un hacer salir de lo oculto en el que el hombre se ve impelido a relacionarse con la naturaleza de modo calculador y en actitud siempre demandante. Este hacer salir lo oculto de la técnica moderna está encerrado en un tipo de mirada calculadora, lo que aquí rige es la demanda de “existencias”: “en todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud.”¹³⁶

En conexión con esta demanda de existencias propiciada por el desenvolvimiento técnico encontramos ese mundo del “mercado total” descrito anteriormente; sociedades de consumo dirigidas por leyes de producción y plusvalía. El consumo requiere de la disponibilidad como constatación de la metafísica de la sustancia manipulable. “Damos por hecho que la naturaleza está ahí como un conjunto de objetos del que podemos disponer y que podemos manipular y usufructuar para satisfacer nuestras necesidades y aumento de confort, etc.”¹³⁷ El movimiento voraz de la esencia de la técnica sometido a la lógica de la producción mercantil representa uno de los medios de expresión y difusión del nihilismo contemporáneo. En este sentido, como comenta Santiago Alba Rico al mostrar los estrechos vínculos que subyacen entre capitalismo y nihilismo, se desenmascara el “nihilismo normal, cotidiano, alegre y moralizante del capitalismo y sus instrumentos de dominación, y de los peligros que entraña la propia supervivencia de la humanidad”¹³⁸

¹³⁶ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, “La pregunta por la técnica”, Barcelona, ediciones del Serbal, 1994, p. 19

¹³⁷ SÁNCHEZ MECA, D., op. Cit., p. 307

¹³⁸ ALBA RICO, S., op. Cit., p. X

4.2 Nihilismo como consumación de la metafísica

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y de una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia.

Heidegger, “La época de la imagen del mundo”

La ambigüedad del nihilismo se perpetra también en la normalidad con la que pasa desapercibido ¿qué tanto ha quedado atrás el espíritu metafísico? Pues que llegue a su final, no significa que la metafísica no exista más. Desde esta perspectiva otro de los textos decisivos para comprender el tema del nihilismo en Heidegger es “la superación de la metafísica”, contenido en *Conferencias y artículos*. Aquí también aborda el tema de la *Ge-stell*, comprendiéndola en su conexión destinal con la consumación de la metafísica: “La esencia de la técnica palabra que aquí se identifica *con* el concepto de la Metafísica que se está consumando.”¹³⁹

Cuando Heidegger aborda el tema de la consumación (*Vollendung*) de la metafísica en la imposición universal de la técnica (*Ge-Stell*) no quiere decir que la metafísica cese, sino que más bien realiza sus posibilidades. Los metarrelatos ya no son necesarios pues la metafísica actualiza en lo fáctico, a través de la técnica, el despliegue de sus potenciales teóricos. La metafísica no necesita justificarse más pues ha alcanzado su cumplimiento en la esencia de la técnica.

Que el nihilismo se expresa en la imposición del dispositivo de la técnica parece una sentencia válida para comprender el presente en el que *se vive*, bajo distintos ángulos y consecuencias, la consumación de la metafísica en la universalización de la esencia de la técnica. Técnica como metafísica acabada, realización del radical olvido del ser en el proyecto dirigido a la inmediatez del ente. Heidegger entiende al nihilismo directamente vinculado a las distintas interpretaciones del ser del ente que atraviesan la

¹³⁹ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, ediciones del Serbal, 1994, p. 89

historia de la metafísica. Este vínculo lo enlaza con la metafísica hasta el final, pues en su acabamiento (*Vollendung*) el nihilismo también se cumple como olvido del ser. En la esencia de la técnica el nihilismo alcanza también su culminación como pensamiento “donde del ser no queda nada”, pues la inmediatez propiciada por el modo de relacionarnos con la esencia de la técnica nos envuelve en la presencia total del ente.

El acabamiento de la metafísica en la imposición universal de la estructura de emplazamiento que representa la técnica (*Ge-stell*) es, podría decirse, el retrato hablado, la configuración actual de aquel extraño huésped que hace más de cien años Nietzsche había vaticinado como el advenimiento del nihilismo. A diferencia del contexto en que Nietzsche lo enunciaba, una de las mayores novedades del fenómeno en la actualidad es su aparente globalidad; desde mediados del pasado siglo, pensadores como Heidegger y Jünger consideraban que la cuestión del nihilismo no competía ya sólo a Europa, sino que sus alcances eran planetarios.

La técnica es uno de los factores decisivos para comprender esa planetarización, pero la técnica es sólo el finiquito, el último movimiento en el juego de la metafísica como acabamiento (*Vollendung*). El que sea acabamiento en el sentido de cumplimiento, y no necesariamente en el sentido de que ya no exista más, lleva a cabo, efectiviza las pretensiones universalistas de la tradición metafísica. “La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo.”¹⁴⁰ Y en otra página del mismo texto señala: “la finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica.”¹⁴¹ Así pues una de las maneras actuales de interpretar el nihilismo es considerarlo como el estar experimentando ese final que no acaba de la metafísica, esa lenta extinción que se prolonga, ahora a nivel planetario.

¿Qué significa que la metafísica haya alcanzado su *fin*? Esta es otra de las formas de preguntar por los sentidos del nihilismo. Acabamiento, cumplimiento, llevar a cabo que contiene en sí un germen explosivo, autodisolvente y caótico. La metafísica se acaba en tanto proposición teórica para realizarse en la concreción del mundo cotidiano, he aquí otra de las configuraciones del nihilismo. De tal modo que la época

¹⁴⁰ Ídem, p. 74

¹⁴¹ Ídem, p. 63

del acabamiento de la metafísica es aquella en la que se ha pasado de “una situación de metafísica explícita vigente y reinante a otra situación de metafísica desaparecida o suprimida en cuanto doctrina, pero porque sus principios o sus postulados teóricos se han materializado y se han convertido en realidad de manera concreta.”¹⁴²

En la *Ge-stell* se da no sólo la ratificación, sino la efectiva realización de las pretensiones metafísicas de reducir el ser al ente y comprenderlo por tanto desde categorías racionales y causales. “La metafísica comprende al mundo como un sistema de causas y efectos, y la ciencia y la técnica realizan finalmente, de manera efectiva, este mundo.”¹⁴³ En la *Ge-Stell* el nihilismo, que Heidegger comprende como olvido del ser, alcanza también uno de sus puntos álgidos.

Heidegger concibe la época del acabamiento de la metafísica, regida por la estructura de emplazamiento, como un tiempo de errancia, donde el ser abandona al ente al vértigo maquinal de la calculabilidad y la demanda de existencias. “Desde la perspectiva de la historia acontecida del ser, la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, en tanto que en él se produce el hecho de que el ser se deja ir a las maquinaciones. Este dejarse ir sojuzga al hombre en una servidumbre incondicionada.”¹⁴⁴ En este escenario las guerras se realizan para poner a seguro una forma de la usura, entendida ésta como el aseguramiento voraz y sin embargo desprovisto de meta. La guerra pone en resguardo el proceder de la técnica, así como un sistema de economía feroz en el que se libera la esencia de la técnica. Pero la usura prevalece tanto en la guerra como en la paz, ya Heidegger advierte: “Las «guerras mundiales» y su <totalidad>... son ya consecuencia del estado de abandono del Ser. Se abren paso para poner a seguro, como existencias, una forma permanente de usura.”¹⁴⁵

4.3 Sobre el destino y acabamiento de la metafísica

Si se considera la época actual como época de la culminación de la interpretación de la metafísica occidental a través de la imposición planetaria de la esencia de la técnica, uno de los términos más apropiados para dar cuenta de esta época es el de nihilismo. Pero, ¿cómo pensar a fondo la relación entre esencia de la técnica y nihilismo? Para

¹⁴² SÁNCHEZ MECA, D., Op. Cit., p. 182

¹⁴³ Ídem, p. 15

¹⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, ediciones del Serbal, 1994, p. 82

¹⁴⁵ Ídem, pp. 82-83

resolver esta cuestión es necesario preguntar: ¿qué es la metafísica y en qué consiste esa historia de la que experimentamos el término? ¿Cuáles son las relaciones entre metafísica y nihilismo? Así como ¿de qué modo el nihilismo, interpretado en su vertiente activa, puede perspectivizar la interpretación de la metafísica occidental y con ello marcar límites a su propio esparcimiento?

El nihilismo como problema filosófico presupone cierta historicidad, es un proceso que acompaña las configuraciones de la metafísica europea. Desde la perspectiva de esta historicidad la época actual constituye la consumación de la metafísica en la propagación planetaria de la esencia de la técnica. Heidegger encuentra que el “traer ahí delante” de la técnica es la esencia de la época contemporánea, y al descubrirla como esencia la encuentra enlazada y prefigurada desde la apertura del horizonte metafísico en la filosofía griega y su continuación y traducción al cristianismo.

Cada una de las creaciones e innovaciones tecnológicas aparecen sólo como manifestaciones de la técnica, pero que no terminan de revelar su esencia, pues ésta responde a un antiguo proyecto en el que la metafísica alcanza su cumplimiento (*Vollendung*). Esto quiere decir que finalmente actualiza sus posibilidades: aquella reducción al ámbito de la presencia, donde el ente impera. “La técnica es lo que lleva a su consumación el sentido del ser en una determinada época... integrando en ella los principios metafísicos fundamentales de toda su trayectoria histórica anterior... Hay una especie de conservación y de refundición de las ideas metafísicas de la historia en la esencia de nuestra época como esencia de la técnica.”¹⁴⁶

En “la pregunta por la técnica”, justo después de hablar acerca de cómo la esencia de la técnica moderna emplaza al hombre a que se comporte en una relación de constante solicitud de existencias respecto a la naturaleza, Heidegger aborda la cuestión del “sino”, o destinación: “La esencia de la técnica moderna *pone al hombre en camino*¹⁴⁷ de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. *Poner en un camino ... a esto, en nuestra lengua, se le llama enviar*. A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos *el*

¹⁴⁶ SÁNCHEZ MECA, D., *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 180-181

¹⁴⁷ Las cursivas son mías.

sino (lo destinado).”¹⁴⁸ Así pues para Heidegger el predominio de la esencia de la técnica no corresponde a un evento azaroso, no es de ningún modo una simple casualidad, sino el cumplimiento de un envío (*Geschick*) un destino que alcanza su cumplimentación.

La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad («Verhängnis»: horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario.... La Metafísica es fatalidad en *el* sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como *el pliegue* de ambos,¹⁴⁹

El acabamiento de la metafísica en la universalización de la técnica habría sido preparado ya desde la filosofía griega y continuado a través de diversas proyecciones metafísicas. De las ideas platónicas a la voluntad de poder se prepara la tecnificación del mundo. A través de las interpretaciones metafísicas se prepara su propio acabamiento. Desde esta perspectiva un punto nodal para comprender la esencia de la técnica se encuentra en la interpretación que Heidegger ofrece de la modernidad¹⁵⁰, en la que la física y las ciencias naturales anuncian ya el advenimiento de la técnica. Desde las ciencias se prefigura una imagen calculable del mudo; la física moderna (Descartes, Bacon) considera a la naturaleza como algo plenamente medible, determinable bajo un cálculo racional. “La física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de la estructura de emplazamiento.”¹⁵¹

En la técnica el destino de la metafísica se lleva a cabo efectivamente. En su interpretación de la ciencia moderna como proyecto de matematización de la naturaleza reducida a cálculo, Heidegger sugiere que ésta es determinada desde el principio por el dispositivo técnico; que constituye a su vez la *realización* de la metafísica, puesto que en la técnica se realiza finalmente el proyecto de reducción del ser a la presencia del ente. “Para el cómputo histórico del tiempo, el comienzo de la ciencia moderna está en el siglo XVII. En cambio, la técnica de las máquinas que producen energía no se desarrolla hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, ediciones del Serbal, 1994, p. 26

¹⁴⁹ Ídem, p. 69

¹⁵⁰ Cf. “La época de la imagen del mundo”, donde concibe a la modernidad como la época de la representación y del sujeto como fundamento.

¹⁵¹ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, “La pregunta por la técnica”, Barcelona, ediciones del Serbal, 1994, p. 24

acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano.”¹⁵²

Heidegger parece indicar que el acabamiento de la metafísica en la esencia de la técnica también es necesario en el sentido de una catarsis purificadora, para que pueda entonces ocurrir un acaecer propio del ser:

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica.¹⁵³

Tal parece que el acabamiento de la interpretación metafísica tiene que arrastrar consigo “la devastación de la tierra”; sin embargo ahora, a más de sesenta años de estas afirmaciones, donde la devastación de la tierra deja de tener el carácter de amenaza teórica y se cierne con férrea contundencia sobre el horizonte próximo, antes de afirmar una purificación por el “derrumbamiento del mundo” (mundo como planeta) convendría mirar hacia otras tradiciones *que* la metafísica. Si Heidegger no ve más alternativa que la necesaria devastación, ocurre en parte por el peso preponderante que la tradición metafísica adquiere para su pensamiento, dejando de lado otras posibilidades de interpretación.

Movernos dentro de la dimensión del destino implica una especie de conexión que enlaza los fenómenos del presente como resultantes de una trayectoria que atraviesa la curva del tiempo hacia el pasado. Esa curvatura está trazada por la incidencia de la metafísica como forma preponderante de organizar la experiencia. “El ocaso de la verdad del ente acaece de un modo necesario, y *lo* hace como acabamiento de la Metafísica. El ocaso se cumplimenta al mismo tiempo en *el* derrumbamiento del mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra que procede de la Metafísica.”¹⁵⁴ Aquí se abre una pauta para cuestionar la Necesidad (*Not*) del nihilismo, ésta ha de ser al menos matizada, puesto que la historia de la metafísica no es la historia de las distintas épocas y culturas que habitan y han habitado la tierra. Esta absolutización de la historia de la metafísica como historia de competencia universal

¹⁵² Ibíd.

¹⁵³ Ídem, p. 65

¹⁵⁴ Ídem, p. 64

parece corroborar, como ya lo ha señalado la crítica, el carácter eurocéntrico de muchos de los discursos filosóficos. Heidegger mismo llega a señalar: “El que hoy piensa «de un modo europeo» ya no se expone al reproche de ser un «internacionalista». Pero tampoco es ya un nacionalista, porque no piensa menos en el bienestar de las demás naciones que en el de la suya propia.”¹⁵⁵

En la filosofía de Heidegger, pese a sus reclamos contra el olvido, hay una reducción del pensamiento del ser a la historia de la metafísica. Encontrar en el emplazamiento técnico la realización de un oscuro proyecto de dominio metafísico diseñado al menos desde la filosofía platónica, conlleva una especie de continuidad histórica que tiene en el desarrollo del pensamiento europeo su centro de gravedad.

Con Heidegger la dimensión temporal se torna preponderante, al concebir la epocalidad como envío donde el ser cada vez irrumpe abriendo horizontes para luego retraerse. En esta visión que suele interpretarse como la “historia acontecida del ser” que alumbra y se desvanece, la espacialidad, en cuanto conciencia política-geográfica, queda soslayada; pues básicamente las irrupciones del ser que marcan epocalidades se corresponden con los avatares de la historia Europea. En este tenor, en un fragmento que explicita la relación de la técnica y la metafísica consumada Heidegger escribe: “El nombre <la técnica> está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada... Este nombre hace posible al mismo tiempo que el carácter planetario del acabamiento de la Metafísica y del dominio de ésta pueda ser pensado sin referirse a los cambios históricamente demostrables de los pueblos y de los continentes.”¹⁵⁶

Al contrario de lo que hace poco más de sesenta años Heidegger afirmaba en “la superación de la metafísica,” parece más que nunca imprescindible el considerar esos “cambios históricamente demostrables de los pueblos y de los continentes”; es necesario mirar las historias de estos pueblos, así como la configuración, el vacío y llenado de los

¹⁵⁵ Ídem, p. 86

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 72

continentes¹⁵⁷, que no necesariamente tendrían que ser interpretados desde el horizonte de la metafísica occidental y su *acabamiento* moderno.¹⁵⁸

En Heidegger el problema del nihilismo da lugar a toda una filosofía de la historia en la que la interpretación metafísica del mundo es el hito fundamental a partir del cual se desarrolla toda la argumentación. La interpretación de Heidegger se enfoca exclusivamente a *uno* de los horizontes abiertos en la comprensión del ser: el horizonte de la metafísica europea. Aquí la metafísica se considera como “acontecimiento sobresaliente del olvido del ser”¹⁵⁹. De este modo el ser del que se habla, o más bien se calla, está circunscrito a una perspectiva específica: la de la filosofía griega y su expansión por Occidente, (*die Abendland*) tierra del ocaso. La pluralidad determinante para señalar matices, no aparece; aquí es posible recordar lo que Dussel menciona respecto a las hermenéuticas de Gadamer y Vattimo: “La hermenéutica ontológica de Vattimo tiene las limitaciones de la hermenéutica gadameriana: una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la *Lebenswelt*, en la imposibilidad de descubrir en la referencia a la comprensión del propio mundo criterios morales válidos en el diálogo intercultural.”¹⁶⁰ Es ahora cuando la ontología se descubre como una cuestión política, en la que el predominio de *una* mirada se disimula bajo el epíteto de lo universal.

¹⁵⁷ En las pp. 34-37 se dedican algunas líneas a la reflexionar sobre este tema, siguiendo principalmente la interpretación de *El continente vacío* de Subirats

¹⁵⁸ Reflexionando acerca de las posibilidades de un pensar “más allá *que* la modernidad”, en este caso desde el horizonte latinoamericano, el filósofo boliviano Juan Bautista Segalés presenta el enfoque de un pensamiento transmoderno, que partiendo principalmente de la filosofía de la liberación ofrece perspectivas *distintas* a las de la tradición metafísica occidental y la imposición depredadora de la técnica como último estadio, o destino del ser: “a fines del siglo pasado ha empezado a surgir con mucha fuerza la posibilidad de un pensar desde este otro horizonte más allá *que* la modernidad. Esto quiere decir que también *se puede* constituir *otro* horizonte desde el cual sea posible reconocer no sólo otros modos de ser y de estar en el mundo, sino fundamentalmente conocer de *otro modo* el mismo universo en el cual habitamos todos.” Sobre esto leemos asimismo en una de sus interesantes notas críticas: “Este «más allá *que* la modernidad» no es lo mismo que «más allá *de* la modernidad», porque el más allá *de* la modernidad supone una superación-continuación de la misma modernidad desde sus propios presupuestos; esto es, presupone la modernidad como aquello de lo que se parte y que ha de ser superado desde ella misma, que es el modo como se puede entender la posmodernidad. En cambio, este «más allá *que*» del que hablamos no presupone la modernidad, sino otro horizonte histórico o civilizatorio, otra tradición, otra cultura, como puede ser la andina, la semita, la mayo-azteca, la africana o la china, cuyas historias y tradiciones son anteriores en siglos a la modernidad; por eso mismo no se pueden entender sin más desde la cultura occidental; inclusive cuando se las intenta entender desde la modernidad, *aparecen* siempre como premodernas, en el sentido de inferiores, es decir, *aparecen* transformadas, encubiertas y hasta deformadas.” (Segalés (nota), p. 90)

¹⁵⁹ En el texto “superación de la metafísica” escribe: “La palabra «Metafísica» está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida *en cuanto* acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser.” HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, “Superación de la metafísica”, Barcelona, Serbal, 1994, P.63

¹⁶⁰ DUSSEL, E., Op. Cit., p. 59

Respecto a esta historización de la metafísica realizada por Heidegger podemos introducir la precaución que en referencia a las filosofías de la historia señala Sánchez Meca: “si las filosofías de la historia tienen algún vicio endémico... [es] el de tratar de unificar a toda costa una multiplicidad de causas y de fenómenos en un solo gesto metafísico”¹⁶¹

4.4 El peligro de la esencia de la técnica

¿Qué tanta validez puede concedérsele a esta historización de la metafísica, donde la tecnificación planetaria que ahora se experimenta aparece anunciada ya desde la filosofía griega? Esta visión de la historia de la metafísica que prepara el advenimiento de la técnica como realización efectiva de sus principios es, a final de cuentas, una línea interpretativa; se distingue de la historia universal de Hegel en que está cortada por la finitud, no puede pretenderse total, sino que se trata sólo de una manera específica de liar acontecimientos; un sino, envío, o forma de desvelar.

El acabamiento de la metafísica señala hacia el acabamiento de una valoración. El desplome de la verdad del ente corresponde sólo a este envío del ser. “El ocaso de la verdad del ente quiere decir: la manifestación del ente, y sólo del ente, pierde la exclusividad que ha tenido hasta ahora en su pretensión de ser módulo y medida.”¹⁶² Aquí Heidegger indica la no exclusividad de la estructura de emplazamiento como modo de hacer salir lo oculto. Pues caminos, es decir, modos de hacer salir lo oculto, hay más de uno; en este sentido Heidegger menciona a la *poiesis* griega como otra forma del desocultar, es también un traer ahí delante. El hacer salir de lo oculto de la técnica moderna no necesariamente tiene que ser el sino o fatalidad de todos los hombres; en la mayoría, sin embargo, prevalece como imposición oculta, silenciosa.

“Donde prevalece la estructura de emplazamiento, la dirección y el aseguramiento de las existencias marcan con su impronta todo hacer salir lo oculto. Llegan a hacer incluso que su propio rasgo fundamental, a saber, este hacer salir lo oculto, no aparezca ya como tal.”¹⁶³ La estructura de emplazamiento oculta su estado de

¹⁶¹ SÁNCHEZ M., Op. Cit, p. 209

¹⁶² HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p.p. 64

¹⁶³ Ídem, p. 29

desocultamiento, el constituir sólo *un* envío, una abertura del ser. Aquí está la estrategia totalitarista de la *Ge-stell*: el ocultar otros caminos, el disimulo de sí misma para ocultar así el ámbito del desocultamiento. Esta forma de disimulo no sólo se impone sobre el "traer-ahí-delante" de la poiesis griega, sino que dificulta también la visión de otro horizonte cultural *que* el moderno.

Por eso para Heidegger aquí se encuentra el máximo de los peligros. "La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro."¹⁶⁴ La reflexión sobre el peligro relacionada a la cuestión del nihilismo es interesante porque deja ver cómo la peligrosidad del nihilismo, que Nietzsche veía cercana a una apatía generalizada, se transforma en la errancia en medio del ente tecnificado. Para Heidegger el peligro, que viene siempre en cercanía de lo que salva¹⁶⁵, está relacionado con la técnica y su dispositivo de imposición universal. La estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) no sólo conlleva peligro, sino que es incluso el "peligro supremo", pues en ella lo descubierto en el salir de lo oculto no son ya ni si quiera objetos, sino existencias dispuestas a la solicitud; el hombre no aparece ya sino como un solicitante, consumidor voraz, atento siempre a la demanda de recursos; él mismo pasa a ser un recurso, una existencia disponible en tanto fuerza de trabajo.

La esencia de la técnica encierra para el hombre el peligro de los peligros porque lo vuelca de lleno en una actitud solicitante, le impide ver más allá del modo de hacer salir de lo oculto impuesto por el emplazamiento técnico, pues "Donde éste domina, ahuyenta toda otra posibilidad del hacer salir lo oculto."¹⁶⁶ El hombre se pierde, ciego, en su sino sin abrir-se a la posibilidad de experimentar lo abierto, su pertenencia a la esencia del desocultamiento. El hombre, abismado en su actitud demandante respecto a la naturaleza, deja en el olvido su radical pertenencia al ser, olvida el espacio abierto en el desvelar de la verdad (*aletheia*), el *Da* del *Dasein* como primeramente verdadero¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ En el máximo peligro de la estructura de emplazamiento está lo que salva en el sentido de que remite el hombre a su esencia: "cobijar sobre la tierra el estado de desocultamiento -y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento de toda esencia" Cf. Heidegger, *Conferencias y artículos*, "La pregunta por la técnica", p. 34 Se trata del "acaecer apropiador" (*Ereignis*) en el que el *Dasein* vuelve hacia lo abierto del ser.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ En el párrafo 42 de *Ser y Tiempo* Heidegger escribe: "Primariamente "verdadero", es decir, descubridor, es el *Dasein*....En tanto que el *Dasein* es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente "verdadero".

La interpretación de la esencia de la técnica que domina la época actual es una de las consecuencias más notables de “la confrontación” con la filosofía nietzscheana. Heidegger establece vínculos entre la esencia de la técnica y la voluntad de poder entendida como “voluntad de voluntad”; será precisamente a partir de esta interpretación que considere a Nietzsche como el último filósofo metafísico. A continuación se analizarán brevemente algunos de los principales puntos de esa confrontación.

4.5 “Confrontación”, interpretación heideggeriana de Nietzsche

El concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que comprende, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo

Heidegger

Es punto necesario en cualquier investigación sobre el nihilismo detenerse en “la confrontación” Nietzsche-Heidegger. Los cursos que durante diez años Heidegger dedica a reflexionar sobre el autor del *Zarathustra* han sido decisivos para avivar la llama del pensamiento filosófico hasta nuestros días, sobre todo porque en ellos se juega el devenir de una civilización; la posibilidad de superar el pensamiento metafísico o su prolongación fantasmal, gasificada. El nihilismo puede cobrar nuevos bríos, revitalizarse como problema filosófico y fructificar en conceptos que pongan en marcha otros devenires, que abran perspectiva desde nuevos horizontes. Es la evocación radical a la “canción de la noche” cuando nos lleva a escuchar la profundidad del mundo. Se trata de pensar lo impensado por la metafísica, el “paso atrás” que no se embota en la perspectiva avasallante de pretensiones absolutas.

En un primer momento tanto Nietzsche como Heidegger estarían de acuerdo en considerar que el nihilismo puede expresarse como desvalorización de los valores con que la metafísica había ceñido el mundo. Sólo que sus interpretaciones ponen el acento

en dos consideraciones distintas: mientras que Nietzsche hace énfasis en la cuestión del valorar, Heidegger lo hace en la metafísica y su destino.

Para Heidegger la metafísica es nihilismo en tanto olvido del ser y la historia de la metafísica no haría sino ratificar en cada una de sus configuraciones este olvido, en el que, inclusive el mismo Nietzsche estaría inserto cerrando así la lista de los pensadores metafísicos. Esta tesis presupone un “proyecto” que guía la metafísica hacia lo que Heidegger llama un “volver consistente en la presencia”, en este sentido es que habla de un “proyecto conductor de la entidad del ente que supera y sobrepasa inicialmente toda la historia de la metafísica.”¹⁶⁸ Cada una de las posiciones fundamentales que constituyen la historia de la metafísica occidental se inscribe dentro de ese proyecto

El proyecto de la entidad del ente, orientado hacia la metafísica de la presencia, se consuma en la filosofía de Nietzsche. Según Heidegger, en la filosofía de Nietzsche se cumple lo que el platonismo y el sujeto cartesiano habían prefigurado y puesto en marcha. Con la “posición fundamental” del ente como voluntad de poder se estaría en el inicio del acabamiento de la tradición metafísica occidental. Para Heidegger Nietzsche aparece como el último eslabón en la historia de la metafísica. Esta tesis tiene como punto focal la peculiar interpretación que Heidegger hace de la voluntad de poder, considerándola expresión máxima de la subjetividad moderna, continuadora directa del subjetivismo cartesiano y anticipación del dominio técnico. “En el concepto de voluntad de poder los dos «valores» constitutivos (la verdad y el arte) son sólo otros modos de decir la «técnica»,”¹⁶⁹

Heidegger interpreta la voluntad de poder nietzscheana como la búsqueda de un aumento de poder afirmado en la circularidad que retorna a sí misma, (eterno retorno de lo mismo)¹⁷⁰ y “esa circularidad que caracteriza al concepto de voluntad de voluntad es, para Heidegger, el rasgo fundamental del comportamiento de la técnica contemporánea como mecanismo o dispositivo (*Gestell*) que se autorregula y autorrefiere siempre y únicamente a sí mismo... el funcionamiento técnico a nivel planetario ya no tiene metas fuera de él mismo”¹⁷¹ Heidegger vincula directamente uno de los conceptos clave de la filosofía nietzscheana, como lo es la voluntad de poder, con lo que denomina

¹⁶⁸ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005, p. 528

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 73

¹⁷⁰ Pensar el eterno retorno de lo mismo o el eterno retorno de la diferencia, implica dos concepciones distintas de la voluntad de poder.

¹⁷¹ SÁNCHEZ, M. D., Op. Cit., p. 185

preeminencia única del ente (de lo objetivamente real) que culmina en el mundo moderno de la técnica; pero lo que finalmente asume el grado de realidad en el estadio último del acabamiento de la metafísica es la voracidad alienante y depredadora de la estructura de emplazamiento.

Desde el proyecto al que alude Heidegger, abolidos los grandes ideales greco-medievales, cartesianos y hegelianos, “sólo queda la voluntad de poder como voluntad que no quiere ninguna meta externa a sí misma sino el aumento cada vez mayor de su propio poder”¹⁷² La pregunta en este caso ha de recaer sobre lo que quiera decir aumento. Heidegger lee la voluntad de poder nietzscheana en términos de *aumento* de poder: “Todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder”¹⁷³. Sin embargo la voluntad de poder no siempre expresa un incremento del poder, sino también su disminución y decadencia como en el caso de la moral cristiana. Para Nietzsche se trataría más bien de variabilidad en las intensidades de poder, llega incluso a escribir: “*no hay ninguna voluntad: hay puntuaciones de voluntad que constantemente aumentan o pierden su poder*”. 11 [73] Heidegger no piensa el aumento de modo extramoral, es decir no como simple acumulación desorbitada de cantidades; sino como variación cualitativa, diferenciación y no adición, matiz y no amontonamiento.

Desde la interpretación heideggeriana Nietzsche no supera la metafísica porque su análisis del nihilismo queda restringido al ámbito del valor dejando de lado, como toda metafísica, la cuestión del ser. “El concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que comprende, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo porque lo comprende de antemano y *exclusivamente* desde la idea de valor, como el proceso de desvalorización de los valores supremos.”¹⁷⁴

Parte de que Nietzsche no supere la metafísica nihilista se debe a que “al igual que todos los metafísicos anteriores a él, no podía reencontrar los lazos fundamentales del proyecto metafísico conductor”¹⁷⁵ Pero si Nietzsche no se enreda en los lazos de ese proyecto metafísico es porque su filosofía no busca dar una respuesta al “problema

¹⁷² SÁNCHEZ, M. D., Op. Cit., p. 184

¹⁷³ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005, p. 553

¹⁷⁴ Ídem. p. 567

¹⁷⁵ ídem, 2005, p. 530

conductor”, dicho de otro modo, los “lazos fundamentales” no sirven a Nietzsche para entrar en el laberinto.

Si la ontología de la voluntad de poder hace énfasis en el valor como punto de vista que posibilita la subsistencia de cierto tipo de existentes, así como la creación o conservación de formaciones de dominio, es porque va más allá del proyecto de la metafísica que busca asegurar la entidad del ente. Precisamente el concepto de valor deja presentir una pluralidad de perspectivas diferentes que el proceso de la historia de la metafísica; pues los valores supremos son condicionantes para determinadas formaciones de dominio, ello no significa que la metafísica represente el único destino o única forma de valorar, sino que hay puntos de poder más allá de su “proyecto”. Los valores son condiciones para el acrecentamiento o conservación de la vida, pero la vida no constituye una unidad, los valores tampoco pueden ser únicos, sino expresión de la pluralidad, del aumento o decremento de las distintas fuerzas puestas en relación. En la cuestión del valor se encuentra un pensamiento que, lejos de ser continuación de la subjetividad y la sustancia modernas, permite alumbrar horizontes diferenciados¹⁷⁶.

Al referirse al término “voluntad de poder”, Heidegger la comprende como “aquello que constituye el carácter fundamental de todo ente”, de este modo sitúa a Nietzsche en el ámbito de la metafísica y lo hace seguir por la línea de lo que denomina “pregunta conductora” de la filosofía: “La pregunta de qué es el ente busca el ser del ente. Todo ser es, para Nietzsche, un devenir. Este devenir tiene, sin embargo, el carácter de acción y de actividad del querer. Pero la voluntad es en su esencia, voluntad de poder. Esta expresión nombra aquello que Nietzsche piensa cuando pregunta la pregunta conductora de la filosofía”¹⁷⁷

Pero el preguntar en la filosofía nietzscheana no inquires tanto por el *qué es*, sino más bien por *el cómo ha llegado a ser lo que es*; es decir, la pregunta en Nietzsche es genealógica, no busca la entidad del ente porque de antemano ha renunciado a esa entidad, sabe que todo aquello que se ha presentado como realidad en sí, o núcleo esencial de las cosas, no han sido sino ficciones puestas por los mismos hombres. Ahora bien, esas diferentes ficciones o valoraciones con que las distintas épocas han hecho

¹⁷⁶ Al analizar el concepto de voluntad de poder se estudiará la noción de valor y su relación con la ontología perspectivista nietzscheana. Cf. pp. 114-117

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, Destino, Barcelona 2000, p. 22

posible su subsistencia y sus más grandes creaciones, son para Nietzsche síntomas de determinada voluntad de poder, es decir de una ordenación momentánea de las fuerzas.

La interpretación de Heidegger encasilla a Nietzsche dentro de los filósofos que se mueven en el cerco de la pregunta conductora, es decir, concibe su pensamiento como exclusivamente metafísico¹⁷⁸. Su interpretación de la voluntad de poder está determinada por ese encasillamiento, de ahí que la considere como el pensamiento *fundamental* nietzscheano. Decir pensamiento fundamental equivale a sumar a Nietzsche en la lista de moralistas y teólogos que durante más de dos mil años se han obstinado en encontrar un fundamento (*Gründ*). Es cierto que la voluntad de poder es un término esencial en la ontología de Nietzsche, pero ésta no remite a ningún fundamento, sino al elemento diferencial que pone en relación a las fuerzas, la voluntad de poder es la cualificación de los movimientos o figuraciones a que de lugar esa momentánea relación.

4.6 Doble elaboración de la cuestión del nihilismo en Heidegger

Heidegger tiende a encontrar secuencias, secretas ilaciones que le permiten concebir a la metafísica como un proceso, como la historia donde el nihilismo es término clave tanto desde una perspectiva ontológica como metafísica. Caracterizar la metafísica como olvido del ser implica concebirla como proceso nihilista, proceso que, desde Platón orienta su mirada hacia el ente, dejando en el olvido la cuestión fundamental del ser. Heidegger distingue entre pregunta conductora de la filosofía, sobre la cual trazará su itinerario la historia de la metafísica: “¿qué es el ente?”; y pregunta fundamental, de la que afirma: “La pregunta fundamental en cuanto auténticamente fundante, en cuanto pregunta por la esencia del ser, no es desarrollada como tal en la historia de la filosofía...”¹⁷⁹ La filosofía, entendida como historia de las posiciones fundamentales a través de las cuales se ha interpretado el mundo occidental, se desarrolla como metafísica, como un obstinado preguntar por la entidad del ente que deja fuera la

¹⁷⁸ Así por ejemplo en la “Superación de la metafísica” escribe: “la incapacidad además de... repensar la Metafísica de Nietzsche encaminándola por las sencillas rutas de la Metafísica moderna, en vez de hacer de ella un fenómeno literario que más que purificar, o sorprender o incluso tal vez asustar, lo que hace es calentar *las cabezas*” Cf. *Conferencias y artículos*, p. 73

¹⁷⁹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Madrid, ediciones Destino, 2005, p. 18.

cuestión del ser. Este olvido del ser inherente al proceso de la metafísica marca uno de los significados del nihilismo.

En Heidegger sin embargo el tema del nihilismo tiene sentido más allá de la perspectiva que intenta sólo pensar la presencia del ente. Al respecto resulta bastante significativo el final de la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?* “Por qué hay ente y no más bien la nada”¹⁸⁰, más allá de la resonancia con Leibniz, aquí se encuentra uno de los temas capitales de la filosofía heideggeriana que nos abre a una comprensión ontológica del nihilismo. “Podríamos reflexionar sobre la esencia del nihilismo sólo de manera que emprendiéramos antes el camino que lleva a una explicación de la esencia del Ser. Sólo por ese camino puede explicarse la pregunta por la nada”¹⁸¹ El tema del nihilismo nos abre entonces hacia una reflexión ontológica, para Heidegger el nihilismo pensado de modo originario está directamente relacionado con la cuestión del ser.

En los textos dedicados al tema del nihilismo en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger concibe a la metafísica como un pensar representante donde “del ser en cuanto tal no «hay» nada”¹⁸²; con este enunciado es señalado el profundo carácter nihilista de la metafísica. Pero nihilismo en Heidegger puede entenderse de dos maneras: la metafísica es nihilista porque es el pensamiento que jamás ha sido dirigido al ser, sino a la presencia del ente. La metafísica es nihilista en primera instancia porque no piensa el ser, olvida la “diferencia” fundamental entre ser y ente sólo a partir de la cual el pensar metafísico es posible. La metafísica, vuelta totalmente hacia el ente, olvida el originario estar siempre ya en la diferencia y por tanto su estar remitida al ser. Sin embargo, orientado hacia la pregunta por el ser, es decir vuelto un pensamiento ontológico, el nihilismo, o pregunta por la nada (*Nichts*) deja presentir la nada del ser como lo abismal que se sustrae sobre sí mismo y sin embargo alumbra los horizontes donde es posible el ente. “El ser es lo más vacío y al mismo tiempo la riqueza desde la que todo ente, tanto conocido y experimentado como desconocido y por experimentar, es dotado del respectivo modo esencial de su ser”¹⁸³ Ser es por esencia el no darse como presencia, la nada, aquello que se sustrae, el vacío, la hendidura desde donde se desenvuelven los horizontes del aparecer.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, M., “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 108

¹⁸¹ JÜNGER / HEIDEGGER, *Acerca del nihilismo*, “Hacia la pregunta del ser”, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 100-101

¹⁸² HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 275

¹⁸³, ídem, p. 202.

Aunque de manera oscura y casi nunca llevada al pensamiento, el hombre está referido en todo momento al ser, por eso es que puede relacionarse con los entes.¹⁸⁴ En la tradición metafísica se deja de lado el ámbito de desocultamiento sólo dentro del cual es posible la interpretación, es decir el habérselas con los objetos de determinada manera. Lo que olvida la metafísica es el retraerse de lo infundado que abre e ilumina la posibilidad de las distintas interpretaciones ónticas. Si el nihilismo se convierte en historia de la metafísica es porque ésta, en sus variadas configuraciones ha estado absorta en el pensar del ente. De este modo si algo caracteriza a la metafísica es la resistencia a plantearse el tema de la nada en dirección de la pregunta por el sentido del ser. Para Heidegger la historia de la filosofía, de Platón a Nietzsche, no ha hecho sino ir en dirección al ente.

Hay que distinguir pues el nihilismo ontológico propio del ocultarse del ser, lo infundado, *Abgrund*; del nihilismo de la metafísica. En un artículo titulado “Nihilismo y comunidad”¹⁸⁵ Roberto Esposito se refiere también a estos dos posibles modos de comprender el nihilismo. Primeramente en un tono cercano a Heidegger la nada nos remite a lo desfondado, insustancial, es la “apertura originaria”, el ser como lo mero relacional, el *inter* que establece el no-en común. Por otro lado, y es aquí donde suena la parte más decadente del vocablo, el nihilismo es la aniquilación de esta nada originaria, “el nihilismo, en suma, no es buscado por la parte de la falta, sino por la de su sustracción. Es la falta de la falta -su remoción o su resarcimiento-”¹⁸⁶ Nihilismo es aquí el destructor de la distancia, emblema de saturación, el hacer presente publicitario, o para citar a Heidegger, olvido del Ser en cuanto nada, “apertura originaria”. La metafísica es olvido en cuanto deja de lado, en su advocación total hacia el ente, al ser como acaecer posibilitante. Si la metafísica es el olvido del Ser, el tema del nihilismo, como acabamiento de las interpretaciones metafísicas, se vuelve un pensamiento privilegiado, pues no hace sino mostrar la hondura de fundamento, la “nada como horizonte”.

...

¹⁸⁴ Aquí se encuentra el tema de la precomprensión desarrollado ya desde *Ser y Tiempo* § 32

¹⁸⁵ Cf. ESPOSITO, R., “Nihilismo y comunidad”, en *Nihilismo y política*, Manantial, Buenos Aires, 2008

¹⁸⁶ Ídem, p. 46

Si bien algunas de las interpretaciones de Heidegger respecto a la filosofía nietzscheana resultan sumamente discutibles, no por ello debemos demeritar la enorme importancia de su reflexión. Mediante el pensamiento de la esencia de la técnica Heidegger se adentraba en lo que de alguna forma Nietzsche había previsto al diagnosticar la ascensión y prolongación del nihilismo; sólo que para Heidegger el proceso de la lógica nihilista que se consuma a través de la estructura de imposición técnica se inscribe en marco del proyecto que domina la metafísica. El pensamiento sobre el acabamiento de la metafísica muestra que ese proyecto, que olvida el ser para enfocarse en la entidad del ente, por fin se efectiviza. No obstante para Heidegger reflexionar acerca de ese olvido o abandono del ser puede constituir un primer indicio de pensar posmetafísico.

Algo que hace diferir la interpretación nietzscheana del nihilismo de la de Heidegger es que, mientras que para éste último el nihilismo tiene un peso preponderante en la interpretación metafísica de Occidente, para Nietzsche el nihilismo se presenta desde una perspectiva más vital, o fisiológica y sobre todo civilizatoria.

Pese a que para Nietzsche también es importante la crítica de la metafísica, esta crítica se orienta hacia el tipo de prácticas e instituciones que propician los valores supremos. El diagnóstico del nihilismo en Nietzsche aparece en gran medida como una crítica civilizatoria; esta crítica, que en Nietzsche es siempre activa, conduce a pensar el acabamiento del nihilismo en la transvaloración, sin embargo para llegar a la transvaloración es necesario pensar el la cría de los nuevos valoradores; es decir se impone la tarea de la cultura.

5. Implicaciones de la transvaloración como posible consumación del nihilismo: cultura, superhombre y perspectivización

Como a lo largo de esta investigación se ha venido mencionando, para Nietzsche el acontecimiento epocal del nihilismo expresado en la muerte de Dios representaba un estado intermedio, el cual no encontraría término sino en la transvaloración de los valores. Transvalorar no significa sólo quitar los viejos valores de la tradición platónico-cristiana y poner unos nuevos en su lugar. Sino que la transvaloración implica valorar desde un lugar diferente al del que fueron lanzados los grandes valores de la civilización. Los valores supremos tienen su fuente en el miedo hacia el cuerpo y el devenir, en el desprecio a la tierra; al pensar la transvaloración Nietzsche busca valorar ahora desde una voluntad de poder afirmativa.

Pensar el surgimiento de esos nuevos valoradores, capaces de afirmar la tierra y el cuerpo nos conecta con el tema del superhombre. Nietzsche concibe al superhombre como sentido de la tierra, es la nueva meta, quien crea o redescubre otras condiciones de existencia más allá del gregarismo de las instituciones civilizatorias. Pero hasta ahora el superhombre no ha sido querido, sino temido; los individuos que sobresalen del rebaño han sido siempre excepciones que surgen a pesar de la civilización. Nietzsche propone, como contramovimiento al aplanamiento civilizatorio, la creación de una cultura del matiz y la sobreabundancia que puede permitirse la cría de esos seres excepcionales, los creadores o redescubridores de nuevas metas y sentidos.

Pero no sólo se trata de mirar más allá de la tradición platónico-cristiana, sino también de ser capaces de asumir su herencia; sólo que esa asunción no debe ser pasiva: “Los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también herederos plenamente de milenios de espíritu europeo: como tales, surgidos también del cristianismo y contrarios a él.”¹⁸⁷ Quien asume la tarea de la transvaloración, alguien que va más allá de la tradición platónico-cristiana, es en parte heredero de esta tradición y como tal tiene que autodestruirse. Se trata del “hombre que quiere perecer”. El hombre pensado por la tradición metafísica, concebido como alma, como sujeto o yo, tiene que ser destruido. Zaratustra considera que el hombre es sólo un puente, quien quiera ir hacia el

¹⁸⁷ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, af. 337. J. Barcelona, Olañeta editor, 2003

superhombre tendrá que pasar la criba de su destrucción. Es aquí donde el nihilismo alcanza su punto máximo como nihilismo activo de la fuerza.

La transvaloración implica asumir el carácter interpretativo de las diferentes “realidades” que constituyen un mundo. Pero asumir esta cualidad interpretativa de los valores no significa que todo sea igualmente válido, en una especie de un aplanamiento relativista. No todos los valores valen lo mismo, pues no expresan el mismo tipo de voluntad de poder, para Nietzsche es importante la distinción, la jerarquía (hay valoraciones más afirmativas que otras). Buena parte de sus críticas a los valores de Occidente se debe a que tienden a aniquilar estas distancias, son valores igualitarios. Pero eso no significa que todas las valoraciones sean o hayan sido expresiones de decadencia. Al mencionar la propuesta cultural nietzscheana he dicho que los transvaloradores también pueden ser redescubridores de otros modos de ser, de otras valoraciones. Esto es porque el pensamiento transvalorador no necesariamente está ligado a ese ánimo moderno que vive del éxtasis por la novedad, transvalorar no significa inventar constantemente nuevos valores de acuerdo, por ejemplo, a las exigencias evanescentes de los mercados o la transmutación líquida de las sociedades. El caso singular buscado por Nietzsche puede relacionarse anacrónicamente con otras condiciones de existencia, otras valoraciones *que* la imperante en el Occidente platónico-cristiano.

5.1 Nihilismo, civilización y cultura

La crítica genealógica nietzscheana muestra que los grandes valores de la civilización están orientados al resguardo de existencias decadentes, diseñan un mundo confortable y tranquilizador que se pretende total, busca la conservación de existencias medianas, uniformes. Pero al mismo tiempo que Nietzsche realiza una crítica civilizatoria da indicios para la elaboración de una propuesta cultural. Atender a esta distinción es crucial para profundizar en la comprensión del nihilismo, sobre todo en la dirección de su génesis, pero también de su posible superación.

Punto esencial para proseguir en la comprensión del tema del nihilismo en Nietzsche es atender a una distinción que, si bien cobra especial relevancia sobre todo en sus últimos años de lucidez, no por ello deja de estar latente desde sus primeros

escritos, me refiero a la distinción entre civilización y cultura. “Las cimas de la cultura y la civilización se hallan separadas las unas de las otras: no debemos dejarnos engañar sobre el abismal antagonismo entre cultura y civilización.” 16[10]

Si esta distinción puede ayudarnos a avizorar mejor la problemática del nihilismo es porque éste hunde sus raíces en los valores fundantes de la civilización. Para comprender esta diferencia es necesario apelar a una afirmación que aparece continuamente en los escritos nietzscheanos, que tiene que ver con el lugar del *hombre* y su permanencia. A diferencia de lo que ocurre con Sartre o algunos otros pensadores, la filosofía de Nietzsche no es humanista, “el hombre es algo que debe ser superado” afirma Zaratustra en varias ocasiones; asimismo lo señala Vanesa Lemm en un estudio acerca de la animalidad: “El ser humano no es un fin en sí mismo sino un movimiento de devenir y de autosuperación en curso. Ante todo, la narración del devenir humano es una narración sobre la autosuperación del humano.”¹⁸⁸ Si la civilización aparece como instancia de decadencia es porque deja de lado esta tarea de autosuperación, su meta radica por el contrario en preservar, para lo cual debe apelar a la instauración de valores eternos, universales y verdaderos. La perspectiva civilizatoria se restringe al gasto mínimo, su preocupación radica en conservar la seguridad del humano, aunque para ello perpetúe la mediocridad.

Para Nietzsche la meta de la cultura no es la humanización, el humano busca la conservación, mantenerse impertérrito en sí mismo, como si el “sí mismo” existiera de por sí. El proyecto de la cultura pensado en términos nietzscheanos va más allá del interés por preservar, es decir se juega más allá de lo humano; pues lo humano es una interpretación que se ha desarrollado dentro de determinados límites y con consecuencias no siempre tan “humanitarias”.

En gran medida las críticas que Nietzsche dirige a las valoraciones que fundan Occidente apuntan hacia el alto grado de abstracción y la consecuente homogeneización que propician los valores supremos. Tanto desde la filosofía como desde el cristianismo se proyectan las condiciones de conservación de ciertos grupos de individuos, considerándolas sin embargo como valores universales, categóricos e inmutables. Nietzsche encuentra en este aplanamiento civilizador, que convierte sus intereses y

¹⁸⁸ LEMM, V., *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, ediciones universidad Diego Portales, 2010, p. 25

necesidades en “valores cósmicos metafísicos”, una de las causas del nihilismo: “la existencia se vulgariza: es decir en la medida que la masa domina, tiraniza las excepciones siendo así que éstas pierden la creencia en sí mismas y se convierten en nihilistas.” 9[44]

La civilización empeña sus esfuerzos en hacer del mundo un producto abstracto, regido por la norma universal que subsume las diferencias y busca la preservación del rebaño, del seguidor, del fiel que se prosterna bajo los moldes de un alma culpable y llena de resentimiento. Valiéndose de la culpa y el remordimiento la civilización funciona como creadora de memoria y razón; se trata de una conquista violenta donde el animal humano deja por la fuerza su animalidad¹⁸⁹, el olvido redentor, para quedar “humano, demasiado humano”. *La genealogía de la moral* describe el proceso civilizatorio que, a partir de la introyección de la moral como guía de domesticación, propicia la cría de seres agazapados, animales sombríos y asustadizos. La civilización funciona como generadora de memoria a través de la violencia. “¡Realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar "a la razón"!- Ay la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del humano: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas!"¹⁹⁰.

Para la crítica nietzscheana “el mejoramiento” que otorga la civilización no es sino una domesticación, mejorar al ser humano es hacerlo inofensivo y dócil, insertarlo en un molde para la reproducción de casos similares. De este modo la crítica al formalismo de una moral como la kantiana se orienta principalmente hacia el tipo de existente que produce: “lo que queda tras dos mil años de moral universalizadora es la repetición cada vez más gris de lo mediano, la uniformidad cada vez más insoportable del último hombre, encarnado en el europeo de hoy, representante y manifestación última del nihilismo pasivo.”¹⁹¹ La moral universal uniformadora exime al individuo de conocer *su* bien y *su* mal, así como de dictarse sus propias pautas de comportamiento.

¹⁸⁹ En *La filosofía animal de Nietzsche*, Vanesa Lemm hace especial énfasis en el vínculo entre la animalidad y la capacidad de olvido que está más allá de la culpa y el resentimiento.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 102,

¹⁹¹ SÁNCHEZ M, D., Op. Cit., p. 121

Lo característico de esta moral nihilista radicaría en su decisión de establecer el valor de la acción virtuosa en función de su adecuación a un bien determinado o al cumplimiento de una ley general...la pretensión de universalidad de la moral europea sería expresión de la búsqueda de una identidad nivelada que llega a preferir la uniformidad en las acciones más inocuas y mediocres, frente al riesgo engendrado por cualquier práctica audaz e innovadora que se sale de la norma.¹⁹²

La diferencia entre civilización y cultura resulta de gran ayuda para introducirnos en el ámbito del nihilismo, permite visualizar el horizonte de la crítica nietzscheana que se expresa en la equivalencia civilización = domesticación. El problema del nihilismo está anclado en los grandes valores con que la civilización occidental ha emprendido y desarrollado la domesticación del animal humano, enfermándolo al intentar ceñirlo a los valores diseñados por una moralidad negadora del cuerpo y la tierra. El nihilismo está inscrito en los valores de la civilización, en las premisas universales del pensamiento occidental tal y como ha sido desarrollado. Pero el pensamiento nietzscheano no se limita a la crítica, su concepción de la cultura trasciende el horizonte de la civilización y los valores que la sustentan, Nietzsche concibe el espacio de la cultura como un contramovimiento al influjo nivelador de la civilización. Es, como escribe en uno de los fragmentos póstumos, “un invernadero para plantas raras y escogidas” 9[153]. Desde esta perspectiva la cultura se muestra como una posible vía hacia la superación del nihilismo.

Retomando la distinción entre civilización y cultura, Vanesa Lemm señala: “La tarea de la cultura es la de liberar al animal humano de los prejuicios de la civilización, es decir, la de conducirlo más allá de una concepción moral y racional de su devenir hacia una afirmación de la vida como intrínsecamente amoral, no racional e inocente.”¹⁹³ El objetivo de la gran cultura sería producir al tipo de la excepción a la norma, a la normalidad, quien está más allá del bien y el mal instituidos, capaz de dirigirse por sí mismo.

En el discurso inaugural del *Zarathustra*, “De las tres transformaciones del espíritu”, el león que lucha en el desierto tiene que dejar paso al niño; a la fuerza afirmativa y creadora, al ser capaz de poner en marcha nuevas valoraciones, quien abra

¹⁹² ídem, p. 114

¹⁹³ LEMM, op. cit, p. 42

y lance otras perspectivas. La filosofía nietzscheana mira al futuro, tiende a la transvaloración, para ello son necesarios creadores de nuevos sentidos; de ahí que una de las preocupaciones de Nietzsche se vuelque hacia la pregunta por las condiciones propicias para que surjan estos nuevos creadores, capaces de valorar desde una voluntad de poder afirmativa, vuelta hacia la tierra y el cuerpo. Cómo vivir la muerte de Dios en Nietzsche se convierte en una cuestión de ética radical, se trata ya no de reivindicaciones morales, lejos de Nietzsche el oficio de resucitar cadáveres. Estamos ante un discípulo de Heráclito, una filosofía del devenir, del radical juego dionisiaco de creación y destrucción: “el juego, lo inútil, como ideal de lo colmado de fuerza, como infantil. La infantilidad de Dios, $\pi\alpha\tilde{\iota} \zeta \pi\alpha\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ ” 2[130]

El tema de la cultura trata de pensar las condiciones más favorables para que surjan los nuevos creadores, aquellos que dejen el desierto y vuelvan al sí del niño, del artista. Es este un tema que ya se destaca con especial énfasis en la *tercera intempestiva* donde, aún con rastros de romanticismo, Nietzsche pregunta por las condiciones de posibilidad para el surgimiento del genio. Se trata de encontrar las condiciones propicias para la creación y desarrollo de un ser capaz de valorar diferente, más allá de los cánones con que el pensamiento metafísico y la moral cristiana han medido el mundo. En *La genealogía de la moral* escribe:

“Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada *alguna vez tiene que llegar...*”¹⁹⁴

Este “hombre del porvenir” tiene que ser legislador y creador de sentidos. La cultura es para Nietzsche una posibilidad de autosuperación, funciona como medio a través del cual las fuerzas reactivas son activadas. Al respecto Deleuze escribe: “cultura significa adiestramiento y selección.”¹⁹⁵ La cultura tendría como producto al hombre “capaz de prometer” en tanto que es libre y dispone de sí mismo. “El producto de la cultura no es el hombre que obedece a la ley, sino el individuo soberano y legislador

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 161

¹⁹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 187

que se define por el poder sobre sí mismo..., sobre el destino, sobre la ley: el libre, el ligero, el *irresponsable*.”¹⁹⁶

El contraejemplo de la gran cultura lo encuentra en los ideales igualitarios del cristianismo y su prolongación en la democracia. Esta crítica contra la ausencia de matiz se dirige también a los imperativos de la razón práctica kantiana. En el grado de abstracción, de generalidad que subsume la irrepetibilidad del gesto, se encuentran los pilares civilizatorios de Occidente.

Para Nietzsche se trataría, por el contrario, de ser cada vez más dueño de sí; no liberarse de las pasiones sino encausarlas afirmativamente, como la potencia que anima la configuración en el artista. El señor puede permitirse lo que otros no pueden, lo que a otros aniquilaría en él es tónico. La tarea de la cultura es el cultivo de esas plantas extrañas que son capaces de otorgarse fines a sí mismos. Para Nietzsche el trabajo de la cultura consiste en formar al tipo de la excepción:

Summa: ¡el dominio de las pasiones, no su debilitamiento o exterminio! cuanto mayor es la fuerza dominante de la voluntad, tanto más libertad está permitido dar a las pasiones... Una cultura de la excepción, del ensayo, del peligro, del matiz como consecuencia de una gran *riqueza de fuerzas*: toda cultura aristocrática tiende a ello. Sólo cuando una cultura dispone de un exceso de fuerzas puede en su terreno también un invernadero de cultura de lujo 9[139]

El tema de la cultura está dirigido a querer y crear de manera consciente las condiciones propicias para un nuevo tipo de existentes. La cultura se concibe como el adiestramiento y disciplina que permite la activación de las fuerzas reactivas. Lejos del “hombre bueno”, domesticado en los ideales del rebaño, este nuevo tipo de existencia podría permitirse la afirmación de aquello que tradicionalmente había sido objeto de repudio, no busca ya sólo los aspectos agradables o consoladores, sino que está dispuesta a afirmar también lo más terrible, sin embargo para lograr este tipo de seres es necesario abrir abismos cada vez más profundos. Una forma de excavar esos abismos es mediante la gran política.

¹⁹⁶ Ídem, p. 193

5.2 El contramovimiento de la gran política

Como contramovimiento a esa vulgarización y nivelamiento de las existencias propiciado por la civilización, Nietzsche orienta su pensamiento hacia la formación de una cultura superior, uno de los medios para lograrlo sería la gran política. Tocamos aquí uno de los temas más polémicos de la filosofía nietzscheana, pues la gran política presupone un cierto tipo de esclavitud, una masa homogénea como base para la creación de individuos superiores. ¿Qué es la masa, quiénes los esclavos? y ¿quién el aristócrata? Lo menos apropiado que podríamos hacer con estos textos sería interpretar el significado de los términos bajo una mirada convencional¹⁹⁷, basada en estratos sociales, de raza, o caudal monetario.

El tema de la “gran política” es sin duda uno de los más controversiales de la filosofía nietzscheana; en un conjunto de entrevistas reunidas bajo el título “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento político en Nietzsche”, Lasaga Medina previene de interpretar las tesis de la “gran política” como un proyecto dirigido hacia la implantación efectiva por un Estado, la gran política es por el contrario un contramovimiento a la típica organización de los Estados¹⁹⁸, surge ante la enorme nivelación y mediocridad de las mayorías; así pues “no es que Nietzsche se muestre defensor entusiasta de practicar la gran política, sino que le parece inevitable dado el nivel de nihilismo a que Europa ha llegado.”¹⁹⁹

Así pues, tampoco es que Nietzsche se proponga crear una nueva esclavitud, sino que ya la encuentra prefigurada en los ideales igualitarios y progresistas de la democracia, su propuesta de la gran política es una tentativa de crear, ante y mediante, la creciente uniformización y mediocridad del europeo del XIX, un tipo distinto, capaz de introducir sentidos, de ponerse metas a sí mismo.

La gran política puede interpretarse como una manera de hacer frente al nihilismo nivelador; esta manera de hacerle frente no se propone sin embargo eliminarlo, sino, al contrario, promoverlo y llegar incluso a utilizarlo como herramienta para crear algo

¹⁹⁷ Recordemos que la transvaloración implica un desprendimiento de las antiguas metas, de los roles y categorías que definían la identidad de los sujetos, así como el valor y sentido del mundo que les rodeaba.

¹⁹⁸ La opinión negativa que Nietzsche tenía respecto al Estado aparece con claridad en “Del nuevo ídolo” del *Zarathustra*.

¹⁹⁹ José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (coords.), *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Respuesta de José Lasaga Medina en “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento político de F. Nietzsche”, Madrid, Universidad de Burgos- Huerga y Fierro editores, 2000, p. 322

contrario. Esta es la diferencia con respecto a las visiones que justifican la nivelación por sí misma, para Nietzsche la creciente mediocridad sólo es deseable y tiene sentido con miras a una meta superior. A Nietzsche le interesa crear abismos: “frente a este empequeñecimiento y adaptación del ser humano, convertido en un útil especializado, se necesita el movimiento contrario, la producción del hombre sintético, del hombre que suma y justifica, para el cual la mecanización de la humanidad es una condición previa de su existencia, un almacén con el que se puede forjar su forma superior.”²⁰⁰

De ahí que Nietzsche no abogue por luchar contra la nivelación de la humanidad, ni contra la decadencia; desde determinado punto de vista éstas parecen necesarias, inclusive hay que acelerarlas, pero no porque sean la meta en sí, sino porque funcionan como medios para la creación de algo superior. Desde esta perspectiva la decadencia y mediocridad desempeñan también un papel relevante, Nietzsche llega a escribir: “la subsistencia del ideal cristiano es una de las cosas más deseables que hay”¹⁰[117] El cristianismo debe mantenerse incluso como un rival con suficiente fuerza para ejercitar ideales diferentes a él, o por encima de él.

Aun en lo que parece el extremo de su fase negativa y pasiva, el nihilismo no pierde ambigüedad y puede convertirse en una especie de condicionante para el surgimiento de “plantas raras”: “El creciente empequeñecimiento del hombre es precisamente la fuerza motriz para pensar en la cría de una *raza más fuerte*: que tendría su excedente precisamente en aquello en lo que la *species* empequeñecida se volviera débil y cada vez más débil (voluntad, responsabilidad, seguridad de sí, poder-ponerse-metas-a-sí-mismo).” ⁹[153] Como vemos no se puede hablar aquí ya de una simple y homogénea superación del nihilismo, en el caso presente éste funciona como fundamento para la creación de algo que lo rebasa.

5.3 Hacia el superhombre

Pensar el tema de la transvaloración de los valores mediante la creación de una cultura que posibilite el surgimiento de los nuevos valoradores, es también una manera de referirse a la cuestión del superhombre. El objetivo de esta cultura coincide con la nueva

²⁰⁰ F. Nietzsche, WzM, aforismo 866, cit. Por: Bruce Detwiler: “El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra”. José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (coords.), *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Madrid, Universidad de Burgos- Huerga y Fierro editores, 2000

meta que anuncia Zaratustra: el superhombre. Lo que propone Nietzsche con la cuestión del superhombre es una tarea de autosuperación. El hombre, el sujeto, la sustancia, lo real son remanentes de la interpretación metafísica, figuran entre las principales categorías del andamiaje civilizatorio. Pero Nietzsche quiere ir más allá de la civilización y sus valores, quiere ir más allá del hombre: “Yo os enseño el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?”²⁰¹

El superhombre sería ante todo diferente de la humanidad creada bajo el dominio de los valores platónico cristianos; sin embargo, Nietzsche sabe que tampoco es posible borrar de un plumazo la herencia de esta tradición. La valoración que durante más de dos mil años creó y gobernó el mundo de Occidente no se puede erradicar con facilidad, muchos de sus remanentes sobreviven hasta nuestros días, donde incluso la gramática es metafísica. Para llegar a la meta del superhombre el nihilismo debe transformarse, alcanzar un grado máximo de fuerza que lo lleve a una autodestrucción activa. Para esto el hombre debe perecer, hundirse en su ocaso.

5.3.1 Hundirse en el ocaso, la autodestrucción como nihilismo activo.

Se partió mi alma como un vaso vacío.

Cayó por la escalera hasta abajo.

Cayó de las manos de una criada descuidada.

Cayó, hecha más pedazos que los que contenía el

Vidrio del vaso.

Álvaro de Campos.

El nihilismo es un concepto radical, se encuentra en el límite, o para introducir un matiz que nos conecta con Jünger, habría que decir que está en la línea, en el punto cero, lugar

²⁰¹ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 36

donde las fronteras confluyen y es posible un flujo vertiginoso hacia posibilidades aun no fijadas. El nihilismo se mueve por los márgenes, entre líneas de fuga y dispersión, siguiéndose a sí mismo puede llegar a autoclausurarse, se trata de llegar al final, de alcanzar la completitud que a la vez es un autocancelarse; pero ¿qué significa seguirse a sí mismo cuando este sí mismo es el “inquietante”, el extraño huésped que llevaba ya siglos instalado en los aposentos de la cultura europea?

Para prodigar la sabiduría que ha acumulado durante sus diez años de aislamiento en la montaña Zaratustra debe, como el sol, “bajar a la profundidad”, descender al ocaso. La mayoría de los discursos de esta obra son parte del hundimiento de Zaratustra, mismo que comienza desde el prólogo y se extiende hasta casi el final de la tercera parte.

Uno de los sentidos que puede atribuírsele a este *dirigirse hacia el ocaso*²⁰² tiene que ver con la propia destrucción: “También Zaratustra se hunde en su tarea y fracasa. Su tarea, dice varias veces, lo destruye.”²⁰³ Zaratustra vuelve a los hombres dispuesto a derramar sobre ellos su abismal sabiduría, desciende porque “quiere volver a hacerse hombre”²⁰⁴ Pero ese su descenso hacia los hombres constituye una aniquilación del Hombre. La marcha de Zaratustra es, como la filosofía de Nietzsche, un ataque contra los valores de la tradición metafísica y el hombre que durante más de dos mil años ha venido configurando. Zaratustra desciende para suscitar entre la humanidad el desprecio, la náusea por sus pequeñas virtudes, quiere acelerar el ocaso de los antiguos valores morales.

Cuando en su primer descenso Zaratustra habla al pueblo, termina diciendo: “¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea y eso mismo ocurra con vuestra razón y vuestra virtud”²⁰⁵ El momento del gran desprecio es una versión activa del nihilismo. Cansarse, sentir náusea de la virtud es querer dejar a un lado las redes de salvamento entretejidas por los discursos religiosos o de mercado, para ello la figura del hombre tiene que mirar su ocaso.

²⁰² Una de las interesantes notas de Sánchez Pascual llama la atención sobre este término, nos dice que la palabra *untergehen* usada por Nietzsche indica, literalmente, caminar hacia abajo, pero también hace alusión a la puesta de sol. Otro de los significados con que se le relaciona: “*Untergehen* y el sustantivo *Untergang* se usan con el sentido de hundimiento, destrucción, decadencia.”

²⁰³ Sánchez Pascual, nota 5 a la traducción del *Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007

²⁰⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p.34

²⁰⁵ Ídem, p. 37

Hundirse en el ocaso tiene que ver con asumir riegos, perecer por la propia acción, no conservarse; de este modo la figura del “hombre que quiere perecer” constituye un punto clave en la comprensión del nihilismo como movimiento activo de autodestrucción: “Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.”²⁰⁶ Zaratustra ama a quien no quiere conservarse, al que se pone en juego a sí mismo, al experimentador. “yo amo a los que no quieren preservarse a sí mismos. A quienes se hunden en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado”²⁰⁷ Zaratustra también pone en marcha esta clase de nihilismo autodestructivo, su misma sabiduría le susurra: “¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!”²⁰⁸ Desde la primera parte del prólogo, cuando inicia su camino hacia el crepúsculo, anuncia una especie de autoaniquilamiento activo al declararle al sol: “Yo, lo mismo que tú, tengo que *hundirme en mi ocaso*.”

Zaratustra, que simbolizaba ya una autosuperación del antiguo moralista persa, también tiene que ser superado, hundirse en su ocaso. ¿Pero cuál es la palabra de Zaratustra y por qué es necesario el hundimiento? La palabra de Zaratustra es el superhombre en tanto transvalorador de los valores y sentido de la tierra; el superhombre habría de ser ese vencedor de Dios y de la nada del que se habla en *La genealogía de la moral*. Pero para llegar al superhombre la figura del hombre cocido en los hornos de la metafísica occidental tiene que hacerse pedazos; esta destrucción es consecuencia del nihilismo activo que ha llegado sobrepotenciarse y tiende a la transvaloración.

Se trata de hundirse para llegar al otro lado, ésta sin embargo es una tarea enigmática y peligrosa. El hombre es puente, es un lazo tendido entre el abismo, es el ser del vértigo del cual la posibilidad de caída no se excluye; ahí está el abismo y nada promete que pueda salvarse, nada garantiza emerger del otro lado. “El gran medio día es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia una nueva mañana. Entonces el que se hunde en su ocaso se

²⁰⁶ Ídem, p. 40

²⁰⁷ Ídem, p. 283

²⁰⁸ Ídem, p. 218

benedicirá a sí mismo por ser uno que pasa del otro lado”²⁰⁹ Aquí podemos encontrar una de las claves para entender al superhombre no como promesa o profecía, como algo que vendrá no se sabe de dónde, sino que el superhombre tiene que pasar por la criba de su propia destrucción, tiene que ascender desde su abismo.

Zaratustra, amigo de enigmas, afirma en varias ocasiones: amo al hombre que quiere perecer, ¿qué puede significar esta sabiduría del hundimiento, este enigmático descenso? Llevar el nihilismo hasta sus últimas consecuencias implica la destrucción de sí mismo, pues para superarse el nihilismo ha de ser completado. El hombre del gran desprecio, el hombre que quiere perecer, es lo más alejado de un *décadent*; constituye la antípoda de esa otra clase de nihilistas: los últimos hombres, inventores de pequeños placeres y felicidades mediocres; éstos ya no son capaces ni de despreciarse a sí mismos. “La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. “Nosotros hemos inventado la felicidad” – dicen los últimos hombres, y parpadean.”²¹⁰

Autodestrucción, no querer conservarse, ni prolongarse en una reactividad indefinida, sino llevar el poder destructor hasta la destrucción propia. Acabar con la reactividad en sí mismo, pues finalmente el “sí mismo” también puede resquebrajarse. La figura del nihilismo activo, pensado en toda su potencia, es el “hombre que quiere perecer”. La consumación del nihilismo implica una autodestrucción, un colapso desde sí; el poema “Clown” de Henri Michaux ilustra de algún modo esta autodestrucción activa, esa cancelación de la propia forma “que se creía tan unida, acordada, coordinada”:

*Con esa rabia que hace falta para ser nadie y menos que nadie, abandonaré
lo que parecía que me era indisolublemente próximo.*

Lo cercenaré, lo derribaré, lo quebraré, lo echaré a rodar.

*De golpe vomitaré mi pudor miserable, mis miserables tejemanejes y
argucias de «hilo en la aguja».*

²⁰⁹ Ídem, p. 127

²¹⁰ Ídem, p. 41

Vacíó el obseso de ser alguien, beberé de nuevo el espacio dador de vida.

A fuerza de actos ridículos, degradantes (¿qué es la degradación?), por estallido, por vacío, por una total disipación-irrisión, purgación, expulsaré de mí la forma que se creía tan unida, acordada, coordinada, a tono con lo que me rodea y con mis semejantes –tan dignos, dignísimos mis semejantes...

Llevar de manera activa el nihilismo conduce a una autodestrucción: destrucción del yo como soporte sustancial de la personalidad, del sujeto en tanto fundamento del pensamiento representativo propio de la modernidad. Deleuze habla de este misterioso autoaniquilamiento al referirse al tema del eterno retorno como “pensamiento ético y selectivo”, ahí hace ver la relación entre la posibilidad de completar el nihilismo y la autodestrucción de lo reactivo: “¿Qué sucede cuando la voluntad de la nada se refiere al eterno retorno? Solamente en este caso rompe su alianza con las fuerzas reactivas, únicamente el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, *porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas*. El nihilismo, por y en el eterno retorno, ya no se expresa como la afirmación y la victoria de los débiles, sino como la destrucción de los débiles, su *auto-destrucción*.”²¹¹

Esta autodestrucción de las fuerzas reactivas mediante el eterno retorno²¹² constituye uno de los temas más oscuros del pensamiento nietzscheano, en fragmentos de 1887, quizás el año que más ocupó a Nietzsche en la reflexión sobre el nihilismo, escribe acerca de la posibilidad de superación del nihilismo, haciendo de éste una experiencia extrema a través del eterno retorno. Nietzsche sabe que el estado de decadencia heredado tanto por la moral, como por la filosofía y la religión de corte platónico-cristianas no se puede librar con medias tintas, ni con nubecitas pasajeras; el

²¹¹ DELEUZE, G., op. cit., p. 101

²¹² El eterno retorno es uno de los temas más enigmáticos de la filosofía nietzscheana, es el pensamiento abismal que acompaña a Zaratustra en sus andanzas, pero que ya desde *La Gaya ciencia* era presentado a manera de hipótesis por un demonio que anuncia el retorno idéntico cada cosa y cada instante. El desafío que plantea este pensamiento abismal puede ser asumido de distintos modos: el anuncio del eterno retorno en *Gaya ciencia* puede interpretarse como maldición o como mensaje divino. En el *Zaratustra* la cuestión se profundiza, pudiendo encontrar al menos tres perspectivas desde las cuales abordar el problema²¹²: la del enano, que en su reacción hace de éste el pensamiento más pesado, nihilismo como gran hastío, es la serpiente negra que se atora en la garganta del pastor; la de los animales que afirman el retorno en una nivelación y, por tanto, indistinción ontológica; finalmente, la de Zaratustra, la del grito que manda morder la cabeza de la serpiente y afirmar el retorno, afirmar el devenir. Será ésta última perspectiva sobre el eterno retorno la que Nietzsche considere como posibilidad de hacer frente al problema del nihilismo.

nihilismo exige ser llevado al extremo si se pretende superarlo. La forma en que el nihilismo abandona su estado de irresolución, de incompletitud y medianía es a través del eterno retorno, el pensamiento abismal de Zaratustra: “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” 5[71]

¿De qué forma el pensamiento de los pensamientos, el pensamiento abismal de Zaratustra se relaciona con el nihilismo y su posible acabamiento? Para Nietzsche el nihilismo representaba un fenómeno que no prometía una pronta extinción, caracterizándose más bien por su capacidad para dilatarse en un nihilismo intermedio, mediocre. Mediante el eterno retorno el nihilismo es llevado hasta sus últimas consecuencias, colapsando desde sí mediante la ruptura de los principios de realidad e identidad; así como la noción de sentido o finalidad más allá del acontecer. Se trata de la autodestrucción de las fuerzas que han dado pie a las principales configuraciones de la civilización occidental.

¿Por qué la autodestrucción se impone como una acción necesaria al pensamiento transvalorador, acción que el mismo Nietzsche, como Zaratustra, ejerce sobre sí? Al hablar sobre el despedazamiento de Nietzsche, Klossowski comenta: “El enemigo no es únicamente el cristianismo, ni la moral en sí misma, sino la amalgama surgida entre uno y la otra...hidra monstruosa: porque la componen prácticas solapadas y las tendencias más diversas. Ahora bien, se encuentra en todos y en cada uno. Y el mismo Nietzsche debía liberarse a fuerza de extirpar todos los gérmenes que llevaba en sí como pecado hereditario.”²¹³

En *el círculo vicioso* Klossowski sigue los pasos - a veces tortuosos y delirantes, en ocasiones marcha alegre, ascenso a tonalidades anímicas inauditas- de este desprendimiento de la indumentaria heredada; es necesario desaprender lo sido, hacer una cuidadosa selección de su pasado para sólo de ese modo erigirse en fatalidad. El itinerario vital del pensamiento nietzscheano trazado por Klossowski en *el círculo vicioso*, gira sobre la intensidad de la tonalidad anímica capaz de potenciarse hasta el estallido de la subjetividad y el lenguaje institucionalizado.

²¹³ KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1986, pp. 21-22

Nietzsche vive en sí el nihilismo hasta el límite extremo que lo precipita en una autodestrucción. Es un desmembramiento activo, como el de Dionisos, pero, como cuando entran en juego las fuerzas de los dioses, la locura se torna posibilidad latente. De alguna manera la cuestión planteada por Klossowski en *El círculo vicioso* es: ¿qué tan dionisiacos podemos ser? Nietzsche escribe y piensa en el límite, porque arriesga, en él está siempre al acecho el fantasma de la locura; sin embargo no le apuesta al imperio del caos ni la anarquía, no se trata de afirmar una ciega dispersión de fuerzas, sino, como escribe en el *Zaratustra*: “es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina”²¹⁴ Se trata de hacer bailar el caos que llevamos dentro, no de entregarnos a su poder anárquico y destructor; imprimir en sí mismo el gran estilo: “dominar el caos que uno es; obligar al caos propio a que se convierta en forma” 14[61] La voluntad de poder concentra su mejor expresión como arte, voluntad de forma, de creación. Creaciones y formas que no aspiran de ningún modo a la permanencia indefinida. Se trata nuevamente de un pensamiento trágico, Apolo y Dionisos juegan, inocentemente, a crear y destruir.

El nihilismo extremo ha perdido ya los rastros de la decadencia. La *nada* a que hace referencia Nietzsche ya no tiene que ver con las ficciones consoladoras y transmundanas; la afirmación del eterno retorno implica asumir que no hay meta, unidad o sentido definitivos, que la verdad no es sino un juego de perspectivas y que por tanto no hay Verdad, ni Identidad última e inalterable. Se trata de afirmar la vida inocente y terrible, dionisiaca. “Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí» -esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida.” 9[35]

Que los valores de la tradición platónico-cristiana pierdan el carácter de supremos es en parte consecuencia del ejercicio de un nihilismo activo que desvela el carácter interpretativo y jamás absoluto del ser. Este aspecto crítico que acompaña al concepto de nihilismo suele quedar en el olvido en varios de los análisis contemporáneos que, o bien lo consideran como mera alienación, acompañada de una

²¹⁴ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza 2007, p. 41

destrucción exacerbada y sin sentido; o bien se enfocan en el nihilismo como el éxtasis celebratorio y complaciente de vivir en un mundo donde la idea de Dios ya no tiene cabida. En todo caso el nihilismo ha de actualizarse también en tanto pensamiento crítico. El nihilismo activo, entendido como descreimiento de cualquier visión totalitaria, es una herramienta valiosa que no pierde actualidad en nuestros días; donde si Dios ha muerto muchos de sus fantasmas aún siguen presentes.

Es importante señalar que la destrucción activa del sujeto no queda en la pura nada anonadante, para Nietzsche la meta de hundirse en el ocaso era la aurora del superhombre como ser capaz de llevar a cabo la transvaloración, de ir más allá del bien y del mal diseñados por la moral cristiana y la razón metafísica. Transvalorar significa pasar el filtro de su propia destrucción, destrucción del “yo” establecido en las reglas y normas de la sociedad gregaria. La transvaloración rompe al sujeto de la metafísica de la sustancia y la entidad del ente. Se trata de asumir y experimentar la multiplicidad, significa aventurarse a mirar en el prisma de perspectivas que se entrecruzan y superponen en las distintas interpretaciones de mundo; hacerse pedazos, experimentar la profundidad y pluralidad del mundo a través de la afirmación del propio cuerpo, “gran razón” que desborda el monismo del alma y la identidad del sujeto.

5.4 Nihilismo activo, hacia la transvaloración

La crítica a las valoraciones supremas es un aspecto del nihilismo en su vertiente activa, pone en evidencia el carácter decadente de las valoraciones emanadas de la voluntad platónico-cristiana, que como negación de la tierra y el cuerpo se muestra en sí misma nihilista; está implícita en ella la voluntad de nada, refiriéndose a la idiosincrasia de los filósofos Nietzsche escribe: “lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es”²¹⁵. Este afán de verdad, como algo sólido y absoluto donde tendría que manifestarse la fijeza del ser, es interpretado por Nietzsche como un síntoma, nos habla de un determinado modo de vida; una vida decadente, incapaz de afirmar el cambio y la multiplicidad, dota al ser

²¹⁵ NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 51

con los atributos de la nada: “los signos distintivos que han sido asignados al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*”²¹⁶

La valoración que durante más de dos mil años dotó de sentido la organización de la vida en Occidente se ha desvalorizado, pensar el nihilismo deja ver el caos engendrado por este acontecimiento, pero pensarlo a fondo implica también verlo como posibilidad para la creación de nuevos valores. Nihilismo extático llama Heidegger a esta forma adoptada por el nihilismo en el pensamiento de Nietzsche; suena aquí el rugido del león, el animal que lucha en el desierto contra las antiguas valoraciones. El nihilismo es extático puesto que representa un movimiento activo que limpia y abre espacio para nuevas valoraciones. “El nihilismo extremo pero activo desaloja los valores válidos hasta el momento junto con su «espacio» (lo suprasensible) y da espacio por vez primera a las posibilidades de una nueva posición de valores.”²¹⁷

Pensado desde la óptica nietzscheana el nihilismo activo conduciría no sólo a la erradicación de los antiguos valores, sino que abriría el espacio para un valorar diferente, estamos pues ante el tema de la transvaloración. No obstante, el nihilismo ha de apurar antes la necesidad de su propia lógica, y es que desde la óptica de los valores que daban pie a la civilización occidental el nihilismo es necesario: “¿Por qué la ascensión del nihilismo es ahora necesaria? Porque son nuestros actuales valores mismos los que en él extraen su última consecuencia; porque el nihilista es la lógica pensada hasta el final de nuestros grandes valores e ideales, — porque primero hemos de tener la vivencia del nihilismo para averiguar cuál era propiamente el valor de estos «valores»... En algún momento necesitaremos nuevos valores...” 11[411]

El nihilismo señala esa línea o punto en el que la interpretación metafísica llega a su colapso, al estallido y desintegración de sus propias normas; el nihilismo como muerte de Dios expresa el desmantelamiento de los grandes ideales, el deshielo de la verdad congelada. En el nihilismo se articula la crítica a los valores civilizatorios fundamentados desde una lógica y una metafísica ceñidas por la moralidad; sin embargo para Nietzsche el nihilismo no acaba en la desvalorización, sino en la transvaloración pues “en algún momento necesitaremos nuevos valores...”

²¹⁶ Ídem, p. 56

²¹⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Madrid, ediciones destino, 2005 p. 744

El tema de la transvaloración como acabamiento del nihilismo permite conectar con ese anhelo de creación expresado en la obra de Nietzsche, con el superhombre como esa voluntad creadora que dice sí, y que su afirmar es su crear, y su creación es afirmación del sentido de la tierra. “INTRODUCIR UN SENTIDO – esta es la tarea pendiente, puesto que *no hay allí ningún sentido*” 9[48]. No se trata pues de permanecer ante la pura destrucción como sombra deambulando entre las ruinas de los templos derribados; en Nietzsche la filosofía cobra un impulso creador, invita a lanzarse más allá, a crear nuevos sentidos. Con el anuncio del nihilismo la filosofía de Nietzsche no se agota en la descripción del desierto, no queda en la constatación del Dios muerto. Las notas fúnebres con que se asiste a la muerte de Dios son transformadas por Nietzsche en la afirmación de Zaratustra, una nueva música se preludia en esta obra: las tablas viejas deben ser superadas, es necesaria la transvaloración.

Abordar el tema de la transvaloración conduce necesariamente a hablar de la voluntad de poder, pues transvalorar no significa simplemente cambiar unas tablas de valores por otras (“¡romped, rompedme las viejas tablas!”), sino cambiar el desde dónde se lanzan las perspectivas, desde dónde se lanza la valoración misma; en el caso presente Nietzsche le estaría apostando a una voluntad de poder afirmativa, dionisiaca.

5.5 Ontología de la voluntad de poder

El nihilismo recusa un carácter doble: se presenta como síntoma de una añeja enfermedad, es la lógica de la decadencia que funciona como poder disolutivo; sin embargo este aspecto disolvente puede ser interpretado también como un paso hacia la curación de sistemas que se pretenden absolutos. Cuando el nihilismo se manifiesta como fuerza activa y crítica, contrapuesta a la nivelación, disgrega cualquier identidad estática; es experiencia de pluralidad, juego de diseminación y reunificación que trasciende el equilibrio. No hay estado último, ni progreso hacia mejor, sólo variabilidad, diferencia, o en lenguaje nietzscheano: afirmación de la Voluntad de Poder.

Para Nietzsche no es otro sino el sentimiento de venganza el que se oculta en la voluntad de igualdad: “venganza queremos ejercer, y burla de todos los que no son

iguales a nosotros.”²¹⁸ Contra los predicadores de la igualdad que buscan extender planicies, la voluntad de poder es afirmación de la diferencia. Abismos y montañas son los paisajes predilectos de Zaratustra, pues la vida misma necesita altura para autosuperarse: “¡Y como necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo, superarse a sí misma.”²¹⁹. Muy cercano a Heráclito, Nietzsche concibe la esencia de la vida como lucha constante y constante autosuperación, la voluntad de poder, como el niño que juega junto al mar, erige túmulos para luego devastarlos.

La voluntad de poder es pues autosuperación, y las tablas de valores que rigen cada época no son sino síntomas, expresiones de ese autosuperarse. En “de las mil metas y la única meta” Zaratustra dice: “Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones, es la voz de su voluntad de poder.”²²⁰ La voluntad de poder es creadora, se expresa en las formaciones de dominio. Los valores, las distintas interpretaciones de la voluntad de poder, condicionan “formaciones de dominio”. Estas formaciones de dominio nos hace pensar en las creencias, instituciones y modos de vida que fomentan determinados valores; en relación a los valores sustentados por una comunidad de individuos se desarrolla la cultura, cierto modo de abrir una comprensión del mundo. Nietzsche escribe: “En lugar de »sociología«, una *doctrina de las formaciones de dominio*.” 9 [8] Por su parte Heidegger, en “El nihilismo Europeo”, las refiere del siguiente modo:

Los valores son condiciones de las «formaciones de dominio» dentro del devenir, es decir, de la realidad en su totalidad, cuyo carácter fundamental es la voluntad de poder. Las formaciones de dominio son formas de la voluntad de poder. Nietzsche denomina con frecuencia «valores» no sólo a las condiciones de esas formaciones de dominio sino a ellas mismas, y con razón. Ciencia, arte, estado, religión, cultura, son tomados como valores en la medida en que son condiciones en virtud de las cuales se lleva a cabo el ordenamiento de lo que deviene en su carácter de realidad única. Estos valores ponen a su vez, como formaciones de poder, determinadas condiciones para el aseguramiento de su propia existencia consistente y para su despliegue.²²¹

Pero ni las formaciones de dominio, ni los valores que las condicionan pueden pretenderse absolutos, o eterno. Por eso el meter en cuestión el valor de las

²¹⁸ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 156

²¹⁹ Ídem, p. 158

²²⁰ Ídem, p. 99

²²¹ Heidegger, M., *Nietzsche II*, Madrid, Ediciones Destino, 2000, p. 92.

valoraciones supremas es una de las principales labores de la filosofía nietzscheana. Los valores no son algo que esté ahí desde siempre, no son preceptos inalterables instaurados por Dios, tampoco imperativos dictados por una razón universal; son más bien “puntos de vista”, productos de determinadas maneras de valorar, de interpretar el mundo. Nietzsche aborda el tema del valor en los siguientes términos:

El punto de vista del «valor» es el punto de vista de *las condiciones de conservación y aumento* con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir... «valor» es esencialmente el punto de vista para el aumento o la disminución de esos centros de dominio («pluralidades» en cualquier caso, si bien la «unidad» no se encuentra en modo alguno en la naturaleza del devenir... *no hay ninguna voluntad*: hay puntuaciones de voluntad que constantemente aumentan o pierden su poder. 11[73]

El valor nos remite a condiciones de vida impuestas por determinada voluntad de poder, sin embargo ésta no debe pensarse como un nuevo sustituto del ser absoluto o la sustancia. Nietzsche no está postulando una “metafísica o una ontología en sentido positivo”, cuando escribe que la vida es voluntad de poder y que ésta es la esencia íntima de la existencia, no nos está remitiendo a ningún principio o sustancia como en la tradición metafísica; “la voluntad de poder es un “principio” no en tanto comienzo (mucho menos en tanto comienzo absoluto) del Ser, -pues no hay comienzo sino procesos, relaciones- sino como principio de diferenciación de los procesos y relaciones de fuerza; tampoco es un Devenir, sino el principio tendencial de los devenires que se cualifica en estos mismos procesos”²²².

La voluntad de poder difiere de las respuestas que la filosofía había dado a la que Heidegger denomina “pregunta conductora”, Nietzsche no se mueve en la lista de pensadores que intentan dilucidar ¿qué es el Ente? Desvelar la “entidad del ente” no es su interés primario; más que el típico hombre de conocimiento obcecado en el *¿por qué?* justificador, Nietzsche tiene la mirada del artista, la respuesta a un *¿Qué?* habría sido algo mínimo para su empresa filosófica. A Nietzsche no lo mueve el *¿qué es?*²²³ Su preguntar es más fino y más ligero, no se contentaría con una mole sustanciosa donadora de realidad y sentido, su preguntar en todo caso es genealógico y el que sea

²²² VIEYRA, J., *Nietzsche: una ontología perspectivista*, Morelia, UMSNH, 1992, p. 29

²²³ Me aventuro a afirmar que a Nietzsche no lo mueve tanto el *¿qué es?* Sino el *que es*, en este sentido Nietzsche estaría más cerca de la interpretación de una ontología plena, desbordante y bullente que no es sino la vida misma. O para decirlo con símbolos, Dionisos.

genealógico tiene como premisa que no concibe ningún ser fijo en sí. El preguntar genealógico se anticipa críticamente a la pregunta conductora.

El método genealógico analiza la sintomatología de los acontecimientos o de lo que se presenta como “realidad”, desvela el juego de fuerzas que configuran los fenómenos, retrotrae hasta el *desde dónde* se valora; le interesa descubrir cómo se gobiernan o reprimen los impulsos, quiénes predominan y para crear qué nuevas posibilidades; sabe que no hay hechos, sino interpretaciones, entrecruce de perspectivas. En tanto elemento diferencial a partir del cual se establecen relaciones de fuerzas, la voluntad de poder pone en marcha este acaecer perspectivístico. “Una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto la fuerza se llama voluntad. La voluntad (de poder) es el elemento diferencial de la fuerza.”²²⁴

Desde la filosofía nietzscheana no es dado considerar a la voluntad como un remanente del sujeto, “No se debe preguntar: «¿entonces *quién* interpreta?», sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto.” (2[151]) Quien interpreta, quien piensa, son los afectos, los juegos de fuerzas que no son siempre los mismos. Se trata de una pluralidad de impulsos entrando en relación diferencial, fuerzas distintas entran en liza, los puntos de poder, las creaciones culturales son la expresión de una *fijación momentánea* de determinadas fuerzas que en ese instante se han sobrepuesto a las demás.

5.6 Economía de las fuerzas, el nihilismo como barómetro de poder

Pese a que el nihilismo acompaña desde el inicio las interpretaciones ascéticas y moralistas de la tradición platónico-cristiana, a tal grado que Nietzsche lo considera la “lógica de la decadencia”, ello no significa que se mantenga en todo momento del lado de una voluntad de poder negativa; al ejercerse como crítica de la voluntad de verdad adopta carácter de autocrítica, movimiento de autodestrucción que puede conducir a la activación de las fuerzas reactivas.

Así pues el balance total de la historia de la metafísica no es del todo negativo, ésta ha servido de propedéutica, su larga tradición de espiritualización y desviación de

²²⁴ DELEUZE, G., op. Cit, p. 15

los instintos ha hecho del hombre un animal interesante²²⁵. Las fuerzas reactivas que empujaban la búsqueda de verdad quedan destruidas por su búsqueda misma. En su vertiente activa el nihilismo se convierte en una cuestión de honestidad intelectual, de ahí que las críticas dirigidas por Nietzsche al imaginario sacerdotal y filosófico lo muestren como un mundo falaz, lleno de ilusiones contrapuestas a lo natural e inmanente. El nihilismo puede ser síntoma de incremento de fuerza, capacidad de resistencia que señalaría hacia una humanidad para la que ya no es necesaria la protección ofrecida por las ficciones consoladoras de la religión y la filosofía. El mundo verdadero en que se fundaban las valoraciones supremas se devela como falsedad, pero ahora “la *medida de la fuerza* es el grado en que podemos admitir la *apariencialidad*, la necesidad de la mentira, sin sucumbir. *En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino*” 9[41]

El nihilismo funciona así como un barómetro del poder: ¿cuánta verdad somos capaces de soportar? Aquí paradójicamente verdad consiste en su autoanulación, en la necesidad de la apariencia; más aún en la asunción de las apariencias como única estancia del ser que, lejos de petrificarse en algún trasfondo sustancial, se afirma en la finitud y la implacabilidad del cambio. Esta voluntad metamórfica y creativa se expresa con suma claridad a través del arte, pues ésta constituye una afirmación y no una respuesta, es acción y no reacción; de ahí que Nietzsche la considere como un contramovimiento al nihilismo paralizador o indiferente del nada vale: “El arte adquirió para Nietzsche en muchos momentos el valor de ser el contramovimiento del nihilismo... Aparece bajo la luz del problema de fundamentos de Occidente como una actividad fundamental que permitía encarar el nihilismo a la búsqueda de un nuevo sentido para la existencia”²²⁶ Este nuevo sentido no radica sin embargo en alguna nueva creación o corriente específica; o como en la Bayreuth de Wagner, donde el arte termina ocupando el sitio dejado por la religión. Si Nietzsche se refiere al arte como contramovimiento a ese nihilismo decadente y nivelador que se derrama, soporífero, por todos los rincones, es porque en el arte se experimenta con enorme intensidad el carácter creador y destructivo de la voluntad de poder.

²²⁵ Cf. *La genealogía de la moral*, primer tratado, y *El anticristo* § 14

²²⁶ HERRERO, S. J., *El nihilismo. Disolución y proliferación en la tardomodernidad*, Madrid, Montesinos, 2009, p. 118

El nihilismo es también un barómetro que informa sobre el grado de plasticidad y, en ese sentido, de fuerza para asumir no solo el carácter infundado de la existencia, sino también como una mirada capaz de tolerar²²⁷ distintas interpretaciones. Aunque cabe agregar que la afirmación de lo múltiple no se refiere sólo a ‘tolerar’ diversos puntos de vista, sino que se sabe también punto de vista, perspectiva.

5.7 Crítica del valer, Historia de la metafísica como *una perspectiva*

Al llegar a la transvaloración ocurre una perspectivación, pues transvalorar implica reconocer el carácter perspectivo de la voluntad de poder manifiesto en el valor como punto de vista. Si la valoración platónico-cristiana era síntoma de una configuración de fuerzas decadente que remitían a una voluntad de poder negativa, eso no significa que todo valorar exprese condiciones idénticas a las de la metafísica occidental.

Que Nietzsche afirme que el nihilismo tiene su acabamiento en la transvaloración implica la puesta en marcha de todo un proyecto filosófico que, lejos de fungir como propulsor de un nihilismo cínico y acrítico, justificador de un sistema social sin alternativas, aparece como un nuevo horizonte para el pensamiento. La filosofía nietzscheana no necesariamente se precipita a la catástrofe, el perspectivismo pluralista no implica la disolución total o la imposibilidad de sentido, el caos incendiario del todo vale y nada importa. El valor está relacionado con la ontología perspectivista de la voluntad de poder, es un síntoma, expresión de configuraciones momentáneas de la fuerza o la debilidad.

Nietzsche no habla de un nihilismo del ser sino del valer porque lo que pone en cuestión es la tradicional asociación del ser con el conjunto de perspectivas que son válidas para determinados entes, y que en un intento de expansión totalitaria se pretenden hacer válidas para una pluralidad más vasta: “*Una determinada especie de ser humano* trata sus condiciones de existencia como condiciones a imponer por ley, como «verdad», «bien», «perfección»: esa especie *tiraniza...*: es una *forma de fe*, de instinto, que una especie de ser humano no vea el carácter condicionado de su propia especie, no vea la relatividad de ésta en comparación con otras” 14 [158]

²²⁷ Cf. las pp. 61-65 donde a través la lectura de Fernando Gil Villa se interpreta el nihilismo y su relación con valores como la tolerancia.

Desde esta óptica el nihilismo es un problema eminentemente civilizatorio relacionado con el destino de la metafísica occidental, en él se encumbra y consume desde dentro una perspectiva caracterizada por pretender dar cuenta de la totalidad del ente. Recordando a Heidegger podemos decir que es el movimiento en que la metafísica se dirige hacia el final que ella misma determina; aunque, para matizar, anotaríamos que no se trata tanto de que la “totalidad del ente” pierda sentido, diríamos más bien: *una* de las interpretaciones (la metafísica occidental) que tiene entre sus presupuestos nociones como verdad, ente y totalidad, cae en descrédito mediante la interacción de sus propios presupuestos.

Nietzsche insiste en la necesidad de la crítica a las valorizaciones morales, como se lee en la *Genealogía*: “*necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entre dicho el valor mismo de esos valores.*”²²⁸ Cuando Nietzsche rastrea la procedencia del nihilismo en la puesta y devaluación de los valores cosmológicos (finalidad, totalidad y verdad) los considera ya en su carácter de perspectiva, entra en juego desde aquí el pathos de la distancia. Los valores expresan un modo de vida, son síntomas que nos hablan de una determinada configuración de fuerzas.

“En resumen, también la esencia de una cosa es sólo una *opinión* sobre la «cosa». O más bien el «*vale*» es el auténtico «*esto es*», el único «*esto es*».”(2[150]) Ello sin embargo no quiere decir que sólo exista una forma de valorar, sino multiplicidad, de ahí que el tema de la diferencia y la jerarquía sea de primer orden, Nietzsche llega a escribir: “el primer problema es el de la *jerarquía de los tipos de vida*” 7[42] Pues no en todas las valoraciones se expresa el mismo tipo de existencia, “la estimación de valor moral es una *interpretación*, un modo de interpretar. La interpretación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes.” 2[190] Ningún tipo de valoración puede pretenderse entonces como algo fijo y universal, es necesario saber desde dónde valora.

A juicio de Vallejo Campos²²⁹ lo que comparte tanto la interpretación nietzscheana como la heideggeriana del nihilismo es la elaboración de una filosofía de la historia que tiene como factor decisivo a la metafísica. Sin embargo para Nietzsche,

²²⁸ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000, p. 23

²²⁹ SÁEZ, L. y ZÚÑIGA, J. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Álvaro Vallejo Campos, “De Nietzsche a Platón”, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007

como lo señala Foucault, la historia no puede ser sino genealógica. Historia y genealogía trabajan en conjunto no para señalar una línea subsecuente de acontecimientos anudados por alguna cadena lógica, sino para excavar las fuerzas que se manifiestan en cada evento. Genealogía es también arqueología, “la genealogía es búsqueda arqueológica de las enterradas bases de sentido e intereses que hay que sacar a la luz, porque son lo que determina el valor de verdad que, en cada caso, ha de considerarse como tal dentro de un discurso o de una práctica”²³⁰ Y estos valores de verdad no son, a su vez, sino síntomas de un determinado tipo de voluntad de poder.

Si esta visión de la historia es genealógica lo es porque no acepta un hecho fundamental, un manar prístino y originario del cual se desprendieran uno a uno en sucesión lineal toda una serie de acontecimientos que desembocarían en la totalidad. “El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no...es una mirada que sabe dónde mira e igualmente lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía.”²³¹

Nietzsche considera las principales configuraciones del cristianismo, más que como simples manifestaciones religiosas, como instancias formadoras de toda una civilización, remiten a una forma dinámica y compleja de organizar sentidos. Cristianismo: “como vida, disciplina, *praxis*, arte de vivir” 10[91] Es en este tenor que se había dispuesto el mundo bajo la perspectiva de la metafísica platónico-cristiana; se trataba de erigir y mantener en indudable soberanía al “mundo verdadero”, al Dios del Bien y la Justicia. Este fundamento metafísico justifica la *praxis* en sus múltiples dimensiones: éticas, estéticas, políticas, económicas, ecológicas, geográficas, etc.

Estamos ante una cuestión ontológica, pero también política, ¿quién decide las existencias y las nulidades? ¿Desde dónde se determina el ser y el no-ser? Si algo nos ha enseñado la corriente genealogista, de Nietzsche a Foucault, es a mirar la política como liza o escenario del ser, donde se disputa lo legal y lo decible; los acontecimientos no se desarrollan dentro de una superficie plana o neutra. Aprender a mirar el escenario político implica capacidad para el matiz y el sombreado, para saber adivinar, oculto en

²³⁰ SÁNCHEZ MECA, D., *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 280

²³¹ FOUCAULT, M, *Nietzsche, genealogía e historia*, Valencia, Pretextos 1992, 54

la maraña del *ser*, (en tanto *aparecer* radical) aquello que escapa o se excluye, la nada, lo que se crea como ausencia²³².

Con su crítica genealógica a los fundamentos de la moral europea, que se expandió como estructura modélica del mundo occidental, Nietzsche se presenta como un pensador clave para el desarrollo de la filosofía de la cultura, el suyo es un pensar que pone en tela de juicio los fundamentos de una civilización dominante (y sin embargo decadente) que ha pretendido expandirse como la visión única y verdadera. En última instancia el nihilismo pone en entre dicho la validez de Occidente, pues representa el quebrantamiento de sus “más sagrados valores”, el desmoronamiento de las bases que daban pie a la estructura de su interpretación hegemónica del mundo.

Nietzsche es consciente de los movimientos de la tradición substantialista que tiende a identificar *sus* condiciones de supervivencia con la Verdad del ser, con el Ser mismo. Al hacer la crítica al valer va implícita la desmitificación de la conjunción ser igual a aparecer desde las condiciones de conservación y supervivencia de la tradición platónico-cristiana, donde encuentra sustrato y sustancia lo que se designa como civilización occidental.

A partir de aquí es posible cuestionar posturas que asuman al nihilismo como destino universal, o como única *chance* para la acción y creación de posibilidades de habitar mundo. Antes de afirmar que el nihilismo constituye una especie de fatalidad ineludible, cabe cuestionar a qué tipo de nihilismo se hace referencia, así como para quién o quiénes se configura como destino.

²³² Cf. Boaventura de Sousa, “Epistemologías del sur”, Utopía y praxis latinoamericana, vol. XVI, no. 54, Julio-Septiembre, 2011, Universidad del Zulia, Venezuela. Respecto a la “creación de ausencias” como dinámica de dominio es interesante la argumentación de Boaventura de Sousa quien en este artículo dedicado a la exploración de las “epistemologías del sur” menciona cinco formas o vías de producción de ausencias: el primer camino es el de la producción de “ignorancia”, pues aquí el único conocimiento admisible como válido y verdadero es el propuesto por la racionalidad científica de la modernidad occidental. Todo otro tipo de conocimientos son tachados y descalificados como falsos, engaños, o, cuando mucho, pseudo saberes sin relevancia. La segunda manera de producir ausencias está fundada en la concepción lineal y teleológica de la historia; misma que suele encontrar su meta y máxima concentración del poder en unas cuantas naciones, en especial del Atlántico norte, quedando así el resto del globo en una condición de “atraso”. Una tercera vía de producción de ausencias la encontramos en la clasificación social: mediante la categorización sexual y racial suelen alentarse y justificarse como “naturales” la aniquilación y discriminación. Un cuarto modo en que la lógica monocultural opera es a través de la “discriminación de lo local” en nombre de escalas universales. Finalmente; los improductivos, desde el punto de vista del sistema económico del capitalismo, quienes no participan de manera activa en el incremento de la producción y la plusvalía, los “desocupados” constituyen otra forma de no-existencia.

¿Es el nihilismo un destino universal? ¿Dónde y cuándo se fraguó como tal? El problema radicaría en aceptar el juego de totalidad y expansión característico de la metafísica occidental; pues desde una postura que tome como punto de partida el perspectivismo en Nietzsche, cualquier interpretación que se pretenda como única posibilidad de relación auténtica con el mundo adquiere un carácter sospechoso. Cualquier interpretación que se pretenda absoluta, sin alternativas, resulta insostenible. Para oponerse al nihilismo en tanto destino universal, como (*Geschick*) destino y envío de la historia del ser, cabría parafrasear a Nietzsche y decir: los mundos son profundos y más profundos de los que la metafísica platónico-cristiana, o el mundo de mercado, habían pensado.

La genealogía constituye por sí misma un ataque a la pretendida irrevocabilidad de los juicios morales, así como a la sustantivación metafísica. Como bien lo señala Martin Hopenhayn: “no sólo desenmascara la moral cristiana y la metafísica platónica: ejerce *contra* la interpretación moral del mundo desde el momento que opera como genealogía. Violenta la moral al interpretarla precisamente porque perspectiviza la moral en su propia historia. Y violenta a la metafísica, porque al practicar la perspectiva se sitúa desde ya en un dominio posmetafísico donde no hay verdades absolutas ni esenciales.”²³³ Al asumir las interpretaciones como tales, el genealogista desvela su carácter perspectivo y jamás absoluto; el trabajo de la genealogía permite también perspectivizar el nihilismo: “el propio nihilismo va a revelarse como efecto de *una* interpretación de la existencia, y por lo mismo podrá también perspectivizarse.”²³⁴

Si el nihilismo se plantea como proceso histórico que acompaña el desarrollo de la metafísica, en su consumación muestra el propio carácter perspectivo de la visión en la que se genera; señala la historia de la metafísica en su carácter de interpretación, una entre otras, no se trata jamás de una linealidad ineludible que deba tener una repercusión universal. No es, en ese sentido, la única *chance*, porque se carece de una perspectiva absoluta o privilegiada.

²³³ HOPENHAYN, M., Op. Cit., p. 33

²³⁴ Ídem, p. 40

5.8 Perspectivizar el nihilismo

Al referirnos a lo que llamábamos parte propositiva de la filosofía nietzscheana, se habló de conceptos como la voluntad de poder ¿qué implicaciones ontológicas tiene la filosofía perspectivista de Nietzsche y cómo se conecta con el nihilismo? ¿Qué posibilidades abre la filosofía nietzscheana para pensar otros horizontes que ese nihilismo incompleto que se propaga y diluye resistiéndose a ser pensado? ¿Qué otros horizontes puede ayudarnos a vislumbrar la afirmación dionisiaca de la filosofía nietzscheana?, o dicho en otros términos “¿cuántos dioses son aun posibles?”

Al aventurarse más allá de la perspectiva trazada por la interpretación plotónico-cristiana del mundo, quizás la noción de nihilismo como sentido universal comience a aparecer cuestionable. Tal parece que el nihilismo se disfraza de ineluctable siempre y cuando se juegue dentro de su lógica, su imperceptible pero incesante expandirse, niebla espesa que vuelve asimismo espesos los conceptos y las realidades. Bajo el prisma del perspectivismo se haría posible alumbrar otros excursos históricos, otras experiencias en las que la visión caracterizada tanto por la puesta en marcha de “los valores supremos”, así como su desvaloración (nihilismo), no sea vista sino en su justo papel de perspectiva; una cierta visión, interpretación de normas y valores, sentidos y mundo. Si nos aventuramos a pensar tomando en serio el perspectivismo nietzscheano, la visión de la moral cristiana y sus remanentes no necesariamente tiene que asumirse como total, “quedan auroras que no han brillado todavía”²³⁵.

Se trata, como señala Sloterdijk con respecto al tipo de experiencias suscitadas por la “globalización terrestre”, en la que el horizonte literalmente se expandió más allá de los mares permitiendo avizorar, entre la pluralidad de modos de vida, el carácter de perspectiva de las propias valoraciones:

[el encuentro] con las culturas extrañas que, tras la ilustración etnológica, demuestran a cualquiera que, en otro lugar, prácticamente todo puede ser completamente diferente. Lo que considerábamos el orden eterno de las cosas es sólo un contexto local de inmanencia que nos soporta: abandónalo y verás que sobre el caos flotan balsas de orden construidas de un modo completamente diferente. Ambos abismos, tanto el cosmológico como el etnológico, reflejan a los observadores la contingencia de su ser-ahí y ser-así.²³⁶

²³⁵ Como se sabe, estos versos de los *Vedas* figuran como epígrafe en *Aurora*

²³⁶ SLOTERDIJK, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2010, p. 47

En Nietzsche el nihilismo está principalmente enfocado como crítica civilizatoria: “aplicados a la moral especialmente cristiano-europea: nuestros juicios morales son indicios de decadencia, de falta de fe en la *vida*, una preparación del pesimismo” 2[165] Los valores son “puntos de vista” abiertos por un determinado tipo de voluntad de poder, síntomas que nos hablan de una configuración de fuerzas. La civilización que se desarrolla bajo los preceptos del platonismo y la moral cristiana es sólo una posibilidad, una perspectiva entre otras (expresión de una voluntad de poder anémica, decadente) que, interpretada bajo el concepto de valor, es decir de aquello en que se expresan las condiciones de conservación y crecimiento de determinadas formaciones de vida, nos habla de unos instintos enfermos; en los “volares supremos” se expresa la decadencia que elude “lo problemático y terrible” mediante estratagemas allendistas, promesas ultraterrenas que niegan el cuerpo y el devenir.

Cuando Nietzsche dice ser el primer nihilista completo de Europa, lo es porque ya ha experimentado el nihilismo en todas sus posibilidades. Sobre todo como crítica activa o nihilismo de la fuerza, sus ataques implacables a la filosofía de corte platónico y a la moral cristiana ejemplifican una de las posibilidades del concepto que nos ocupa. Ante valoraciones que se pretenden absolutas y eternas, la mirada del Nietzsche genealogista las atraviesa mostrando su carácter condicionado, parcial; pues cualquier visión ofrecida de la totalidad, parte siempre de determinados contextos y condiciones de vida. Esto mismo nos hace pensar Jean-Luc Nancy: “la representación de un *kosmostheoros* capaz de tener la visión total del mundo era ella misma, cada vez que tenía lugar, tributaria de una cultura, incluso si no era siempre la misma y si había varias culturas que alimentaban la representación de un ojo divino universal.”²³⁷

De otro modo; el nihilismo apunta también hacia la nada de fundamento, no hay sentido único y último. El ser es perspectiva. La ausencia de fundamento, de realidad en sí, señala el carácter condicionado y no absoluto de las diversas interpretaciones. Dentro de ellas debe considerarse también la historia de la metafísica; la historia de sus configuraciones no debería entenderse como una fatalidad inexorable, ha sido una posibilidad, el despliegue de una perspectiva desarrollada en determinadas coordenadas

²³⁷ SÁEZ, L. y ZÚÑIGA, J. (eds.) *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Jean-Luc Nancy, “El arte de hacer un mundo”, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 459

histórico-geográficas por más de dos mil años; como señala Nietzsche en uno de sus últimos escritos en referencia al cristianismo: “¡sólo son dos milenios!” 25[7]

Con la muerte del Dios cristiano se pierde sólo una perspectiva, una manera de implantar sentido, pero como se creía que era *el* Sentido, luego entonces viene la devaluación general. Sin embargo el nihilismo pasivo, en tanto decaimiento que se desprende de esta determinada perspectiva, no tendría por qué aceptarse como destino total e inapelable. “La «falta de sentido del acontecer»: la creencia en ella es la consecuencia de reconocer la falsedad de las interpretaciones hechas hasta el momento, una generalización del desánimo y la debilidad –no una creencia *necesaria*. Inmodestia del hombre- ¡donde no ve sentido, lo *niega*!” 2[109]

El nihilismo es problemático, aceptarlo como destino global indiferenciado implicaría en cierto modo asumir el juego absoluto de la Historia universal, el devenir unívoco de condiciones (platónico-cristianas) que no necesariamente son las únicas interpretaciones posibles, las únicas perspectivas. Aceptar el nihilismo como destino es moverse en una dimensión unitaria de la historia, pretender que la interpretación desprendida del platonismo y la religión cristiana constituyen La Visión, la única manera de organizar el mundo. Es jugar el juego del absolutismo.

No hay que olvidar que ese “¡en vano!”²³⁸ con el que Nietzsche caracteriza a cierto tipo de nihilismo (patológico) tiene su proveniencia en la valoración moral cristiano-platónica. El nihilismo emerge de una perspectiva moral autodestructiva. Nietzsche escribe reiteradamente cómo el cristianismo parece a causa de sus mismos preceptos, el afán de verdad a toda costa termina por descubrir el carácter ficticio de la dogmática cristiana y sus mandatos morales. El desánimo, la melancolía del en vano, aparece como enorme decepción ante el quebrantamiento de los valores totalitarios, sustantivos de la moral occidental. Es el lamento de quienes han sido decepcionados, de quien no recibe los goces prometidos por un valor, no de quien necesariamente está en contra o pone si quiera en tela de juicio ese valor.

El nihilismo reactivo, aquel que reacciona ante los valores emanados de la tradición platónico-cristiana, a pesar de contraponerse a esta valoración, sigue moviéndose dentro de los márgenes de ese mismo valorar. De este modo el desprecio, el

²³⁸ El sentimiento del en vano como expresión patológica del nihilismo intermedio ya ha sido tratado en las pp. 45-47

asco ante la mentira cristiana; el sentirse engañado y pensar que no hay sentido alguno es, como menciona Nancy, la energía de contragolpe desprendida de la afirmación de un sentido universal. “Creer que no hay ningún sentido -contragolpe de creer en el sentido verdadero-”²³⁹

El nihilismo surge de una determinada interpretación, la platónico-cristiana, las consecuencias que se desprenden del descreimiento en dicha valoración no necesariamente habrían de generalizarse. Si bien, la pretensión de la moral platónico-cristiana era concebir sus valores como universales, no por eso se sigue que la muerte de Dios venga acompañada de un lamento universal.

Nihilismo reactivo es aquel que elimina cualquier posibilidad de sentido; como había creído en un sentido total, al mostrarse éste imposible, piensa que cualquier otro sentido es también absurdo, que nada vale. “Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*.” 5[71] El ¡en vano! (como expresión del nihilismo en estado patológico normal) no importa si se le celebra o se le lamenta, es la expresión típica de la continuidad del nihilismo. Que la muerte de Dios sea vivida como vacío, no importa ya si insoportable o no, detenta un carácter profundamente cristiano, encerrado en el horizonte del “monótonoteísmo”.

El sentimiento del en vano que caracteriza al nihilismo como estado patológico hace evidente una de las prácticas de la moral cristiano-platónica, como moral nihilista, dicha práctica consiste en no percatarse de su estatuto de interpretación, justificación parcial que responde a las necesidades y expectativas de determinados intereses. Una manifestación básica del nihilismo es ocultarse el hecho de ser perspectiva, ignorar su carácter de interpretación, contingencia: “Nihilismo es pues una denuncia de la vida mediante valoraciones que se ocultan a sí mismas el hecho de no ser más que eso: valoraciones que, por lo mismo, necesariamente tienen que entrar alguna vez en crisis”²⁴⁰

²³⁹ ESPOSITO, R. y VITELLO, V. (compiladores) *Nihilismo y política*, Jean-Luc Nancy, “Tres fragmentos sobre nihilismo”; Buenos Aires, Manantial, 2008 p. 17

²⁴⁰ FABRIS, A. editor, *Alba del nihilismo*. Jean Paul, Pöggeler, O. “El nihilismo como problema”, Madrid, Ediciones Istmo, 2005, pp. 89-90

De ahí que la superación nietzscheana del nihilismo “exige que el asentamiento de valores se confiese a sí mismo lo que es, que es por ende una expresión de eso que, según Nietzsche, es en el fondo la vida, una expresión de la voluntad de poder.”²⁴¹ Tras la constitución del mundo, de los valores o discursos que impelen o inhiben la acción, la genealogía adivina cierto tipo de voluntad. “Pero la genealogía no hace referencia a un acto inicial sobre el cual descansa toda la historia posterior, sino a una continua recreación de esa valoración a través del ejercicio incesante de interpretaciones que le otorgan vigencia.”²⁴² La mirada del genealogista pone el acento en las metamorfosis, en las reinterpretaciones que posibilitan la vigencia de determinada valoración.

Para Nietzsche el nihilismo no desemboca en la ausencia de valores, tampoco en un nivelamiento de los mismos mediante una concepción relativista; se trata más bien de lanzamientos perspectivos de distintas intensidades. El de Nietzsche es un pensamiento afirmativo donde pluralidad y singularidad convergen: “La *pluralidad* de perspectivas es la *singularidad* del devenir en el pensar”²⁴³. Desde el principio el perspectivismo se muestra como un pensamiento de lo plural, de la diferencia encumbrada en cada particular. “El perspectivismo es afirmativo por cuanto se instala desde la partida en esta lógica de la singularidad y la pluralidad. Abre a la lógica del descentramiento (no hay una única interpretación) y a la lógica de la diferencia (todas las interpretaciones son singulares)”²⁴⁴ El perspectivismo muestra “lo real” como hilos de interpretación que se entrecruzan formando redes, nudos, vías de sentido, centros de poder, puntos de vista que abren la comprensibilidad de un espacio.

El perspectivismo nietzscheano lejos de concebirse como un pensamiento indiferente o relativista para el que todo vale lo mismo, tiene “como pensamiento de la diferencia... un pie puesto en la afirmación y el otro en la crítica.”²⁴⁵ Este pensamiento diferenciador y afirmativo es lo que separa a Nietzsche de una dialéctica reactiva, donde la diferencia es el resultado de la crítica y no su motor. La diferenciación está en el núcleo de la interpretación nietzscheana; en Dionisos despedazado se hace elocuente la pluralidad de un universo no estandarizado por los cánones de *una* visión, sino juego de perspectivas, arte de interpretar, deslizar sentidos sobre la superficie; aquí también el

²⁴¹ Ídem, p. 90

²⁴² HOPENHAYN, Op. Cit., p. 36

²⁴³ ídem, p.168

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ HOPENHAYN, Op. Cit., p 16

dios Apolo teje las arquitecturas de un tiempo que habrá de ser barrido como los que le precedieron y nadie habrá de lamentarlo, porque esquivar el precipicio no es posible.

5.9 El anacronismo del caso singular, posibilidad de horizontes más allá que²⁴⁶ el nihilismo

Deleuze escribe: “la muerte de aquel Dios, que decía ser el único, es en sí misma plural: la muerte de Dios es un acontecimiento de sentido múltiple.”²⁴⁷ Por eso hablar de nihilismo nos abre también a una gama de significados diversos que no han acabado de explorarse. Algo, sin embargo, que sí parece dejar en claro la desvalorización es la insostenibilidad de visiones y explicaciones totalitarias, universalistas; así la historia, por ejemplo, dejaría de concebirse como la progresión de un sentido único que surge en las antiguas civilizaciones mesopotámicas para llegar a su punto culmen en el mundo europeo tardomoderno.

En el *Círculo vicioso* Klossowski presenta la filosofía nietzscheana como algo que ha dejado el plano puramente especulativo para adoptar las formas de un complot. Este complot está dirigido contra de lo que podríamos llamar valores fundamentales de Occidente: los principios de realidad e identidad; así como el tipo de prácticas e instituciones que éstos fomentan. El pensamiento de Nietzsche es dinamita en el sentido de que hace estallar las categorías con que la tradición platónico-cristiana construye su visión del mundo; siguiendo las irrupciones de ese estallido, Klossowski distingue entre “falsa cultura” y “cultura vivida”, de ésta última escribe: “*La cultura vivida*, según Nietzsche, no podría tener asiento gregario. Es el hecho de un caso particular –por tanto, una monstruosidad para el concepto burgués de cultura. Como tributario él mismo de ese concepto, va a destruirlo.”²⁴⁸ Así pues, la cultura contra la cual el pensamiento ejercería complot se identifica con las ilusiones identitarias y el principio de realidad; así como con las ideas progresistas y la finalidad de la Historia; instituciones todas estas donde o bien el caos se oculta, o es del todo soterrado.

²⁴⁶ Cf. Nota número 158, p. 62

²⁴⁷ DELEUZE, G., op. Cit., p. 11

²⁴⁸ KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1998, p. 21

Pese a que la interpretación de Klossowski se enfoca principalmente en el ataque que desarticula la institución gregaria de la “falsa cultura”²⁴⁹, los términos del complot no se limitan a la destrucción, sino que hacen pensar en otras posibilidades más allá de la totalidad indiferenciada y mediocre del mundo institucionalizado. Partiendo de la distinción entre gregarismo y singularidad, que funciona como uno de los criterios para la valoración de los valores en la filosofía de Nietzsche, Klossowski escribe:

Para valorizar la *declaración* de lo singular, el lenguaje deberá limitar, en lo sucesivo, el *mutismo singular* y lo que éste tiene de *ininteligible* para la especie, es decir, con relación a la inteligibilidad requerida por las instituciones gregarias. Ahora bien, eso no indica que lo que constituye el fondo *ininteligible* del caso singular lo haya sido siempre para el conjunto específico. Desde ese punto de vista, el caso singular representa el *olvido* de las experiencias anteriores... reprimidas por la censura reinante-o, al contrario, rechazadas como inasimilables para las condiciones de existencia de la especie, así como para el individuo en el seno de la especie. Para Nietzsche, el caso singular viene a redescubrir de manera “anacrónica” una vieja condición de la existencia... No obstante su anacronismo en lo relativo al nivel institucional del gregarismo, ese estado singular puede efectuar de acuerdo con su intensidad más o menos baja, una desactualización de la misma institución y denunciarla, a su vez, como anacrónica.²⁵⁰

El caso singular puede descubrir valores de otras culturas, pero él con la muerte de Dios no se inaugura un desierto; tampoco debemos pensar al caso singular como una individualidad monádica²⁵¹, carente de cualquier vínculo o relación con los otros. Lo que hace del caso singular algo único es que puede mirar más allá de las condiciones presentes, de lo instituido como la realidad o estado “normal” de cosas. El caso singular es “anacrónico” respecto a la norma, ese anacronismo es síntoma de que no comparte las mismas condiciones de vida que sustentan a la mayoría, es intempestivo. Desde su descubrimiento de otras temporalidades, de otras condiciones de existencia, le es posible elaborar una crítica que desarticule las condiciones actuales del presente, puede, como lo señala Klossowski, poner en evidencia el propio anacronismo de la norma.

El anacronismo del caso singular implica la conciencia de una periodización histórica en la que desfilan distintas humanidades; de este modo, elementos como las

²⁴⁹ La “falsa cultura”, en cuanto mera ideología para la subsistencia de seres mediocres y serviles, puede equipararse a lo que venimos entendiendo por civilización.

²⁵⁰ KLOSSOWSKI, Op. Cit., p. 86

²⁵¹ Más allá de la resistencia reactiva como aquella que sólo dice no, negación vacía que si bien puede paralizar carece de propuesta, también es posible hablar de una resistencia creativa; resistencia que es re-existencia. Si queremos salir del nihilismo debemos de ver más allá de la lógica binaria y excluyente de A o B, no se trata de oscilar entre una sociedad masificada e indistinta por un lado; y el individuo aislado y reconcentrado en sí mismo, desligado de todo vínculo o de cualquier interés común por otro. Es posible pensar más allá del reduccionismo binario, hacia una comunidad que no necesariamente sea masa; o hacia una soledad que no tenga que convertirse en solipsismo indiferente, a-político y apático.

categorías lógicas, así como los preceptos morales no aparecen sino como productos históricos; sólo que historias hay muchas, aunque no todas sean igualmente contadas y por lo tanto no tienen los mismos escuchas, ni las mismas interpretaciones. Esta filosofía pretende mirar al existente concreto, desde su contexto, en sus diversas relaciones con los otros existentes y con el mundo. Refiriéndose a esta determinación de y desde la historia, Mario Magallón comenta: “con el pensamiento nietzscheano se enuncia la filosofía como interpretación y se plantea la definición de la modernidad, entendida como el reconocimiento del sujeto en la determinación de su historicidad”²⁵².

Se descubre aquí una forma inédita de relacionarnos con la historia, donde a la vez que se redescubren “viejas condiciones de existencia”, se denuncia la institucionalidad del gregarismo cotidiano. Es éste el ejercicio que Nietzsche realiza desde *El nacimiento de la tragedia*: más allá de la apología a la música wagneriana y lo que podría interpretarse como embriagada continuación de la filosofía de Schopenhauer, lo que esta obra explora es un punto de vista ajeno y lejano de los valores moribundos que marcaban la decadencia del siglo XIX. Refiriéndose a ésta su primera obra en *Ecce homo* menciona: “en todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Éste no es ni apolíneo ni dionisiaco; *niega* todos los valores *estéticos*, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la *afirmación*.”²⁵³ El sí dionisiaco representaba para Nietzsche un síntoma de gran salud, desde este punto de vista la tragedia viene a dar muestra de un valorar desde la sobreabundancia, lo suficientemente rico para no negar ni culpabilizar los aspectos más crueles o desagradables de la existencia. “los aspectos de la existencia rechazados por los cristianos y otros nihilistas pertenecen incluso a un orden infinitamente superior, en la jerarquía de los valores, que aquello que el instinto de *décadence* pudo lícitamente aprobar, *llamar bueno*.”²⁵⁴

Pese a que la fascinación por los griegos es preponderante en la filosofía de Nietzsche, en varios de sus escritos asoma hacia el horizonte de otras posibilidades

²⁵² MAGALLÓN, M., *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM, 2005, p. 45

²⁵³ NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 76

²⁵⁴ Ídem, p. 77

culturales²⁵⁵, cuyo florecimiento sin embargo fue imposibilitado por el predominio cristiano. En *El anticristo* escribe: “el cristianismo nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura islámica.”²⁵⁶ Al relacionar este movimiento con la desaparición de otras posibilidades culturales²⁵⁷ como el hundimiento del mundo antiguo; la expulsión tanto de musulmanes como de judíos de España; así como el malograrse, mediante la incursión de la teología luterana, del Renacimiento. El cristianismo aparece como ignorancia en la “gran política”, desconocimiento respecto a la economía de las fuerzas, aquí las fuerzas que deberían funcionar como fundamento para creaciones más altas adquieren un carácter anárquico y disolvente.

Las críticas al cristianismo más que como religión están orientadas hacia una consideración civilizatoria. El cristianismo se ha presentado principalmente como un imposibilitador de la gran cultura; frente a él la economía de las fuerzas que un pueblo ha ido acumulando a través de generaciones con miras hacia la formación de individuos más fuertes, de los creadores, aquellos en quienes encuentre justificación la humanidad, se encuentra disuelta; por el contrario, el resentimiento se impone a modo de subversión y anarquía, disolución de los instintos fuertes, condena y conjura de lo natural. Nietzsche mismo lo expresa: “no confundir los *medios disolventes* de la civilización, que *llevan necesariamente a la* *décadence*, con la *cultura*. No confundir el *libertinage* [libertinaje], el principio de *laissez aller*, con la voluntad de poder (que es el principio contrario del anterior).” 15[67]

Una cultura del lujo busca la excepción, el caso particular; es aquella que puede permitirse afirmar lo que tradicionalmente ha sido negado. “Mido un hombre, un pueblo, según el grado en el que pueda liberar en sí sus impulsos más terribles y girarlos para su provecho sin que lo hagan sucumbir: provocando, por el contrario, su fertilidad de hecho y de obra.” 1[5] La valoración poco favorable que Nietzsche hace tanto del cristianismo como de la filosofía tiene que ver con la incapacidad que históricamente han mostrado por liberar la inmanencia, el cuerpo y sus instintos; todo lo contrario,

²⁵⁵ También suele hablar de la estratificación de castas en la India; así como del budismo, al que considera superior al cristianismo, entre otras cosas, por estar exento del espíritu de venganza.

²⁵⁶ NIETZSCHE, F. , *El anticristo*, Madrid, p. 106

²⁵⁷ Habría que mencionar como otro de los “hurtos” de la civilización cristiana a la destrucción de las culturas americanas, el “vaciamiento de un continente” como puesta en marcha de la lógica nihilista del movimiento cristiano.

desde Sócrates la filosofía se convierte en un empeñamiento por desterrar lo terrible, aquello que no pueda ceñirse a los límites de la pequeña razón. Bajo estos presupuestos, escribe Sánchez Meca en la adenda al cuarto volumen de los *Póstumos*, “no puede brotar más que una acción y unos productos culturales nihilistas”²⁵⁸.

Nietzsche sabía que para vislumbrar horizontes más allá de la senda trazada por el pensamiento metafísico era necesario lanzar otra perspectiva sobre la historia, diferente a la de la linealidad progresiva e irreversible que la modernidad hereda de la tradición cristiana. Es necesaria una revisión crítica de la historia para descentralizar la hegemonía de Occidente, así como para señalar caducidad y límites a los valores de la tradición metafísica.

Dilthey será uno de los filósofos que aprovechará en mayor medida el perspectivismo nietzscheano para levantar un pensamiento que considere la historia como horizonte dentro del cual se entretejen los sentidos que alimentan a determinada época²⁵⁹ “A Dilthey le debemos el *historicismo*... Tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado, destinado a pasar como los demás y a ser superado por otro. Tenemos capacidad para trasmigrar a otras épocas, vivimos en un mundo constituido directamente por la *temporalidad*... todo se nos da en una situación histórica”²⁶⁰

No debemos perder de vista que el historicismo en colusión con el nihilismo, entendido este como desvalorización de los valores con que la metafísica diseñaba la interpretación del mundo, puede apuntar hacia una pluralidad de horizontes; al llamar la atención sobre la importancia de la historia de cada cultura, de sus contextos diversos, mismos que señalan hacia sentidos distintos que los promocionados por la tradición metafísica del pensamiento occidental, la perspectiva histórica abre a los devenires virtuales posibles y posibilitantes de otras experiencias que las orientadas por la modernización, u occidentalización planetaria; sin que ello signifique abandonar totalmente el horizonte especulativo de la tradición europea occidental.

²⁵⁸ SÁNCHEZ MECA, D., Adenda al vol. IV, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 7

²⁵⁹ Es importante recordar que en el siglo XX esa conciencia de historicidad será también retomada por la hermenéutica

²⁶⁰ MAGALLÓN, M., op. Cit., p. 69

Para leer de otro modo al que tradicionalmente se venían dando las formas de entrar en relación con el pasado, el caso singular, como ya antes señalábamos al citar a Klossowski, posee la capacidad para atender a otras experiencias, aquellas rechazadas o desconocidas por la institución civilizatoria. Pero, ¿cómo desprenderse, cómo ir más allá de dos mil años de herencia monotonoteísta? ¿Cómo recorrer las posibilidades soterradas por el cristianismo, cómo volver atrás, cómo querer las posibilidades jamás actualizadas por el temor o el rechazo ejercidos desde el instinto de conservación del gregarismo civilizatorio? Esto implicaría una forma diferente de relacionarse con el tiempo, desvinculada de la visión lineal, progresista y teleológica característica tanto del cristianismo como de la modernidad; desligada asimismo del espíritu de venganza que acompaña la impotencia del querer.

El discurso “sobre la redención” del *Zarathustra* explora esa posibilidad de querer hacia atrás que también implica el pensamiento del eterno retorno: “Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” - ¡sólo eso sería para mí redención!”²⁶¹ Se trata de un ejercicio de fuerza y de estilo posibilitado por la forma eminentemente no cristiana de entender la temporalidad, si todo retorna no sólo es posible, si no que se vuelve necesario querer hacia atrás. La afirmación del instante que presupone el sí al eterno retorno implica haber querido también todo aquello que lo posibilita, así como las perspectivas que abre hacia el porvenir. El eterno retorno posibilita una relación no rencorosa con el pasado, implica un uso activo del olvido, capacidad para desprenderse del espíritu de venganza; ya no se trata del esquema edípico del tiempo, de la irreversibilidad que torna impotente todo querer hacia atrás, que imposibilita una relación afirmativa respecto del haber sido.

“Lo que el Eterno Retorno implica como doctrina es ni más ni menos que la insignificancia del “*de una vez para siempre*” que implica el principio de identidad y de no contradicción, base de la razón”²⁶² El “de una vez y para siempre” visto desde una perspectiva política puede también justificar un estado de cosas, como el sometimiento de un pueblo. La historia como ideología del “no hay vuelta atrás”; historia finiquitada que ha sucedido de una vez y para siempre, en la que los descendientes de los vencidos tienen que heredar por siempre la derrota y el sometimiento se vuelve un estado natural.

²⁶¹ NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 209

²⁶² KLOSSOWSKI, Op. Cit., p. 210

¿Qué puede significar esa relación afirmativa del pasado? Recordemos que para Nietzsche la afirmación no se remite al sí (*Ja*) indiferenciado del asno, sino que se trata de un pensamiento selectivo. Se trata, como refiere Klossowski al hablar del caso singular, de acceder a la inteligibilidad de otras condiciones de existencia, mismas que desde el punto de vista gregario-institucional, son rechazadas o reprimidas. Poder querer aquello que ha sido negado en nombre de la tradición del único Dios y los principios metafísicos, actualizados mediante la técnica en el mundo cotidiano de nuestros días.

Desde su primera obra Nietzsche trata de mirar a otros horizontes posibles más allá que la tradición platónica cristiana, en este caso a un horizonte abierto por la presencia luminosa y terrible de los dioses Apolo y Dionisos; pero “¿cuántos dioses no son aun posibles!” A pesar de que Zaratustra suele llamarse a sí mismo el ateo, la posibilidad de los dioses en la filosofía de Nietzsche de ningún modo se cancela.

5.10 La posibilidad de los dioses.

Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y la encubierta, de todo lo que permita se haga en su nombre...

María Zambrano²⁶³

Si, como lo sugiere Zambrano, una cultura se expresa en la calidad de sus dioses, ¿qué podemos entender entonces cuando es toda una civilización la que anuncia la muerte de su Dios? Nietzsche comprende los dioses como “puntos en el desarrollo de la voluntad de poder”, esta interpretación se funda en una concepción económica de las fuerzas; de este modo un dios que parece podría significar un punto muy bajo en la voluntad de poder; no obstante, al tratarse de la muerte de un dios débil y decadente, su aniquilación también podría ser considerada como un acaecer activo.

²⁶³ ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1986, p. 27

Nihilismo puede ser interpretado como reacción, venganza de los sufrientes malogrados. El asesino de Dios es el más feo de los hombres, lo mata porque no puede soportarle; a ese dios: moral y omnisciente, pero ¿somos todavía capaces de asistir a un convite con lo divino?²⁶⁴ ¿El nihilismo europeo significará efectivamente el crepúsculo de todos los dioses? Asumir esto implicaría seguir manteniendo en una posición de enorme privilegio a la moral occidental.

La filosofía de Nietzsche puede considerarse como una incitación a la búsqueda y la creación de dioses más allá del monótonoteísmo de la religión cristiana. Estamos ante una interpretación económica de las fuerzas: “La única posibilidad de conservar un sentido al concepto «Dios» sería: Dios, *no* como fuerza motriz, sino Dios como *estado máximo*, como una *época*... Un punto en el desarrollo de la *voluntad de poder*” 10[138]

De alguna forma la imagen del Dios decadente del cristianismo también ha sido transvalorada. No se trata ya de un dios del cielo, o del otro mundo, que sirva de fundamento y esperanza a la miseria humana. Para Nietzsche los dioses representan puntos máximos de la voluntad de poder, expresión de la fuerza que figura épocas, que hace aparecer un mundo. Recordemos que uno de los ámbitos por excelencia de los dioses son las cosmogonías, la lucha contra el caos que da inicio a una ordenación del mundo; los dioses simbolizan esa fuerza configuradora de la voluntad de poder.

María Zambrano también habla de la presencia de los dioses como elementos impulsores de la cultura, “hasta ahora no ha transcurrido ninguna gran acción histórica, esos monumentos temporales llamados “culturas”, que no haya ido acompañada, como de algo esencial, de este padecer y de este forjar a Dios.”²⁶⁵ Para Zambrano los dioses se padecen mediante el delirio, delirio de persecución en el que no se sabe si se persigue o se es perseguido, pues las sombras aun lo cubren todo; cuando por fin la deidad se muestra, deja con ello ver el mundo. Las divinidades expresan el pacto mediante el cual el mundo se torna asequible; “figuración de lo sagrado”, rostro, forma, luz. Iluminación del entorno en el que las cosas comienzan a aparecer y cobrar sentido. También aquí los dioses dejan aparecer un mundo, una época.

²⁶⁴ En *Las bodas de Cadmo y Armonía*, Roberto Calasso menciona tres formas en que dioses y mortales entran en relación: la primera es mediante el banquete, la celebración en que divinos y mortales se sientan a la mesa; la segunda sería la posesión, mediante el estupro; el tercer modo de relación, que Calasso considera como predominante de la época moderna, es la indiferencia.

²⁶⁵ ZAMBRANO, M., Op. Cit., pp. 136-137

Como voluntad de poder, los dioses son creadores, artistas. Bastante se ha discutido acerca de la importancia del culto²⁶⁶ para la cultura; el ritual crea el ritmo, el tiempo a partir del cual el mundo comienza a tener sentido y organizarse. Los cultos de los ciclos del cultivo engendran cultura; la agricultura crea mitologías, por ejemplo, de los dioses del maíz como Quetzalcóatl y los hermanos del *Popol vuh*; o el caso de Deméter y el trigo que propicia los Misterios. También la voluntad de poder es mitologizante, es lo que Nietzsche expresa en la “fabulación del mundo verdadero”, o con la concepción metafórica de la verdad de sus primeros textos.

El monótonoteísmo, la afirmación a ultranza de un único orden cosas posible, es síntoma de perspectivas estrechas, de una voluntad incapaz de afirmar la diferencia, incapaz de vislumbrar más allá de lo que el cerco de sus valores le permite comprender. Si pensamos a los dioses como esos estados máximos que configuran épocas y tomamos en consideración aspectos como la capacidad anacrónica del caso singular, la posibilidad de un aprendizaje de los dioses es factible en tanto exploración de esos estados máximos, de las interpretaciones y creaciones en que se expresan los puntos más altos de la voluntad. Se trata de no dejarse atrapar en la inmovilidad abúlica del nada vale, poner en marcha nuevos sentidos, abrir otras posibilidades de interpretar el mundo. Ante el nihilismo acaecido en la muerte del dios cristiano y de la metafísica, Nietzsche escribe: “¡Cuántos nuevos dioses son aún posibles!” 17[4]

La desvalorización de los valores trae consigo la posibilidad de diversificar los horizontes. Al romper con la imposición de valoraciones globales, el nihilismo no necesariamente significa la imposibilidad de cualquier valor o saber, sino que se convierte más bien en la entrada de un saber situado, perspectivo. Puede abrirnos a una comprensión de los síes que fueron soterrados con la imposición de la moral cristiana²⁶⁷, se trata de recuperar fuerzas afirmativas que permitan configurar nuevos sentidos, “en manos del más fuerte todo tipo de pesimismo y nihilismo se convierte simplemente en un martillo y en un instrumento más con el que añadirse un nuevo par de alas.” 2[102]

²⁶⁶ Un buen ejemplo de esas investigaciones lo constituyen obras como las de Mircea Eliade, quien en obras como las

²⁶⁷ Sería de lo más interesante una veta que explorara las relaciones por ejemplo entre los dioses anteriores a la conquista de América, las condiciones de vida que éstos expresaban; y la afirmación pluralista que implica la transvaloración de los valores, en cuanto a acabamiento del nihilismo

Conclusiones

Nietzsche aborda el tema del nihilismo considerándolo principalmente como una cuestión vital y civilizatoria, lo concibe como una lógica y un proceso que acompaña las principales configuraciones de Occidente. Es la lógica de la decadencia que engendra las valoraciones supremas, pero también implica todo el proceso desencadenado por dichas valoraciones. Este proceso alcanza un estado intermedio en la época de la muerte de Dios, cuando las categorías y valores absolutos se conciben como engaños y dejan de ser vinculantes.

Nietzsche considera que el proceso nihilista puesto en marcha desde el platonismo y la moral cristiana no termina con el fin del cristianismo ni de la filosofía, para Nietzsche el nihilismo concluye en la transvaloración, mientras tanto se extiende en estado incompleto. Esto significa que el proceso tanto de la invención, como de la desvalorización de las valoraciones supremas queda abierto, prolongándose hacia el porvenir. Este aspecto del nihilismo, el que sea un proceso que aún no concluye, es lo que lo vuelve especialmente relevante, convirtiéndolo en una cuestión digna de ser investigada en nuestros días.

Pensar el nihilismo permite también una lectura de la época actual, donde los remanentes de la interpretación metafísica aparecen coludidos a la imposición técnica y las sociedades de libre mercado. En este contexto el nihilismo adquiere múltiples figuraciones, tiene todas las formas y ninguna, va de un lado a otro, a tal velocidad, que se vuelve indiscernible, impensable. Por eso para alguien como Heidegger pensar el nihilismo constituye un reto, pues ser capaces de reflexionar en dirección de la nada significa ya un paso hacia la meditación ontológica.

Nietzsche considera que el estado de nihilismo intermedio, abierto con la desvalorización de los valores supremos, sólo puede terminar en la transvaloración de los valores. Pensar las posibilidades del acabamiento del nihilismo en la transvaloración permite analizar algunos de los temas más interesantes de la filosofía nietzscheana: como el superhombre y la voluntad de poder, así como su propuesta de una cultura del lujo y la sobreabundancia, a la que le sea posible afirmar aquello que el instinto de la decadencia ha despreciado.

Para Nietzsche los valores de la civilización no procuran seres excepcionales, sino casos mediocres. Como contramovimiento al aplanamiento del nihilismo civilizatorio, Nietzsche busca proponer una cultura activa, afirmativa; que propicie las condiciones para el surgimiento de los nuevos valoradores. Pero esa gran cultura no es algo simple, exige pensar estrategias tan controversiales como “la gran política” donde el nihilismo constata su carácter ambiguo.

Para llegar a la transvaloración, Nietzsche nos hace pensar en la posibilidad de un nihilismo activo, que alcanzaría su máximo de fuerza en la autodestrucción, esta tesis se basa en una visión económica de las fuerzas según la cual el nihilismo puede representar un incremento del poder que ya no tiene necesidad de los paliativos de la moral y la metafísica, este nihilismo que se ha sobrepotenciado puede aniquilarse en tanto destruye las fuerzas reactivas que lo animaban. Ese proceso de autodestrucción es uno de los puentes para llegar al superhombre. El superhombre es el transvalorador, no quien permanece en el “nada vale” o “todo vale lo mismo”, sino el creador de sentidos y diferencias. El superhombre es el sentido de la tierra porque, a diferencia de los metafísicos, su valorar es inmanente. Estas valoraciones, además, no pueden pretenderse como totales pues se saben perspectiva, expresiones de un orden temporal de las fuerzas.

Tanto los valores, como las formaciones de poder que éstos ayudan a configurar, por ejemplo las culturas, son expresión de una configuración de fuerzas, representan un tipo de vida; hablan, en última instancia, de la voluntad de poder; ésta a su vez remite a intensidades, a “puntuaciones” altas o bajas de poder.

El análisis genealógico del nihilismo nos indica en primera instancia que los “valores supremos”, así como el proceso civilizatorio que inauguran, son expresión de una voluntad de poder decadente, que niega la vida y el cuerpo, dándole la espalda a la tierra y al devenir. Una interpretación que a toda costa defiende la creencia en un mundo verdadero, en un único Dios, es síntoma de pobreza e impotencia para afirmar el carácter plural y perspectivo de la voluntad de poder. En este sentido la reflexión acerca del nihilismo también es relevante porque puede ayudarnos a la comprensión de la desaparición de otras posibilidades culturales; como la constatada por ejemplo en la

lógica de la colonialidad, donde la imposición del monoteísmo significó la destrucción de otras valoraciones, la muerte de hombres y dioses.

Estudiar el tema del nihilismo desde la filosofía nietzscheana es interesante porque es justo este concepto el que marca el colapso de los fundamentos metafísicos sobre los que se levantaba la hegemonía de Occidente. El nihilismo hace estallar desde dentro las principales categorías (causalidad, unidad, finalidad) metafísicas, mismas que durante siglos han servido como fundamento de avasallamientos políticos, económicos, religiosos, etc. El nihilismo puede interpretarse como una perspectiva crítica que lejos de dar la espalda a la tradición metafísica europea la interroga puntualmente, señalándole límites y contradicciones.

El perspectivismo nietzscheano está relacionado con la cuestión del valor. Para nuestro filósofo los valores no son instancias trascendentes que remitan a algún tipo de Idea o Forma metafísica, sino que representan condiciones de existencia, remiten a ciertos tipos de vida en los que interpreta determinada voluntad de poder; esto quiere decir que los valores necesariamente deben ser plurales, pues la voluntad de poder no remite a una sustancia sino a procesos de interpretación. Consecuencia de esta visión pluralista llevada al plano antropológico, es que no se puede concebir *una* humanidad. “Esta humanidad, en efecto, no es una totalidad: es una pluralidad inextricable de procesos vitales ascendentes y descendentes – no tiene una juventud y, luego una madurez y, finalmente, una vejez. Porque sus niveles de estratificación se hallan entremezclados y superpuestos -11[226]. Así pues, el pluralismo de la filosofía nietzscheana nos hace comprender que la valoración platónico-cristiana no es la única posible y que el nihilismo de la muerte de Dios no agota la posibilidad de los dioses.

Bibliografía:

- ❖ Alba Rico, Santiago, *Nihilismo y capitalismo*, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 2011
- ❖ Aragués Estragués. Juan Manuel, *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*, Zaragoza, Eclipsados, 2012
- ❖ Ávila Crespo, Remedios y Estrada, Juan Antonio, (eds.) *Itinerarios del nihilismo, la nada como horizonte*, Madrid, Arena libros, 2009
- ❖ Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2005
- ❖ Birnbaum, Antonia, *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, México, FCE, 2004
- ❖ Camus, Albert, *El hombre rebelde*, (1951) Buenos Aires, Losada, 2003
- ❖ Caraco, Albert, *Breviario del caos*, (1982) Madrid, Sexto piso, 2006.
- ❖ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la ilustración*, (1932), México, FCE, 1993
- ❖ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, (1967) Barcelona, Anagrama, 2008
- ❖ Dostoyevski, Fiodor, *Demonios*, México, Aguilar, 1991
- ❖ Dussel, Enrique., *Posmodernidad y transmodernidad diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana, 1999
- ❖ Enguita, José Emilio Esteban y Quesada Julio, (coordinadores) *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Madrid, Universidad de Burgos- Huerga y Fierro editores, 2000,
- ❖ Esposito, Roberto y Vitello, Vincenzo (compiladores) *Nihilismo y política*, (2000) Buenos Aires, Manantial, 2008
- ❖ Fabris, A. editor, *Alba del nihilismo. Jean Paul, Pö ggeler, O. “El nihilismo como problema”*, Madrid, Ediciones Istmo , 2005
- ❖ Fichte, J.G., *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*, (trad. Juan Cruz), Pamplona, 2005

- ❖ Foucault, Michel, *Nietzsche, genealogía e historia*, Barcelona, Pretextos 1992
- ❖ Frey Herbert, Editor, *La muerte de Dios y el fin de la metafísica (simposio sobre Nietzsche)* México, Facultad de filosofía y letras, UNAM, 1997.
- ❖ Jünger, Ernst/ Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 2008
- ❖ Haar Michel, *Par-delà le nihilisme, Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, 1998.
- ❖ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, (1950) Madrid, Alianza, 1995
- ❖ *Ser y tiempo*, (1927) Madrid, Trotta, 2003
- ❖ *Nietzsche*, (1961) Madrid, Ediciones Destino, 2005. Se consultó también la edición del año 2000, en dos tomos.
- ❖ Herrero Senés, Juan, *EL nihilismo. Disolución y proliferación en la tardo modernidad*, Madrid, Intervención cultural, 2009
- ❖ Hinkelammert, Franz, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM, 2001
- ❖ Hopenhayn, Martin., *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997
- ❖ Jacobi, *Carta a Fichte* (1799), (traducción Vicente Serrano), en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 12, 235-263. Servido de Publicaciones UCM, Madrid, 1995
- ❖ Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, (1969) Buenos Aires, Altamira, 1998
- ❖ Kozlarek, Oliver., *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México, Driada-UMSNH, 2004
- ❖ Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001
- ❖ Lemm, Vanesa, *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, ediciones universidad Diego Portales, 2010

- ❖ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000
- ❖ , *Crepúsculo del deber*, Anagrama, 2008
- ❖ *L@s emis@rios de la nada. Una historia del nihilismo ruso*
- ❖ Magallón, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, UNAM, 2005
- ❖ Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, (1888) Madrid, Alianza, 2009
- ❖ *El nacimiento de la tragedia*, (1872) Madrid, Alianza, 2007
- ❖ *Así habló Zaratustra*, (1883) Madrid, Alianza, 2007
- ❖ *La gaya ciencia*, (1882) Barcelona, J. de Olañeta editor, 2003
- ❖ *La genealogía de la moral* (1887) Madrid, Alianza, 2006
- ❖ *Más allá del bien y del mal*, (1886) Madrid, Alianza, 1997
- ❖ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003
- ❖ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- ❖ *Consideraciones intempestivas I, David Strauss, el confesor y el escritor*, (1873) Madrid, Alianza, 2006
- ❖ *Schopenhauer como educador*, (1874) Madrid, Valdemar, 2003
- ❖ *Aurora*, (1881) Madrid, Biblioteca nueva, 2000
- ❖ *Humano, demasiado humano*, (1878) Madrid, Edaf, 2008
- ❖ *La voluntad de poder*, (1901) Madrid, Edaf, 2011
- ❖ *Fragmentos póstumos vol. III*, Madrid, Tecnos, 2010
- ❖ *Fragmentos póstumos vol. IV*, Madrid, Tecnos, 2008

- ❖ Quesada Julio, Esteban Enguita José Emilio, (coords.) *Política, historia y verdad, en la obra de F. Nietzsche*, Madrid, Universidad de Burgos- Huerga Fierro editores, 2000
- ❖ Segalés, Bautista Juan José, *Qué significa pensar desde Latinoamérica*, Madrid, Akal, 2014
- ❖ Severino, Emanuele, *La esencia del nihilismo*, (1982) , Madrid, Taurus, 1991
- ❖ Sáez, Luis y Zúñiga, José (eds.) *Nihilismo y mundo actual*, Granada, EUG, 2009.
- ❖ , *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007
- ❖ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, (2000) México, Tusquets, 2010
- ❖ Sagols Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche*, México, Facultad de filosofía y letras, UNAM, 1997
- ❖ Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004
- ❖ Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000
- ❖ , *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2010
- ❖ Subirats, Eduardo, *El continente vacío*, México, Siglo XXI, 1994.
- ❖ Turguéniev, I., *Padres e hijos*, Madrid, RIALP, 2012.
- ❖ Vattimo, Gianni y Rovatti Pier Aldo, (eds.), *El pensamiento débil*, (1983) Madrid, Cátedra, 2006
- ❖ *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000
- ❖ *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991
- ❖ *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004

- ❖ Vernal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987
- ❖ Vieyra, Jaime, *Nietzsche: una ontología perspectivista*, Morelia, UMSNH, 1992
- ❖ Volpi, Franco, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 2005
- ❖ Zambrano María, *El hombre y lo divino*, (1955) México, FCE, 1986

Índice:

Agradecimientos.....	2
Resumen/ Abstract.....	3
Introducción.....	5
1. Irrupción del nihilismo como problema moderno, algunos antecedentes al planteamiento nietzscheano: Jacobi, Jean Paul, Turguéniev y Dostoyevski.....	10
Jacobi, aparición del concepto de nihilismo en la disputa contra la filosofía trascendental	11
Jean Paul, discursos de los muertos sobre la inexistencia de Dios.....	15
El nihilismo en <i>Padres e hijos</i> de Turguéniev.....	17
Dostoyevski, <i>Los demonios</i>	19
2. La cuestión del nihilismo en Nietzsche.....	25
2.1 Configuraciones del nihilismo en Occidente.....	27
2.1.1 Génesis del nihilismo en la tradición platónico-cristiana.....	27
2.1.2 Valores supremos como antídoto.....	28
2.1.3 El cristianismo como moral universal.....	32

2.1.4 Vaciamiento y colonialidad en la conformación del pensamiento moderno.....	35
2.1.5 La prefiguración del nihilismo contemporáneo en el pensamiento moderno.....	38
2.1.6 Nihilismo, fabulación del mundo verdadero.....	42
2.2 Crítica del nihilismo.....	43
2.3 Nihilismo como estado intermedio patológico, el sentimiento del “en vano”.....	46
2.4 El pronóstico del nihilismo en Nietzsche.....	48
 3 Derroteros actuales del nihilismo.....	51
3.1 Sobre la liquidez, normalización del nihilismo.....	52
3.2 Nihilismo y pensamiento débil.....	55
3.3 Nihilismo, tolerancia y relativismo en la posmodernidad.....	62
3.4 Prolongación del nihilismo en “la era del vacío”.....	66
3.5 Mercado total. Nihilismo y capitalismo en “la sociedad sin alternativas”.....	69
3.6 Nihilismo como resistencia al pensamiento de la nada.....	73
 4. Recepción heideggeriana del problema del nihilismo.....	76
4.1 La imposición técnica y la propagación planetaria del nihilismo.....	77
4.2 Nihilismo como consumación de la metafísica.....	79
4.3 Sobre el destino y acabamiento de la metafísica.....	81
4.4 El <i>peligro</i> de la esencia de la técnica.....	87
4.5 “Confrontación”, interpretación heideggeriana de Nietzsche.....	89
4.6 Doble elaboración de la cuestión del nihilismo en Heidegger.....	93
 5. Implicaciones de la transvaloración como posible consumación del nihilismo: cultura, superhombre y perspectivización.....	97
5.1 Nihilismo, civilización y cultura.....	98
5.2 El contramovimiento de la gran política.....	104
5.3 Hacia el superhombre.....	105
5.3.1 Hundirse en el ocaso, la autodestrucción como nihilismo activo.....	106

5.4 Nihilismo activo, hacia la transvaloración.....	113
5.5 Ontología de la voluntad de poder.....	115
5.6 Economía de las fuerzas, el nihilismo como barómetro de poder.....	118
5.7 Crítica del valer, Historia de la metafísica como <i>una</i> perspectiva.....	120
5.8 Perspectivizar el nihilismo.....	125
5.9 El anacronismo del caso singular, posibilidad de horizontes más allá que el nihilismo.....	130
5.10 La posibilidad de los dioses.....	136
Conclusiones.....	139
Bibliografía.....	142
Índice.....	146