



JUAN HERRERO SENÉS
EL NIHILISMO
DISOLUCIÓN Y
PROLIFERACIÓN EN LA
TARDOMODERNIDAD

Juan Herrero Senés

EL NIHILISMO

**Disolución y proliferación
en la tardomodernidad**

MONTESINOS

Colección dirigida por Salvador López Arnal

**La fotocopia mata
al libro . . .
Pero el libro caro
y costoso mata al
bolsillo honesto y
trabajador ;)**

© Juan Herrero Senés, 2009

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural

Diseño: Elisa N. Cabot

ISBN: 978-84-92616-30-5

Depósito legal: B-37.196-09

Imprime Limpergraf

Impreso en España

Este libro surge de una larga intimación con el nihilismo desde los arcanos tiempos en la Facultad de filosofía en la Universidad de Barcelona hasta el Departamento de español y portugués en la Universidad de Colorado en Boulder, donde actualmente enseño literatura del siglo XX. A ese arco temporal de amigos, colegas vivencias y lecturas se inscribe, y con ellos se escribe.

Habitar nuestro nihilismo

El tema principal de la investigación que aquí comienza es el problema del nihilismo. De éste se han dado múltiples definiciones que apuntan a sus variados perfiles: eclipse de Dios; desvalorización de los valores supremos; pesimismo y lógica de la decadencia; percepción o conciencia de la nada constitutiva de la existencia; absurdo vital y angustia; (aparente) carencia de creencias; rechazo de los principios de la civilización moderna; rebelión revolucionaria violenta; pérdida de la idea de cosmos; reconocimiento de la indiferencia del mundo —o del universo, o de los dioses, o de un dios— por el destino humano; límite en que la humanidad adquiere la posibilidad de autodestruirse; práctica totalitaria; esencia del pensar occidental en tanto que razón moderna o irracionalismo...

La mayoría de estas formulaciones giran de un modo u otro en torno a la idea de un cuestionamiento del sentido y el valor de la realidad provocado por una crisis del fundamento de las creencias, o lo que también podría llamarse una "crisis de sentido". Una tal situación espiritual de desfundamentación puede afectar tanto a individuos como a colectividades y, por lo tanto, también puede ser predicada de un periodo histórico determinado. Así, por poner un ejemplo, el teólogo alemán Paul Tillich (1886-1965) identificó tres grandes momentos históricos de auge del nihilismo: la antigüedad tardía, el final de la Edad Media y el siglo XX. Cada uno de ellos estaría dominado por un tipo particular de ansiedad: la óptica —miedo a la aniquilación—, la

moral —miedo a la condena por la culpa—y la espiritual —miedo al sinsentido de la vida—.

Si utilizamos una definición más precisa de nihilismo, referida al momento en que el concepto adquiere densidad teórica y se extiende su uso en los debates intelectuales, especialmente en el ámbito de la filosofía, el arco temporal se nos acota a la fase final de la modernidad, cuando precisamente se acelera el proceso de disolución de la cosmovisión occidental dominante durante casi veinte siglos, basada en el cristianismo. Lo que cronológicamente correspondería a la segunda mitad del siglo XIX, al siglo XX y a estos primeros compases del siglo XXI.

Desde mediados del siglo XIX, el nihilismo fue siendo interiorizado por las minorías intelectuales europeas, cada vez de una manera más amplia; a principios del siglo XX, y precisamente como “reacción” ante él; y actuando a la vez él de fermento, se produjo, como pocas veces antes, una multiplicación incontrolada de propuestas de sentido y de posibilidades de interpretación de la realidad, especialmente visible en los ámbitos de la creación artística y de la investigación científica. Por ello no extraña que esas primeras décadas del siglo recibieran nombres como “Edad de la Confusión” (H.G. Wells), “Edad de la Ansiedad” (W.H. Auden), “Edad de la Sinrazón” (Franz Alexander), “Edad del Anhelo” (Arthur Koestler), “Edad de la Crisis” (Pitirim Sorokin), “Edad del Análisis” (Morton White) o “Edad de la Reconstrucción” (Karl Mannheim). Tanto las bienvenidas a sistemas provisionales de ideas y valores como sus elocuentes rechazos por apelación a algún modo de trascendencia tendrían el origen común de la vivencia histórica de la carencia de una fundamentación última que los siglos anteriores, desde el surgimiento del cristianismo, sí habían poseído. Por eso en *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), el filósofo Max Scheler interpreta la I Guerra Mundial como el testamento de una Europa que reconoce que ya no existen valores y sentidos comunes que unan a las distintas naciones, y donde ya no existe una autoridad espiritual reconocible. En

aquellos años densos y frenéticos se produciría algún tipo de mutación espiritual decisiva que culminaría en la barbarie de finales de los años treinta, cuando acabaron avasallando en el horizonte espiritual sistemas de sentido totales vinculados a posiciones políticas y prácticas totalitarias extremas. El trágico desenlace de su combate supuso que las potencias occidentales recayeran, veinte años después de la Gran Guerra, en un nuevo conflicto bélico a escala planetaria, aún más cruento.

La II Guerra Mundial, ya durante su acontecer, y paladinamente tras su acabamiento, fue categorizada como punto de inflexión de una época y «cruce de línea» que dividía el siglo XX en dos. El máximo de crueldad, el «mal radical», el imperio de la fuerza y la violencia se habrían materializado con tanta intensidad que retornaba una sensación de crisis a todos los niveles y diversos autores hablaban de la *consumación del nihilismo*.

Una vez terminada la guerra, comenzaría la lenta reconstrucción de un mundo desesperanzado y roto, aunque también, quizá, más humilde. Los intelectuales sentían la necesidad de dar explicación de lo ocurrido, tanto de los hechos como de sus implicaciones espirituales; desde la sensación de fracaso y de impotencia. La misma que a veces, ante ciertos acontecimientos y decisiones, nos persigue también ahora, en ese presente nuestro globalizado en el que la falta de fundamento de toda prescripción ético-ontológica es a la vez manifiesta pero no aparece explicitada y donde, por cierto, el uso del término ‘nihilismo’ ha vuelto a tomar cierto protagonismo. Así, en el año 2000, y uniéndolo al adjetivo ‘ontológico’, el crítico George Steiner lo utilizaba como descripción de la condición de soledad y desesperanza sin precedentes que a su parecer asola a un amplio sector de la intelectualidad europea actual¹. Y poco después, en su libro *Dos-*

1. Lo hace en su conferencia “The Muses’ Farewell”, publicada en *Salmagundi*, 135/136 (2002): 148-156.

toievski en Manhattan (2002), el filósofo francés André Glucksmann lo tomaba como término definitorio del así llamado 'nuevo orden mundial' posterior al 11 de septiembre, y de la nueva forma de terrorismo que allí veía actuando.

Con todo esto en mente, el objetivo fundamental de este volumen consiste en definir y explicar el nihilismo a partir de la indagación de lo que han tenido y tienen de nihilistas los últimos ciento cincuenta años. Aquí se defenderá la interpretación de ese tiempo como época de tránsito desde lo que, adoptando la terminología puesta en circulación por Nietzsche que luego veremos, se denomina el nihilismo «pasivo» al nihilismo «consumado» a través de una fase de nihilismo «activo». Con ello llegaremos a la fase actual del nihilismo en la que vivimos, donde éste nos serviría de descriptor del paisaje en el que se acumulan y suceden, humildemente, incursiones contra el sinsentido desde el reconocimiento de la debilidad y desorientación del hombre moderno como parte integral de este mismo sinsentido, y de aquello que sea el ser humano.

La lectura histórica que aquí se llevará a cabo se adhiere a una línea de interpretación generalizada en distintas disciplinas como la historia de la cultura, la sociología, la filosofía o la ciencia política que encuentra el ambiente intelectual de esta época dominado por el campo semántico de vocablos como “crisis”, “decadencia”, “desolación”, “destrucción”, “incertidumbre”, “escepticismo”, “desintegración” y un largo etcétera. Aquí, como puede suponerse, se utilizará “nihilismo” con afán comprensivo y explicativo. Pues aunque el nihilismo suele asociarse con el vacío, veremos que tiene tanto o más de multiplicación y *proliferación*, esto es, de anulación incesante de la falta de sentido estable a través de la producción en muchos casos acelerada de sentidos particulares y transitorios.

Hasta ahora se ha presentado el nihilismo sobre todo como situación espiritual. Como tal afecta a los modos en que especialmente los intelectuales interpretan la realidad y buscan dotarla de sentido y orden, esto es, a los diversos regímenes de creencias,

ideas y normas. Pero la experiencia del nihilismo también tiene parte de suceso personal e individual. Supone una interrogación sobre qué significa vivir, trabajar y pensar en tiempos de «desencanto»²; en definitiva, una incógnita a despejar acerca del valor de la propia experiencia vital frente a la desazón, la miseria o el vacío. Así entendido, el nihilismo se esconde detrás del hastío vital, de la carencia de altos fines, del desengaño ante los comportamientos sociales, de la angustia por la falta —o el sobrepeso— de autoridad y orden del impulso dogmático e irracional, y constituye así, tanto como un suceso de época, una experiencia personal. Por eso no es extraño que una ojeada a trayectorias individuales, en este caso de escritores o filósofos, a la forma en que su vida se mezcla indisolublemente con su escritura, descubra súbitas conversiones religiosas, alta tasa de suicidios, existencias atormentadas o rearmes ideológicos radicales.

Para cerrar esa introducción, diríamos que el nihilismo quedaría definido de entrada como una situación a la vez de vacío y de proliferación de significados y valores con resultantes múltiples que a menudo incluyen posiciones extremas y opuestas. Bajo el nihilismo tanto la nada y el caos, como la máxima ordenación y jerarquía, pueden llegar a imperar en el ámbito de las ideas; en cualquier caso, toma cuerpo la vivencia de una profunda crisis espiritual. En los discursos filosóficos y literarios, así como en las distintas manifestaciones artísticas, se mostraría esa falta de centro, esa ansiedad por encontrar referentes y destruirlos para empezar de nuevo, tanto como la imposibilidad de asentar una cosmovisión unificadora y tranquilizadora. En las más variadas expresiones espirituales, y no sólo en aquellas que explícitamente hablan del nihilismo, éste se articula y así, se patentiza

2. Con esta palabra se pretende aunar los significados que tiene la alemana “Entzauberung”, puesta en circulación por el sociólogo Max Weber: la acción de romper un hechizo (“desencantamiento”), y los efectos sobre los así liberados por el proceso de modernización cultural.

—y se infiltra— en las palabras. Los textos, los cuadros, las películas o las composiciones musicales “dicen” el nihilismo, pero también lo “hacen” con su radicalidad, con su voluntad de comenzar de cero, con su angustia referencial, con su reconocimiento de posibilidades, con su afán perspectivista y también con su extralimitación. Por eso puede hablarse de novelas, o películas, o series de televisión, o composiciones musicales o espectáculos nihilistas. Y es esencial para el problema del nihilismo que se lo entienda tanto en sus efectos como en sus razones, en lo que tiene de experiencia personal, atmósfera vital, orden del discurso y «lógica de la decadencia» de la cultura.

La investigación que sigue se presenta dividida en breves capítulos. Primero se analiza teóricamente el concepto de nihilismo. Partiendo de las distintas aportaciones dentro del debate contemporáneo, se persigue perfilar el significado de la palabra, atendiendo a su doble vertiente de fenómeno histórico y metafísico y de acontecimiento individual y colectivo. Se presentan después diversos sentidos y una posible tipología. Posteriormente se observan las distintas reacciones ante él y el asunto de su posible «superación», para finalmente señalar su vinculación con la creación artística, por una parte, y con distintos momentos históricos.

El nihilismo como problema, concepto y espacio

El nihilismo se nos presenta desde buen principio a la vez como un problema y como un concepto. Como *problema* posee una historia quizá tan larga como la del hombre en variadas formas de desazón existencial, aunque sus efectos se hayan sentido con especial intensidad en el siglo que acabamos de abandonar, del que se ha constituido como un aspecto característico. En palabras del filósofo Stanley Rosen, si el encuentro con la nada no es una experiencia *nueva*, sí lo es la extraordinaria significación que le atribuimos. Como *concepto*, el nihilismo arrastra una existencia plural y polimórfica de algo más de dos siglos, que no se explicará concienzudamente aquí³, ya que mi pretensión es ante todo proporcionar un conjunto de definiciones y caracterizaciones que nos sean útiles para entender el presente.

Pero, además, parece sugestivo imaginar el nihilismo como un *espacio*. El espacio espiritual que de un tiempo a esta parte habitamos y desde el que intentamos reflexionar. El marco de referencia vital, imposible de aprehender en su totalidad, del que buscamos palpar los contornos. Así, lo que fue primero problema y luego también concepto es ahora, además, constitutivo de nuestro marco general de experiencia y de pensamiento.

3. Lo han hecho de forma excelente textos como los de Franco Volpi (1996), Vladimir Biaggi (1998) y Jacobo Muñoz (2002).

Por eso, aquello a lo que refiere la noción de nihilismo ha sido considerado, ya desde Nietzsche, uno de los sucesos definitivos del siglo XX, lo que varios autores han llamado la "cifra" de la modernidad (Enrico Berti) o "el acontecimiento fundamental de nuestro siglo" (Navarro Cordón). El nihilismo constituye así un concepto a la vez descriptivo, explicativo y sintetizador, pues proporciona un principio unificador que conecta muchas manifestaciones del último siglo y medio, aunque naturalmente no todas. Con él se busca poner en relación ciertos acontecimientos históricos con las convulsiones ideológicas de una época.

El filósofo italiano Enrico Berti se ha quejado de que el uso del nihilismo como concepto central del siglo oculta posiciones y tradiciones que en él se han dado, y acusa a Nietzsche, Heidegger y Severino de vaguedad y simplificación excesiva al usarlo. Pero, responderíamos, el concepto no pretende ser omniabarcante, especialmente por lo que se refiere al pensamiento filosófico, sino que busca atender a un suceso importante en las formas de pensar la realidad en el siglo XX —donde se han producido, por supuesto, conclusiones no nihilistas—. Berti exagera cuando equipara cualquier postura de defensa del nihilismo como concepto definitorio con la afirmación del nihilismo como la única posición defendible en la filosofía contemporánea. El nihilismo puede proponerse como explicación sin defenderlo como "solución".

Otra de las críticas que se han hecho al uso metodológico del concepto es la del sociólogo Meerten B. Ter Borg, que acepta que se utilice para cuestiones metafísicas pero no para análisis socio-culturales porque, según él, no existe una comunidad cultural sin valores comunes, por lo que el nihilismo no puede ser predicado de ellas. Pero Ter Borg no contempla la posibilidad de que la quiebra de valores universales, o, cuando menos, la desorientación ante la quiebra de los valores anteriores sea un principio unificador de experiencia. Podemos analizar y caracte-

rizar un periodo histórico o una situación cultural señalando aquello de lo que carece o a lo que aspira, y alcanzaremos un principio de explicación si conseguimos detectar similitudes y diferencias, rasgos comunes dentro de la esencial diferencia. La aplicación del concepto de nihilismo al análisis cultural de una época muestra una aspiración a aludir a los problemas "metafísicos" que, soterradamente, la constituyen, sin perder nunca de vista cómo estos se plasman social, política y culturalmente. Así lo entendió John Goudbloom en su obra *Nihilismo y cultura* (1980). Para él, el nihilismo refería a un estado mental en el que nada parecía tener sentido o valor. Si este estado no se confundía con la apatía o el desencanto, es porque el término 'nihilismo' evoca un componente intelectual y social más específico, es decir, incluye una *interpretación cultural* de ese hastío o angustia personal.

En cualquier caso, debe reconocerse que la palabra "nihilismo" ha recorrido un tortuoso camino por países, lenguas y sentidos que lo han convertido en un concepto polisémico, vago en muchos casos y abstruso en otros. El escritor alemán Ernst Jünger afirmaba ya en 1950 que "el concepto de nihilismo no sólo se cuenta hoy entre los conceptos confusos y discutidos. También es empleado de modo polémico" (*Sobre la línea* 22) y para el profesor Enrique Ocaña es actualmente "uno de los términos más ambivalentes que nos ha legado la tradición filosófica y la literatura contemporánea" ("Nihilismo y enfermedad" 63). Tanto es así, que cada nuevo uso crítico que se le da parece reclamar en primer lugar su fijación semántica, particularmente complicada desde que, en estas últimas décadas, lo que el nihilismo signifique —sea lo que sea— contribuye a la definición de la situación actual del hombre.

Por eso, al aportar una definición del concepto debería aclararse si con él pretendemos señalar un estado, un problema, un acontecimiento, una perspectiva o quizá exclusivamente una palabra más del vocabulario filosófico. En el lenguaje de Hei-

degger, a una “topografía” del nihilismo, esto es, a su uso como noción útil para describir la realidad, le precedería una “topología”: la explicación de qué tipo de descripción estamos buscando. A partir de esta definición de la referencia podremos comprender en qué medida nos relacionamos con aquello esencial al nihilismo, y si estamos en disposición de producir una fijación semántica. La exploración del nihilismo demanda con fuerza esta demarcación como medida de sus propias limitaciones y posibilidades, y a la vez como ejercicio de clarificación ante la ambivalencia y pluralidad de significaciones del vocablo en cuestión. La introducción del libro de Denise Souche-Dagues *Nihilismes* (1996) es un ejemplo claro: su plural expresa a la vez el rechazo de un sentido unívoco de nihilismo y la asunción de la incompletud de un análisis que deja de lado significaciones clásicas del nihilismo como el tedio vital, la reivindicación revolucionaria o las experiencias cotidianas y espontáneas de negación. Y es que es imposible dar cuenta de todos los significados que el nihilismo ha tenido a lo largo de la historia.

En los años cincuenta Martín Heidegger añadió otra dificultad a la definición, referida en este caso al ‘valor’ de lo definido, esto es, al prejuicio moral a menudo subyacente en su uso: usualmente, aquello a lo que refiere el nihilismo es previamente entendido, en términos generales, como algo “negativo”, es decir, es juzgado como “malo”. Esto ha producido más de una vez confusión. Además, en muchos casos, alcanzar una definición exacta parecía obligar a que se proporcionase su solución o remedio. Este planteamiento es insuficiente, en la medida en que la definición puede perder radicalidad en pos de su adecuación a la solución propuesta. Por todo ello, ya desde Nietzsche, la línea central de interpretación del nihilismo ha buscado fijar un sentido para el concepto *lo menos moral posible* —o por lo menos ambiguamente moral—. Así, el uso de la palabra puede exhibir un valor positivo o negativo dependiendo de si refiere, en palabras de Nietzsche, a un “ocaso y retroceso del espíritu” (provo-

cado por el vacío axiológico) o un “creciente poder del espíritu” (en la voluntad de querer fundar nuevos valores) (*El nihilismo* 35). Sirvan como muestra los capítulos del ensayo *Sobre la línea* que Ernst Jünger dedicó a establecer las distinciones entre el nihilismo por un lado y el caos, la enfermedad y el mal, por otro. Jünger muestra allí cómo cierto acercamiento simplifica y así fracasa en delimitar el concepto al identificarlo o confundirlo con alguno de estos fenómenos, los cuales, bien es cierto, “aparecen en su compañía o como consecuencia, y por ello están entremezclados con él de buen grado.” (26). En este trabajo se ha intentado evitar, en lo posible, cualquier valoración “moral” de los fenómenos registrados bajo el nihilismo. Lo que no impide reconocer que la palabra alcanza su mayor potencialidad y su plenitud semántica al aludir a significados relacionados con la moral, pero no morales.

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: «¡Busco a Dios, busco a Dios!»? Como allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada: «¿Es que se ha perdido?», dijo uno. «¿Se ha extraviado como un niño?», dijo otro. «¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?» — así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada: «¿A dónde ha ido Dios?», gritó. «¡Yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado — vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿Acaso caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿Acaso erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿Habrá que encender las lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos la descomposición divina? — también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¿No ha habido nunca hecho más grande — y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!».

(NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, ed. José Cara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992:114-115)

Nietzsche, el padre

Pese a la larga tradición que el concepto de nihilismo tiene en la discusión filosófica desde su puesta en circulación a mediados del siglo XVIII en Alemania, a partir de la polémica entre Fichte y Jacobi a propósito de la disyuntiva entre idealismo y realismo, se considera al filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) el iniciador del debate que llega hasta nosotros sobre el nihilismo. Y es que él amplió su significado desde sus ámbitos clásicos y particulares de discusión para convertirlo en concepto definidor del espacio cultural occidental según un punto de vista filosófico, juntando la perspectiva de la metafísica y la epistemología (a partir del conocimiento de autores como Jacobi, von Baader, Chr. H. Weisse, I.H. Fichte y Schopenhauer), las lecturas de Alexander Herzen, el padre del socialismo ruso, el novelista Paul Bourget o el crítico Ferdinand Brunetière, o la teoría y práctica política tal y como se producía en Rusia.

Y es que era en Rusia donde el término había saltado de los círculos de profesores a la calle, y había obtenido una aplicación práctica y más extendida, pues servía para nombrar a los jóvenes radicales que repudiaban el cristianismo y pretendían transformar Rusia mediante la revolución. Su retrato paradigmático se encuentra en Basarov, el protagonista de la novela de Iván Turguéniév *Padres e hijos* (1862), quien define el nihilismo como “no emprender nada”; asimismo en las obras de autores como Dobro-

lioubov, Tchernichevsky o Pisarev. De este último es la frase: "todo lo que puede romperse, hay que romperlo; lo que aguante el golpe, será bueno; lo que estalle, será bueno para la basura. En todo caso, hay que dar golpes a derecha y a izquierda: de ello no puede resultar nada malo". Con posterioridad la palabra se aplicó también a los populistas que en la década de 1870 impulsaron una importante revuelta campesina, y en esas fechas Dostoievski, en obras como *Los posesos* (1871), llamó "nihilista" a la actitud que renegaba del suelo natal de Rusia y quería propagar en ese país las mismas ideas que estaban descomponiendo Europa, como el anarquismo o el ateísmo.

Nietzsche se dio cuenta de la potencialidad del vocablo y comenzó a utilizarlo de forma frecuente, y de este modo en sus últimos años fértiles (1887-1888) la reflexión en torno al nihilismo se convertiría en un vector clave de su pensamiento. Con él Nietzsche esbozaba una teoría de la decadencia de Europa y creía haber alcanzado una clave de interpretación a propósito de la situación presente y futura de occidente. A la vez, Nietzsche insertaba el concepto dentro de su campo conceptual perspectivista de definidores de la época, junto a otros como cristianismo, hegemonía del resentimiento o dictadura de la plebe.

En definitiva, Nietzsche puede considerarse el autor que con mayor ahínco y hondura describió los caracteres del nihilismo, catalizando en sus escritos todo el amplio y denso debate del siglo XIX. En palabras de Albert Camus, "en él el nihilismo, por primera vez, se hace consciente" (613). El nihilismo pasaba a ser la palabra idónea para el fenómeno epocal de crisis de los valores y de la ausencia del sentido de la vida que con insistencia reclamaba ser pensado dice Nietzsche: "El nihilismo está ante la puerta; ¿de dónde nos viene éste, el más siniestro de todos los huéspedes?" (31). El nihilismo afectaba a *todos* los ámbitos de la existencia al plantear una cuestión de sentidos y valores, y del fundamento de éstos. De este modo, en el fragmento recién citado, Nietzsche va enumerando distintos ámbitos —la ciencia, la moral, el arte, la historia, la religión— y mostrando su último estadio nihilista.

Por todo esto, Nietzsche está considerado el "profeta" del nihilismo al situarlo como rasgo caracterizador del siglo XX, es más, "la historia de los próximos dos siglos" (115). Su advenimiento y concurrencia suponen el "destino" de Europa. Que el nihilismo fuera considerado destino tenía su razón de ser en el hecho de que fuera visto como *necesario*: "Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el advenimiento del nihilismo. Tal historia puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí." (*ibidem*). La necesidad provenía de que el nihilismo no constituía un cambio o traspaso a otra forma de pensar, sino la modernidad misma en su último estadio, cuando a través de sus intérpretes se hacía consciente del origen, la fragilidad y caducidad de sus fundamentos morales y metafísicos:

Pues, ¿por qué es necesario en adelante el advenimiento del nihilismo? Porque nuestros mismos valores tradicionales son los que tienen en él su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales llevada al extremo [...] (*ibidem*).

En estos textos se funden y confunden la interpretación conceptual con la histórica, y se postula por vez primera la imposibilidad de escapar al contagio nihilista. Nietzsche anuncia así un futuro marcado por el nihilismo. Con él y contra él. Y advierte de que el nihilismo constituirá el tiempo de la gran confusión, donde junto a innovadores aparecerán defensores del antiguo orden, con ropajes nuevos, y los hombres buscarán en el pasado señales y pistas que les ayuden a afrontar ese tiempo de indigencia.

Además de todo esto, el filósofo alemán es el primero que explícitamente enuncia la existencia de una estrecha conexión entre el nihilismo y el arte, llegando en algunos escritos a situar ese par como indivisible en el futuro. Es cierto que en la última década del XIX el nihilismo era un concepto de sobra conocido

entre filósofos y artistas, especialmente en Rusia y Alemania. Pero hasta Nietzsche casi nadie había indagado si esta particular atracción de los artistas no ya por el concepto, sino por lo que el nihilismo significa, era casual o respondía a razones de peso. Y, sobre todo, si el enlace entre arte y nihilismo no tenía a la vez algo de esencial y de contradictorio. Veamos: en la medida que el nihilismo postula la falta de valor de toda realidad, por no encontrarle sentido, paraliza la voluntad. Toda superación, por tanto, antes que una creación de nuevos sentidos y valores, significa *primariamente* un querer encargado de sustituir (o al menos de intercambiar jerárquicamente) el clásico querer-crear por un querer-crear. Y esto es el arte.

A todas estas razones se añade la consideración generalizada de Nietzsche como uno de los autores más influyentes del siglo XX dentro y fuera de la filosofía. Para Franco Volpi (aunque citando su afirmación al caso alemán), el influjo más sustantivo proviene de “su diagnóstico de la decadencia y de la crisis de los valores, esto es, la teorización del nihilismo y el pronóstico a largo alcance sobre las consecuencias que éste habría de desencadenar” (*Nihilismo* 52). Heidegger lo reconoció así:

Nietzsche, en cuya luz y sombras todo contemporáneo con su “con él” o “contra él” piensa y crea, oyó un mandato que exige una preparación del hombre para la aceptación de un dominio de la tierra. (*Hacia la pregunta del ser* 126)

Otros autores han señalado que Nietzsche sienta las bases no sólo de la quiebra de la modernidad, sino del vanguardismo que se identifica con las prácticas estéticas más audaces del primer tercio del siglo XX. Las dos afirmaciones centrales que harían de Nietzsche un vanguardista paradigmático serían, por una parte, que la época que inaugura marca un corte total con el pasado, de tal manera que no puede confiarse ya en los presupuestos de la época anterior; y, por otra, que Nietzsche propone una ‘justificación estética’ de la existencia. Con su reclama-

ción a los artistas a convertirse en intérpretes superiores de Occidente en su tránsito por el desierto nihilista, Nietzsche puso los cimientos para que el vanguardismo fuera también el modo estético de una época activa de transición hacia un nuevo tipo de hombre, donde se negaba la objetividad, se promovía la subjetividad y el individualismo y se perseguía entender el mundo como una obra de arte.

El significado de la II Guerra Mundial

El fenómeno de la II Guerra Mundial provocó entre los intelectuales occidentales una serie de planteamientos en los que, a la búsqueda de las razones del conflicto planetario, se retomó con fuerza el uso del concepto de nihilismo. En ese momento se consideró que una fase de la historia universal había concluido, y comenzó a definirse la inclusión de las primeras cuatro primeras décadas del siglo XX como un todo dentro de la secuencia general de despliegue del nihilismo. Las distintas propuestas, por lo general, encontraban un padrino —Nietzsche—, un estadio histórico culminante —los años de entreguerras y el comienzo y despliegue del fascismo y el nazismo— y un punto final —la guerra—. Final no del nihilismo, sino al contrario, de las fuerzas que se le resistían. Victoria por tanto completa, como amargamente se lamentaba el intelectual francés Thierry Maulnier en el año 1944, al reconocer que el nihilismo “estaba actuando en todas partes” y que “nunca antes los esfuerzos de la humanidad por crear un espacio posible para la felicidad, la actividad creadora y la dignidad, habían sido objeto de un asalto tan gigantesco y de un saqueo tan metódico” (259)⁴. De este

4. Su artículo se titulaba “una vague de nihilisme”, *La Revue Universelle*, 78-79 (1944): 257-264.

modo, el fenómeno de la segunda Guerra Mundial y las prácticas totalitarias se constituyen como puntos de no retorno. Leo Strauss había hablado ya en 1941 de la "significación simbólica" (373) de la guerra al presentarla como la lucha entre la civilización moderna y el nihilismo alemán, y Ernst Jünger, diez años después, y tomando una metáfora del libro de Alfred Weber *Despedida a la historia europea, o la conquista del nihilismo* (1946), describía el "punto cero" (54) al que había conducido el nihilismo: aquel donde desaparecía totalmente la noción de límite. Límite entre el bien y el mal, lo posible e imposible o lo pensable y lo real. Decía Jünger: "Nosotros hemos pasado el punto cero entretanto, no sólo ideológicamente, sino con el soporte nuclear que subyace a la ideología. Esto lleva pues consigo una nueva dirección del espíritu y la percepción de nuevos fenómenos." (44).

Con la II Guerra Mundial y su barbarie advino la plena conciencia de la situación inestable del hombre, de lo ilusorio de cualquier fundamento y de la existencia del mal radical. Y entonces se sintió que podía hablarse con propiedad del nihilismo como un ambiente espiritual común a muchos puntos del globo. Así, en 1947 el escritor italiano Ignazio Silone afirmaba sin ambages que podía encontrarse nihilismo más o menos agudo en todos los países y que él no conocía "ningún partido, ninguna iglesia ni ninguna institución que actualmente pueda considerarse no contaminada por esta terrible plaga" (cit. en Goudbloom 17). Refrendaba el diagnóstico en 1955 Heidegger: "Ninguna persona inteligente querrá aún negar hoy que el nihilismo en las formas más diversas y escondidas es "el estado normal" de la humanidad" (82).

La Guerra Mundial se constituía así discursivamente como una brecha histórica, cada vez reconocida en mayor medida, y la intelectualidad occidental sufría una imperiosa necesidad de debatir cómo había sido posible lo ocurrido, adónde había conducido a Occidente y qué debía hacerse a partir de entonces. Buena prueba de ello fueron, por ejemplo, las *Rencontres Internationales de*

Ginebra, unas reuniones inauguradas en el año 1946 y donde año tras año se reunía lo más granado del pensamiento europeo en torno a un tema central. Los de las primeras ediciones fueron, entre otros, "El espíritu europeo", "Hombre y cultura en el siglo XX", "¿Está en peligro la cultura?", "Hacia un nuevo humanismo", "Europa y el mundo de hoy", "El hombre y el átomo" o "Derechos del espíritu y exigencias sociales". Estos títulos son prueba de un sentir general que había ido en aumento y que provocó que, con pocas excepciones, no hubiera pensador europeo de la segunda mitad del siglo que no tratara el tema del destino de Occidente y de la crisis, y por lo tanto reflexionara sobre el nihilismo. Ante tan vasto panorama, aquí se aludirá someramente a algunos textos fundamentales que explícitamente plantean el diagnóstico y los problemas en términos de nihilismo y que proporcionan múltiples sugerencias en nuestra búsqueda de un concepto poliédrico y a la vez históricamente determinado.

Crisis y civilización

Dos primeros textos de gran interés son *Apuntes para una historia del nihilismo europeo* (1940) y *Nihilismo alemán* (1941) de Karl Löwith (1897-1973) y Leo Strauss (1899-1973), respectivamente. Ambos eran brillantes pensadores de la Alemania de los treinta que se habían visto obligados a exiliarse de su país, marcados por el nazismo, desengañados y en ese momento profundamente pesimistas.

Löwith, discípulo de Heidegger, escribió su texto muy lejos de Occidente, en Japón, donde había huido de Hitler. Allí reflexionaba sobre la debacle europea y buscaba descifrar su genealogía; de este modo, planteaba la historia europea desde la Revolución Francesa como una progresiva decadencia espiritual de la que las minorías intelectuales fueron totalmente conscientes; lo que, de hecho, aceleró su avance. Su texto puede dividir-

se en tres partes. En una primera Löwith se centra en el planteamiento histórico, para terminar hablando de "la lucha actual entre Alemania e Inglaterra, que [...] es una lucha por Europa que se dirige contra ella misma" (63). En la segunda parte analiza diacrónicamente los distintos juicios negativos y muestras de cansancio de la intelectualidad europea desde Hegel hasta Heidegger. En la tercera se centra en el pensamiento de este último, para mostrarlo como ejemplo máximo de nihilismo en tanto que desprecio del contenido de la vida presente y a favor de la nada que constituye la existencia y así, como el complemento filosófico de la revolución nacionalsocialista. El texto concluía responsabilizando fundamentalmente a Alemania y a su espíritu "prusiano-protestante" (112) de la disolución del espíritu europeo.

Leo Strauss dictó su conferencia sobre el nihilismo alemán el 26 de febrero de 1941 en la New School for Social Research de Nueva York, dentro de un seminario sobre "Experiencias de la II Guerra Mundial". Su texto tiene muchas concomitancias con el de Löwith. Tras el objetivo primario de describir el clima intelectual de la Alemania que condujo a la guerra se encuentra la búsqueda de las razones profundas que precipitaron el conflicto. Strauss las localiza en primer lugar en la definición del nihilismo como "rechazo de los principios de la civilización en cuanto tales" (364). Este rechazo es luego identificado con el espíritu alemán, que, a lo largo de la historia, habría buscado imponerse al espíritu "inglés", máxima expresión del afán moderno de progreso, fundamentado en la confianza en la civilización⁵. Strauss

5. Löwith también defendía esta contraposición entre el espíritu germánico y el europeo, y mostraba cómo desde Lutero Alemania se había sentido enemiga de Europa. Consecuentemente, al igual que Strauss, Löwith enfatizaba en la II Guerra Mundial "el sentido antieuropeo de la guerra alemana" (64). No obstante, a diferencia de Strauss, Löwith interpretaba a Inglaterra no como estandarte de Europa, sino como una "potencia extraeuropea" (63).

contraponen de forma extrema estas dos manifestaciones, la del espíritu inglés y la del alemán, y analiza su base ideológica. Mientras el espíritu inglés se fundamentaba en el pragmatismo, la moral utilitarista y el mantenimiento de la tradición, el alemán era idealista, poseía una moral de sacrificio y autonegación y un interés en la quiebra de la tradición. En el contexto del conflicto entre ambos espíritus, el nihilismo alcanzaba para Strauss su máximo apogeo en la situación presente de Alemania, que tras una primera reacción en el terreno del pensamiento, reaccionaba *militarmente* contra la civilización.⁶

La náusea

El filósofo francés Jean Paul Sartre había escrito en la década de los treinta algunos estudios fenomenológicos, y en 1938 publicó su primera novela: *La náusea*. En ella plasma de manera desasosegante la vía muerta a donde conduce la experiencia vital individual del nihilismo. Antoine Roquentin, el protagonista, se reconoce en su vacuidad y a la vez en su absoluta libertad y queda paralizado por la náusea ante la esencial contingencia y lo absurdo de lo real. Su vida, una vez descubierta su falta de fundamento, se convierte en un catálogo de la inacción y en una conciencia solitaria y angustiosa de fracaso y arbitrariedad.

La novela presenta por vía de la ficción las investigaciones sobre la condición humana que se ofrecen en forma filosófica en *El ser y la nada* (1943). Para Sartre, el hombre es radical libertad en tanto que constante proyecto, esto es, conciencia de pro-

6. Señalemos cómo en ambos textos puede rastrearse como base del discurso la durísima crítica a que Nietzsche sometió el espíritu germano, como espíritu precisamente contrapuesto al de "buen europeo" y radicalmente romántico-luterano (esto es, basado en el rechazo, la quiebra y la negación).

yección hacia el futuro, pero sus esfuerzos son en muchos casos fútiles, “una pasión inútil”. La conciencia es prácticamente una nada con la que el hombre se enfrenta a la nada que lo constituye y al «en sí»: el mundo. Y el hombre se enfrenta al «infierno» que son los otros a sabiendas de que sólo en relación con ellos puede definirse. El conflicto es inevitable; amor y odio, como tipos fundamentales de relación con los demás, se encuentran abocados al fracaso. Y, en el fondo del todo, la angustia queda alojada en lo más íntimo del hombre, es más, *es* el hombre. Sólo por la angustia y por la conciencia el hombre realmente *existe*.

El retrato angustioso y desesperado que Sartre proporciona de la existencia en estas obras va a irse amortiguando a partir de *El existencialismo es un humanismo* (1946). El libro, ya desde el título, se plantea como una defensa contra ciertas acusaciones hechas al existencialismo de vejación del hombre, y por eso, respecto al individualismo de obras anteriores, Sartre enfatiza la importancia de la historia y de la tarea colectiva de los hombres. Reafirma sus ideas de la libertad absoluta del ser humano y la negación de la existencia de Dios y de todo valor objetivo, pero el esfuerzo de construcción de una humanidad posible se convierte, especialmente en la figura del intelectual, en un compromiso afirmativo con el presente, y así en participación en un fin común. El que huye de la responsabilidad ante su elección encogiéndose de hombros cae en la mala fe. La angustia ya no puede servir de excusa para la inacción, el quietismo o la resignación, sino que debe reconocerse como parte de un deber: la acción comprometida.

Rebeldía y desorientación

A esta genealogía del nihilismo tardomoderno se sumarían en 1951 *El hombre rebelde*, de Albert Camus y un año después el artículo “Gnosticismo y nihilismo moderno” del pensador ale-

mán Hans Jonas (1903-1993). Con algo más de distancia respecto a la guerra, nos encontramos con dos autores que habían iniciado su actividad intelectual en la década de los treinta, y que se plantean ambiciosos proyectos de filiación y explicación histórica del nihilismo desde perspectivas personales. A diferencia de los enfoques de Löwith y Strauss, el pesimismo está aquí algo rebajado, diríamos sustituido por un escepticismo que, brumosamente, intenta encontrar alguna salida, para lo que se aferra a la esperanza que representa el hombre en aquello que tiene de creador, y así, de más humano.

Camus buscaba mostrar en *El hombre rebelde* cómo los hechos revolucionarios de los últimos dos siglos tenían detrás una misma lógica, la de la “rebelión metafísica”. Esta rebelión era la que se producía primariamente como contramovimiento ante el absurdo, en una situación de angustia; es decir, contra el nihilismo, así definido: “si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia” (557). A decir de Camus, toda rebelión metafísica acaba materializándose en actos revolucionarios (o, más modestamente, definiéndose en términos revolucionarios)—asalto al poder, uso de violencia calculada, terrorismo, asesinato— que en muchas ocasiones superan en crudeza y en nihilismo a aquello a lo que se enfrentan. Es decir, toda lucha radical contra el nihilismo se embriaga de la falta general de fundamento y sentido, envenena su propio afán de combate e impone un nihilismo aún mayor. Con la denuncia de esta lógica paradójica en sus distintas manifestaciones—literarias, filosóficas e históricas—, Camus pretendía explicar cómo se había alcanzado “la realidad del momento, que es el crimen lógico” (555), y así, proponer como alternativa “la medida”, la necesidad de la limitación consciente de la actitud rebelde que la mantuviera en tensión impidiendo su desviación en tanto que radicalización. Sólo así sería posible construir un futuro.

El texto de Hans Jonas, otro discípulo de Heidegger, también miraba atrás a la búsqueda de respuestas. Su asedio era doble.

Por un lado, remontaba el origen del nihilismo presente al inicio de la modernidad en el siglo XVII, cuando la nueva física describía un universo donde el hombre dejaba de ocupar el centro para convertirse en un habitante más, con la consiguiente consciencia de su soledad y contingencia dentro del espacio físico. La naturaleza pasaba a ser indiferente al hombre y no era aceptable como fundamento de sus afirmaciones de significado y valor. Esta experiencia de un dualismo insalvable entre el hombre y el mundo, unido a la pérdida de la idea de *cosmos* (orden), estaba en el fondo de todo nihilismo, también del actual. Pero ya en otro momento de la historia se había producido una situación muy parecida a la presente: en los primeros tres siglos de nuestra era, cuando tuvo su apogeo el movimiento gnóstico. Jonas hacía entonces un extenso repaso de las doctrinas gnósticas y mostraba meticulosamente su paralelo con las afirmaciones medulares del pensamiento de Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, en opinión de Jonas la exposición más completa del nihilismo de los años veinte y treinta. Demostraba entonces cómo la fractura radical entre hombre y mundo estaba en la raíz de ambas posturas, con la diferencia de que, si para los gnósticos la naturaleza era antagónica al hombre, para el nihilismo moderno era aún peor: la naturaleza le era "indiferente" a la razón (el antagonismo supone todavía algún tipo de enlace significativo). Esta indiferencia constituía el rasgo capital de la situación presente del hombre.

En una de sus obras fundamentales, *El fenómeno de la vida* (1966), Jonas identificaría precisamente esta disociación entre la naturaleza y el hombre como una de las dos asunciones fundamentales de todo el pensamiento moderno, y que junto a la otra —la idea de que la obligación era una invención humana, y no el descubrimiento de un bien en sí— estaban en la raíz del vacío moral que el nihilismo representaba.

La línea y el olvido del ser

Los textos aludidos hasta ahora pueden también ser leídos como retratos primerizos de una generación estigmatizada por la guerra. Los mayores parecían guardar silencio. Por poco tiempo. A principio de la década de los cincuenta, dos figuras pertenecientes a la generación anterior, protagonistas destacados del tiempo de entreguerras, decidieron volver la vista atrás: Ernst Jünger y Martin Heidegger. Ambos llevaban décadas pensando en el futuro de Europa y en la crisis espiritual que la asolaba, con textos tan importantes como *El trabajador* (1932) del primero, y *Ser y tiempo* (1927) o *Introducción a la metafísica* (1935) del segundo; y ambos habían vivido activamente su desarrollo y cruento desenlace. Veinte años después los dos titanes germanos se enfrascaban en una densa polémica intelectual a raíz de la publicación de sendos textos de homenaje, cuyo tema central era precisamente el nihilismo. El punto de partida era el presente, la situación de Occidente a esas alturas de siglo. Preguntarse por él les conducía a tematizar el nihilismo. El primero lo hacía con *Sobre la línea* (1950), al que el segundo respondió cinco años después con *Hacia la pregunta del Ser*. Sus conclusiones, sus interrogantes y sugerencias marcaron los principales derroteros de las investigaciones posteriores.

El texto de Jünger gira, como su propio título indica, alrededor de la imagen de "la línea". Una línea que dividía la historia del nihilismo en dos: el momento de su máximo desarrollo y aquel punto en el que puede empezar a vislumbrarse, aunque muy borrosamente, una "salida". Para Jünger esa línea había quedado trazada con la II Guerra Mundial, así que la tarea primordial era un "diagnóstico" del presente. Para alcanzarlo era necesario mirar atrás. Al hacerlo, Jünger proporciona un análisis del nihilismo como fenómeno histórico de la primera mitad del siglo XX, en escala ascendente. Muestra sus fenómenos esenciales interconectados, su imperio en el campo intelectual

y su plasmación fáctica última en la práctica totalitaria, bajo la consigna básica del Estado contra el individuo. Posteriormente Jünger tematiza el lugar presente como espacio de emplazamiento para un avance contra el nihilismo. El diagnóstico se realiza sobre la línea (esto es, “encima de” ella) y no tras ella. ¿En qué situación? En la del “reino del dolor”. Jünger la describe minuciosamente en la segunda parte de su ensayo; con ello se pliega, nuevamente, sobre la línea (en este caso “acerca de” ella), en tanto que límite histórico. Finalmente, en una tercera parte, plantea tentativamente posibles alternativas. De entrada, aboga por una actitud más allá del optimismo y el pesimismo, ajena también al escepticismo. La línea, afirma, debe ser cruzada —lo cual no se sabe si es posible—. Las últimas páginas del texto están dedicadas a proponer espacios posibles de escape del nihilismo, planteados de entrada como lugares posibles de expresión individual, en una “tierra salvaje” que salvaguarda el ámbito de la libertad. En esa tierra puede habitar el hombre en soledad, mientras la humanidad en su conjunto cruza la línea.

El breve ensayo *Hacia la pregunta del Ser* condensa en gran medida las conclusiones sobre el nihilismo alcanzadas por Heidegger en sus más de diez años de pelea sobre todo con el pensamiento nietzscheano, y que se reflejan especialmente en los dos volúmenes del *Nietzsche* (ed. definitiva 1961). Además, la obrita presenta vívidamente la explicación por parte del autor de la necesidad de tránsito desde la filosofía a la (re)fundación de un pensar originario que posibilite una nueva apertura a la realidad en todas sus potencialidades. Este tránsito tiene una de sus razones en el imperio del nihilismo. Todo ello, además, en diálogo con Jünger, lo que significa también, con un egregio representante de la última fase de la historia, con la que Heidegger también ajusta cuentas. Veamos muy brevemente cómo.

Heidegger retoma la metáfora de la línea para achacársela a su forjador. Afirma que el texto de Jünger, pese a estar planteado “sobre” (“encima de” la línea), en realidad se sitúa “sobre”

(“por encima de”) ella, pues se permite hablar de su posible rebasamiento. Pero ese movimiento, dice Heidegger, demanda necesariamente un pensamiento previo “sobre” (“acerca de”) la línea. Este pensar va a demostrarse también “previo” respecto al de Jünger. Pues si el esfuerzo de éste persigue ya, en sus conclusiones, una “curación” del nihilismo, el de Heidegger reclama antes una definición radical de qué sea el nihilismo. Pero ésta sólo podría ser alcanzada en opinión del autor si se pone en marcha “otro” pensamiento (77) que renuncie a definir la línea misma del nihilismo, “espejismo inevitable” (85) —y así, a asignarle perfiles cronológicos—; esta nueva manera de pensar abomina de la práctica común de la razón (la *ratio*) y de su lenguaje (por tanto, también de sus imágenes), por considerar a ambos como productos del nihilismo mismo. El nuevo pensar que Heidegger presenta se apoya en los actos previos de la “dilucidación”, la “meditación” y la “explicación”. A través de ellos, Heidegger lleva a cabo una lectura de los textos de Nietzsche y del propio Jünger (especialmente su obra *El trabajador*) para demostrar que ambos siguen atados a la lógica de racionalidad moderna, lo que les impide pensar apropiadamente el nihilismo. Pues es precisamente esta racionalidad, tal y como ha sido entendida hasta ahora en Occidente, la forjadora del nihilismo y del mundo contemporáneo. El nihilismo se desvela así como el imperio de la *ratio*, esto es, la razón ordenadora, matematizante e instrumental por encima de la realidad en toda su extensión (lo que sería el “Ser”). Con esta afirmación, Heidegger oscurece la facticidad histórica para subrayar la esencia metafísica del nihilismo como el “olvido del Ser” en el que éste, y por tanto todo lo real, queda equiparado con el “ente en presencia”, esto es, con cualquier cosa u objeto disponible a la voluntad de poder humana, que se imagina por tanto infinita y omnipotente. La realidad, despojada de entidad sustantiva, queda reducida a un conjunto de objetos y recursos disponibles para el hombre. Así, por ejemplo, la Tierra pasa a ser entendida principalmente como campo

de explotación, de bosques, petróleo o agua. La realidad como un todo que a cada instante clama su existencia —y que pregunta insistentemente al hombre, ¿por qué existo, y existes?— se oscurece. El Ser se olvida.

Con ello, el nihilismo deja de ser en el pensar heideggeriano un asunto cultural o ideológico para convertirse en prioritariamente *metafísico*, es decir, en algo que tiene que ver más que con el nihilismo con la *esencia* del nihilismo: la pregunta sobre el Ser, la Nada, su íntima relación y la posibilidad humana de experiencia en ellos.

ADVENIMIENTO DEL NIHILISMO:

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos viene éste, el más siniestro de todos los huéspedes?

1. Punto de partida: es un error aludir como causa del nihilismo a «calamidades sociales», a «degeneraciones fisiológicas» o incluso a la corrupción. Éstas siempre permiten interpretaciones totalmente diferentes. Al contrario, el nihilismo se enraíza en una interpretación muy determinada, en la cristiano-moral. Es la época más honesta y compasiva. La pobreza, la pobreza espiritual, física, intelectual, no es en sí totalmente capaz de producir el nihilismo, es decir: el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad.

2. La decadencia del cristianismo, víctima de su moral (que le es inseparable) que se revuelve contra el Dios cristiano. El sentido de la veracidad, altamente desarrollado por medio del cristianismo, se convierte en repugnancia ante la falsedad y la mendacidad de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. Retroceso desde «Dios es la verdad» hasta la creencia fanática «todo es falso». Budismo de la acción...

3. El escepticismo en la moral es lo decisivo. La decadencia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene ninguna sanción después que ha intentado refugiarse en un más allá, termina en nihilismo. «Todo carece de sentido» (la inviabilidad de Una interpretación del mundo, a la cual se ha consagrado una fuerza enorme, despierta la sospecha de que todas las interpretaciones del mundo son falsas). Rasgo budista, anhelo de la nada. [...]

5. Las consecuencias nihilistas de la actual ciencia natural (juntamente con sus intentos de escapar hacia el más allá). De sus esfuerzos resulta finalmente una autodestrucción, un volverse contra sí, una anticientificidad. Desde Copérnico el hombre rueda fuera del centro hacia X.

(NIETZSCHE, *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. Gonçal Mayos, Barcelona: Península, 1998, pp. 31-34)

Polaridad: nihilismo histórico y metafísico

Con los autores aludidos podemos definir ya una de las polaridades centrales a las que se enfrentaría la discusión sobre el nihilismo. Los ensayos de Löwith, Strauss, Camus y Jünger entienden el nihilismo principalmente como problema, digámoslo así, de *historia fáctica*. Mientras que los ensayos de Jonas y Heidegger presentan el nihilismo ante todo como un problema de *historia metafísica*.

Naturalmente, los seis ensayos reconocen ambos aspectos, y no caen en el error de considerarlos separadamente. Pero lo que importa es dónde sitúan el acento, pues eso condiciona dos importantes decisiones a propósito del nihilismo: su *temporalidad* y su *necesidad*. Escorarse hacia la historia fáctica expresa la voluntad de enfrentarse a sucesos históricos concretos y dar razón de ellos. El nihilismo se constituye así a partir de acontecimientos como las revoluciones, las guerras o los descubrimientos. De la misma manera, desde tal perspectiva histórica el nihilismo es un fenómeno acotado al ámbito de lo humano, es decir, de los pensamientos y acciones humanas. Por el contrario, si se adopta una perspectiva más metafísica, el nihilismo se sitúa de algún modo fuera de la historia fáctica y en cierta manera independiente de ésta, fuera del "tiempo", para insertarse en una historia propia. En ésta, el nihilismo tiene que ver sobre todo con la idea de la "nada" (concepto esencialmente ahistórico) o con alguna "esencia oculta" del nihilismo. Así ocurre en los textos de Emmanuele Severino o en Heidegger, que afirma: "la

esencia del nihilismo no es nihilista y [...] la historia de esta esencia es más vieja y sigue siendo más joven que las fases históricamente constatables de las diversas formas de nihilismo" (*Pregunta 81*). Eso permite, por ejemplo, obviar referencias a acontecimientos puntuales y presentar planteamientos idealistas, esto es, centrados en el reino del espíritu, o excesivamente genéricos y vagos. Un elocuente ejemplo nos lo aclarará: para la perspectiva histórica, la referencia al nazismo y a sus prácticas es ineludible, porque éste constituye el punto álgido del nihilismo, es decir, su máxima plasmación. Por el contrario, para Heidegger, el nazismo tiene en principio poco que ver con el nihilismo (o tiene lo mismo que ver con él que una novela de Faulkner, pongamos por caso). El nihilismo es esencialmente un asunto a propósito del ser (el fundamento de todo lo real), de nuestra capacidad para referirnos a él, conocerlo o tan siquiera comprenderlo. Y no algo que tenga que ver con el sufrimiento en un campo de batalla o de concentración. Dice Heidegger:

La lucha encendida por el dominio [...] no es ninguna guerra sino el *Polemós*, que a dioses y hombres, libres y esclavos permite aparecer en su correspondiente esencia, y que lleva a una des-com-posición del Ser. Comparada con ella las guerras mundiales resultan superficiales. (*Pregunta 126*).

Heidegger persigue apartarse de una perspectiva histórica y política y pensar la realidad de una manera más profunda, pero ello le lleva a despreciar los sucesos históricos, a situarlos como "secundarios" respecto a las relaciones metafísicas que estarían en su origen.

La otra cuestión tiene que ver, como hemos dicho, con la necesidad. Como ha estudiado el profesor Valerio Verra, los discursos que plantean el nihilismo en un terreno de historia metafísica, a diferencia de los otros, conceden un peso importante a la noción de "destino", lo que en el fondo significa incluir una

idea fuerte de *necesidad*. Decir que el nihilismo es necesario es tanto justificarlo de alguna manera como además, anular el supuesto carácter chocante o inédito de su aparición, pues ésta aparece regida por algún tipo de "lógica" no referida meramente a su desarrollo en distintas fases, sino al hecho mismo de su surgimiento. Con lo que de alguna manera se "disculpa" a aquellos que —visto desde la historia fáctica— lo impulsaron. Es más: el uso de la categoría de *necesidad* referida a la historia sólo puede ser planteada, creo, desde una posición no nihilista. Pues supone en alguna medida, la existencia de razón y orden —y no sólo eso, sino su poder sobre el desarrollo de los acontecimientos—. Un nihilismo auténticamente radical abandona nociones como "destino" y "necesidad", pues éstas se fundamentan sobre algún tipo de razonamiento teleológico que reclama a su vez justificación.

Aunque planteada en términos algo maniqueos, la cuestión sobre la preponderancia de la facticidad o de la metafísica en referencia a la historia del nihilismo es importante por dos razones. En primer lugar, como ya se ha apuntado, porque, lo veremos inmediatamente, en el seno del nihilismo mismo existe una tensión entre historicidad y experiencia metafísica. Y en segundo lugar, porque es precisamente la conciencia de la imposibilidad de separar ambas perspectivas la pauta que permite transitar por los vericuetos del desarrollo del problema con posterioridad al debate entre Jünger y Heidegger.

La posmodernidad se define a partir del cuestionamiento crítico de la modernidad, tanto por lo que se refiere a sus fundamentos metafísicos como a su desarrollo histórico; los análisis confirman cada vez más la urdimbre de ambas perspectivas. El cuestionamiento es a la vez la asimilación de la propia circunstancia histórico-metafísica: que nos encontramos en la época del nihilismo consumado. Pueden delimitarse entonces en el debate filosófico contemporáneo dos actitudes principales ante este horizonte del nihilismo. Por una parte, la de aquellos que

proclaman el fracaso del proyecto histórico de la modernidad junto a la exigencia de asumir y de incorporar sus consecuencias liberadoras y desestabilizadoras. Por otra, la de aquellos que reclaman una autosuperación de la razón orientada o bien hacia la movilización de la conciencia histórica o bien hacia la recuperación del potencial emancipatorio e ilustrado de la razón moderna convenientemente filtrada.⁷

7. Franco Volpi dedica el último capítulo de su libro sobre el nihilismo a sintetizar las claves del debate en Italia, con especial hincapié en la propuesta de Severino (1996:99-110). Souche-Dagues termina *Nihilismes* con un apartado sobre el «nihilismo post-moderno» (214-41), representado por Vattimo, Lyotard, Derrida y Baudrillard.

Proceso de desfundamentación

El nihilismo, como estamos viendo, es un fenómeno sobremanera ambiguo, por lo que resulta bastante complicado no ya definirlo, sino delimitarlo. ¿Es un hecho? ¿Un estado? ¿Una actitud? ¿Un modo de pensar? Para responder quizá podríamos partir de aquello que acabamos de observar ocurría en los distintos enfoques sobre el tema: la división entre aquellos que atendían especialmente a la historia fáctica y aquellos que parecían desdeñarla. La necesidad que tienen los primeros de apoyarse en los sucesos históricos nos indica que, cuando menos, aquello que el nihilismo sea tiene una relación con la historia. Esto es, ocurre en el tiempo y actúa sobre él. El nihilismo, así, contiene cierto carácter de *acontecimiento*. Pero si, además, se ha podido hablar de un tránsito entre épocas no nihilistas y nihilistas, es que el nihilismo no sólo ocurre en el tiempo sino que *se despliega* en él. Así que contiene el carácter de proceso histórico. Por ejemplo, desde la perspectiva de Löwith, el nihilismo se corresponde con la última fase del proceso de desmoronamiento de la unidad de Europa, una vez fracasado “el intento de Napoleón de unir política y jurídicamente los estados y pueblos del continente” (59).

El reconocimiento de la historicidad del nihilismo no debe llevarnos a pensar, sin embargo, que el nihilismo es algo que los hombres *hacen*, al igual que una batalla, por ejemplo. Los intérpretes del nihilismo que se separan de la historia fáctica, en especial Heidegger, no pretenden sustraer el nihilismo de la his-

toria —prueba de ello es que para éste al igual que para Nietzsche, el nihilismo acabe convertido en “destino” (esto es, histórico) de Occidente—⁸, sino precisamente separarlo de la medida humana, para señalar cómo el nihilismo no es solamente algo que tenga que ver con los hombres, y que por tanto dependa de ellos para su ocurrencia. El nihilismo es supra-individual, afecta a naciones y culturas, a ideologías, al pensamiento mismo. Como en su día recordó Karl Jaspers, el nihilismo afecta finalmente a la constitución de aquello que denominamos realidad, al actuar directamente sobre la manera en que ésta es experimentada y categorizada: “la realidad que era concebida de forma tan ambivalente por los pensadores del diecinueve ha perdido ese aspecto que la hacía racional para el hombre y compatible con sus propósitos. Ha perdido su poder cohesivo y se ha fragmentado; su significado global ha desaparecido”. Por eso el nihilismo es, también, un fenómeno metafísico. Así lo explica Hans-Jürgen Gawoll:

Sea cual sea el concepto de nihilismo que se ha usado dentro de la historia de la filosofía, siempre ha estado en juego la ‘realidad’ de las cosas, a la que se presenta como negada o desvalorizada, en la medida en que una reflexión independiente la ha delimitado. (cit. en Rodríguez Navarro 79)

Por tanto, entre la historia y la metafísica, planteados como extremos y límites, y a la vez como caras de una misma moneda, la de lo real, acontece el nihilismo. Prosigamos por esta vía.

De forma primordial, el nihilismo afecta a los hombres, y precisamente en lo que éstos tienen de espiritual. De este modo,

8. También en Jünger: “Hay que sentir el nihilismo como gran destino, como poder fundamental, a cuyo influjo nadie puede sustraerse.” (1950:22).

9. Citado en el artículo de Leonard Krieger “The intellectuals and European Society”, *Political Science Quarterly*, 67 (1952): 225-247, p. 226.

se expresa en sus realizaciones científicas, filosóficas y artísticas, en sus expresiones de “alta cultura”, digámoslo así, antes que en sus costumbres o quehaceres cotidianos. Ello nos señala cómo el nihilismo parecería ante todo un asunto que involucra prioritariamente a las ideas, creencias y motivaciones, en definitiva, los móviles y “causas” de las acciones, y posteriormente a éstas. Jaspers define el nihilismo como una “caída en la incredulidad” (*Origen* 278) para vincularlo indisolublemente al problema de la creencia. Naturalmente, en la medida que toda acción dependa de una idea o creencia, se verá *afectada*. En relación al nihilismo, nos vemos obligados a suponer que las acciones catalogables como “nihilistas” dependen de modificaciones en ideas y creencias. Desde Nietzsche sabemos que las ideas y creencias constituyen —y a la vez están sobre todo constituidas por— valoraciones, es decir, por juicios de valor. Se muestran preferencias y se intenta que sean justificadas, se argumenta y se rechaza, etcétera. Las actitudes y comportamientos dependen, en gran medida, de valoraciones, ideas y creencias. Su entrelazamiento, en distintos grados de sistematicidad, conciencia y profundidad, constituye la base del pensamiento y la ideología. Éstas son, al igual que las valoraciones, las ideas y las creencias, a la vez generales e individuales, esto es, pueden ser predicadas de una persona o de una colectividad. Pero a la vez, persona y ente colectivo pueden ser predicados de ellas, pues en su seno han ocurrido. Un individuo o colectividad se encuentra así inmerso, ya, en una específica cosmovisión. Esquemáticamente, una *cosmovisión* se definiría como la suma constituida de las distintas valoraciones, ideas y creencias, y así de pensamientos e ideologías, en múltiples relaciones de poder, fuerza y preponderancia, unidas a su realización efectiva, material y simbólica, que caracterizan una época dada.

Se ha utilizado más arriba intencionadamente el verbo “afectar”. Eso es lo que el nihilismo hace. *Afecta*. ¿En qué sentido? Sobre todo disuelve el fundamento, la base. Si ahora nos referi-

mos a individuos, colectividades o culturas, su base espiritual está constituida por su cosmovisión. Cuando ésta se ve afectada en sus pilares, cuando deviene problema, cuando las modificaciones en las acciones o costumbres admiten de algún modo ser remitidas o "explicadas" por una quiebra profunda en los fundamentos, puede hablarse de nihilismo. Si la base se desmorona, todo lo demás, con sus distintos grados de elaboración, acabará cayendo. Así lo explica el investigador Ross Poole:

El nihilismo "está en la puerta" de la civilización moderna, no simplemente porque ya no es posible creer en determinados sentidos y valores, sino porque las fuentes más importantes de significado y los valores supremos se han vuelto contra sí mismos, revelando su vaciedad de sentido y su falta de valor. [...] Todo lo que sea objetivo por la misma razón deja de ser un valor. (110-111).

De este modo, el nihilismo podría definirse en una de sus formas como el proceso por el cual algo dado pierde aquello que lo sustenta. Pero una pérdida sin sustitución genera un vacío o un caos. El nihilismo quedaría aquí definido como el intercambio de un algo por una nada, lo que significa la instauración de la *manifestación de una carencia*, esto es, la expresión de una pérdida. Esta expresión puede declararse tanto en el reconocimiento pasivo o la instauración de una sensación de vacuidad, como en una proliferación: de todo aquello que aflora ante la caída de la cosmovisión dominante, o que estaba "reprimido" por su carencia misma de fundamento, o que pretende imponerse como nueva trascendencia. En términos conductistas, ante la falta de un criterio para actuar, al hombre le queda o no hacer nada, o hacer cualquier cosa. En cualquier caso, lo más frecuente dentro de las coordenadas del pensamiento moderno es que el algo que se queda sin sustento se devalúe —pues el valor parece provenir del fundamento, y también del hecho mismo de tener-un-funda-

mento—, y finalmente no ostente valor alguno, por lo que es despreciado y desaparece. El nihilismo se entendería así también como la aparición del vacío y de la multiplicidad, y de su acción "aniquilante": esto es, negadora de fundamento. El nihilismo entendido así, si seguimos a Emmanuel Levinas, da pie a la experiencia del *absurdo*. Lo absurdo consistiría no en la falta de sentido, sino en la ausencia de un sentido central y unitario que oriente la multiplicidad de innumerables significados. Sería "la pura indiferencia de una multiplicidad".

El sociólogo Max Weber, a principios del siglo XX, fue de los primeros en darse cuenta de la importancia del fenómeno del nihilismo, y de su doble faceta de vacío y proliferación. En su esquema, el "desencantamiento" (*Entzauberung*) del mundo se equiparaba con la racionalización, lo que suponía que el avance de la ciencia como estandarte moderno de un proceso de racionalización/desmitificación de la realidad causaba la desaparición del "significado" en el mundo, esto es, el significado que Dios garantizaba. La resultante era a la vez la falta de significado y una multiplicidad de cosmovisiones subjetivas (segmentos de sentido), a la que naturalmente correspondía una pluralidad de valores. Estos valores tenían como único marco posible de referencia la práctica humana simbólicamente mediada. En este punto, Weber reconocía los límites de la ciencia, la imposibilidad de obtener un sistema de valores últimos y que el futuro depararía un inacabable conflicto entre cosmovisiones y sistemas de valores, en pugna por la hegemonía. Weber admitía este horizonte con cierta conciencia trágica, aunque callaba ante la alternativa a entenderla como liberación o como desorden incontrolable.

A un proceso de disolución como el que aquí se está describiendo podemos denominarlo "crisis", y también "decadencia" si lo planteamos como fase final de una caída. Si la crisis se sustenta en la vivencia de quiebra, la decadencia pende de la continuidad histórica. En cualquier caso, la conciencia de crisis y/o de decadencia puede acelerar el movimiento que percibe, en la

medida en que al hacerse consciente de él y enunciarlo le encuentra un sentido —no necesariamente una justificación—. Una buena ejemplificación de esto nos la proporciona precisamente el siglo XX, como ha señalado Franco Volpi: “la crítica que se ha inspirado en Nietzsche no ha sido simple descripción, antes bien, ha asumido un carácter operativo, o sea, ha contribuido con sus corrosiones y devastaciones a producir, o a acelerar, el estado de crisis que describía.” (1997:53). Pero además, la conciencia de decadencia introduce el principio de historicidad en su misma reflexión. Hablar de que algo decae es afirmar que posee una historia, que tiene principio y fin y que por tanto no es eterno. Por eso, un autor como Stanley Rosen situaba como principio fundamental del nihilismo el historicismo, y explicaba el inicio del nihilismo en el seno de la Ilustración alemana a partir de una progresiva toma de conciencia de la radical historicidad de la realidad, esto es, tanto del hombre como de sus valores. Si en tanto que acontecimientos o estados espirituales crisis y decadencia son vivencias diferenciadas, el nihilismo *se manifiesta plenamente* en su unión bajo la sospecha de la pérdida de fundamento, y elevado a conciencia. Y eso es lo que históricamente ocurre en la fase final de la Modernidad, cuando decadencia y crisis se funden: el nihilismo pasa a hacerse manifiesto en la historia europea a través de las palabras de sus intérpretes en las esferas de la “alta cultura”, y el nihilismo contemporáneo “comienza” su propia historia. Como ya se anotó, Löwith señaló esta conexión fundamental en su explicación histórica del nihilismo mostrando que, desde Goethe, al proceso de disolución histórica de la unidad espiritual europea corresponde un creciente *pesimismo cultural* en los intelectuales: “A partir de entonces, una serie ininterrumpida de críticas de la época y de autocríticas recorre la literatura y filosofía europeas, una serie entre Hegel y Nietzsche que influye decididamente en la historia real, y no sólo académica, del espíritu” (76). Todos estos autores a los que Löwith va nombrando, Burckhardt, Bauer, Marx, Proudhon, Baudelaire,

Flaubert, Renan, Dostoievski, Tolstoi, vivían, en definitiva, bajo el principio interior de “el desacuerdo con la propia época” (76). Sentían el periodo en el que vivían como en completa crisis y decadencia y lo describían con tintes apocalípticos.

Avancemos un poco más. El nihilismo sería ambiguo, entonces, porque remite a la vez a un acontecimiento y a la expresión de éste. El denso entrelazamiento de hecho y expresión nos confirma por qué los estadios nihilistas no son estadios de inactividad o pasividad en los distintos órdenes humanos. Heidegger lo ratifica, utilizándolo como base de su crítica de la contemporaneidad, al mostrar que la expresión del nihilismo en tanto que “reducción” o simplificación de la riqueza originaria de la realidad, “no sólo es acompañado sino determinado por un crecimiento de la voluntad de poder” (*Hacia la pregunta* 110). Pero no sólo eso: en el caso específico del nihilismo, a una situación de disolución ha correspondido a menudo una expresión productiva. Esto es, el avance de la disolución en su doble manifestación de vacío y proliferación ha desalojado en proporción directa expresión, enunciación y tematización. Lo que remite a la conocida afirmación de Renan según la cual los periodos más críticos son a su vez los de mayor actividad creativa y florecimiento cultural. De ello dan fe, sin duda, la cantidad y diversidad de manifestaciones espirituales de los últimos ciento cincuenta años, especialmente aquellas “estratégicas”, esto es, que celebran y formalizan sus propias percepciones de la crisis. Con ello se da voz al nihilismo en tanto en cuanto es sentido por los hombres en sus sociedades.

Nihilismo individual y colectivo

Nietzsche afirma que el nihilismo se impone al individuo primariamente como "estado psicológico" de desfundamentación: pérdida o clausura del fundamento de sus ideas, creencias y valores fundamentales; aquellos más arraigados y en los que basa su vida. Este proceso de desfundamentación, en la medida que se experimenta como una crisis, no es todavía algo de lo que el sujeto sea necesariamente consciente, sino que, en principio, el sujeto percibe la dificultad, antes quizá inexistente, para proporcionar a las cosas significado y valor, esto es, para justificarlas y justificarse. Sus argumentos y elecciones le parecen débiles, fácilmente refutables. Ideas o prejuicios que parecían indiscutibles dejan de tener validez. Ese hombre duda de lo que piensa; acepta alternativas que poco antes rechazaba. Quizá alguna vez esta persona se plantea el grado de confianza en aquello que cree. O la veracidad de las creencias; o el nivel de objetividad, o de consenso social que poseen. Si el individuo se ve envuelto con fuerza en esta espiral de la desconfianza y el escepticismo, probablemente ya no podrá volver a una situación anterior idéntica. Más pronto o más tarde encontrará argumentos opuestos a los que antes defendía, se extrañará de la facilidad para refutarse, apreciará lo fugaz y relativo de opiniones y juicios. Comprobará la existencia de otros individuos con creencias opuestas, o quizá que parecen sin creencias. Se comparará. Se hará, finalmente, cada vez más consciente de la carencia de estabilidad de aquello que tiempo atrás le parecía eterno e intocable. Todo le parecerá revi-

sable, necesariamente revisable. También las leyes y normas que regulan los actos, que sancionan. ¿Qué fundamenta las preferencias? ¿Quién dicta lo permitido o no permitido? En el horizonte personal se vislumbra que no hay respuesta. El escepticismo y la duda, agudizadas, conducen a lo que Hans Jonas denominó "antinomismo": el rechazo de cualquier norma objetiva de conducta. Así ocurre por ejemplo en la filosofía de Max Stirner (1806-1856), autor de un sólo libro, *El único y su propiedad* (1844), quien entiende el nihilismo como la negación de cualquier fundamento que trascienda la existencia estrictamente individual, única e irrepetible. El yo deviene el Único; la realidad, su propiedad; y los otros, un obstáculo para la libertad individual. En esta tesitura, todo puede ser justificado y admitido porque nada lo está de por sí. Nada, ya, tiene sentido y, a la vez, como comprendiera Dostoievski, todo está permitido. El descubrimiento del sinsentido y el relativismo pavimentan el camino hacia una crisis moral y existencial. Así la describe nuevamente Nietzsche:

Un nihilista es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que *no debería ser* y que, del mundo tal como debería ser, juzga que *no existe*. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido. (*El nihilismo* 71)

Puede reconocerse en esta descripción el esencial dinamismo del nihilismo, pues significa tanto el "proceso" de desfundamentación como el "estado" de carencia de fundamento que es finalmente alcanzado. Naturalmente, pueden distinguirse grados de despliegue de este proceso de desfundamentación (luego veremos algunos), cuyo punto culminante sería, en el caso personal, la experiencia plenamente consciente del sinsentido global de la realidad —lo que Camus denomina "lo absurdo" y Sartre "la náusea"—. Aquí la anulación de significado es paralela a la de valor. Adviene el vacío absoluto, primordialmente el vacío existencial.

Ernst Jünger ha interpretado este proceso de desfundamentación, hasta ahora descrito desde la experiencia psicológica, en términos de "reducción" de la experiencia individual y colectiva (algo que también señaló Walter Benjamin), dando así razón de algunas de las facetas objetivas más características de la tardo-modernidad, y aportando una valiosa lista de fenómenos ideológicos y socio-políticos en la esfera del nihilismo que seguro podemos reconocer en un repaso por la historia del siglo XX. Afirma Jünger que la experiencia nihilista es la de una progresiva "reducción y ser reducido", pero que "siempre será percibida como desaparición" (*Sobre la línea* 39). Así, se agota lo abundante; se desvanece lo romántico; la realidad pasa a ser interpretada exclusivamente en tanto que objeto de explotación. Se impone en todos los órdenes la consideración numérica y cuantitativa; en una doble vertiente: por un lado, se reduce todo fenómeno histórico y social, y así la vida cotidiana, a sus términos económicos (lo que Vattimo posteriormente ha llamado, con palabras de Marx, la transformación del "valor de ser" en "valor de cambio"); por otro, la ciencia queda transformada en medición bajo consignas tecnológicas. Este último aspecto ya había sido denunciado por Edmund Husserl en su último libro, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), donde señalaba cómo la ciencia, renunciando a su obligación de impulsar el conocimiento global de la realidad, y así a ser bastión de la racionalidad en un mundo desencantado y a la vez supersticioso, se había convertido en una mera ciencia-de-hechos, dedicada a la descripción y control de fenómenos mesurables. Nuevamente operaría aquí una lógica de control y organización de la realidad bajo un principio de "utilidad".

Con todos estos movimientos en una época de nihilismo, dice Jünger, el pensamiento puede inclinarse a abandonar el pluralismo para "referir el mundo con sus tendencias plurales y complicadas a un denominador" (40). Paralelamente, el Estado, ante la pretendida anarquía reinante, se instituye en ese denomi-

nador común de la vida de los ciudadanos, por lo que les restrin-ge la libertad.

En todos los ámbitos aumenta la especialización en detrimento del "talento sinóptico" y la capacidad de síntesis, y los espacios posibles de experiencia se disipan, barridos por una sensación de un movimiento imparable y progresivo, una aceleración de lo real. Eso produce una progresiva degradación y banalización de los hechos, las decisiones y los acontecimientos, que pierden su aura de importancia significativa. Todo parece así posible objeto de burla y grosería. "Lo así esterilizado entra a formar parte de lo que se da por supuesto" (44). Lo maravilloso se volatiliza y así las formas de veneración y asombro, que pasan a estar exclusivamente referidas a lo incommensurable o a lo inexplicable. Pero, paralelamente, se multiplican los credos y las religiones sustitutorias, con los más variopintos pelajes. (A esta última idea le dedica George Steiner su *Nostalgia del absoluto*, un libro polémico por incorporar a la nómina de religiones alternativas el psicoanálisis freudiano, el marxismo y la antropología social de Levi-Strauss, teorías en las que argumenta también puede detectarse una deriva trascendente).

Estos diversos sucesos, aquí meramente apuntados, sitúan un escenario reconocido en la tardo modernidad de *crisis de la razón*. Ya desde mediados del XIX, pero especialmente dentro del marco general de lo que se ha venido en llamar "el malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo" (Peñalver), ha podido afirmarse que el nihilismo supone no algo excepcional o extraño, sino algo constitutivo al pensar intelectual tal y como ha sido occidentalmente desarrollado. Vale la pena recordar que una de las experiencias centrales del siglo XX ha sido la del poder aniquilador de la razón, capaz de disecar cualquier cosa que se ponga a su paso; su contrapartida es, en palabras nuevamente de Patricio Peñalver, el descubrimiento de que "el sujeto no es consciencia" (95). De ello dan fe, por ejemplo, la denuncia freudiana de la "racionalización" y la *Unsicherheit* (la incertidumbre

de la razón científica), la crítica orteguiana al racionalismo moderno, la denuncia de la dialéctica de la Ilustración por parte de Adorno y Horkheimer o la acuñación por parte de Lacan del concepto de "descrédito de la razón".

Y es que, nos dicen estas teorías, en su uso puro, la razón parecería alcanzar su mejor desarrollo afirmando lo general y la identidad, para lo cual tiende a negar lo individual y la diferencia. Y en la medida en que las únicas leyes que está dispuesta a reconocer son las que se ha dado a sí misma, tiene el poder para modificarlas según su propio interés, y así, utilizar el análisis para disolver en sus componentes últimos cualquier fenómeno. Así mismo, la razón tiende a asumirse como única y a imponerse sobre el resto de manifestaciones humanas. Como Eduardo Subirats sintetizara en su artículo "Razón y nihilismo", la razón, especialmente en su desarrollo moderno a partir de Descartes, ha significado, en su progresivo dominio, un doble proceso de "ascesis" (sublimación de la realidad y negación de la vida) y "separación" (indiferencia, desprecio de la vida, sumisión moral). Ambos procesos, afirma Subirats, deben ser interpretados a través del concepto de nihilismo. La razón, en su pleno desarrollo especulativo, es generadora de nihilismo. Heidegger fue uno de los autores que con más profundidad defendió esta idea. En *Hacia la pregunta del Ser*, como ya se apuntó, se describe la invisible dictadura de la razón: cómo se ha impuesto en tanto que *ratio* sobre el resto de formas de pensar, y así ha delimitado, según su interés, el "pantano de lo irracional", al que echaba "todo lo no conforme a ella" (77). 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. Por todo ello, no es extraño que varias de las alternativas al nihilismo —con el surrealismo a la cabeza, por lo que a lo artístico se refiere— se relacionen con el abandono del ejercicio *tout court* de la racio-

nalidad a favor del cultivo de otras formas de experiencia vinculadas a lo irracional.

Pero el nihilismo también puede entenderse como un *rechazo de la razón*. En 1945, Aron Gurwitsch lo definía como negación o por lo menos una descreencia en las ideas abstractas de la razón, y acusaba de nihilistas a las teorías biologicistas y vitalistas. Este aspecto, que en autores como Stanley Rosen es crucial, ya fue enfatizado por Husserl, que exigía la refutación *racional* del nihilismo en su aspecto cósmico (negación de la existencia de la objetividad) y epistemológico (negación de la posibilidad de conocimiento). Leo Strauss, en el texto al que antes se aludió, describe cómo el ambiente general que dominaba en la Alemania de entreguerras entre aquellos que aplanaron el camino a Hitler tenía mucho de desprecio de la razón y la ciencia. Se ensalzaban por contra el instinto, la pasión, el sufrimiento y las experiencias en el límite emocional. La razón, y su desarrollo en tanto que racionalización, esto es, el avance del progreso, era aquello a que se enfrentaba el nihilismo conservador y antiprogresista germánico, que en nombre de la humanidad superior rechazaba la razón y la moralidad a él unida (la búsqueda interesada del cumplimiento feliz de los propios fines), contraponiéndole una moral marcial de renuncia y coraje: la muerte en el campo de batalla como ejemplo último de la acción de autosacrificio que no reclama ningún beneficio.

En cualquier caso, y para concluir este apartado, el proceso sobremanera ambiguo y complejo por el cual la razón y sus distintas manifestaciones, especialmente la ciencia, se entienden parte activa del nihilismo y a la vez de su contramovimiento, es, como lo denominaran Adorno y Horkheimer, la aporía de la "dialéctica" de la Ilustración¹⁰: el pensamiento, base de la liber-

10. Dialéctica que guarda concomitancias con la expuesta por Camus a propósito de la *rebelión*. Nacida ésta del reconocimiento del absurdo y el

tad en la sociedad, contiene en sí mismo el germen de su propia perversión, pues "en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor" (Adorno-Horkheimer 52).

caos de la existencia, en realidad reclama de forma desgarrada un orden y una norma. Fácticamente, lo que comienza como una protesta humana contra la injusticia acaba promoviéndola: «Sus conclusiones no han sido nefastas o liberticidas más que a partir del momento en que ellos [los "nihilistas" desde Sade hasta los surrealistas] han rechazado el fardo de la rebelión, el momento en que han huido de la tensión que ella supone y han escogido el confort de la tiranía o de la servidumbre.» (645).

BALANCE DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

A principios del siglo XX, el nihilismo como negación de la civilización actual fue también la única fe verdadera de los auténticamente cultos, bajo al forma no tan evidente del análisis, de la ironía y del escepticismo artísticos. No fue sólo una consecuencia de la guerra, sino todo lo contrario: su condición previa. [...] Evidenciar, por todos los medios del arte y del espíritu, la nada del ser humano moderno ha sido también la tarea de los escritores cuyas obras agotan las posibilidades de la novela. Todos ellos ya no crean un mundo verdaderamente humano, sino que sólo analizan embrollos intelectuales, reacciones psíquicas y circunstancias sociales. Marcel Proust y André Gide, Thomas Mann y Aldous Huxley, André Malraux y D. H. Lawrence, James Joyce y Ferdinand Céline, todos ellos ya no crean un cosmos humano como hicieran las grandes novelas de Cervantes a Dickens, de Balzac a Tolstoi, sino que sólo transmiten una verdad desoladora sobre el ser humano, el cual desaparece como tal. [...] De igual manera, la ciencia moderna y la técnica creada por ella alejan cada vez más al hombre de su medio ambiente natural. Asimismo, la filosofía y teología modernas deshumanizan al ser humano como tal. Los conceptos existenciales de Heidegger hacen que el hombre desaparezca tras la cura, la angustia y la muerte, y todo ente es sólo un ser sobre el fundamento de la nada. La teología dialéctica de Barth sólo ve pecado e impotencia en el mundo de la criatura; el ser humano ya no está hecho a imagen y semejanza de Dios; toda su relación con Dios se reduce a la escucha abstracta de la palabra que exige obediencia.

(KARL LÖWITH, "Nihilismo europeo",

El hombre en el centro de la historia, Barcelona: Heder, 1998, pp. 81-82)

Sentidos

Como estamos viendo, el nihilismo, en tanto que desfundamentación de las creencias y los valores primordiales, posee manifestaciones tanto subjetivas (escepticismo radical, duda generalizada, y finalmente vacío existencial) como objetivas (totalitarismo, racionalidad instrumental). Por eso el concepto de nihilismo ha sido utilizado en varios sentidos. Aludiré brevemente a algunos que han tenido un peso destacado en el pensamiento contemporáneo: un estado psicológico (vacío existencial), un fenómeno histórico referido a la quiebra de una cosmovisión propia de una época o de una cultura (crisis histórica), un fenómeno vital que remite a una manera concreta de ser en el mundo (actitud vital, o lo que Nietzsche llama un "barómetro de la fuerza de voluntad") y una doctrina (corpus de sentidos, normas y valores).

Estado psicológico. El nihilismo afecta al individuo, a sus propias creencias, pensamientos y deseos. "En la experiencia absurda, el sufrimiento es individual", dice Camus (573). El individuo que interioriza el nihilismo rápidamente siente aplicado su poder disgregador a aquello que parecía incontrovertible, pero a la vez propio y exclusivo, de sus creencias y pensamientos. Descubre que el sentido y el valor no son algo objetivo que se descubre o está ahí, sino algo creado. Adviene el vacío. Y un enorme peso: la responsabilidad de todas las acciones y las decisiones que uno toma, lo que Sartre denomina "la responsabilidad total de su existencia" (18). Otear el abismo del imperio —solitario y descarnado— de la voluntad y su poder. El vacío afecta a mi vida: sitúa

la sospecha sobre mis acciones presentes, sobre el rumbo de mi pasado y sobre mi proyecto personal, produciendo lo que Jaspers llama "conciencia de la insustancialidad" (*Psicología* 381) de mi existencia. Y entonces, o bien paraliza la generación de deseos, o dispara al sujeto hacia la embriaguez de vivencias sin medida, tinto en cualquier caso todo movimiento con el color de algo vano, al plantear machaconamente el interrogante de "¿para qué?".

Ha sido sobre todo el pensamiento fácilmente denominado existencialista, desde Kierkegaard hasta Sartre y Camus, pasando por Unamuno, Heidegger o Jaspers, el que con mayor amplitud y profundidad ha descrito esta experiencia individual del nihilismo. En ella, han dicho, el hombre se siente pequeño, ve devaluada su individualidad al reconocer, como dice Hans Jonas, su "íntima contingencia" (431). O siente cómo su vida, en un momento dado, puede ser contemplada en su totalidad, de uno a otro extremo, y puede preguntarse: "¿cuál es su sentido?"; "¿lo tiene?". Ésas y similares experiencias dan pie a otras, entre las que destacan dos: el sentimiento de la *angustia*, definida por Sartre en *El existencialismo es un humanismo* como la situación "en que el hombre se compromete y se da cuenta de que es no sólo lo que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera" (21); y el *atisbo de la muerte*, que adquiere su relevancia como inevitable límite último. Ambas experiencias, junto con otras, eran analizadas por el psicólogo Hans-Werner Janz en 1963 en un estudio de las posibles consecuencias psicopatológicas de la interiorización del nihilismo en el individuo. Este autor venía a afirmar que los desarrollos neuróticos más comunes ("angustia", "fobias", "síntomas obsesivos", "tendencia al suicidio" y "predisposición hacia los complejos químicos") podían ser interpretados como "correlatos individuales del nihilismo" (535).

Fenómeno histórico. Como se vio, los integrantes de una cultura o una civilización están inmersos en el conjunto de las ideas y creencias que las fundamentan y constituyen. Comparten un

conjunto de asunciones sobre la constitución de la realidad, por no general no problematizadas, al que acostumbra a llamarse "cosmovisión". Un ejemplo de esto era para Karl Löwith la Europa anterior al siglo XIX, cuya "forma común de sentir, querer y pensar" (58) es aquello que la constituía como tal.¹¹ El nihilismo puede, además de afectar al individuo, afectar a estas cosmovisiones, y es entonces cuando una cultura entra en una crisis espiritual, y puede hablarse del nihilismo como un fenómeno de época. Los fundamentos cosmovisionales, las ideas y maneras de hacer que se asumían como propias y válidas hasta entonces, aparecen bajo sospecha y son cuestionadas de forma más o menos manifiesta. Naturalmente, las razones que pueden llevar a una cultura a tambalearse son múltiples, del mismo modo que lo son las consecuencias a que puede conducir, estableciéndose en ambos casos una inextricable red de asociaciones causa-efecto entre sucesos históricos concretos, ideologías dominantes, etcétera. Se producen "desacuerdos con la época", búsquedas de nuevos horizontes, denuncias de decadencia o llamadas a la revolución. A menudo el pesimismo, en sus distintas variantes derrotistas, se vuelve el sen-

11. En páginas posteriores de su ensayo, Löwith identifica las características esenciales de este espíritu europeo, cuyo tronco común sitúa en la "capacidad crítica": "el avanzar a través de continuas crisis, el espíritu científico, el pensar y el actuar con decisión, el expresar sin tapujos lo que es desagradable, el hacer ver y sacar las consecuencias, y sobre todo: la individualidad que se distingue de modo absoluto." (120-121). Una breve descripción de la cosmovisión y los valores asociados a la idea de Europa en relación específica con el problema del nihilismo puede encontrarse en Luis Flores (1995). Una posición crítica respecto a lo que Europa significa espiritualmente la encontramos en Severino, quien en su búsqueda del fundamento último del nihilismo en la metafísica griega, no duda en equiparar Europa con nihilismo: "la esencia de la civilización europea es el nihilismo, puesto que el sentido fundamental del nihilismo es el convertir a las cosas en nada, la convicción de que el ente es una nada, y el actuar dirigido y establecido por esta convicción." (28)

timiento predominante. Un ejemplo lo encontramos en unas frases del tercer número de la revista alemana *Jahrbuch für geistige Bewegung* (Anuario para el movimiento espiritual), aparecidas en 1912:

Nadie cree ya seriamente en los fundamentos de la actual situación del mundo. Las intuiciones y premoniciones pesimistas son el sentimiento más auténtico de la época; comparadas con ellas, todas las esperanzas de construir algo sobre la nada parecen desesperadas. (citado en Löwith 81)

Fenómeno vital. Por "nihilismo" puede también entenderse una determinada actitud que, fijada, incluso podría convertirse en una forma de vida muy parecida a lo que Josep Ramoneda denominó "nihilismo ideológico". La actitud nihilista se define como aquella basada en la máxima negación. Ante los argumentos se presentan contraargumentos, ante la acción se tiende a señalar su futilidad o a plantear su inconveniencia. Puede ocurrir entonces que disminuyan los deseos, el ansia de realización, la alegría o el buen humor y se manifiesten emociones tales como la desesperanza, el hastío, la desgana, la desolación, la hipocondría, la melancolía, la nostalgia, etcétera. Nietzsche denomina a estas emociones "reactivas" porque nacen como contrapartida de una acción anterior del exterior. Un ejemplo de actitud reactiva es la *romántica*. El juicio romántico, en palabras de Strauss, "es aquel que está guiado por la opinión de que un orden absolutamente superior de las cosas humanas existió durante algún periodo del pasado" (370). A él se llega con cierta naturalidad ante una aguda consciencia de crisis en la que uno se ve incapaz de encontrar una salida hacia delante. El horizonte pasa a situarse detrás. El presente palidece ante la comparación; además se encuentra un punto álgido a partir del cual se desarrolla la caída decadente; y, finalmente, el romántico obtiene un ideal que, aunque ya fácticamente abolido, es válido en tanto que aspiración.

Esa validez permite al romántico justificar su negativa a trabajar por continuar el avance del presente, o a justificar la injusticia: "el héroe romántico, pues, se cree obligado a cometer el mal por nostalgia de un bien imposible" (Camus 597).

Pero también puede ocurrir que el descubrimiento de la futilidad de los valores heredados y del sentido hasta entonces válido conduzca a la acción, principalmente a la acción violenta. Así ocurre, por ejemplo, en las principales manifestaciones del nihilismo ruso. En él se comienza impulsando la abolición de las tradiciones, el comunitarismo y la emancipación social, pero rápidamente las posiciones se radicalizan en terrorismo organizado y en una amalgama de proclamas anarquistas y utópico-libertarias. En ellas el nihilismo es entendido como un movimiento demoleedor y libertador, como la destrucción previa y necesaria antes de fundar una nueva forma de vida. La relación ambigua entre nihilismo y acción puede resumirse en términos de una "contradicción pragmática" (Zamir) entre la abstracción y el ámbito práctico. En abstracto, todo vacío de significado y sentido conduce a la inacción, pues no hay razón para actuar. E, inversamente, si uno actúa es que no todo está vacío de significado. Pero prácticamente, la seriedad de la acción a menudo se impone por encima de consideraciones teóricas (537).

Doctrina. El nihilismo puede también referirse a una doctrina, es decir, a un corpus de pensamientos, ideologías o criterios de actuación cuya urdimbre proporciona, paradójicamente, un significado a la acción, y particularmente a la acción revolucionaria. El nihilista que reconoce que "todo está permitido" y rechaza cualquier otra ley que no sea la propia, pretende alcanzar el poder absoluto, y así en cierta manera sustituir a Dios. Este nihilismo doctrinal tiene algo de inauténtico, pues si reconvertido en doctrina es aceptado como verdadero o como justificativo de la acción, es que no se ha pasado de manera radical por la experiencia nihilista, donde se pone en entredicho la posibilidad de afirmaciones concluyentes y excluyentes. Casos

paradigmáticos de este tipo de nihilismo se encuentran en la Rusia de los Turgueniev, Pisarev, Kielinski y Kotliarevski o los “nastas” de 1860, obsesionados por la autodefinición, y dedicados a defender su doctrina materialista, positivista, evolucionista y utilitarista, que “en este grado, tenía un aspecto de religión y de fanatismo” (Camus 696). La defensa derivó en las décadas finales del siglo XIX en una práctica revolucionaria y terrorista que dio a la palabra nihilismo una connotación predominantemente peyorativa.

Es precisamente este aspecto *doctrinal* del nihilismo, entendido como práctica fanática de la destrucción, al que últimamente se ha atendido más historiográficamente, a raíz de los distintos atentados desde el 11 de septiembre de 2001. Allí, como ocurre en el libro de André Glucksmann *Dostoievski en Manhattan* (2002), el nihilismo queda prácticamente equiparado al terrorismo fundamentalista. Glucksmann explica así su idea principal:

Propongo el concepto de *nihilismo* para caracterizar el odio que anima a un terrorista a suicidarse en una bomba voladora, o a asesinar masivamente a civiles en las calles o las estaciones. Llamo nihilista a esa capacidad de odio, no importa contra quién, esa capacidad de aterrorizar arbitraria, pero deliberada, hacia todo lo que le rodea, de sacrificarse por conseguir una obra maestra mortal.

El problema de esta perspectiva, como señala Mario Vargas Llosa a propósito del libro de Glucksmann¹², es la reducción que se opera en un concepto tan polisémico y complejo. Glucksmann propone recuperar un sentido de nihilismo entendido únicamente como terrorismo despiadado, a partir de su aplicación en el

12. En su artículo “Nihilistas del siglo XXI”, *El País*, 15 de septiembre de 2002.

caso ruso, dejando de lado todo el conjunto de creencias y valores –en definitiva, una cosmovisión– que existe detrás de los citados atentados. Con el añadido, además, de que Glucksmann justifica, como respuesta, lo que ha venido a llamarse “la guerra contra el terror” impulsada por Estados Unidos, y que tiene en la desastrosa guerra de Irak su acción más representativa:

El nihilismo, por lo que hemos visto hasta ahora, se plantea principalmente como un interrogante a propósito del significado y el valor. Entre ambos se produce una extraña dialéctica: Algo pierde su valor cuando pierde su significado. Pero también pierde su significado cuando pierde su valor. Pero además, todo puede perder significado y valor si el fundamento de ambas nociones se vuelve inseguro e inestable.

Como puede observarse, se viene distinguiendo a lo largo de este libro entre significado y valor. Pese a que de forma natural tendemos a equipararlos, especialmente en relación con asuntos como la existencia humana, separarlos permite establecer una serie de nociones útiles a propósito de sus negaciones. Así, Steven Luper-Foy, en su estudio sobre el absurdo de la vida¹³, presenta la distinción, en primer lugar, entre algo sin significado (*meaningless*) y algo sin valor (*unworthwhile* o *valueless*). Existen además tres posibles modos de explicar que algo no tenga significado: que no tenga sentido (*senseless*), esto es, que no pueda ser incluido en un orden racional. Que no tenga un propósito (*pointless*). O que sea fútil (*futile*), esto es, que tenga un fin o propósito pero fracase en alcanzarlo.

Una vez presentadas estas distinciones, pueden plantearse cuatro grandes perspectivas desde las que analizar la dialéctica de negaciones de significado y valor. Ya se ha hecho referencia a ellas al señalar cómo el problema del nihilismo es a la vez

13. “The Absurdity of Life”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (1992: 85-101).

individual y colectivo, y también metafísico e histórico. Cada perspectiva presenta el problema del nihilismo desde un ámbito abstracto e ideal para hacer patente la complejidad y multiplicidad de la experiencia, así como las tensiones que se producen en conceptos importantes que anteriormente se daban por claramente definidos y justificados.

Así, podría decirse que en tanto que problema individual, el nihilismo plantea la pregunta por el significado y valor de la propia vida, así como sobre las reglas que rigen el comportamiento humano. Como problema colectivo, el nihilismo cuestiona el sentido de las relaciones interpersonales, los modos en que se lleva a cabo, y en definitiva problematiza la existencia de valores colectivos y por tanto de una moral; aquí se engloban también las preguntas a propósito de la fundamentación y la actuación de entes colectivos, sus diferencias y conflictos, lo que conduce, por ejemplo, a problematizar el estatuto de la política. Johan Goudsblom lo ha descrito como el espacio que se abre entre las nociones de 'norma', 'valor', 'mandato' y 'opción' (xiv). Como problema histórico, el nihilismo insta a cuestionarse el rumbo de la historia, su sentido y progresión, planteando la existencia de la decadencia histórica así como el de la relación entre las categorías de pasado, presente y futuro. Nociones como la de novedad, progreso, finalidad o tradición caen bajo sospecha. Finalmente, como problema metafísico, el nihilismo interroga la fundamentación y justificación de cualquier afirmación de sentido. Plantea la existencia o no de un posible orden objetivo y/o superior a lo humano, de la capacidad del hombre para conocerlo y dar razón de él. Se incluyen aquí el acontecimiento de la "muerte de Dios", el descrédito de la religión o el relativismo epistemológico y ontológico.

Una tipología

Toda tipología que distinga entre tipos de nihilismo es en cierta forma artificiosa, en la medida que el fenómeno en su radicalidad última, como ya hemos dicho, elude su compartimentación. Y ello por dos razones: por lo impreciso de sus límites, y porque como experiencia global afecta a todos los órdenes que se sostienen por la misma base. No obstante, de algún modo hay que atender al hecho de que los sujetos "profesen" o "exhiban" una actitud nihilista en ciertos ámbitos y en otros no. Así, por ejemplo, el científico ateo no cree en Dios pero sí en el conocimiento objetivo, y el fundamento de su noción de objetividad no remite a la religión. Una tipología entendida como instrumental permite diferenciar acentos y centros de gravitación de sentido, así como focalizar aún más la investigación.

Para presentar la tipología podemos partir de dos taxonomías contemporáneas, la establecida por Donald A. Crosby en su libro *The Specter of the Absurd (El espectro del absurdo, 1988)* y la de Karen L. Carr en su *The Banalization of Nihilism (La banalización del nihilismo, 1989)*. Cabe aclarar que mientras Carr establece su tipología como rápido preámbulo a un estudio histórico, Crosby se demora en amplias descripciones, pues la división es central para la estructura argumentativa de su libro. En cualquier caso, ambos autores contemplan un único criterio de clasificación, aquel que refiere al "objeto" sobre el que se niega el significado o la validez. Ciertamente esta distinción es la más importante, pero las que tienen que ver con lo que podríamos

llamar el “grado” y el “ámbito” de efectucción del nihilismo, a las que aquí también atenderemos, son como mínimo aclarativas para hacernos una idea global del fenómeno. Si no se tienen en cuenta, puede ocurrir, como pasa en el caso de Crosby, que aparezca un tipo de nihilismo, que él denomina “político”, que para Carr no tiene entidad propia suficiente sino que constituye una variante del nihilismo moral o ético.

Crosby distingue entre cinco tipos de nihilismo, a los que denomina “político”, “moral”, “epistemológico”, “cósmico” y “existencial” (8). El mismo número utiliza Carr, y ésta es su lista: “epistemológico, aletiológico, metafísico u ontológico, ético o moral y existencial o axiológico” (16-17). Si bien Carr no establece ninguna jerarquía entre ellos, Crosby sí señala que el nihilismo existencial es el más importante, pues, con excepción del primero, el “nihilismo político”, el resto tienden a culminar en él. Al comparar la lista y los distintos significados atribuidos a los términos, vemos que el epistemológico, el moral y el existencial aparecen en ambos. Lo que Crosby denomina “cósmico” se corresponde bastante bien al “metafísico u ontológico” de Carr. La discrepancia surge con los restantes. Crosby considera necesaria la inclusión del “político” por razones casi exclusivamente históricas: para poder dar fe del terrorismo ruso de la segunda mitad del XIX. Pero creo que éste puede fácilmente subsumirse en el ético. Carr, por el contrario, defiende que se distinga entre el epistemológico (negación de la posibilidad de un conocimiento objetivo) y el aletiológico (negación de la existencia de la verdad) arguyendo que uno puede tener una teoría acerca de la verdad y creer que nunca pueden cumplirse las condiciones necesarias para que ésta se produzca. La distinción es interesante en asuntos de epistemología contemporánea, pero quizá excesivamente alambicada para nuestros propósitos, por lo que aquí la dejaremos de lado.

La discusión más interesante, sin duda, gira alrededor del nihilismo “existencial”. Tanto Crosby como Carr lo incluyen en su tipología al lado de los demás —Crosby, como se dijo, por

encima del resto—, y admiten que es el que más se acerca al significado “común” de nihilismo. Crosby lo define así: “el nihilista existencial juzga que la existencia humana es absurda y sin propósito. No lleva a ninguna parte y no termina en nada. Es enteramente gratuita, en el sentido en que no hay justificación para la vida, pero también en que no hay razón para no vivir” (30). Carr, por su parte, la define como “el sentimiento de vacío y falta de propósito que se sigue del juicio ‘la vida no tiene sentido’” (18).

Admitiendo ambas definiciones, creo que el nihilismo existencial no puede incluirse sin más en una tipología entre otros porque, por lo general, sentir que la vida no tiene sentido o que no existe razón para vivir supone un cuestionamiento de nuestra propia vida *una vez se constatan* otros nihilismos. (“Constatar”, naturalmente, no apunta aquí a una complicada operación mental, ni siquiera a un razonamiento). Es decir, el nihilismo existencial generalmente *sobreviene* a otros nihilismos, y raramente ocurre aisladamente. Puede ocurrir, naturalmente, que un individuo no *sea consciente* de las razones que le han conducido a negar el valor o el sentido de su vida. Pero la anulación es, casi siempre, una consecuencia de la aparición de uno de los nihilismos primarios o, dicho de otra manera, la forma en que se da en el individuo la vivencia de uno de ellos, y su interpretación. Así lo ha expresado el filósofo francés Roland Jaccard al enunciar qué entiende él por nihilismo auténtico:

La imposibilidad de quedarse en una concepción del mundo, la movilidad incesante de las interpretaciones, la persuasión íntima y tranquila de que la existencia no tiene sentido, de que es profundamente inútil e ininteligible, y de que para nosotros, supervivientes efímeros, acabar aquí o más adelante es igualmente irrisorio. (9)

Por estas razones, la tipología que se presenta a continuación no incluye al nihilismo existencial, definido como el cuestiona-

miento del significado y/o el valor de la vida, en los cuatro sentidos antes aludidos, sino que lo supone.

Dos matizaciones más: en primer lugar, en nuestra tipología también desaparecen lo que Crosby y Carr denominan nihilismo "moral o ético", pues lo subsumimos dentro del nihilismo axiológico, esto es, de la negación del valor. Bien es cierto que el nihilismo moral es una parte de él —quizá la más importante— referida a "la negación de la realidad de los valores morales o éticos" (Carr 18). Pero existen valores estéticos, sociales o económicos. Los valores morales son sólo una variedad. ¿Por qué darles esa preponderancia y exclusividad? Es más, para ser coherentes con lo dicho más arriba sobre el propósito de evitar una interpretación moral del nihilismo —como la que Crosby y Carr realizan, en el fondo— no puede de entrada aceptarse el nihilismo moral sino como un tipo de nihilismo axiológico. En segundo lugar, nuestra tipología añade un tipo de nihilismo que Crosby y Carr no subrayan: aquel que problematiza la posibilidad de *expresión* de, entre otras cosas, el vacío nihilista mismo (Crosby lo subsume dentro del nihilismo epistemológico, vid. 22-26) y que después de un siglo tan marcado por el denominado "giro lingüístico", es decir, por la preocupación por el lenguaje, nos parece importante.

Como ya se insinuó, las principales tipologías que se han presentado sobre el nihilismo, entre las que se incluyen las de Carr y Crosby, tienden, en primer lugar, a utilizar un único criterio de división; y en segundo lugar, este criterio casi siempre es "material", lo que a la larga acaba significando "disciplinar": El nihilismo se divide según los distintos reinos de la realidad a los que afecta. Frente a este modo de presentar las cosas, la tipología siguiente establece tres criterios: modal, cuantitativo y material, y por tanto clasifica los distintos fenómenos del nihilismo: a) según la negación en el "modo" de aprehender lo real y constituirlo como realidad para el sujeto; b) según el "grado" en que el nihilismo actúa sobre el objeto; y c) según el "ámbito" en el cual se hace patente principalmente la negación.

Veamos primero el "modo". Se encontrarían aquí cuatro tipos fundamentales de nihilismo que, más allá del cambio terminológico, aluden a tres ya referidos y añaden el que tiene que ver con el lenguaje. Tendríamos así: el nihilismo ontológico, el epistemológico, el lingüístico y el axiológico. Para explicarlos podríamos traducirlos a cuatro posibles afirmaciones a propósito de la relación entre el sujeto y el objeto —en cualquier ámbito—, que a la vez plantean enunciados "concretos" —pero de alcance metafísico, como pronto se verá— acerca de la constitución de lo real, por lo que son de algún modo identificables como propuestas. He buscado presentar los cuatro en una secuencia discursiva que de alguna manera los enlace y haga ver sus interconexiones. Veámoslo de forma sintética.

El nihilismo ontológico es aquel según el cual se niega la *existencia* de un objeto. Éste puede ser Dios, o los objetos físicos, o los objetos matemáticos, o los significados, o los valores, o incluso la realidad en su integridad (en ciertas versiones extremas de idealismo). Estas distintas negaciones, según el objeto al que refieren, pueden tener nombres más específicos; así, negar la existencia de Dios se denomina "ateísmo". Específicamente, y sobre todo en filosofía analítica, se denomina nihilismo ontológico a la tesis de que es metafísicamente posible que no haya objetos definidos. El nihilismo ontológico aparece generalmente denominado como nihilismo cósmico o metafísico, por el cual se niega la existencia de un significado último de la realidad, y se reconoce por tanto la indiferencia que lo no-humano "muestra" por lo humano.

En el nihilismo epistemológico se admite la existencia de un objeto X cualquiera, pero no se cree posible que éste pueda ser conocido. Lo que dicho en general supone negar que el *conocimiento* exista, pues se entiende que para ello sería necesaria una base de verdades objetivas y universales que como tal no nos es disponible¹⁴, o se argumenta que lo que ahora creemos cierto

14. Ha profundizado en esta idea en relación con el nihilismo, a partir

será de algún modo falsado en el futuro, como ha ocurrido con tantas creencias a lo largo de los siglos. Siguiendo con el ejemplo de Dios, tendríamos el agnosticismo. Crosby incluye dentro de este tipo el *relativismo*; sin embargo, el relativismo niega la posibilidad de conocimiento objetivo, pero, dicho en una frase, admite que éste existe relativo al sujeto de conocimiento. Las posturas que igualan relativismo y nihilismo acostumbra a sufrir de cierta nostalgia que compara el perspectivismo con cualquiera de las múltiples versiones de realismo epistemológico.

El nihilismo lingüístico aceptaría que el objeto existe y que puede ser conocido, pero negaría la posibilidad de comunicar lingüísticamente de manera apropiada tal conocimiento. Esta sería por ejemplo, a propósito de Dios. —y de otras muchas “realidades” y discursos—, la posición de Ludwig Wittgenstein, que Isidoro Reguera califica de “nihilismo ideológico” y sintetiza así: “O bien no tiene sentido hablar de nada que supere la descripción de hechos, o bien puede tener cualquier sentido, el que cada juego le dé, que siempre hay un juego para cada cosa. Así que da lo mismo” (68)¹⁵. Otra forma de nihilismo lingüístico es la que se expresa en la famosa *Carta de Lord Chandos* (1902), una historia de Hugo von Hofmannsthal donde un joven isabelino explica al filósofo Francis Bacon las dificultades que encuentra para expresar la realidad y que le han conducido al más absoluto mutismo. Pero aquí el problema no es tanto que haya realidades ante las que el lenguaje parece “impotente”, es decir, ámbitos de incommensurabi-

de Nietzsche, Johan Goudsblom, que equipara la emergencia del nihilismo como problema con la del imperativo de verdad y lo sitúa en una perspectiva moral: El imperativo de verdad nos demanda un conocimiento firme de qué sea lo correcto para poder actuar. Pero la búsqueda de ese conocimiento firme puede alargarse infinitamente y conducirnos a la suspensión de juicio y a la negación de todas las certezas.

15. “Juego” es una palabra de la terminología de Wittgenstein que refiere a cualquier situación donde se produce un uso del lenguaje.

lidad lingüística, como que se experimenta la “imprecisión” o “deriva referencial”, o estatuto metafórico fundamental de todo lenguaje, así como la futilidad general de la expresión lingüística para “asir” lo real —lo que, naturalmente, supone una incommensurabilidad radical.

Finalmente, el nihilismo axiológico admite la posibilidad de comunicar, pero sostiene que aquello comunicable (sea lo que sea, incluida quizá la comunicación misma) no tiene ningún valor, esto es, es irrelevante. O como reza una analítica definición: “el nihilismo axiológico no niega la posibilidad de que exista una secuencia lógica entre oraciones éticas, aunque asume que ninguna oración puede ser verdadera o falsa” (*Axiological Nihilism* 278). Con ello se da pie a variadas versiones de lo que se ha denominado nihilismo moral o ético, donde se rechaza la posibilidad de justificar o criticar juicios morales, bien porque se entienden siempre como subjetivos, bien porque no pueden ser derivados de enunciados de hecho, bien porque no se admite la existencia de un fundamento que les dé sentido. Algo así se produce en las siguientes palabras de Sartre en *El existencialismo es un humanismo*:

El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de llegar a extenuarse en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios. (61)

Para resumir, las cuatro afirmaciones que, por decirlo en una frase, se derivarían de los cuatro tipos de nihilismo presentados serían: “X no existe”, “X no puede ser conocido” “X no puede ser dicho” y “X no tiene valor”.

Atendamos ahora, en segundo lugar, a la gradación. Aquí ha sido Nietzsche el que con mayor profundidad —pero también con cierta imprecisión terminológica— ha buscado establecer distinciones. Vamos a apropiarnos ahora sintéticamente de las fundamentales, y que nos servirán para nuestra indagación. Serían: nihilismo *incompleto*, *completo*, *extremo* y *consumado*, por un lado, y nihilismo *pasivo* y *activo*, por el otro. Las primeras aluden a la intensidad con la que el sujeto (un individuo, pero también una colectividad) interioriza la negación que el nihilismo significa y así rechaza las creencias y valores hasta entonces válidos. Las segundas distinciones aluden a las consecuencias, es decir, a la reacción que tal rechazo produce.

El tránsito entre los grados de intensidad del nihilismo puede intentar explicarse mediante una secuencia narrativa. Podríamos decir que en el nihilismo *incompleto* se inicia la destrucción de antiguos valores, pero se sigue manteniendo una fe en un ideal suprasensible, garante de lo real. La reacción se focaliza en demoler el pasado. Ocurre así, por ejemplo, en varias versiones del nihilismo ruso, donde se mantiene incólume la fe en el materialismo, o en el positivismo científico; de este modo, pese a negarse cualquier divinidad o trascendencia al universo, se conserva la fe en las leyes causales y mecanicistas que lo rigen. Por el contrario, en el nihilismo *completo*, lo suprasensible, en tanto que lugar ideal donde se fundamenta cualquier posición, es también negado. Queda por tanto eliminada, o perdida, cualquier objetividad. En el nihilismo *extremo*, la posición alcanzada en la anterior fase es asumida como punto de partida moral, y así se torna ilusoria la pretensión misma de poseer una fe en un mundo verdadero. No es sólo que se reconozca éste como inexistente, sino que se abandona el ir a alcanzarlo. Finalmente, en el nihilismo *consumado*, los valores supremos se dejan atrás por ser considerados no ya inválidos, sino “superfluos”. El nihilismo pasa a ser un estado normal, por lo que puede ocurrir que la pérdida deje de ser llorada, desaparezca la melancolía, el vacío se acepte como espacio y cesen los anhelos.

Ahí el nihilismo queda reconocido, en palabras de Vattimo, como única “oportunidad” (*El fin de la modernidad* 27).

No sería hasta que se alcanza la fase del nihilismo completo, sostiene Nietzsche, que se plantean en su radicalidad las posibles consecuencias en el ámbito de la conducta y acción de los individuos. El nihilismo *pasivo* es aquella actitud de resignación o impotencia en que se rebaja la potencia y fuerza del espíritu. El sujeto se refugia en el cultivo de actitudes como el ascetismo o el estoicismo. Se intenta rebajar o reconducir cualquier impulso —y así, cualquier dolor—. Se tiende a la inacción y la dejadez, y en no pocas ocasiones a la nostalgia. En el peor de los casos, queda aquello que luego Sartre llamó el “quietismo de la desesperación”. Paradigmáticas de este nihilismo son las actitudes románticas y aquellas que asimilan, transforman y reinventan principios orientales como el de la anulación de la voluntad. Desde aquí pueden leerse por ejemplo las obras de dos grandes creadores de aforismos: Arthur Schopenhauer (1788-1860), pesimista radical para quien la vida de los individuos es dolor y conflicto, y cuyo modelo de vida ética se basa en el ejercicio de la compasión y en la negación de la voluntad individual, o más contemporáneamente Émile Cioran (1911-1995), autor de libros como *En las cimas de la desesperación* (1934) o *Del inconveniente de haber nacido* (1973), que incluyen frases memorables como ésta: “Sólo se suicidan los optimistas, los optimistas que ya no logran serlo. Los demás, no teniendo ninguna razón para vivir, ¿Por qué la tendrían para morir?”.

Por contra, en el nihilismo *activo*, se detectan señales de crecimiento de fuerza y poder. La voluntad reacciona. El espíritu siente que, más allá de pena y expiación, debe proporcionar una respuesta a la caída, y así, oponer algo a la nada. Hay un impulso constructivo, desplegable en ámbitos diversos. Empieza la vindicación de una alternativa. Gilles Deleuze ha explicado la distinción entre nihilismo pasivo y activo, equiparándolos al par “lo artificial” y “el simulacro”, respectivamente:

Lo artificial y el simulacro se oponen en el corazón de la modernidad, en el punto en que ésta arregla todas sus cuentas, como se oponen dos modos de destrucción: los dos nihilismos. Pues hay una gran diferencia entre destruir para conservar y perpetuar el orden establecido de la representación, de los modelos y las copias, y destruir los modelos y las copias para instaurar el caos que crea, poner en marcha los simulacros y levantar un fantasma: la más inocente de todas las destrucciones, la del platonismo. (267)

Pasamos finalmente al "ámbito". El nihilismo, tal y como aquí se ha venido definiendo, se manifiesta de múltiples maneras dependiendo de a qué ámbito de la realidad afecta, y algunas de estas manifestaciones no son interpretadas como nihilismo hasta que comprendemos el tipo de aniquilación que representan. Además, se han podido establecer correspondencias entre ciertas experiencias centrales del siglo XX y el fenómeno nihilista, lo que de alguna manera avalaría su funcionalidad como concepto definitorio. Naturalmente, la lista puede ser muy larga, así que voy a limitarme a algunos ejemplos significativos. Junto a los nihilismos *existencial* (negación del sentido, propósito o justificación de la vida humana), *cósmico* (negación de un sentido suprahumano de la realidad) y *ético* (negación de la moral), a los que ya hemos aludido, podemos situar lo que se denomina *nihilismo teológico*, esto es, el ateísmo en toda su extensión. Lo que engloba, en principio, a todos aquellos que aceptan la afirmación a propósito de la muerte de Dios, interpretada en sentido cercano al literal. Dios queda así desplazado como foco de la unidad y el significado del ser. Junto a éste se situaría el *nihilismo religioso*, vinculado a la devaluación de toda forma de religión, esto es, de comunicación con lo divino. El *nihilismo político* poseería, fundamentalmente, dos vertientes: el terrorismo (ya aludido) y el totalitarismo en sus distintas formas. Ha sido la

pensadora Hannah Arendt (1906-1975) quien con mayor profundidad ha analizado el fenómeno totalitario, señalando su carácter absolutamente inédito en la historia occidental y a la vez sus raíces nihilistas: el paso del "todo está permitido" al "todo es posible", la puesta en marcha del "mal radical", esto es, la búsqueda de la modificación total de la naturaleza humana, y en consecuencia la materialización del mundo espectral simbolizado en el Hades o el infierno cristiano. Finalmente, tendríamos un *nihilismo estético*, que aparece vinculado a todas aquellas propuestas artísticas que o bien en su contenido, o en su forma, o en su enunciación, plantean la disolución que el nihilismo significa, instaurando así automáticamente el interrogante por el significado y el valor del sentido (sentido de lo expresado, de la expresión y del expresar).

Reacciones

En tanto que experiencia total que afecta a fundamentos, el nihilismo plantea al que lo experimenta la inevitabilidad de una respuesta también global, y le insta indefectiblemente a tomar una posición. Nietzsche insiste en que el nihilismo debe entenderse no tanto como un punto de llegada sino de partida. La respuesta frente a él, sea cual sea, no puede ser evitada o infinitamente retardada, a riesgo de que el efecto disolvente del nihilismo obtenga su completo triunfo. Ese era el peligro que Jünger observaba a principios de los cincuenta:

El hombre libre está ya obligado por motivos de autoconservación a preocuparse por cómo comportarse en un mundo en el que el nihilismo no sólo se ha vuelto dominante, sino, lo que todavía es peor, también se ha convertido en un estado normal. (49)

Responder no significa necesariamente hacerlo con rapidez, ni de una vez por todas, ni atendiendo exclusivamente al momento presente. Eludir esta matización puede conducir a la imposición del "decisionismo", es decir, la apelación a una respuesta inmediata, definitiva y definitiva. Así, el análisis de Hans Jonas de *Ser y tiempo* de Heidegger venía a concluir que la antropología existencial dibujada por los existencialistas o categorías existenciales usadas en el libro abandonaba al sujeto sin presente en el que habitar, "sólo en la crisis entre pasado y futuro, el momento

señalado entre ambos, balanceándose sobre el filo de la navaja de la decisión” y alude al tremendo poder de atracción que tuvo esa teoría entre sus contemporáneos: “mi generación en la Alemania de los años veinte y primeros treinta sucumbió a ella completamente”. (448).

Entre las reacciones usuales al nihilismo se ha destacado el miedo. Miedo en primer lugar del hombre a la fragilidad descubierta de aquello que sostiene su existencia, lo que Jonas llamó “miedo elemental” y que según él es un elemento fundamental del descubrimiento de la propia identidad. Y por otra parte, miedo al carácter que el mundo toma bajo el imperio nihilista. Miedo por tanto en una doble vertiente individual y colectiva. En palabras nuevamente de Jünger:

Dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto ante el vacío interior, y le obliga a manifestarse hacia fuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder, dominio espacial y velocidad acelerada. El otro opera de fuera hacia adentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado. (57)

El reconocimiento del miedo o de la angustia como respuestas usuales frente a la experiencia del nihilismo no puede hacernos olvidar que la alegría también ocupa un lugar importante. No en vano decía el poeta Gottfried Benn que “el nihilismo es un sentimiento de felicidad”. Esto acostumbra a apuntarse menos en los libros sobre nihilismo nuevamente por la interferencia axiológica —esto es, la valoración moral implícita— que tiende siempre al lamento, la nostalgia o la condena. Se deja así de lado lo que de experiencia liberadora puede tener el nihilismo, al romper las cadenas de una cosmovisión que, de un modo u otro, impone severas normas y reglas —de pensamiento y de conducta—. La alegría puede surgir ante el reconocimiento de la inexistencia de un

fundamento que parecía eterno (alegría como liberación) o por el reconocimiento de las posibilidades de experimentación y proliferación, por la apertura a formas novedosas de pensar y vivir (alegría como celebración de la multiplicidad).

Naturalmente, tras la primera reacción, las respuestas posibles al nihilismo son múltiples, como lo son los autores que han pretendido describirlas y evaluarlas. Al decir de Ernst Jünger, por ejemplo, una respuesta, para ser fructífera, pasa por el reconocimiento de “la cara negativa y positiva de la aniquilación” (51). Sólo así el sujeto es capaz de producir una verdadera afirmación —de un sentido, de un valor— que le ponga en ruta para, tras un duro esfuerzo, “escapar” del nihilismo consumado.

Otros autores, así Nietzsche o Heidegger, han establecido grados de “verdad” o “autenticidad” en las respuestas. Por respuesta verdadera o auténtica entienden aquella que no elude el vacío nihilista —con múltiples formas de evasión— o lo escamotea sustituyéndolo por un principio rector de sentido y valor trascendente (como ocurre, por ejemplo, en las ideologías totalitarias o en el culto a religiones sustitutivas), sino que lo reconoce en su fuerza e inevitabilidad, asume sus consecuencias y busca encontrar un lugar donde éste sea en mayor o menor medida *habitabile*¹⁶. Esto es, la verdadera afirmación sería así aquella donde el sujeto no se autoengaña ni se deja prender por vanas ilusiones de superación. Se exige vista aguda y coraje, para reconocer que se han ido por la borda las posibles seguridades, que antiguas formas de pensar y proceder han prescrito, en definitiva, “que nuestra existencia total se mueve sobre la línea crítica” (Jünger 50).

16. El uso de esta metáfora se basa en el concepto de Martin Buber de *Hauslosigkeit* (“carencia de hogar”), referido a la situación del hombre moderno, así como en la “imagen de la zona” (el nihilismo como territorio) puesta en circulación por Jünger y recogida por Heidegger (*Hacia la pregunta* 122-123).

La "autenticidad" de una respuesta no tiene nada que ver con su "bondad" o su "corrección". No existen frente al nihilismo respuestas catalogables de "buenas" o "correctas". El nihilismo es un fenómeno que afecta a la moral, en la medida que disuelve los fundamentos de cualquier valoración por parte del sujeto —y así, le obliga a cuestionarse sus propios principios éticos—, pero no es en sí mismo un fenómeno moral. De la misma manera, no puede ser entendido como un fenómeno empíricamente "contrastable", y del que por lo tanto puedan deducirse un conjunto de señales o respuestas universalizables. El nihilismo, como ya se ha dicho, supone a la vez una apelación desafiante a la intimidad más profunda —y así, a lo que "a mí me pasa"— y un fenómeno que se extiende sobre personas a costumbres, formas de pensar y culturas, esto es, fenómenos colectivos. Jünger denomina a estos dos ámbitos "la persona singular en su existencia personal" y "la cultura en su transcurso histórico" (15-16).

Dos respuestas clásicas, reactivas y generalmente entendidas como "inauténticas" son el resentimiento y el suicidio. El primero, analizado por Nietzsche, Scheler y Camus, es definido por este último como "una autointoxicación, la secreción nefasta, en vaso cerrado, de una impotencia prolongada" (568). Es pasivo y casi siempre va acompañado de la envidia. El resentimiento contra otro es en realidad resentimiento contra uno mismo, lo que significa: contra el propio fracaso, que en vez de ser reconocido es achacado a otro, al que se culpabiliza. El caso del nazismo con el pueblo judío podría ser leído desde aquí. La segunda respuesta, el suicidio, por el contrario, significa la elección del final de "la confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo" (Camus 558). Jünger lo define, a partir de ejemplos de Malraux, Bernanos y Dostoievski, en términos de enfrentamiento radical a la nada absoluta. El individuo siente que el mantenimiento de su vida no tiene sentido y decide abortarla abruptamente (25-26).

La necesidad y oportunidad de encontrar un espacio de habitabilidad en el seno del nihilismo se nos hace patente si, situán-

donos más allá de respuestas reactivas, echamos un vistazo a lo que obtenemos con su carencia. Al principio de *El hombre rebelde*, Camus describe tres alternativas primarias que se plantean ante el advenimiento del nihilismo y el sentimiento de absurdo; es decir, aquellas que surgen antes de la aparición de cualquier tipo de "valor superior que oriente la acción" (557): En primer lugar, la *inacción*. En principio, parecería una respuesta "auténtica". Pero Camus nos recuerda que asumirla conduce a permitir y admitir la injusticia hecha a los demás, esto es, por ejemplo, "aceptar el asesinato del prójimo". En segundo lugar, la *acción gratuita*, donde "se sustituye la acción humana por el diletantismo trágico", como en el famoso ejemplo puesto en circulación por los surrealistas del tipo que sale a la calle armado con un arma y se dedica a matar a gente sin ningún porqué; pero con esto la vida humana queda convertida en una pieza más de un juego. Y tercero y último, *actuar de forma no gratuita*. Pero esto, sin una norma de conducta lícita —y es aquí donde comienza el espacio que frente al nihilismo debe "urbanizarse"—, conduce a la búsqueda de máxima eficacia, y así, a la imposición de la fuerza. Frente a esto, debe reconocerse la *necesidad pragmática* de algún principio rector, cuya esencia no obstante no entre en conflicto con la fiera del torbellino nihilista, con la "enseñanza" de la negatividad. Base por tanto de provisionalidad, siempre revisable, frágil, de humanas dimensiones, dialógica, comunicativa y común. Fundamento siempre presto a ser volado si no es defendido. Inestable sustento de y para el esfuerzo por no claudicar. Y de este modo enseña de lo humano.

Quizás la esencia del nihilismo esté en que no se tome en serio la pregunta por la nada. Efectivamente, la pregunta permanece sin desplegar, se permanece obstinadamente en el esquema interrogativo de una alternativa hace tiempo habitual. Se dice, con la aprobación general: o bien la nada «es» «algo» completamente nulo, o bien tiene que ser un ente. Pero puesto que la nada evidentemente no puede jamás ser un ente, sólo queda lo otro, que es lo absolutamente nulo.

¿Quién quisiera substraerse a esta irrefutable «lógica»? [...]

¿Pero si la nada no fuese un ente pero tampoco nunca lo meramente nulo? ¿Y si entonces la pregunta por la esencia de la nada no estuviera aún planteada de modo suficiente con el recurso a aquel «o bien - o bien»? ¿Y si, finalmente, la falta de esta pregunta desplegada por la esencia de la nada fuera el fundamento de que la metafísica occidental tenga que caer en el nihilismo? Entonces, el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo no puede sino que ya ni siquiera quiere ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada. Quizás radique en esto el que el propio Nietzsche se vea obligado a pasar al nihilismo –desde su punto de vista– «acabado». Puesto que reconoce al nihilismo como movimiento, y sobre todo como movimiento de la historia occidental moderna, pero no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece. Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista. 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.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 23

Superación

Generalmente, las indagaciones sobre el tema del nihilismo, una vez se adentran en la cuestión de las respuestas y reacciones ante el fenómeno, plantean de alguna forma la pregunta por su “superación”, esto es, por lo que Jünger llamaría el cruce de “la línea”. Hablar de “superación” en un sentido tradicional supone entender el nihilismo como un estado pasajero, y negativo, algo así como una “desviación” del camino correcto que, tras los ajustes pertinentes, podría nuevamente ser retomado. Es por ello que una de las metáforas más recurrentes que se han utilizado para describirlo sea la de la enfermedad (vid. Ocaña 1995). Pero el problema se ha mostrado en el pensamiento contemporáneo bastante más complejo. La respuesta depende, precisamente, de qué se entienda por “nihilismo” y qué por “superación”. Vamos a intentar ver, a través de un método metafórico también, cuatro maneras en que tal superación no es posible.

Por ejemplo, el nihilismo no puede ser “superado” si por ello se entiende algo parecido a un muro que debe saltarse, es decir, algún tipo de escollo o complicación particular que impide continuar el *mismo* camino. El nihilismo reclama ser interpretado y experimentado en su inusual ambivalencia: a la vez como el estadio crítico de una enfermedad de desfundamentación y el primer síntoma de recuperación, y vía de transformación.

Tampoco puede ser “superado” como si fuera un charco grande que pudiera rodearse, es decir, que es imposible conservar las opiniones ya fundamentadas y mantenerse fuera de los

lugares donde haría mella —por ejemplo, argumentando que el nihilismo sería de alguna manera un asunto filosófico, científico o religioso, esto es, que afectaría en parcelas académicas. Su efecto disolvente alcanza en mayor o menor grado a toda una cosmovisión y a cualquier tipo de creencias, lo cual no impide, naturalmente, que puedan sostenerse algunas creencias y otras no.

Del mismo modo, el nihilismo no puede ser “superado” como un cartel de “peligro” al que no se le hace caso; el individuo no puede mantenerse indiferente, o escudarse en la ignorancia, o en que no está afectado. Como acontecimiento de época y colectivo, el nihilismo permea más pronto o más tarde todos los ámbitos de la realidad, y frente a él no valen excusas de ignorancia.

Finalmente, el nihilismo tampoco puede ser “superado” como una tormenta de verano que se espera a que termine; no es un suceso concreto ni algo pasajero. No es meramente fruto del acontecer histórico o del “ritmo de los tiempos”, sino un estado de espíritu colectivo y global.

Así, actualmente se reconoce que el fenómeno del nihilismo tiene visos de carácter crónico, y han perdido crédito ciertos discursos terapéuticos planteados en términos de una ‘curación’ de época. En este sentido, Gianni Vattimo propuso hace años una útil distinción terminológica a partir de los conceptos heideggerianos de *Überwindung* y *Verwindung*. A la “superación” entendida en sentido tradicional, esto es, bien como una sublimación dialéctica o como un “dejar atrás”, Vattimo la denomina *Überwindung*. Y recuerda que ya Nietzsche había señalado que como tal no era posible, así por ejemplo cuando afirma: “Los intentos de escapar al nihilismo, sin transvalorar esos valores, producen lo contrario: agravan el problema” (88). Y es que el nihilismo modifica indefectiblemente a aquel que lo sufre, colocándolo en una nueva tesitura en la cual sabe —pero quizá no quiere aceptar— que han quedado invalidados los modos anteriores. El nihilismo enseña a desconfiar y a sospechar, a no aceptar de buenas a primeras, a mantenerse siempre ojo avizor, y a cultivar la críti-

ca. Y desautoriza entonces los afanes de reeditar modos obsoletos, no sólo por obsoletos, sino por poco radicales. De ahí que Heidegger rechazara “los intentos exclusivamente re-activos contra el nihilismo que, en lugar de entrar a una discusión con su esencia, se dedican a la restauración de lo anterior”, por parecerles una “huida” ante la dificultad: “buscan la salvación en la huida, a saber, en la huida de la mirada a la problematicidad de la posición metafísica del hombre” (*Hacia la pregunta* 82-83). Y no sólo eso: Heidegger desvelaba que la propia noción de “superación” tenía su razón de ser dentro del lenguaje mismo acuñado por el nihilismo bajo los principios de la voluntad de poder, esto es, dentro de una cosmovisión moderna de base nihilista. El lenguaje de la técnica —uno de los desarrollos más claros de la modernidad— es en este punto el mejor ejemplo, pues parece funcionar según la siguiente y simple lógica: Planteamiento del problema y resolución de éste a través de su “anulación” (“superación”).

Como manifestaciones de la imposibilidad de una *Überwindung* —pero también del positivo desafío que el nihilismo significa para cualquier pensamiento constructivo, como han anotado Pöggeler (16) o Volpi (1997:52)— podrían entenderse: Por una parte, cierta sensación de ‘fracaso’ a la vista de distintas corrientes filosóficas del siglo XX empeñadas en un proyecto fuerte de “reapropiación” de un sentido global de la realidad (Vattimo habla sobre ellas en *El fin de la modernidad*, y Steiner en *Nostalgia del absoluto*); y, por otra parte, el profundo movimiento de renovación que sobre todo en el siglo XX —con las crisis *modernista* y *positivista*— han sufrido ámbitos de estructuras tan férreas y tan apegadas a la objetividad como la teología o la ciencia. Así, por ejemplo, con el surgimiento de la “teología de la crisis” de la que participan autores como Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Eduar Thurneysen y Karl Barth, donde, dicho rápidamente, se enfatiza la absoluta trascendencia de Dios y la completa nulidad del hombre, y se asume que la religión sólo

puede tener significado para aquellos dispuestos a aceptarla por la fe, esto es, con la suspensión del examen racional de sus premisas. Por lo que se vuelve imposible extraer de ella un sistema de valores que pueda exigir asentimiento. En el caso de la ciencia, entre otros muchos, los trabajos del microbiólogo Ludwik Fleck (1896-1961, autor de *Génesis y desarrollo de un hecho científico*, 1935), la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn o las posiciones contrarias a la existencia de una metodología científica universal de Paul Feyerabend han problematizado el estatus de la investigación científica, su métodos, el grado y ámbito de validez de sus resultados e incluso su posición dentro de la sociedad. En conclusión, los derroteros que han seguido ambas disciplinas, teología y ciencia, se forjan en gran medida a partir del resquebrajamiento que el nihilismo ha producido y las dudas que ha introducido en la enunciación clásica de sus propuestas.

El surgimiento de respuestas auténticas ante el interrogante nihilista está bajo el presupuesto de que éste es vivido en toda su radicalidad. Naturalmente, esta radicalidad tiene siempre algo de *relativa*. Se ha señalado a menudo —ya lo hacía Jaspers en 1919 al comenzar su texto “Escepticismo y nihilismo”— que algo así como un nihilismo “puro” apenas si se da empíricamente, y que sólo puede conducir, si es consecuente, al suicidio. Pero la insistencia en la radicalidad no persigue impulsar a un decisionismo, por el contrario, demanda reconocimiento e interiorización calmada del efecto abarcador del nihilismo y a la vez la voluntad de encararlo, de hacerle frente comprendiéndolo. Reclama, por tanto, honestidad vital e intelectual. Si ello es así y la *Überwindung* aparece defenestrada, queda no obstante espacio para una *Verwindung*, glosada por Vattimo como un “remitirse” en los varios sentidos de la palabra: “remitirse una enfermedad, como convalecencia, pero también remitir (como remitir un mensaje) y remitirse a alguien en el sentido de confiar en alguien” (1987: 50). Sólo bajo la forma de una *Verwindung* se plantea la posibilidad de hablar

de una “superación”. Pero ésta no tiene entonces el carácter de un ir más allá, sino más bien de un “además”. Toda superación del nihilismo reclama así su *inclusión*. Este “además” alude a la obligación inexcusable de hacer el nihilismo “habitable”. Las formas de llevar esto a cabo que se planteen —y las que se han planteado históricamente— suponen añadir a la negación del nihilismo una “afirmación” que equilibre la balanza. Adición, y no sustitución, pues esta última constituiría meramente una falsa salida, una evasión.

En el terreno histórico, el siglo XX podría dividirse en dos periodos, separados por la II Guerra Mundial, dominados respectivamente por la *Überwindung* y la *Verwindung*. Así, la primera mitad de siglo contiene algunos de los más radicales ensayos de superación, entendida como una posibilidad real. Pasada la guerra y el Holocausto, las distintas propuestas intelectuales —en su mayoría— abandonaron la *Überwindung*. Así, Camus percibió lúcidamente que el periodo de las rebeliones metafísicas había periclitado. La “rebelión” significaba para Camus el grito de protesta ante el absurdo, el primer gesto de enfrentamiento radical y violento al nihilismo. Pero ni el nihilismo podía ser superado *radicalmente*, ni el uso de la violencia estaba legitimado. Toda rebelión que no se auscultara hasta sus principios caía en una espiral que la conducía al absurdo criminal al que pretendía oponerse. Lo que quedaba entonces (y ésta era la propuesta de Camus, como antes se apuntó) podría denominarse la rebelión “mesurada”: partiendo de una lúcida conciencia crítica, que digiere su presente para buscarle una justificación, la rebelión “consiente en examinarse para aprender a conducirse” (562) y busca trabajar en la afirmación diaria de la existencia individual y colectiva. Este acatamiento de unas condiciones provisionales y cambiables, la necesidad de reconocer el nihilismo como constitutivo a la situación del hombre contemporáneo (esto es, su inescapabilidad), y por tanto el abandono de un utopismo imposible sin por ello renunciar a cambiar el mundo, aparece a

menudo esgrimido como uno de los logros fundamentales de los últimos decenios.

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. Así a partir de los años sesenta ha podido hablarse (lo han hecho filósofos como Alexandre Kojève o Arnold Gehlen) del supuesto “fin de la historia” o, desde posiciones neoconservadoras, del “fin de las ideologías” (Daniel Bell, Francis Fukuyama). 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. Parece que ya no se confía en las formas clásicas de organización social y las distintas estructuras supraindividuales —el Estado a la cabeza— andan cojas de legitimidad.

¿Es extraño que, frente al triunfo de un mundo que parece girar sobre su propio eje sin ser regido por nadie que no sea el capital, se plantee seriamente la alternativa del aislamiento? Dos ilustres autores, compañeros antiguos ya en este viaje, así lo hicieron: Uno, Martin Heidegger, apartándose del terreno sociopolítico y refugiándose en la búsqueda solitaria y abnegada de un nuevo pensamiento a partir de la asimilación y deconstrucción de la tradición filosófica occidental; dedicado así “a reflexionar sobre las viejas y venerables palabras cuyo decir nos indica el ámbito esencial del nihilismo y de su torsión” (*Hacia la pregunta* 126-27). Otro, Ernst Jünger, que en los años cincuenta contraponía a la figura del trabajador —estándar de su filosofía maquinista, sindicalista y ultra moderna de la década de los treinta— la figura de “el emboscado”, aquel que se separa

de la civilización y sus logros para, en soledad, dar libre expresión a su individualidad; libros como *La emboscadura* (1951) o *Visita a Goddenholm* (1952) son buena muestra de ello. En *Sobre la línea*, donde se encuentra el armazón teórico de las obras citadas, Jünger plantea agudamente la necesidad de encontrar espacios de libertad para el individuo, en el que no puedan entrar los tentáculos de lo que llama el “Estado-Leviatán”. A estos espacios Jünger los denomina “la tierra salvaje” (62). Y sólo en ella, afirmaba, podía el hombre aspirar a vencer en la lucha contra el nihilismo. Al señalar los principales parajes que componen la tierra salvaje, el escritor alemán rechazaba cualquier tipo de actividad “social”, basada en un objetivo de organización racional, y proponía que el hombre diera rienda suelta a sus impulsos liberatorios “en lo no ordenado y no separado” (62). Jünger determinaba para ello fundamentalmente cuatro maneras: cultivar el miedo a la muerte, con lo que, afirma, disminuye nuestra arrogancia y nos reconocemos en nuestros límites; practicar el sexo, pues éste separa del tiempo y permite el desbordamiento de impulsos contradictorios, proporcionando así sensaciones de liberación; cuidar la amistad, pues necesitamos ver a otro ser humano frente a nosotros para atestiguar “que la libertad todavía no ha desaparecido” (64); y finalmente mediante el arte, al que se aludirá en el capítulo siguiente.

Las propuestas de Heidegger y Jünger tienen un tanto de evasivas, y se sitúan como símbolos de una posición de renuncia a la vivencia completa (tecnológico-capitalista) del nihilismo, tal y como se produce en las actuales sociedades desarrolladas¹⁷. En el lado opuesto se sitúan las propuestas que demandan la más completa asimilación del nihilismo y la cultura a él asocia-

17. A propósito del primero, Gianni Vattimo ha defendido una interpretación de su filosofía en términos de un intento “positivo” —y por tanto no evasivo— de la experiencia nihilista contemporánea. (1987: 31ss).

da, y así, en cierto sentido, la resignación alegre, el reconocimiento de necesidad de la “despedida” de los valores absolutos y de cualquier intento de reapropiación de éstos; lo que, como Jacobo Muñoz discute, se ha llamado el “nihilismo sin tragedia” (297-319). Ha sido en Italia donde con más fuerza se ha hecho sentir esta tendencia, en propuestas como el “nullismo” de Roberto Bertoldo, o el llamado “pensiero debole”, que tenía como principal representante a Gianni Vattimo, para quien la práctica de una *ontología de la actualidad* reconoce el nihilismo como problema clave de la contemporaneidad. Vattimo sintetiza así su propuesta: “el nihilismo acabado, como el *Ab-Grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad.” (*El fin* 32).

Algunos autores críticos con posiciones como las del *pensiero debole*, 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 prenihilista, 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 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.

De hecho, gran parte de la reflexión contemporánea se produce en este debate entre aquellos aún defienden la viabilidad del proyecto moderno de crítica y emancipación inaugurado con la Ilustración y así la oportunidad de propuestas con contenido utópico (en la línea Benjamin-Adorno-Habermas), y aquellos que sostienen el agotamiento de tal proyecto (Lyotard, Derrida, Baudrillard). No es casualidad que ambos grupos coincidan también con los críticos y defensores de la postmodernidad.

¿Y Dios? Propuestas como las del *pensiero debole* callaban a propósito de los dioses¹⁸. Frente a ellas se sitúan otras que abogan por distintas versiones de una nueva religiosidad. Desde una interpretación del cristianismo en términos de activismo político, como las propuestas de la teología de la liberación, pasando por la *teología débil* de John D. Caputo, el *cristianismo auto-deconstruido* de Jean-Luc Nancy, o la “teología de la muerte de Dios” de Gabriel Vahanian y Thomas J. J. Altizer.

La constatación exasperante de la situación de impasse para algunos, el rechazo de su existencia para otros, las prolijas y variadísimas explicaciones de sus causas, rasgos y consecuencias para casi todos, en definitiva, la necesidad de afrontar un horizonte ideológico desafiante y en constante reescritura constituye, así, un tema obsesivo y constante en la reflexión no sólo filosófica, sino también estética y en general cultural de todo occidente en este principio de nuevo milenio.

Las líneas precedentes a propósito del pensamiento postmoderno querían meramente esbozar el amplio rango de los modos en que contemporáneamente se produce la *Verwindung*, sin ni siquiera señalar sus principales manifestaciones. Nacieron como estrambote a la discusión clásica sobre la “superación” del nihilismo. Pero nos sirven para avanzar un paso más en nuestro análisis. Muchas de las principales propuestas filosóficas contemporáneas de explicación del nihilismo, incluso entre las posiciones más divergentes a propósito del significado del término, coinciden en un elemento que, significativamente, aparece —en estos tiempos de extrema secularización— envuelto en cierta aura: el arte.

18. A propósito de su principal representante, el giro de Vattimo en los noventa dejando atrás el *pensiero debole* para adentrarse en el cristianismo sitúa el problema bajo nuevas perspectivas. Jacobo Muñoz ha dedicado un sustancioso capítulo de su *Figuras del desasosiego moderno* (321-333) a analizar la deriva del pensamiento del italiano.

HABITANTES DEL NIHILISMO

El reproche del nihilismo se encuentra hoy entre los más populares y todos lo dirigen con placer contra el enemigo. Es probable que todos tengan razón. Deberíamos pues cargar contra el reproche y no detenernos con aquellos que sin descanso están a la búsqueda de culpables. Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada y no sucumbió a la tentación. El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y de las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios. Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios.

ERNST JÜNGER, *Sobre la línea*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 69.

Sobre el vínculo del arte con el nihilismo

Vimos antes que en una cita Vattimo abogaba por una “experiencia fabulada” de la realidad en el seno de una época nihilista. Esta experiencia —Vattimo lo discute en su libro *Las aventuras de la diferencia*— obtiene su máxima expresión a través de la práctica artística. Así, la postmodernidad, definida a partir de un nihilismo perfectamente asentado, podría encontrar una manera “positiva” de encarar su situación al “reconocer en la experiencia estética el modelo de la experiencia de la verdad” (20).

Con esta idea, el autor italiano continúa una de las líneas centrales en la discusión a propósito de la posible “superación” del nihilismo, aquella que, partiendo de Schopenhauer y Nietzsche, insiste en la función *liberadora* del arte, y que vamos a ver mediante el repaso somero de la posición que lo estético ocupa en algunas obras que anteriormente hemos analizado como puntales en la interpretación contemporánea del nihilismo, a partir de la aportación seminal de Friedrich Nietzsche.

El nihilismo, como desfundamentación de una interpretación total de la realidad, elimina el sentido de ésta. La vida aparece como algo sin sentido, y el individuo pierde las ganas de vivir, esto es, el impulso para hacer cosas. Pues bien, dice Nietzsche: “El arte y nada como el arte es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante para la vida...” (119).

Para Nietzsche, el arte incentiva a vivir, y así se opone frontalmente al nihilismo en su raíz; no meramente porque permite al hombre proporcionarse un sentido del que la realidad ha que-

dado desposeída, sino porque impulsa a que sea el propio individuo el que cree sus sentidos y sus valores, esto es, las formas específicas donde da expresión a su propia fuerza y donde potencia sus estímulos. El arte no *obliga* a buscar sentidos y valores, sino que de algún modo aprovecha un afán innato del individuo de crearlos (lo que Nietzsche llama “la voluntad de poder”) y los reconduce al terreno de la experiencia estética. De este modo, estimula los instintos más primarios del ser humano: su impulso a acrecentarse, a demostrar su fuerza, a ser cada vez más¹⁹.

Pese a que, especialmente en la contemporaneidad, las realizaciones artísticas están casi desde su mismo origen insertadas en la cadena de producción y consumo del capitalismo salvaje, la práctica artística, sobre todo desde una perspectiva individual, sigue apareciendo como alternativa al reino del nihilismo, esto es, conserva su antiguo lugar de pequeño reducto donde “escapar”, al menos temporalmente, del marasmo general. Como han mostrado los análisis que provienen de la sociología de la literatura, con Pierre Bourdieu a la cabeza, la universalidad del capitalismo, regido por la sola lógica del mercado, es precisamente la condición de posibilidad de una actitud “escapista” o de la constitución del arte como un ámbito de libertad fuera del intercambio mercantil. Lo cual no puede impedir reconocer lo que el arte, en algunas de sus realizaciones fundamentales a lo largo de este siglo, ha tenido de movimiento antiburgués y revolucionario, aun incluso surgiendo desde posiciones burguesas.

Cronológicamente es Leo Strauss entre los autores posteriores al Holocausto aquí analizados el primero que tematiza la posición del arte en el seno del nihilismo. Y lo hace, a diferencia

19. Como puede observarse, Nietzsche habla aquí desde el punto de vista del productor y no del espectador. Pero su sugerencia puede ser también aprovechada desde ahí. Así ocurre en los enfoques que nos recuerdan lo que la experiencia estética tiene de vivencia de expresión de preferencias, y por tanto de indagación y percepción de sentidos y valores.

del resto, con tono despreciativo, al señalar cómo el arte posee un estatus ambiguo y en último extremo negativo. En su opinión, si los ámbitos de la moral y de la ciencia en el mismo hecho de existir y afirmarse plasman la fe y la preocupación por el progreso de la humanidad, al que *de facto* contribuyen, el arte no es incompatible con el nihilismo entendido como rechazo de los principios de la civilización. Que no sea incompatible, ¿significa —esta pregunta es la que flota en ese momento del texto de Strauss— que en cierta medida contribuye a formar un estado de ánimo proclive al nihilismo? ¿La práctica artística alentaría así la negación del avance de la humanidad? Strauss no responde directamente a la pregunta, pero, enfrentándose a alguna de las convicciones más profundas del “espíritu europeo”, en palabras de Löwith, lleva a cabo el delicado gesto de nada menos que *excluir* al arte del ámbito de la civilización. Para ello proporciona dos argumentos: primero, el hecho de que, históricamente, el pensamiento nihilista tenga gran predilección por todo lo que significa cultura “en tanto que se distingue de, y se opone a civilización” (365). Y alude por ejemplo a la conocida veneración de Hitler por el arte. En segundo lugar, afirma, el arte y la estética sólo recientemente —en el último siglo y medio, esto es, desde Hegel— han sido reconocidos como parte integrante de la civilización y el progreso espiritual. Mientras que el arte ha podido estar excluido durante siglos, la moral y la ciencia han sido, desde siempre “los pilares de la civilización” (366).

Con Camus la situación cambia completamente. El arte, y más específicamente la escritura novelística, ocupa un lugar muy importante en la reflexión sobre el nihilismo. Pues frente a la negación de sentido, la fragmentación y la disipación en el azar temporal, el arte tiende a impulsar la pretensión de unidad, la construcción de sentidos y la fijación formal de un valor supratemporal. Por todo ello, “el arte realiza, sin esfuerzo aparente, la reconciliación de lo singular y lo universal con la que soñaba Hegel” (792). Por encarnar ese contramovimiento, Camus

situía en el origen del arte un espíritu rebelde, especialmente activo en el terreno de la novela. Consta que la novela adquiere su impulso definitivo en la historia occidental precisamente al mismo tiempo que el espíritu de rebelión. Esto no puede ser casual, sino más bien la prueba de que el novelista, en su voluntad de creación de un universo cerrado, compite con Dios, y se sitúa a sí mismo como donante de sentido y valor. La novela significa así la manera de saciar el impulso específicamente humano que necesita sentir una unidad y “dar a la vida la forma que no tiene”, y se convierte así en una “corrección” del mundo, caótico y absurdo, a través de la proyección de categorías humanas como las de “destino”, “fin” o “sentido”. Frente a la acusación de “evasión” que se ha hecho a la actividad novelesca, Camus plantea que el asunto es mucho más complejo: al novelar, “el hombre rechaza el mundo tal como es, sin aceptar escaparse de él” (795). Busca corregir y estilizar, pero no otro mundo, sino éste. En definitiva, contra los poderes de la muerte, la negación y el olvido, factores ineludibles de la conformación de lo real, el artista, y especialmente el novelista, propone la alianza con la belleza, el sentido y el valor (valores en sí mismo necesitados de reformulación). Por todo ello se contrapone a la negación nihilista.

En Ernst Jünger, y ciñéndonos a *Sobre la línea*, la creación de obras de arte aparece como el cuarto y último “poder fundamental” contra el nihilismo. Jünger lo describe como el fruto de la unión de “libertad interna y externa” (64) y como resistencia. El arte debe limitarse “a lo que nos es dado” (65); eso lo sitúa en una posición peligrosa, pues fácilmente puede convertirse en cantor de la Nada cotidiana del hombre occidental. Pero desde ahí, el arte debe servir más bien para “convertir al espíritu consciente en instrumento que salva” (64), esto es, para mostrar cómo ciertos ámbitos de espiritualidad —aquellos en que viven el artista y el pensador— no se dejan arrastrar por el imperio del Estado y de la racionalización instrumental, en su doble vertiente económica y tecnológica. Para ello, la tarea del arte consiste “en que la

época gane forma en la obra de arte. Aquí será salvada” (65); esto es, que el arte, al ordenar y formalizar el contenido esencial de una época, la dote de sentido, “y con ello introducir sosiego en ella” (65). Por si eso no fuera suficiente, la creación artística constituye además un ámbito donde “aunque sea por un corto espacio de tiempo” (65), el individuo se sale del ritmo cotidiano de vida, regido por “lo puramente necesario”, esto es, los puros intereses materiales.

A propósito de Heidegger destacaremos tres aspectos. Por un lado, las “cinco proposiciones” presentadas en el estudio del status del arte en Nietzsche (en el largo capítulo titulado “La voluntad de poder como arte” en su *Nietzsche*, 17-208), y en las cuales se identifica y discute el esencial componente afirmador del arte. En segundo lugar, la propia estética del filósofo alemán, tal y como queda expuesta en sus puntos fundamentales en un texto como “El origen de la obra de arte” (1935-1936), donde la esencia del arte se define como *mostrar la verdad de las cosas* o, en palabras del propio Heidegger, “dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal” (52). Merced a este poder “desvelador” de la verdad, la obra de arte adquiere la categoría de espacio de síntesis y reunión de lo que Heidegger llama “la Cuaternidad” (tierra y cielo, divinos y mortales), esto es, los cuatro vectores fundamentales de la realidad. Finalmente, un tercer aspecto sería la tendencia fundamental del pensamiento heideggeriano al abandono de los principios argumentativos de la lógica racional a favor de la poeticidad esencial del “pensar rememorante”, cuyo “decir”, “camina siempre a través de la ambigüedad de la palabra y sus giros” (*Hacia la pregunta* 124) y “no es la expresión del pensar, sino él mismo, su paso y cántico” (125).

Otro ejemplo lo encontraríamos en la teoría estética de Theodor W. Adorno, en la que, desde los presupuestos de la dialéctica negativa, se presenta lo que ha venido a llamarse “la salvación estética de la modernidad”, que estaría fundamentada en la tríada de categorías *verdad, apariencia y reconciliación*. Dice

Adorno en un momento de su *Teoría estética* a propósito del poder de las obras de arte: “El hechizo que el arte deposita mediante la unidad sobre los *membra disiecta* de la realidad está tomado de ésta y la transforma en la aparición negativa de la utopía” (Madrid: Akal, 2004, p.177).

Estos ejemplos permiten concluir que, desde la invocación nietzscheana, a lo largo del siglo XX se mantiene firme la creencia de una vinculación esencial entre nihilismo y estética, y en una época de terribles disoluciones se reafirma el potencial afirmador y donador de sentido del arte. Cada autor, cada artista entenderá de manera distinta su confianza en el arte, en sus poderes espirituales y en su capacidad para mostrar verdades, y desde ahí modulará su propuesta estética. A grandes rasgos podríamos decir que en la primera mitad del siglo, la práctica artística, con todas sus transformaciones, aún conserva intacta su pretensión de creación total y en no pocos casos se sitúa como principal baluarte contra el nihilismo, en la estela de autores como Goethe, Schiller, Schopenhauer o Nietzsche, que lo elevaron a máximo poder humano contra la nada por sus capacidades de creación de sentido. Así lo ha resumido Günter Blöcker: “Cuando el individuo deja de estar seguro de la solitud de Dios, necesita con más urgencia una instancia a la que adscribir la autoridad de preguntar por el sentido de sus acciones. Este encargo ha sido confiado por el yo moderno al artista.” (15) Y así lo ha explicado Franco Volpi: “La vanguardia artística del primer novecientos ha subrayado de manera vistosa la función de guía del arte, proponiéndola como una experiencia reveladora a la cual confiarse cuando la racionalidad no puede conferir al ser y a la existencia un sentido que la redima.. esta literatura de crisis se nutre del fermento especulativo que recurre al potencial emancipatorio del arte para intentar atravesar el nihilismo y superarlo” (64).

El arte postmoderno de la segunda mitad del siglo XX y de estos primeros compases del XXI, por el contrario, parece en

muchas de sus manifestaciones haber abjurado definitivamente de una pretensión fuerte y de todo propósito de mejora. Se asume por lo general hijo de un tiempo de fracaso y de carestía de trascendencia. Pero, a la vez, se reconoce liberado de esa pesada carga que significaba tener que contribuir, en la manera que fuera, al avance de la humanidad. En palabras de Graff, “mientras los vanguardistas se volvieron al arte, definido como la imposición del orden humano sobre el caos inhumano, los postmodernos concluyen que, bajo tales condiciones del arte y de la historia, el arte no proporciona mayor consolación que cualquier otra institución cultura desacreditada”²⁰ (55).

Que el artista de la primera mitad de siglo todavía “cree” en el arte de una manera distinta a como cree en él un postmoderno significa sobre todo que mantiene la fe en su poder “catártico” y en cierta medida redentorista, esto es, en su capacidad para, de alguna manera, impulsar a una (cierta) humanidad más o menos estimada; aún se considera, en palabras de Calvo Serraller, “heraldo de la liberación de la humanidad” (10). Esta confianza en el arte anima al artista moderno a poner en cuestión el papel tradicional que tanto el artista como su actividad juegan en la sociedad y a repensar su estatus como práctica vital y social. Merced a ello, el arte obtiene, de una manera u otra, una misión (y así una cierta meta y un sentido) y eso lo sitúa por encima de otras prácticas vitales (que buscan también su legitimidad y razón de ser), y lo singulariza. De este modo, el arte más característico del modernismo occidental se nos aparece aferrándose, quizá como su último clavo ardiendo, precisamente a la posibilidad de una *salvación estética* de la modernidad, que el crítico de arte Jean Cassou definía así:

20. En su libro *Literature against Itself: Literary Ideas in Modern Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Una cosa tan absurda e incoherente [habla de "la existencia"] no puede conseguir orden y claridad, sino en la transposición de la obra de arte. Una vida humana llega a asumir cierto valor y cierto interés cuando sirve de punto de partida para una transcendencia artística. ("Si no muerre el grano", *La Gaceta Literaria*, 10:2)

Los intentos de construcción de sentido a partir de la mitopoesis (Gould) o cómo Eliot lo llamó, el "método mítico", los regresos a los "orígenes", el afán de una obra total que parezca concentrar toda la historia humana, presente tanto en Joyce como en el surrealismo, el "sentido de la forma", el aura profética de los artistas o la inmersión en proyectos redentoristas serían algunos ejemplos de esta búsqueda de una reconciliación estética que plantea el arte anterior a la II Guerra Mundial. Por el contrario, el teórico marxista Frederic Jameson ha argumentado que la práctica artística más claramente postmoderna no cree ni en ella misma: suelta el "lastre" de su supuesto status y así se libera de toda "nobleza obliga", para pasar a insertarse sin mayores problemas dentro de la cadena de consumo como una práctica productora más dentro del capitalismo tardío. Naturalmente, a título individual el arte "postmoderno" sí puede resultar algo más que una profesión o un negocio, pero en ningún caso pretende "salvar" de nada, convencido de que no hay nada que pueda ser salvado. La esencia misma del arte postmoderno sería nihilista, como corresponde a una época donde el nihilismo ha llegado a su consumación y constituye el estadio "normal" de la humanidad. Si lo normal entonces es no creer en nada, ¿por qué iba el arte a creer en sí mismo? Otros teóricos de la postmodernidad como Linda Hutcheon no están de acuerdo con esta idea, y defienden que el postmodernismo también tendría una cara de discurso crítico y contestatario, esto es, que supondría un desafío y una explotación de la mercantilización del arte por parte de la cultura del consumo.

La relación general que se ha establecido aquí entre el nihilismo y una práctica artística que lo desafía se complementa por otros rasgos calificables de nihilistas, que han sido señalados por diversos autores. En el caso de la *Teoría de la vanguardia* de Renato Poggioli, el nihilismo queda asociado, como "tercer momento", a la violencia, esto es, al momento destructivo y agresivo por el que toda vanguardia propiamente dicha pasa. Para Gerhart Niemeyer, el arte del siglo XX es nihilista por dos razones: una, en lo que tiene de voluntad adánica, esto es, de hacer tabula rasa de la tradición y, en cierto modo, reinventar la pintura o la literatura. Y dos, en la decepción que se produce cuando el artista moderno se da cuenta de la futilidad de su praxis en relación a las esperanzas de una nueva realidad. Es decir, cuando el arte reconoce su incapacidad para transformar *de facto* la sociedad.

En la medida en que, tras los capítulos anteriores, la relación entre el nihilismo, la historia y la producción estética se nos presenta como característica y sintomática de la tardomodernidad que habitamos, los capítulos que siguen presentan tres casos de estudio particulares que iluminan sus relaciones. Así, veremos en primer lugar la interrelación que entre ellos presenta Nietzsche en sus escritos póstumos, en la que se considera la primera formulación clara de su conexión. Luego se analizará la manera en que desde el ámbito artístico, en particular la poesía, se ha pretendido responder al nihilismo como destino histórico, a través de una exégesis del radical pensamiento de uno de los más importantes poetas del siglo XX: Gottfried Benn. Finalmente, se abordará la manera en que el nihilismo se ha plasmado en palabras bellas y en discursos, y cómo pueden detectarse toda una serie de procedimientos y lugares retóricos propios de una posición nihilista; y en este caso nos fijaremos en algunas afirmaciones características del fascismo de los años treinta.

Genealogía del nihilismo y contramovimiento: Nietzsche

“El nihilismo está ante la puerta; ¿de dónde nos viene éste,
el más siniestro de todos los huéspedes?”

Abordar de forma individual a Nietzsche en el contexto de este libro introductorio puede ser explicado en los siguientes términos: proporcionar algunas claves sobre la formación del concepto plural y ambivalente de nihilismo que aún seguimos utilizando en la actualidad, y ver cómo éste aparece vinculado a una interpretación metafísica de la creación artística como contramovimiento al fenómeno nihilista.

De entrada, en sus análisis, Nietzsche pretendía borrar de la noción cualquier interferencia axiológica, esto es, de una connotación positiva o negativa. Quería que el uso de *nihilismo* no significara en sí mismo una toma de posición de aquello a lo que señalaba. Y ello porque el objetivo venía a ser la descripción de un fenómeno histórico, y en último extremo, del destino de Occidente, “la historia de los próximos dos siglos” (FP 11[411], noviembre 1887-marzo 1888)²¹. Y un destino, a decir de Nietzsche, se acepta o no se acepta, pero no se predica de él bondad o maldad. Nietzsche añadiría que su doctrina del *amor fati*, esto es, el aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas, enseña además a amar un destino en su necesidad.

21. La gran mayoría de las citas de este capítulo remiten a los cuadernos de notas póstumos de Nietzsche, y se señalan dentro del texto con la abreviatura FP (fragmento póstumo) seguida de su ubicación según la ordenación estándar del corpus nietzscheano.

Podríamos señalar dos causas principales que a decir de Nietzsche conformaban la irrevocabilidad del nihilismo: Por una parte, las leyes de la *vida*, formuladas por la física y la biología, parecían convenir en que todo lo que existía pasaba ineludiblemente por una fase de decadencia. Así, “la caída, la descomposición, el desechar, no son nada que tuviera que ser en sí condenable: son una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento en la vida.” (FP 14[75], primavera de 1888). Esa misma norma, según Nietzsche, era aplicable a procesos históricos, comprendidos éstos mediante translación biologicista como movimientos evolutivos que tenían un nacimiento y que por tanto sufrían un final (del mismo modo que cualquier ser viviente). Eso incluía, naturalmente, a la modernidad, considerada desde la perspectiva finisecular de Nietzsche como final del proceso de construcción de la racionalidad occidental bajo los principios de la moral cristiana y de la ciencia físico-matemática. Una historia de más de veinte siglos de vigencia y que Nietzsche gusta denominar polémicamente *platonismo* (*Platonismus*), al sostener que toda la moral cristiana, en el fondo la de toda la historia europea, no sería más que la doctrina platónica explicada al pueblo, mitologizada, traducida en leyes y normas y en un sistema de premios y castigos, y que serviría de base metafísica en cualquier ámbito del espíritu.

En segundo lugar, el nihilismo, como veremos más adelante, era considerado por Nietzsche bajo el prisma no de una relación causal, sino genealógica. Se llamaba ‘nihilismo’ al progreso mismo de la moral y la metafísica moderna llevada hasta el extremo. Lo que erróneamente se entendía como un ‘cambio’ de un estadio de civilización a otro (o una ‘substitución’ de formas de pensar) se descubría en realidad la evolución consecuente de un proceso unitario: “Pues, ¿por qué es necesario en adelante el advenimiento del nihilismo? Porque nuestros mismos valores tradicionales son los que tienen en él su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales llevada al extremo.” (FP 11[411] noviembre 1887-marzo 1888).

La conclusión a la que nos llevan estos dos puntos es que, dentro de este proceso a la vez vital e histórico, si la decadencia debía entenderse como necesaria, se volvía fútil combatirla, ya fuera a través de regulaciones legales o morales o de la persecución de supuestos culpables.

Nietzsche no consiguió del todo —seguramente sea imposible— preservar el concepto de nihilismo de matizaciones morales. Y es que al hacer uso de una palabra que dentro de la tradición metafísica ostentaba un marcado matiz negativo, casi inmediatamente afloraban los sentidos con que la había dotado esa tradición. Además, Nietzsche utilizaba la palabra en contextos marcadamente valorativos, es decir, donde producía afirmaciones de claro cariz moral. Y la palabra quedaba impregnada. El ejemplo más claro quizá sea el hecho de que la incluyera en un campo semántico donde también estaban decadencia o enfermedad. Sin embargo, aunque Nietzsche no fue capaz de eliminar el componente valorativo a la palabra, especialmente su matiz peyorativo, sí consiguió que se tornara equívoco.

Pero entremos ya en la médula de la interpretación nietzscheana de nihilismo. Una de sus definiciones nos puede servir de punto de partida: “¿Qué significa el nihilismo?: que los valores supremos se desvalorizan.” (FP 9[35], otoño de 1887). Según esta frase, el nihilismo significaría la disolución de los valores que han guiado a Occidente; éstos pueden verse resumidos en la afirmación de la existencia de Dios. Dios garantizaba transcendencia, objetividad y estabilidad de los valores. El mundo quedaba justificado: “[la hipótesis moral cristiana] sirvió a los abogados de Dios en la medida que otorgó al mundo, a pesar del dolor y del mal, el carácter de *perfección*. Comprendiendo dentro del mundo esa «libertad», el mal aparecía lleno de *sentido*” (FP 5[71], verano 1887-otoño 1887). El platonismo-cristianismo, en tanto que doctrina dominante, aportaba de este modo un magnífico conjunto de verdades, creencias, normas de conducta y hábitos que daban respuesta a cualquier pregunta sobre el sentido de la existencia. Del mismo

modo, proporcionaba sólidas bases para la fundación de fuertes doctrinas ontológicas, gnoseológicas, éticas y estéticas, todas ellas caracterizadas por tender hacia la apropiación de un mismo fin: la verdad, el bien y la belleza eternas: "Afirmó en el hombre un *saber* para los valores absolutos y le dio con ello un *conocimiento adecuado* para, precisamente, lo más importante."

Veamos la descripción que Nietzsche proporciona de cómo esta sólida base que constituye la cosmovisión occidental comienza a resquebrajarse. Nietzsche afirma que la exigencia primordial de conocer la verdad una vez llevada hasta el final acaba focalizándose sobre las verdades mismas en las que se apoya y descubriendo la mentira de "Dios". La sed de verdad desvela que los fundamentos sobre los que se sostiene no son reales ni objetivos, sino una construcción, una interpretación con fecha de nacimiento creada para saciar el hambre de sentido del hombre. De ese modo, la interpretación dominante y la que a lo largo de los siglos había aparecido como mejor pertrechada comienza a desmoronarse a manos de su propia moral (nadie la hace caer "desde fuera", oponiéndole otra interpretación), y eso en consecuencia genera escepticismo respecto a la visión del mundo que ésta sostenía, fundamentalmente su sistema de valores y las respuestas que aportaba a las preguntas últimas sobre el significado de la vida. Esta caída de la interpretación madre, de la que dominaba y tutelaba las demás, de la más duradera y la mejor armada ideológicamente, hace aparecer la sospecha de que *todas* las interpretaciones de la realidad son falsas, son construcciones, y de ahí se concluye que nada tiene sentido: "Se ha hundido *una* interpretación pero, puesto que valía como la interpretación, parece como si no hubiese ningún sentido en absoluto en la existencia, como si todo fuera *en vano*" (FP 5[71] verano 1886-otoño 1887).

Aquí es donde se produciría el tránsito del conocimiento de la falta de sentido fundante a la vivencia. De saber que en el mundo nada puede ser pensado como objetivo a vivir en un mundo así. La vida se convierte en algo pesado, que cansa, defi-

ciente de forma, donde "falta el sentido". El sujeto —los individuos, y los grupos que estos conforman uniéndose— pierde el norte de su vida, cada vez más no encuentra razones para actuar y seguir viviendo (Nietzsche denomina a esto "budismo de la acción"). Con creciente insistencia, el hombre que duda y que inquiere ve en las leyes, los valores, los propósitos y las aspiraciones la desnudez de su falta absoluta de objetividad, el hecho de no estar encaminados a ningún fin trascendente ni dotados objetivamente de valor. Nietzsche afirma que entonces, finalmente, al descubrirse que el mundo "no vale lo que habíamos creído" se produce el rechazo radical del sentido mismo del valor, del sentido, y de la *deseabilidad* (es decir, del hecho mismo de *querer* algo —tal y como proclamaba Schopenhauer en su búsqueda de la ataraxia o estado volitivo cero).

Una vez ha sido descrita sintéticamente la experiencia psicológica que conduce al nihilismo, puede encararse la indagación de sus causas. Nietzsche, en distintos momentos, apuntó fundamentalmente a dos. Una, analizable sociológicamente: el imperio creciente de la masa en Europa, constituida por el "hombre medio" que se oponía a cualquier jerarquización y dominio: En tiempos donde el democratismo y el socialismo, entendidas sobre todo como doctrinas igualitarias, triunfaban, fracasaba cualquier intento de imaginar tipos superiores, esto es, representaciones antropológicas de ideas superiores. Aquellos que se creían representantes de la aristocracia (aristocracia del espíritu, naturalmente) dudaban de sí mismos y de los ideales que encarnaban. En resumen: "la existencia se vulgariza: es decir en la medida que la masa domina, tiraniza la excepciones siendo así que éstas pierden la creencia en sí mismas y se convierten en nihilistas." (FP 9[44] otoño 1887).

El otro grupo de causas, de mayor calado, poseía una raíz metafísica: el autodesenmascaramiento (y consiguiente decadencia) del cristianismo. El nihilismo, afirmaba Nietzsche, debía entenderse como un proceso que acontecía como el fruto

lentamente gestado de más de dos siglos de vida occidental bajo el muy concreto yugo del cristianismo: “El nihilismo se enraiza en una interpretación muy determinada, en la cristiano-moral. Es la época más honesta y compasiva.” (FP 2[127] otoño 1885-otoño 1886). El cristianismo, al igual que como vimos tenía en su mayor exigencia (el afán de verdad) su verdugo, ya contenía en su seno la raíz de su disolución, afirma Nietzsche, *al ser él mismo un nihilismo*. ¿Cómo era esto posible? ¿No incurría Nietzsche en una contradicción? ¿No había afirmado que el nihilismo suponía ante todo la falta de fundamento de valor y sentido y que el cristianismo significaba la más potente, sistemática y arraigada donación de sentido? ¿Cómo podía decir entonces que era nihilista?

La contradicción empieza a desvanecerse si atendemos al desarrollo del nihilismo. Hemos visto que, según los análisis de Nietzsche, en su estadio final el nihilismo, al afectar a los individuos, provocaba un rechazo del mundo, de la realidad y del seguir viviendo, al descubrir el vacío de sentido trascendente. Pero la misma genealogía nietzscheana denunciaba que el cristianismo en tanto que doctrina metafísica suponía también, desde su concepción y especialmente desde su “traducción” llevada a cabo por San Pablo, un rechazo del mundo y de la tierra, sólo que muy sofisticado porque suponía la invención de otro mundo. Un mundo ideal, que se decía el verdadero y que regía los destinos del reino de los hombres. Para Nietzsche, la esencia del cristianismo residía precisamente en esta invención por parte de los débiles y los resentidos de un trasmundo ideal donde se les haría justicia por las penalidades que sufrían en la tierra. Ese trasmundo dotaba de sentido, esto es, justificaba, todos los sufrimientos y bajezas y aportaba una solución tranquilizadora a las cuestiones sobre el origen de la vida o la inmortalidad. Mundo real y trasmundo ideal (reino de Dios) poseían características opuestas según el clásico sistema binario de categorización trascendental fundado por Platón: malo y bueno, injusto e justo, feo y bello —esencias, ideas objetivas, contrarios absolutos. El sistema ontológico

co-moral del cristianismo, siguiendo los parámetros platónicos, ofrecía por tanto una explicación omnicomprendiva de este mundo —y de porqué debía ser rechazado— a través de la postulación de otro. De cualquier forma, el cristianismo negaba así sentido, realidad y valor a este mundo; por eso podía ser considerado un nihilismo. Pero realizaba esta negación del mundo impostando otro dotado de todos los atributos valiosos, categorizándolo como el verdadero mundo, del que éste no sería más que una mala copia, un residuo: “Resultado: la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo. Hemos medido el valor del mundo mediante categorías que se refieren a un mundo puramente fingido” (FP 11[99], noviembre 1887-marzo 1888). Por esta negación basada en la trascendencia, el cristianismo suponía un nihilismo, pero un nihilismo inauténtico, en la medida que no aceptaba el devenir y la injusticia propios de la tierra, el hecho de que no existiera ninguna objetividad moral, lo que Nietzsche llamó en algún momento el “sinsentido del acontecer”.

Cuando Nietzsche intenta categorizar, con su particular estilo aforístico y fragmentario, los distintos tipos de nihilismo, se vuelve algo confuso. No proporciona una tabla totalmente coherente de las distintas formas, pese a que se esfuerza ante un fenómeno tan poco fijo, estable y con múltiples ramificaciones. En relación con nuestros objetivos las distinciones de detalle pueden aparcarse, para quedarnos sobre todo con la idea de que el nihilismo es un concepto, no acuñado por Nietzsche, pero del que éste usa y abusa para aclarar especialmente sus diagnósticos de época en sus notas privadas. Como concepto aplicado a procesos históricos, usar la noción de nihilismo pone en marcha toda una interpretación del presente, sujeta al particular modo ontológico del que la hermenéutica lo dota. Como concepto aplicado a un proceso metafísico, sería más bien una hipótesis.

No obstante lo dicho, podemos encontrar en el propio texto nietzscheano algunas distinciones claras entre las distintas interpretaciones nihilistas atendiendo a su génesis, a su radicalidad y

a qué significan para el sujeto (individual o social) que las sostiene. A algunas ya aludimos en un capítulo anterior, tendríamos así por un lado un nihilismo *auténtico* y uno *inauténtico*, en la medida en que se asuma o no la radicalidad de la falta de sentido y no se admitan hipótesis donadoras de sentido. Además, a decir de Nietzsche podrían señalarse diversos grados de completud de nihilismo derivados de constatar si la disolución de los valores ha alcanzado a todos los ámbitos de realidad. Así, por ejemplo, un hombre o una sociedad que, reconociéndose en decadencia, siga de algún modo rigiéndose por los mismos patrones del pasado, sin abogar por nuevas ideas, sostiene un nihilismo *incompleto*. Y finalmente, distinguiríamos un nihilismo *pasivo* y uno *activo*, dependiendo de si la asimilación del nihilismo resulta en una parálisis de la acción o al contrario en un acicate para ella, cuya primera plasmación sería una “violenta fuerza de destrucción”. Nietzsche, con su agresividad característica, sostenía que sólo viviendo en su absoluta radicalidad el fenómeno del nihilismo era posible generar una nueva tabla de valores. Sólo quien había sido un nihilista “extremo” estaba abierto a su superación. Y sólo quien fundaba nuevos valores de algún modo superaba la experiencia nihilista. De ese modo, el nihilismo *auténtico*, *completo* y *activo* constituía la condición de posibilidad de una nueva forma de existencia sobre la tierra. Y ésa era para Nietzsche la posibilidad (la oportunidad) que a finales del siglo XIX se abría para el hombre occidental: la de la vivencia radical del nihilismo. Lo que interpretado según la primera de las causas del nihilismo, esto es, el predominio del «hombre medio», de la masa en Europa, significaría la afirmación de una *alta política* formulable así: el proceso de igualación del hombre europeo debía ser acelerado, para que la raza igualada pero carente de valores reclamase como justificación de su existencia “el servicio a una especie soberana superior”, la especie de los individuos creadores y afirmadores, de aquellos que verdaderamente fundaban nuevos valores.

Desde esta perspectiva, todas las teorías que llamaríamos “positivas” de Nietzsche, esto es, sus propuestas afirmativas para el

hombre nuevo (básicamente: la teoría del eterno retorno, el Superhombre y la voluntad de poder, los componentes fundamentales de la “metafísica” nietzscheana) en su opinión sólo podían ser comprendidas y puestas en práctica hermenéutica por aquellos que hubieran experimentado en toda su fiereza el nihilismo como la total cura y desintoxicación de la tabla platónico-cristiana de valores. El cristianismo era para Nietzsche una enfermedad que sólo se curaba radicalizando sus síntomas —como por lo demás Nietzsche pensaba que ocurría con todas las enfermedades: “Ciertamente ya no somos cristianos: nos hemos emancipado del cristianismo no porque hayamos vivido muy lejos de él, sino muy cerca de él; mejor dicho porque hemos crecido *a partir* de él. Es nuestra devoción misma más severa y exigente la que hoy nos *prohíbe* ser aún cristianos.” (FP 2[200] otoño 1885-otoño 1886). El nihilismo quedaba así categorizado en el particular vocabulario médico que Nietzsche usaba como el estadio crítico del paciente, aquel más cerca del peligro pero también de una posible curación total, lo que Nietzsche denomina *la gran salud*.

Desde aquí se comprenden mejor algunas conclusiones de Nietzsche a primera vista desconcertantes. Por ejemplo, su idea de que la enfermedad y habitar en el peligro pueden ser *creadores*. Ahora se ve que pueden y deben serlo si el individuo quiere encontrar una salida en ese mar sin tablas de la modernidad. Sólo a finales de la modernidad se habían dado las múltiples condiciones para que el nihilismo como experiencia total ocurriera. Sólo entonces comenzaba a sospecharse lo precaria e insustancial que podía ser cualquier refutación lógica o científica —pues, por ejemplo, como denunció ya Kierkegaard, deja sin contestar, sin rozar si quiera, la cuestión de la (en cada caso mi) existencia. Sólo allí se reconocía que cualquier objetivo (nuevo o viejo) tenía gran parte de ficción, de una mentira útil —de algo sin “objetividad” alguna— que como imposición era arrojada al caos para generar orden y estabilidad. Todo esto diferenciaba la

experiencia nihilista de finales del siglo XIX de cualquier otra anterior. Centrémonos, por tanto, en el tipo de reclamación histórica que el nihilismo hacía a la época en que Nietzsche lo diagnosticaba.

Para que la experiencia del nihilismo fuera llevada a sus últimas consecuencias, y por tanto pudiera fraguarse el hombre nuevo, es por lo que Nietzsche (al igual que Wilde o Baudelaire) apeló a la necesidad de ser absolutamente *moderno*, lo que significaba: Saber quién se era y qué puesto se ocupaba, vivir el propio tiempo en toda su profundidad y crudeza, así como someter a la tradición y los dogmas establecidos, y de igual modo al propio modo de vida, a una completa reinterpretación. El nihilismo, dirá Nietzsche, suponía ante todo así visto una llamada a la *higiene mental*. El camino para que el hombre se conociera a sí mismo y pudiera aventurarse en la senda de forjar nuevos valores que reconociera como propios cruzaba el paraje entero de la decadencia más actual.

Los tres estadios fundamentales por los que pasaba el hombre que encaraba el nihilismo pueden verse representados en el famoso capítulo de «Las tres metamorfosis» del *Zaratustra*. Así, el cansino “camello” que lleva sobre sí el peso del nihilismo, y al que por tanto su vida sin sentido le ahoga, deja paso al “león” que a dentelladas rasga a sus enemigos y a sus presas, es decir, que pone en tela de juicio sus opiniones, su tradición, las bases de la cultura donde ha vivido para descubrirlas como necesarias invenciones para soportar el peso de la propia existencia. Una vez reconocidas las valora y juzga, para así metamorfosearse en “niño”, vital promesa de una vida y una moral nuevas, aceptadas como interpretaciones perspectivistas que buscan acrecentar la propia voluntad de poder.

Precisamente la voluntad de poder (*Wille zur Macht*) puede entenderse como un concepto clave para comprender los acontecimientos del nihilismo y su “superación”, pues para el último Nietzsche, el valor de todo acontecer va ligado a la expresión de

esta voluntad. El nihilismo, no lo olvidemos, supone también una enfermedad de la voluntad (recuérdese la desaparición de la deseabilidad). El hombre necesita querer (y creer en) algo para quererse.

Pero, decía Nietzsche, por ahora, los camellos occidentales no podían ser considerados todavía fieros leones, ni mucho menos niños, pero algunos (los más *modernos*) sí quizá ya cachorros del rey de los felinos. A éstos, entre los que se incluye el primero él mismo, es a los que llama, por varias razones, “buenos europeos”; así los describía: “hemos dado un paso hacia nosotros mismos. No tenemos ya miedo del reverso de las cosas “buenas” (lo buscamos: somos bastante valerosos y curiosos para buscarlo); por ejemplo, buscamos el reverso del helenismo, de la moral, del buen gusto (hacemos el cálculo de las pérdidas que se hacen con tales preciosismos: nos volvemos casi pobres pagando tan altos precios). Y casi nunca se nos oculta el revés de las cosas “malas”.» (*FP* 10[105], otoño de 1887). Este aspecto de autognosis individual y colectiva se convertiría en constitutiva de la experiencia de la modernidad.

Por lo que venimos diciendo el acontecimiento del nihilismo en sentido amplio (toma de consciencia de la falta de sentido del mundo, reconocimiento de la filiciación perspectivista y moral de la tradición occidental, experiencia del devenir) y la modernidad acababan confluyendo en el pensamiento de Nietzsche, para conformar un único y multiforme proceso histórico-vital de disolución de los valores absolutos que debía ser empujado a su máxima radicalidad para hacer posible una nueva expresión del hombre. Ser absolutamente moderno se equiparaba por tanto con ser absolutamente nihilista:

¿Cómo podríamos sentirnos en nuestra casa y a nuestras anchas en lo presente los que somos hijos del porvenir? Somos enemigos de todo ideal que pueda hallar un asilo, un hogar en este momento de transición frágil y desmo-

ronado; y respecto a la realidad de un ideal semejante, no podemos creer en su duración: está ya muy adelgazada la capa de hielo que puede soportar todavía algún peso; soplan los vientos de deshielo; nosotros mismos, los sin patria, rompemos el hielo y otras realidades demasiado endebles.

Y el nihilismo *in concreto* (la experiencia europea finisecular del nihilismo amplio) quedaba de este modo categorizado como culminación del propio movimiento de la modernidad que la conducía a su más insospechada frontera, la de su disolución:

[nosotros somos] herederos de muchos miles de años de espíritu europeo, y en tal concepto separados del cristianismo y nada propicios a él, pues precisamente salimos de su fe porque nuestros antepasados fueron cristianos de lealtad sin igual, que por su rey hubieran sacrificado vidas y haciendas, su estado y su patria. Nosotros hacemos lo mismo. (*La Gaya ciencia*, epígrafe 377)

El nihilismo, en su carácter de acontecimiento radical y fronterizo que se extendía a toda marcha por Occidente era entendido, además de como necesario, como paso intermedio y *provisional* (*Zwischenzustand*). El nihilismo en tanto que apogeo-ocaso de la modernidad suponía la convalecencia de una Europa enferma de hartura tras veinticinco siglos de platonismo-cristianismo. Europa debería pasar por él para abandonarlo y fundar un tiempo nuevo. Cuánto durara la convalecencia dependería de las fuerzas del enfermo.

El carácter de provisionalidad del nihilismo y el hecho de constituirse como experiencia en un tiempo (y un rito) de paso situado entre el imperio de los valores occidentales tradicionales y la ilusión del establecimiento de una nueva tabla de valores deja claro que en ese tiempo intermedio aun seguirían presentes, naturalmente, huellas del tan largo pasado. El cambio se pro-

duciría de manera a la vez gradual y traumática. Afectaría a todos los órdenes de la vida, modificando así los modos básicos en que el hombre habitaba en el mundo y comprendía la realidad, limando el fardo de los hábitos y conductas del pasado. Por eso el estadio del "león" de la fábula que se nos explica en *Así habló Zaratustra* apunta a esta necesidad de reinterpretación incesante de la propia tradición por parte de los pensadores por venir: la historia de Occidente debía ser redescubierta y reescrita. Sólo así, basculando entre la hermenéutica y la profecía, entre el pasado y el futuro, las actividades y usos metafísicos irán lentamente metamorfoseándose: la ciencia, la religión, el arte, la moral...

El Nietzsche cirujano de su tiempo y profeta del futuro es inseparable del Nietzsche creador, moralista, afirmativo y consejero que se resiste a dejar a Europa a solas con su enfermedad tras mostrarle el diagnóstico; y todo ello pese a que explícitamente el filósofo alemán abominaba de los discípulos y seguidores; todos sus imperativos se dirigían a que el individuo alcanzase por sí mismo sus propias verdades. Así afirma en un momento de *La gaya ciencia*: "Si es menester que os embarquéis, emigrantes, esforzaos en sacar de vosotros mismos una fe." (§377) Por ello, las ideas positivas de Nietzsche no pueden ser interpretadas como imposiciones, ni mucho menos como soluciones. Zaratustra las llama en alguna ocasión *regalos*. Ideas personales que cualquiera que busque sus propias razones puede utilizar de apoyo: "Nosotros, que somos ricos en espíritu y pródigos de él, estamos como pozos abiertos a orillas del camino, sin querer impedir a nadie que beba de nuestra agua." (FW §378)

Nietzsche sabía perfectamente que lo que un individuo o una sociedad enferma de nihilismo necesita imperiosamente es algún tipo de *ideal*: "Todos los ideales son peligrosos porque rebajan y estigmatizan lo real, todos son venenos, pero imprescindibles como remedio provisional." (FP 2[98] otoño 1885-otoño 1886). Y, así, a menudo se preguntaba si alguna de las actividades, de los órdenes creadores del ser humano, podía

servir de guía en el futuro. Si existía alguna región dentro del reino del espíritu que contuviera gérmenes del nuevo orden. Donde el hombre ya actuara *creando* el sentido y no meramente [creyendo que está] *extrayéndolo* de la realidad. En la cual los hombres tendieran a abandonar *conscientemente* cualquier perspectiva *moral* (pues “toda determinación de valor puramente moral *acaba en nihilismo*.” FP 7[64] finales 1886-principio 1887). Debía haberlo, pues de otro modo la transición sería casi imposible. ¿De dónde extraería el hombre las fuerzas, las señales para iniciar su travesía por el desierto del nihilismo?

El arte como contramovimiento creador

A lo largo de todos sus escritos, Nietzsche auscultó, disecionó y analizó la ciencia, la filosofía, la moral, la religión... los reconocidos como grandes ámbitos donadores de sentido. Y en varios momentos —muy especialmente en sus últimos años— creyó encontrar un ámbito que coincidía con sus intereses: el arte, entendido sobre todo como práctica creadora. El arte adquirió así para Nietzsche en muchos momentos el valor de ser *el contramovimiento del nihilismo*. Pues el arte parecía ser, del conjunto de actividades humanas, la que estaba más cerca de los postulados acerca de la forma de pensar del hombre nuevo. 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. Así lo ha explicitado Gianni Vattimo: “Tal vez el único concepto que pueda ayudar a pensar la figura del ultrahombre nietzscheano, con todas las dificultades y contradicciones que lo caracterizan (sobre todo la que se da entre eterno retorno y decisión, entre construcción y disolución, etc.) es el concepto de arte tal como Nietzsche lo desarrolla en los escritos del último periodo, especialmente en los apuntes póstumos.” (1987:124-125)

A parecida conclusión había llegado Martin Heidegger en su exégesis de Nietzsche. De este modo, Lo que él denomina la cuarta tesis capital de Nietzsche sobre el arte dice así: “El arte es el contramovimiento por excelencia que se opone al nihilismo.”

Para entender esta idea será necesario aclarar sobre todo tres cosas: En qué concepto de arte está pensando Nietzsche cuando formula esta idea; porqué el arte es considerado el movimiento antinihilista por excelencia; y cómo, según Nietzsche, el arte se opondría al nihilismo permitiendo establecer una posible pauta para la creación de valores que supondría un avance decisivo en la superación de éste. Y, por ende, la superación del concepto mismo de arte entendido a la manera clásica.

Vayamos al primer punto. El arte podría ser categorizado de entrada como la actividad específicamente humana de creación de sentidos y valores plasmados en formas. El mundo más específico de las obras de arte (cuadros, edificios, libros, músicas, etcétera) sería uno de los posibles mundos creado por la actividad artística —el más cristalino y patente; aquel donde aparecería de manera más clara la voluntad de introducir en la realidad algo que antes no existía. Pero, apuntó Nietzsche, en el juego, en el baile, en el uso de la imaginación, en cualquier actividad donde la naturaleza quedase modificada de forma deliberada podía localizarse un impulso artístico.

El productor por antonomasia de arte sería el individuo que conscientemente genera una mentira, una ficción, esto es, algo artificial, no donado por la naturaleza en primera instancia, para su propio solaz. El arte nacería de la búsqueda de un placer en aquello que no tiene otro sentido que donar placer: es decir, el arte se produciría en el modo de un *juego*. Un juego genera sus reglas propias y específicas sin importarle la realidad ni las reglas que ordenan ésta. Un juego se aparta deliberadamente de la búsqueda instrumental para emboscarse en una actividad de mero disfrute. Como tal actividad placentera, el arte crea en el individuo un particular estado de embriaguez (*Rausch*) en el

que se siente subsumido en una realidad donde no tiene que preocuparse por ser y buscar aquello que normalmente es y busca. Donde él puede considerarse creador y señor de las normas y los fines. En definitiva, donde todo adquiere sentido solamente respecto a sí, donde él, el sujeto creador, detenta todo el poder. La embriaguez significaría de ese modo no tanto una pérdida de control como una sensación de plenitud bajo la cual el individuo se ve capacitado para llevar a cabo todo lo que desea, y siente acrecentarse su deseo. Pues siente no sólo que domina, sino que posee los medios para hacerlo.

El arte superior tiene para Nietzsche la característica de ser algo *alegre*. En un doble sentido: por una parte, en tanto que su producción supone automáticamente la afirmación de la alegría por estar vivo y disfrutar la vida; y por otra parte, porque origina en quien lo practica la alegría de vivir (aunque no haya *nacido* de tal alegría, como según Nietzsche ocurre en el arte romántico). Esta alegría debe entenderse como un tipo de libertad afectiva, una euforia serena mezclada con sabiduría. Un reconocimiento de una plasmación y comunicación adecuadas.

La actividad artística se focaliza sobre todo en una *forma*, en una construcción donde cada componente funciona adecuado a un fin general. Algo se constituye como una obra de arte en la medida en que el conjunto de pulsiones e impulsos que la creó cuajan en una forma que deviene indisoluble de un contenido —y esta fusión es de hecho más importante que el contenido mismo, pues la obra de arte además de comunicar ciertos enunciados particulares, afirma la voluntad de poder del sujeto creador. La forma supone así la manera de ordenar el caos pulsional, de dirigir la voluntad de dominación de ese caos y por inclusión de la realidad exterior. Arte se iguala, desde esta perspectiva, con formalización.

Que la forma alcance su objetivo ordenador principalmente según los principios de la forma —y no tanto del contenido, que en gran medida dependería de un principio de verosimilitud o

mímesis— convierte la obra en *obra de arte*, es decir, en un producto “estético”. Una forma estética surge de una idealización de la realidad, esto es, de la extracción de ciertos rasgos considerados capitales por el artista, que los combina a su voluntad y según su criterio, expresando el poder constructor del sujeto creador. Tocamos aquí el asunto clave: mediante el arte, el artista lo que consigue sobre todo es expresarse a sí mismo en tanto que creador estético. Se muestra de este modo (la voluntad de) poder de modificar la realidad y reescribirla, llenarla de sentidos. Por eso se decía más arriba que el arte era ante todo creador de sentidos y valores.

El movimiento productor de creaciones estéticas, siendo un indivisible, constituye, por un lado, una *interpretación selectiva* de la realidad. Y por otro, supone una *recreación* y plasmación del propio poder, de la propia fuerza del individuo para crear, para darse placer, para potenciarse como creador. Para instituir sentidos y valores propios. Es por todo eso que Martin Heidegger llegaba a la conclusión de que la tesis central de Nietzsche sobre el arte era esta: El arte es el máximo estimulante de la vida. Por eso significa el contramovimiento por excelencia del nihilismo.

El artista en el que piensa Nietzsche como modelo crea sus obras de forma consciente y deliberada para su propio beneficio. Nuevamente Heidegger ya lo había visto; así, en la segunda tesis apunta que, para Nietzsche, “el arte debe ser concebido desde la perspectiva del artista”. Y sólo por los otros artistas puede ser plenamente reconocido como tal. El artista, orgulloso, no necesita ni busca espectadores o público; el individuo se ve a sí mismo creando, generando una mentira que le hace sentir bien, una ficción liberadora de instintos y pulsiones, y no persigue tanto comunicar un mensaje concreto, ni tampoco pretende dialogar —aunque acabe haciendo ambas cosas. Su mentira, su producto, supone automáticamente una toma de posición, una postura. Una afirmación y no una respuesta. En la medida en que un supuesto receptor de su obra busque ante todo mensajes,

respuestas o discursos no comprende el verdadero significado de aquello que ve. Con ello Nietzsche persigue anular la noción común de espectador. Sólo si el receptor utiliza la obra para hacer aflorar de sí nuevos productos —es decir, para nuevamente crear— interpreta en su profundidad esencial la reclamación total que una obra de arte exige:

Los mejores escultores mueven a la creación de bellos hombres: es el sentido del arte; vuelve insatisfecho al que siente vergüenza ante él y muy activo al que tiene bastante fuerza. La consecuencia de un drama es: «yo también quiero ser como ese héroe» ¡excitación de la fuerza creadora aplicada a nosotros mismos! (FP 7[151], primavera-verano 1883).

La obra de arte posee para Nietzsche el carácter de una mentira que no se esconde, sino que se muestra como tal sin ambages y no se presenta como verdad sustitutiva. Una mentira que el artista no tiene que maquillar como avance hacia una supuesta verdad, como escala previa e inferior para luego dar un salto a la verdadera interpretación. Y de la que tampoco tiene que ocultarse su artificialidad, ni su objetivo: proporcionar placer y sentimiento de poder. La obra es una mentira honesta que el artista proporciona. De ese modo la práctica artística, comparado con la ciencia o la religión, es considerada por Nietzsche la única actividad cuyo estatus de mentira —de ficción reconocida— no invalida, sino que al contrario posibilita y refuerza su función como artefacto creador de sentidos y valores, porque desde el principio no se persigue eternizar estos sentidos y valores, defenderlos como válidos para todo tiempo, espacio y receptor. El artista, al crear arte, se reconoce egoísta, movido por su placer y voluntad. Dice: estas son mis mentiras —y por tanto, lo que aquí y ahora quiero vivir como verdades.

Desde aquí podemos interpretar la quinta tesis de Heidegger: para Nietzsche, el arte vale más que la verdad. Pero no vale más

meramente porque sea mentira. Sino porque es una mentira que bien utilizada impulsa a vivir. Por eso dice Nietzsche: “el valor del arte reside en que en él dejamos por una vez al mundo al revés estar al derecho, al falso ser verdadero, para nuestro solaz (lo falso como verdadero, lo infundado como fundado, etc).” (FP 5[22], verano de 1880). Y la verdad, entendida como aquella interpretación que, una vez perdida la inocencia, reconoce que nada en este mundo tiene sentido —y así parece verdad, porque refleja meramente lo que la realidad es— no impulsa a vivir. La verdad busca imponerse. El arte se le opone, opone la fuerza del individuo para extraer placer del mundo moldeándolo a su gusto, diseñándolo según su deseabilidad.

Pero el arte, aun contraponiéndose a la verdad, no se contrapone a la realidad. No genera una realidad paralela. No crea un tras-mundo —como hace el cristianismo— para dotar de sentido al mundo. Y sobre todo no se opone a los impulsos vitales, al poder, al afán de dominio, al ser cada vez más. El arte genera nuevas realidades, con idéntico estatus a ésta, por ser realidades además aparentes, con forma y diseño, que pueden verse y tocarse, donde se plasman los impulsos y además brotan nuevos al recibirse placer. El arte constituye así parte integral de la vida, y no su contrario. Lo que queda ratificado por el hecho de que la producción de obras de arte tiene su origen como manifestación muy elaborada del impulso de creación y expresión que según Nietzsche es inherente a todo lo vivo. Todo lo viviente es voluntad de poder, se crea a sí mismo, se afirma en sus fuerzas, y para ello genera una interpretación propia de la realidad circundante con la que formaliza su experiencia. Por eso: “Todo lo orgánico, que «juzga», actúa como el artista: crea una totalidad de excitaciones, de estímulos particulares, deja a un lado muchas cosas particulares y crea una *simplificatio*, equipara y afirma su criatura como existente.» (FP 25[333], primavera de 1884).

Finalmente, diremos que para Nietzsche el arte superior deja de estar circunscrito al ámbito de las obras de arte. De otro mo-

do continuaría siendo entendido como una actividad más, junto a la ciencia o la moral, en la que el hombre plasma su “espíritu”. Pero el arte afirmativo debe alcanzar el primer lugar en las actividades y, además, situarse como impulso central del hombre en la conformación de su propia existencia —con lo que, de entrada, se posicionará, además de contra el nihilismo, frente el resto de actividades espirituales, en la medida que éstas continúen postulando otros principios como eternos, objetivos y superiores a los estéticos: la verdad y la ley moral como valores supremos de la ciencia y la ética, respectivamente. Por ello Nietzsche concluía: “Decir sí a la vida significa decir sí a la mentira. Por tanto, sólo se puede vivir con una manera de pensar absolutamente inmoral.” (FP 25[101], primavera de 1884).

Sólo colocándose por encima del resto de actividades espirituales significa el arte realmente un contramovimiento al nihilismo. De este modo, Nietzsche aboga por una *estetización* de la existencia, esto es, la proyección de criterios estéticos sobre la múltiple masa de acontecimientos vitales. Para él, el ejemplo superior de hombre nuevo de los tiempos del nihilismo es el artista: pero aquel que le da forma a su vida, no sólo a cuadros o a poemas: “Quiero enseñar un arte superior al de las obras de arte: el de la invención de las *fiestas*.” (FP 11[170], primavera-otoño de 1881).

Gottfried Benn y la explotación artística del nihilismo

El filósofo Hans G. Gadamer dijo de Gottfried Benn que, junto a Paul Celan, era el lírico alemán al que había que acudir para abordar la cuestión del mensaje nietzscheano de la muerte de Dios y del nihilismo. Y es que Gottfried Benn (1886-1956)²³, considerado una de las cumbres de la poesía germana del siglo XX, no cejó en sus más de cuarenta años de producción creativa de dedicarse al análisis de la situación del hombre moderno, como queda plasmado en sus numerosos ensayos y conferencias, desde la primera *El yo moderno* (1920) hasta la influyente *Problemas de la lírica* (1951). Esta parte de la obra de Benn es la que aquí nos va a interesar, sobre todo en lo que tiene —siguiendo los ecos de su más famoso libro de poemas, *Morgue* (1912)— de minuciosa *autopsia* de la alta cultura occidental.

Las reflexiones de Benn avanzan a través de dos vectores fundamentales: el nihilismo y el arte. Estos conceptos se engarzan en una cadena de razonamientos que acaban derivando en la pro-

23. Los ensayos más significativos de Benn se encuentran traducidos al castellano en cuatro antologías de las que doy la referencia y la abreviatura que utilizo en las citas: *Breviario*, trad. trad. de Antonio Fernández, Ediciones Península/Edicions 62, Barcelona, 1991. (*Brev.*) *El yo moderno y otros ensayos*, ed. De Enrique Ocaña, Pre-textos, Valencia, 1999. (*Yo*). *Doble vida y otros escritos autobiográficos*, trad. Ramón Strack, Barral Editores, Barcelona, 1970 (*DV*) y *Ensayos escogidos*, ed. Rafael Gutiérrez Girardot, Alfa, Buenos Aires, 1977 (*EE*).

puesta de un tipo de existencia estética que, si bien conserva su reconocido raigambre nietzscheano, es muy original y sobre todo, está desarrollada *desde dentro* del nihilismo.

Nietzsche, acabamos de verlo, inauguró con plena consciencia el análisis cultural del fenómeno del nihilismo, y lo profetizó como destino de la cultura occidental en los dos próximos siglos; Benn se reconoció, con su época, plenamente hundido en el nihilismo, y lo asumió como ineludible punto de partida; por ello su respuesta al nihilismo tiene el cariz de una propuesta existencial inmediata fácticamente posible, y no, como en Nietzsche, la formulación de la figura del superhombre.

Como punto de partida puede servirnos un texto programático, el ensayo *Tras el nihilismo*, publicado en el año 1932, cuando Benn se encontraba en la cúspide de su carrera, reconocido como uno de los integrantes fundamentales de la corriente expresionista y uno de los intelectuales más sobresalientes de Alemania. El ensayo es un muestrario perfecto de la particular retórica binaria de Benn, aforística y contradictoria, aplicada a sus temas predilectos: la escisión entre vida y espíritu, la nostalgia desencantada por una época anterior de Europa (que puede ser desde la antigüedad greco-romana hasta la Ilustración), la denuncia del siglo XX como una edad de decadencia y nihilismo siempre al borde de su autodestrucción y la apuesta por un modelo de existencia artística que se situaría por encima —y así, más allá (*nach*)— del nihilismo. En definitiva, Benn presenta una toma de posición en un momento político y cultural convulso: Tras dos mil años de cultura occidental plena y dotada de sentido, en los últimos dos siglos Occidente ha caído en una época de decadencia de razones y valores que demanda un giro radical de la cultura y la imposición de una visión artística del mundo “como indicación de su última salida para superar su pérdida de valores, sus adicciones pasionales, sus delirios, sus confusos enigmas.” (Yo 109).

“Nihilismo” es una palabra muy usada en los escritos de Benn, de múltiples significados y axiológicamente ambivalente.

Véase si no una escueta reflexión que nos muestra algo del *talante* de Benn al encarar el asunto: “Se es nihilista dependiendo de lo que haga uno con su nihilismo.” (DV 143). Es decir, el nihilismo es, ante todo, una postura vital, una manera de encarar el proyecto de nuestra vida individual. Adoptar el nihilismo no implica necesariamente abortar resoluciones, quedarse en una situación suspendida o inactiva. Para Benn es precisamente lo opuesto: el artista sólo puede vivir y realizarse en la medida que interiorice el nihilismo de tal forma que, apartado de la realidad sociopolítica, se consagre a su obra. Siguiendo el esquema dicotómico de Benn, el artista elegirá *estilo* en vez de *verdad*, y *forma* frente a *contenido*.

El título original del ensayo del 32 incluye una palabra fundamental: “nach”. Hemos hablado de una situación “*nach dem nihilismus*” (tras el nihilismo), así como de una “superación” o un situarse “por encima” o “más allá”. Pero “nach” significa tanto “después de” o “al cabo de” como “para” o “hacia”. La traducción de “nach” por “tras” busca respetar esta ambigüedad. El nihilismo es o bien una situación aún no alcanzada, o bien una situación epocal que queda *atrás*, dando paso a otra, que se sobreentiende *no* nihilista. Pero el nihilismo no puede ser superado *en ese sentido*. Es más, en opinión de Benn, el nihilismo no puede ser superado en *ningún* sentido. Nunca estamos suficientemente dentro como para poder salir.

Comparemos la visión de Benn con la de Nietzsche tal como quedó esbozada en el capítulo anterior. Para este último, el nihilismo significa ante todo una devaluación de la vida, al ser contemplada como algo sin sentido. Por eso utiliza para el nihilismo la metáfora de la enfermedad: algo enfermo está mermado en su vitalidad. La transvaloración de todos los valores supone por tanto, sea cual sea su realización concreta, una apuesta por los valores vitales. Nietzsche presenta un conjunto de alternativas *metafísicas* al nihilismo *para la afirmación e intensificación de la vida*: la voluntad de poder, el eterno retorno y el super-

hombre. Y un medio destacado para ponerlas en marcha: el arte. Pero el nihilismo no es algo que *deba* ser superado. En la medida en que es vivido hasta sus últimas consecuencias por un individuo armado con las propuestas metafísicas antedichas, es abandonado. El individuo queda curado de la enfermedad, pero ya no puede equipararse al individuo que era antes de caer enfermo. La vida *vuelve* a adquirir sentido y valor. En palabras del propio Nietzsche:

Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de ensayo las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario: quiere llegar a lo inverso —hasta un dionisíaco decir-sí al mundo tal como es, sin objeción, excepción ni selección [...] (FP 16[32] 1888)

Frente a esto, la idea de Benn es que no existe curación posible a la enfermedad, sino sólo (seguimos con la metáfora médica) la administración de fármacos que provoquen un tipo de existencia paralela a la existencia nihilista. A este perpetrar *conscientemente* un tipo de vida que no es la que se lleva a cabo cotidianamente Benn la denomina “vida provocada”. Al tipo de existencia en que conviven ambas vidas, la cotidiana y la provocada, Benn la llama “doble vida”. Es decir, se trata de ir *contra la vida*. Benn asume con Nietzsche el nihilismo como la experiencia de la falta absoluta de sentido de la vida, y por tanto de su falta de valor. Pero reclama asumir esta devaluación hasta el final, llevarla hasta el extremo, y situar el valor *en otra parte*, precisamente en aquello que llamará *espíritu* y que es, fundamentalmente, el mundo de las producciones culturales. Eso, fácticamente, implica potenciar la existencia que más claramente muestra su artificialidad, su formalismo, su falta de pulsión, su aversión a la realidad, su ser *no-vida*. Es decir, la existencia artística.

Para Benn, “Nietzsche es el gigante por excelencia de la época post-goetheana” (Yo 165), gran destructor de todos los contenidos de la filosofía occidental y de las falsas ilusiones a las que los hombres se aferran, que inaugura la figura del artista consagrado al mundo de la expresión, esto es, que se aparta de contenidos y verdades para concentrarse en la realización de la forma creativa y el estilo. Éste es el Nietzsche que fascina a Benn y a otros muchos de su generación. Por el contrario, cuando Nietzsche pretende construir, aportar contenidos —eterno retorno, transvaloración, superhombre—, sus propuestas son limitadas, metafísicas y pecan, en opinión de Benn, de *ingenuas*, en la medida en que aún confían en recuperar un valor (y unos contenidos) para la vida. Para Benn, la única postura coherente pasa por asumir, como *derrota* pero también como *destino*, que no es posible volver a dar valor a la vida. El valor, una vez se pierde, no puede ser recuperado. Y lo que pierde su valor, debe ser arrinconado. Comprendido esto, restará radicalizar tal postura y localizar el valor en otro lugar. Un lugar que nunca, en toda la historia de Europa, haya perdido su valor: el mundo del espíritu. Benn, en resumen, contrapone *devaluación* a *transvaloración*, cuando su objeto es la vida, y demanda la *revalorización* del mundo del espíritu.

Pero antes de ver con más detalle la alternativa de Benn, analicemos algo más su visión del fenómeno nihilista. ¿Qué causas han dado origen al nihilismo contemporáneo? Para responder Benn va a contar, en varios de sus ensayos, la *historia* del nihilismo. Pero esta historia —Benn está pensando, naturalmente, en la historia occidental— es “el sendero de las ilusiones perdidas de la gloria del héroe y del mito del poder.” (Yo 138). La historia revela la miseria del hombre en tanto que ser vivo en su continua lucha por expresarse mediante las realizaciones del espíritu, en las que plasma el reconocimiento de tal miseria. Desde este punto de vista, la historia es el repetitivo y monótono intento por parte del hombre de *ocultar* su nihilismo (su clara

consciencia de que la vida no tiene sentido y por tanto no merece ser vivida por sí misma, de que toda ilusión es vana) mediante creaciones espirituales:

A todos los grandes hombres de raza blanca se les encomendó hace siglos la única tarea interior de ocultar su nihilismo. Un nihilismo que se había cebado en las más diversas esferas: el religioso de Durerero, el moral de Tolstoi, el cognoscitivo de Kant, el humano de Goethe, el social de Balzac. (DV 79).

La sucesión de los hechos, también desarrollada según una secuencia de *eterno retorno* —a la paz le sucede la guerra, a las revoluciones el hastío, al florecimiento la decadencia—, sólo confirma tal nihilismo, pero pese a ello el hombre resiste, situándose a la altura de las circunstancias, refugiándose en el mundo del espíritu. Desde allí escribe.

Su escritura se basa en una “clara consciencia” que es, para Benn, el único modo serio de proceder en cuestiones espirituales. Significa la abolición de sentimentalismos, “la observación fría del mundo” (DV 51), la pura apelación al cerebro como instancia ordenadora de la realidad más allá de circunstancias ideológicas concretas. Benn rotula tal postura como “intelectualismo” y lo asume como método: “El intelectualismo significa, por lo tanto, no encontrar ninguna otra salida al mundo que ponerlo en conceptos, purificarlo y purificarse en conceptos, y esto no pertenece a un sistema político o moral determinado, sino que es el instinto fundamental antropológico, la indicación de la raza.” (DV 51). Bien aplicado, aporta al sujeto el conocimiento de sus propios límites y capacidades (condición para la práctica artística), así como un mapa de situación que le ayuda a orientar sus fuerzas creativas sin dejarse llevar por emociones nocivas—básicamente, para Benn, la esperanza. El intelectualismo enseña a actuar sin fe y sin reclamar beneficios. El intelectualismo, en definitiva, es el

instrumento por el cual el hombre se reconoce como hombre (base antropológica) inserto en un punto determinado de la historia. Pero cuidado: “La historia no la componen las guerras, sino el arte.” (Brev. 13). La historia se desarrolla en términos de *discontinuidades*, pero nunca a partir de los acontecimientos que solemos llamar “históricos” —guerras, cambios políticos, descubrimientos geográficos, etcétera—, sino a partir de crisis espirituales que devienen giros antropológicos (cambios en el *tipo humano*) y, de forma más particular, cambios generacionales (lo que Benn gusta llamar *fenotipos*). Curiosamente, en este acontecer no poseen tampoco mucha importancia las grandes figuras individuales, pero sí los sucesos espirituales particulares —una conferencia, la publicación de un libro, una exposición, un descubrimiento científico—, que aparecen como condensaciones simbólicas de estos amplios movimientos en la historia de la civilización.

A la hora de hablar del nihilismo contemporáneo, Benn comienza afirmando el momento de su inicio: la muerte de Goethe. Con él feneció una época de dos mil años de historia europea, donde el mundo era sentido como un todo animado, que permanecía en consonancia con las aspiraciones y realizaciones humanas, y donde el hombre todavía podía percibir, en lo real, la presencia de lo divino. La *armonía* era el concepto clave de este vasto periodo. Frente a él, la época presente está marcada por haber perdido completamente la posibilidad de experimentar lo sublime en la unidad del Todo.

Con el cambio de época, todo cambia. Se genera una nueva imagen del mundo y un nuevo tipo humano. El hombre repudia todo más allá y toda obligación frente a un ser extrahumano. Se erige así en cima de la creación, por ser, además, el resultado más perfecto de la evolución. El concepto, caro a Benn, que permite comprender este cambio es el de “cerebración progresiva”. Con él se señala al hecho de que “la humanidad muestra un incremento incesante, claramente demostrable, de sus capacidades intelectuales cerebrales” (Yo 102). Tras la muerte de

Goethe, el europeo se hace *consciente* de esta cerebración progresiva. Comienza a valorarse a sí mismo de manera muy alta. Sus logros le parecen equiparables a los divinos. El progreso científico le confirma ésta y otras tesis sobre su propia evolución como especie: es el ser superior. Aquel que mediante la ciencia puede lograr el conocimiento completo de todo lo real.

La confianza absoluta en la ciencia, su potenciación, produce sus efectos. Benn señala dos fechas fundamentales: una es 1847, año en que Helmholtz formula la ley de conservación de la energía y la erige como ley general de la naturaleza. De este modo se aposenta en opinión de Benn la concepción de una «total inteligibilidad del mundo» (Yo 103), en tanto que mecanismo. Aquello que antes era creación, producto de un dios, deviene mera máquina. El mundo deja de ser “vivenciado” para pasar a ser calculado. Y se cree que puede ser conocido en su totalidad.

La segunda fecha clave es 1859, año de la formulación de la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies. Esta teoría supone, en opinión de Benn, el espaldarazo científico definitivo a los mecanismos básicos tanto del capitalismo industrialista como del imperialismo: el más fuerte vence, el débil sucumbe. La lucha es el modo de progreso de todo ser viviente, y por tanto también del hombre.

La inmensa influencia de los avances científicos en la dinámica histórica a todos los niveles abre un nuevo ciclo cultural que supone para Benn la aparición de un tipo absolutamente nuevo de hombre: el tipo utilitario organizado según patrones materialistas, optimista, superficial y opuesto en su cinismo a cualquier concepción de la fatalidad humana, pues opina que el hombre es bueno por naturaleza y que toda su maldad proviene del medio, de la sociedad o de la herencia. De la misma manera, este hombre opina que toda irracionalidad es ajena a lo humano y, confiado en el progreso necesario de la humanidad, no considera que deba esforzarse: sólo vivir y disfrutar.

Cuando el nuevo tipo humano, marcado por la doctrina de la completa bondad y racionalidad humana, proclama su fe absoluta en la ciencia, se produce en opinión de Benn una *nivelación* de todos los valores humanos (paralela a la igualación de todos los hombres), lo que significa automáticamente su disolución. Si todo vale lo mismo nada tiene valor —pues desaparece el criterio de valoración—. Y eso es precisamente el “nihilismo”. Con estas palabras lo resume Benn: “El nihilismo europeo: el pensamiento de desarrollo animal sin complemento por la idea de dominación antropológica, última fase del movimiento histórico.” (DV 50)

Si Nietzsche había responsabilizado al cristianismo y a toda la filosofía moderna de la génesis y progresiva toma de conciencia del nihilismo, respectivamente, Benn, siguiendo a Carl Sternheim, sitúa a la ciencia, principalmente a la física y a la biología en sus avances a lo largo de todo el siglo XIX, como la auténtica responsable del surgimiento del nihilismo contemporáneo. A la ciencia entendida no como tarea investigadora —esto es, como creación conceptual, espiritual—, sino como cosmovisión omniabarcadora, donadora de sentido global, que empaña todos los ámbitos humanos; es decir, como *cientificismo*. Así lo resume: “El científicismo, en el cual desemboca visiblemente la Ilustración, no es a su vez sino un nuevo sistema de dogmatismo, ortodoxia, escolástica y fetichismo, sólo que con otros símbolos más desconsoladores.” (Yo 49).

Benn señala en el periodo 1890-1900 otro momento clave, “con la desintegración de las ciencias naturales, “reales” desde hace cuatrocientos años.” (Brev. 82). Hemos visto el cambio que se produce entre la época anterior a Goethe y la posterior: una radical *secularización* unida al avance imparable del materialismo —en sus tres realizaciones principales: científicismo, capitalismo e imperialismo—. Pero, pese a este cambio, señala Benn, hay una cosa que se mantiene en ambos periodos: el hecho de que el hombre no *piensa* de modo nihilista. Puede que lo sea (en tanto que

la ciencia que lleva a cabo, por ejemplo, elimina los dioses y la naturaleza como un todo), pero sigue procurándose un *fundamento* para su existencia, porque cree que tal existe. Antes era la Biblia y ahora son los tratados científicos. Por el contrario, lo que el hombre de la primera mitad del siglo XX sabe —tras el acontecimiento de la muerte de Dios, transcrito por Nietzsche— es que tal fundamento no existe. Él sí piensa nihilísticamente, porque no puede hacerlo de otra manera. Eso lo sitúa delante de una “nueva realidad, puesto que por lo visto la ciencia sólo pudo destruir la vieja” (*Brev.* 82): caos, desorden y sinsentido.

Un prisma esencial del nihilismo que Benn mantuvo toda su vida es su práctica equiparación con *pesimismo*. Entendido así, Benn sí acepta que se le catalogue como nihilista. Aquí la palabra pierde su referente epocal determinado para referirse a cualquier concepción o vivencia que se asienta sobre la premisa de que la vida es algo carente de sentido y por tanto no merece ser vivida por sí misma. Benn remonta los orígenes de esta idea al brahmanismo y el budismo —el pesimismo es para él un motivo no cristiano—, y defiende que los grandes hombres de todas las épocas (pero especialmente de la modernidad) han sido, en un momento u otro de su vida, pesimistas, es decir, nihilistas. Desde Plinio a Séneca, hasta Byron, Schelling, Stendhal, Diderot, Schopenhauer... La lista es tan amplia que Benn duda en incluir entre los grandes hombres a cualquiera que pueda ser tildado de optimista y llega a afirmar que “Goethe también fue un precursor del nihilismo” (*EE* 66) ¿Pero, cómo, todos los grandes hombres habrían sido nihilistas? Sí, responde Benn, pero no es eso lo que los ha hecho grandes. Si no que, *a pesar* —pero sobre todo *merced a*— esa visión primaria (que la vida carece de sentido) han decidido ocultar su nihilismo *en, mediante y por* sus creaciones espirituales. Esto es, han comprendido que sólo el mundo de la expresión podía redimirlos del doloroso mundo de la vida y han optado por ser, ante todo, artistas. Así, pese a la falta de esperanza, no han sucumbido: “Este hombre —aunque personal-

mente pueda ser víctima de una letargia y pesimismo notables—, dado que trabaja, tiene que alzarse desde el abismo. La obra terminada es una negativa al perecer y a la ruina.” (*EE* 131). Pero esto nos introduce de lleno ya en el asunto del reino del espíritu y de la alternativa al nihilismo que Benn propone.

En su *Charla sobre Stefan George* (1934), Benn divide toda la historia occidental en dos *eras* contrapuestas: una primera era nace con la creación misma y está dominada por la figura omnipresente de Dios: El *contenido* del mundo —entendido aquí como el conjunto de realizaciones del espíritu que dotan de sentido a la realidad tanto física como social, que es pura *materia*— es imagen del Creador. Esta era es la que toca a su fin con el episodio simbólico de la muerte de Goethe. La segunda era, aún por venir, tendrá como creador superior al hombre, y en ella la ley será la forma; la materia será rechazada como fuente y soporte de la creación; es decir, no se buscará ya ninguna línea de causalidad entre el reino del espíritu y la realidad, no se pretenderán resultados prácticos, ni se querrá, parafraseando a Marx, *transformar* el mundo; y el contenido devendrá pura creación formal. Las realizaciones espirituales se generarán según “principios plásticos” (*Breviario* 23) y poseerán valor por sí mismas. Y tendrán tanto más valor cuanto menos pretendan *decir* algo de la realidad. Toda mimesis será condenada, y la perfección sólo se obtendrá con la pura forma vacía de ideas.

Pese a los distintos posicionamientos ideológicos de Benn a lo largo de su carrera, epitomizados en su admiración y posterior crítica al nacionalsocialismo, su propuesta de alternativa estética al nihilismo está presente en todos los momentos de su producción intelectual, y es la parte de su obra que menos modificaciones sufre. Lo que cambia, para deshacerse, es su esperanza de realización social efectiva; ésta, de hecho, sólo duró un par de años, más o menos entre 1932 y 1933, los coincidentes con su mayor apasionamiento por el gobierno nacionalsocialista.

Si se tuviera que resumir la propuesta de Benn en una sola frase podría decirse: abandono de la realidad político-social y

dedicación exclusiva a la creación poética. Principios plásticos contra principios ético-biológicos. Rechazo del mundo de la vida y zambullida completa en el reino del espíritu. ¿Cómo es esto realizable? Aprendiendo a renunciar a todos los valores definitivamente perdidos —aquellos de la época de Goethe que ya Nietzsche sanciona como metafísicamente irrecuperables— y reconduciendo todos los esfuerzos humanos hacia las fuerzas formales y constructivas del espíritu. Es decir, llevando a cabo una *explotación artística del nihilismo*, en la cual éste devenga “una realidad interior, precisamente una determinación para ponerse a andar en pos del sentido estético” (*Brev.* 81) para lo cual es condición sine qua non la afirmación del espíritu sobre la vida, como algo superior a ella en tanto que principio formativo y formal, y del mundo de la expresión por encima del mundo real, tanto en su aspecto de realidad social como de realidad ‘última’ (aquella descubierta por la física: protones y electrones).

Se terminaron las visiones metafísicas del mundo. Ahora debe prevalecer la visión *artística*: la ley de la forma debe alzarse como suprema. La ley de la forma implica: “sentimiento de espacio, proporción, magia de la realización y sujeción a un estilo” (*Yo* 109), es decir, instauración de un orden sobre el caos. Sólo cuando el espíritu constructivo, propio del artista, bajo la ley de la forma, fuera llevado a sus últimas realizaciones, sería posible, concluye Benn, una nueva realidad *ética*, en la medida que todo contenido habría sucumbido bajo la inmaterialidad de las realizaciones formales. Al ocurrir eso el hombre se encontraría, nihilísticamente, “*tras el nihilismo*” (*Yo* 109).

Que ello sea posible depende de los encargados de llevarlo a cabo. Por eso los ensayos de Benn están plagados de definiciones de qué sea el arte y quién el artista. En ambos casos es posible detectar contradicciones entre distintas formulaciones. Benn no las niega, sino que, al contrario, remacha que el arte es, por naturaleza, “paradójico” y “un fenómeno aparte” (*DV* 46). ¿Cuál es esta peculiaridad del arte, que le permite además en-

carar el particular tipo de “superación” del nihilismo de la que Benn lo hace responsable? ¿De qué manera puede afirmarse que el arte desplaza a la religión pues “en medio del nihilismo europeo absoluto, no diviso otra trascendencia que la del placer creador.” (*Brev.* 14)?

Dos podrían ser las claves de la estética benniana: la noción de “Arte puro” (*Artistik*) y la idea del arte como “antropología progresiva” (*Progressive Anthropologie*). Respecto a la primera noción, Benn la definía de forma inequívoca en su más famoso ensayo, *Problemas de la lírica* (1951):

El “arte puro” es la tentativa del arte de experimentarse a sí mismo como contenido en el seno de la decadencia de todo contenido, y de formar un nuevo estilo a partir de esa experiencia. Es la tentativa de oponer al nihilismo general de los valores la trascendencia del placer creador. (*Yo* 182)

Respecto a la segunda clave, el gesto fundamental de Benn consiste en situar al arte como instancia *mediadora*, pero a la vez dotada de características extremas. Ya vimos cómo el mundo de la expresión suponía un espacio ontológico intermedio entre las categorías opuestas de vida y espíritu. El arte permite el tránsito humano del mundo de la vida al mundo del espíritu, y así, hace posible la trascendencia humana. En algún momento, Benn afirmará incluso que la forma poética significa la unión de vida y espíritu (*DV* 115). El arte es mediador porque permite conectar la esencia del ser hombre, arraigada en el más puro sustrato biológico (la creatividad, la transformación) con las realizaciones inmateriales que constituyen lo espiritual. Por el arte el hombre deja de ser un animal superior entre otros animales (naturaleza) para alzarse como único sujeto susceptible de vivir entre formas (*DV* 40). Y, según opina Benn en a mediados de los treinta, el arte puede proporcionar trascendencia también en una esfera supraindividual, al permitir al hombre unirse en la

colectividad a través de la catarsis estética. Por eso define Benn el arte, recogiendo la expresión de Novalis, como “antropología progresiva”. Y erige el mundo de la expresión como mundo humano superior entre lo histórico y lo nihilista, una tierra de nadie inmaterial pero a la vez esencialmente concreta, palpable, pues está contenido en cada poema, en cada obra de arte auténtica. Y la obra de arte está siempre ahí, inmediatamente.

Al mismo tiempo, y precisamente por no depender de contenidos, el arte da forma a lo indecible. Lo indecible no es en ningún caso sagrado. Es desconocido, y en cuanto tal, no pueden expresarse sus contenidos, sino meramente ratificarse el hecho de su existencia y plantear la necesidad de seguir, en cada caso, buscando una expresión que se acerque a perfilar exteriormente sus contornos. Esta tarea inabarcable, estéril e improductiva sitúa a todo arte en la tesitura de un perenne fracaso, pero un fracaso a la altura de lo que se reclama al hombre que haga como hombre, esto es, como realidad espiritual frente a una vida vacía de sentido. Con ello queda planteado un destino inexcusable, aun a sabiendas de su fatalidad. Buscado, porque la única victoria posible es avanzar al fracaso. El destino impone un conjunto de exigencias y necesidades; plantea obligaciones al verdadero artista: la exigencia de dar forma a la nada; la necesidad de exorcizar mediante la palabra. La obligación de negar la vida para que venza el espíritu. A la historia, al tiempo que incluye dentro de sí ineludiblemente la consumación, la decadencia y la muerte, Benn opone la forma de la obra de arte, el inmóvil objeto inmaterial sin tiempo construido por el hombre como suprema estilización de la nada.

Benn añade a todo esto una importante matización: no confundir arte (*Kunst*) con cultura (*Kultur*). Aquello esencial al arte no pertenece a la cultura: “El arte no es cultura, el arte posee una componente de formación, de educación, de cultura, pero precisamente porque no es nada de esto, sino lo otro, porque es arte.” (*Brev.* 39). El arte para Benn es asocial, frío, vive de sí mismo y no tiene ninguna repercusión social. Por el contrario la

cultura, como conjunto de realizaciones socio-espirituales de una comunidad, posee características opuestas. La más fundamental, que contiene dentro de sí una *lógica ideológica* que, según Benn, es ajena al arte, en tanto que éste es esencialmente vacío de contenido, pura forma: “La palabra del poeta no sustenta idea alguna, no sustenta ningún pensamiento, ni ningún ideal; es existencia en sí, expresión, gesto, hálito.” (*Brev.* 30) Ello permite al arte, además de una esencial ahistoricidad, escaparse de la movilidad ideológica que domina, según Benn, todo el pensamiento europeo. Esta esencial inmovilidad histórica e ideológica por condensación expresiva la sintetiza Benn tardíamente en su importante noción de «lo estático», entendido como método artístico formal que domina el material por medio de la construcción poética. Lo que quiere decir pragmáticamente: teorías sobre qué diga o deba decir el arte hay muchas, teorías sobre qué o cómo sea el arte y la forma de llevarlo a cabo no hay más que una. Todos los poetas, afirma Benn, saben que un poema sólo nace de una determinada manera, y posee, más allá de condicionantes históricos, un único significado fijo: su propia existencia como tal.

Respecto al artista, Benn parece insinuar algunas veces que sus rasgos son iguales en todo tiempo y espacio. En otras ocasiones, plantea lo que dice como la descripción de la figura del artista tal y como es en el siglo XX, es decir, el artista del nihilismo. Nunca acaba de dirimir la cuestión, y eso parece no importarle mucho. En cualquier caso, el retrato robot resultante se asemeja muchísimo al propio Benn; quizá por eso mismo incluye dentro de sí algunas contradicciones.

Para definir al artista, Benn lleva a cabo una exageración de los rasgos que supone comunes a todo ser humano, y plantea de forma extrema sus dicotomías metafísicas. De todo ello queda destilada una imagen del artista que es, en su esencial fragilidad, un modelo existencial posible, es decir, una propuesta de forma de vida, sin que ello implique, en opinión de Benn, una toma de posición individual firme ante los problemas vitales,

morales, sociales y religiosos, pues, como ha señalado R. Modern, "para Benn, atrincherado en su radicalismo intelectual, sólo es válido un yo que opera, por otra parte, sin un terreno firme que pueda servirle de sostén. Ese yo lírico actúa gratuitamente, desligado de toda ideología, historia, de toda praxis o ética. Carece de identidad, depende de la perspectiva en que se coloca." (117)

Toda obra de arte reproduce un estilo de ver (y no un ideario) y sería condensación estática de una *Urgesicht* o visión primordial con la que el sujeto poético puede brevemente superar la fragmentación producida por el intelectualismo moderno. Benn dice de sí mismo: "trabajo con lentes". La obra de arte, paradigmáticamente el poema, proviene de la contemplación artística que ha obliterado sentimentalismos, y ha alcanzado la calma suficiente para destilar las impresiones de una realidad ya reposada sobre la que se pliega el arcaico sentimiento de transformación, es decir, la creatividad esencial a todo hombre. Pero, paradójicamente, la transformación artística está dominada por leyes eternas, las leyes del espíritu, los dictados del reino de la expresión. Por eso, las verdaderas obras de arte no sólo son a-históricas, sino que dentro de sí niegan la historia: "La poesía absoluta no necesita época alguna de transición, está en condiciones de actuar sin tiempo, tal como han hecho desde siempre las fórmulas de la física moderna" (*Brev.* 36). Por eso, en opinión de Benn, todo poema es, en cuanto tal, la descripción exacta de su propio proceso de composición; y, en cuanto pura forma vacía de contenidos, *ideograma* (y no sólo producto) del acto creador mismo.

En resumen: la creatividad humana, en constante devenir, alcanza mediante la contemplación el necesario sosiego para, rechazando los materiales que le brinda el mundo en tanto que contenido, urdir una construcción espiritual exclusivamente formal, es decir, donde la propia forma deviene contenido y que fija, para la eternidad, su propia posición. A eso es a lo que

Benn denomina "escritura absoluta". De este modo, la obra de arte *expresa* negando el mundo real y afirmándose como realidad total, autónoma, opuesta, que ha de ser juzgada según sus propias leyes, pero a la vez nacida necesariamente de un instinto de producción y recreación en constante movimiento. El arte es esencialmente *bionegativo*. Nace de la vida para afirmarse *contra* ella. Ello también ocurre por el lado del productor —y de ahí la teoría de Benn, defendida con mayor empeño y bajo presupuestos médicos en *El problema del genio* (1930), según la cual el mejor arte es obra de degenerados y enfermos, es decir, de personas para las que, por sus particulares condicionantes psicosomáticos, es imposible una existencia corriente:

El talento productivo, allí donde lo encontremos, supone una masa grávida de estigmas, ebriedad, soñolencia, paroxismos; una variedad de anormalidades instintivas, anomalías, fetichismos, impotencias: ¿existe acaso un genio sano? Hay una *antinomía* que se compensa a lo largo de la vida con una gran potencia espiritual, una *disarmonía primaria* continuamente anulada mediante producciones *espirituales*. (*Yo* 63).

Desarrollemos algunos rasgos de este anómalo sujeto creador: si la existencia del hombre es por esencia social, el artista es necesariamente *solitario*. En un doble sentido: solo porque siente que nadie le rodea; y solo porque la nada le rodea. Abandonar toda vida pública, y enfrentarse a los abismos, es la condición de contemplación y de claridad. Lo que implica que el arte aísla a los hombres, y además los conduce a encarar el sentimiento común a todo el universo. El corolario de la soledad, en una época de lujo desmesurado, es la *austeridad*. Sólo en una condición de total desnudez es capaz el artista de reclamar luz y sabiduría, y no satisfacción de sus deseos.

El artista *busca la verdad a cualquier precio*, y por ello no sólo no rehúye, sino que persigue, las experiencias que han de

dotarle de tal verdad. Pero, a la vez, ahoga toda vida interior para que quede, descarnada, la voluntad de expresión, de que todo adquiriera forma precisa. Y con ella construye una nueva realidad, manifiestamente ficticia, inmaterial, que oculte el vacío de la propia existencia. Por eso para Benn el poema, que explícitamente elimina cualquier descripción del propio yo y hace olvidar cualquier huella autorial es a la vez, si alcanza auténtica expresión, “el método para expresar las experiencias de la personalidad profunda.” (Brev. 64)

El artista, que se sabe íntimamente productivo, es para Benn absolutamente *estéril*: como ser social rechaza y es rechazado. Es totalmente “estúpido” para la vida. (Brev. 48). Sabe que si sufre, sólo él puede y debe ayudarse. Por todo ello, “no existe mediación alguna entre la humanidad productiva y la receptiva.” (Brev. 39). La poesía es, así, finalmente *inútil* porque nada tiene que ver con la vida, y porque además está “totalmente carente de cualquier efecto práctico o histórico” (Brev. 22). Por eso mismo toda poesía es para Benn *monológica*. No puede ser “comprendida”. ¿Cómo actúa entonces sobre los otros hombres? Así respondía Benn a Fritz Werner en carta del 4 de marzo de 1949: “Dejando impresiones y esparciendo gérmenes” (Brev. 35). Actuando “directamente sobre los genes”. Es decir, activando en otros la propia creatividad, inscrita en la masa hereditaria común a todo hombre. Para ello no es necesaria ninguna belleza. Benn se sitúa resueltamente en contra de cualquier teoría que correlacione la estética con la belleza. La forma es perfecta en la medida que es pura expresión que consigue eliminar cualquier referencia, permanecer vacía de contenidos; no por ser bella. Permaneciendo vacía, la forma está siempre llena de sí misma, presente en su pura idealidad como *emblema* del absoluto poder humano sobre los hechos y las condiciones objetivas de civilización.

El artista es *escéptico*, duda de toda realidad porque sabe que su trasfondo es el caos, duda de los demás porque no pueden

ayudarle a crear y duda de sus propias fuerzas, que sólo quedan demostradas en sus realizaciones efectivas. Por todo ello, el artista permanece desencantado, “sin fe ni esperanza” (Brev. 34). Lo cual lo sitúa por encima del optimismo y el pesimismo típicos, que suponen visiones parcializadas, ideológicas, que no aceptan el destino como tal —es decir, meramente como aquello que tiene que venir— y que además dependen de la suposición de una realidad estable y con sentido.

Su soledad, su escepticismo y su obcecación creativa hacen que el artista no posea *ética* alguna, sino que sea “un pirata, un gorrón, un asceta” (Brev. 46). Pese a ello, se conduce con una *moral* mucho más rigurosa que la del cualquier otro hombre: la de la regeneración por la unión con la forma, la de permanecer artista hasta el final y consagrarse al espíritu, y por tanto contra la vida. La de no cejar en la búsqueda de expresión. Todo ello supone una preparación del propio yo para una forma vivida, espiritualmente demostrada. E impone al artista una *tarea*: la de representar la oposición al materialismo de la civilización, socavándola mediante la ampliación de perspectivas que van más allá del pensamiento lógico, para hacer patentes “las formas prelógicas de la espiritualidad” (concepto que Benn toma de Lévy-Bruhl), el poder de los sueños y el éxtasis.

Ahora podemos volver a algo que quedó apuntado: la posibilidad de la creación, a través de la labor de los artistas, de una nueva realidad *ética* (esto es, colectiva) en el seno del nihilismo. ¿Cómo sería? Benn nunca habló explícitamente de ella en los años en que la defendía. Pero creo que se parece mucho a lo que en su autobiografía señala como “enseñanza” de su generación, y que antes se insinuó al hablar del poder de comunión espiritual que el arte podía conseguir para la colectividad: aprender a superar la vida colocando “en el centro del culto y de los ritos el principio antropológico de lo formal, de la forma pura, de la obligación de la forma, también se puede decir: la irrealización del objeto, su extinción, nada vale la apariencia, nada el

caso aislado, la expresión todo vale." Con esto se aprende a andar sin esperanzas, sin fe en el futuro, se aprende a no exigir nada de la vida, a aceptar que "no existe realidad alguna, sino el conocimiento humano que incesantemente forma mundos de su propio patrimonio de creación, los transforma, elabora, sufre, estampa espiritualmente." (DV 59-61)

Concluimos: El artista es aquel hombre anómalo (solitario, fatalista, triste, obsesivo, espiritual) que, ante una vida vacía de sentido, pesada y estéril propone —y siente— que la única justificación del mundo es entenderlo como *fenómeno estético*: es decir, como ocasión para llevar a cabo creación artística desentendiéndose de la realidad. Con ello la propia vida deviene fundamentalmente palestra para la expresión, anhelo de forma. Y de este modo, la imagen de qué sea la vida queda, en opinión de Benn, ampliada más allá del pensamiento racional: "la razón vive su propia dialéctica, proclama la antítesis; ese esquema no puede ser en verdad la vida." (Brev. 98). El arte nos hace reconocernos como verdaderos hombres, como creadores de algo que no pertenece por esencia a la cadena de la vida, que la vida no puede proporcionar por sí misma, pues es exclusivo patrimonio del hombre: espíritu, expresión, lenguaje, forma. Con ello el hombre se define como algo más que *animal racional*. De la misma manera, el arte nos hace reconocer el mundo, en el acto de ir contra él; a esto se le ha llamado el "realismo paradójico" de Benn. Una creación suprema que re-creara toda la realidad bajo principios exclusivamente formales —así, que la negara completamente— justificaría automáticamente su existencia dentro del reino opuesto del espíritu. Y el espíritu es, como insiste Benn, "la única posesión realmente colectiva del ser humano". (Brev. 60). La *vida del espíritu*, es decir, la posibilidad de pensar la vida, la realidad y la propia existencia individual y social bajo principios formales más allá de los dictados de la razón o el cálculo de la ideología, eso es para Benn lo que el arte, y sobre todo el arte en tiempos del nihilismo, puede aportarnos.

Decía el filósofo Aron Gurwitsch ya en 1945 que "el totalitarismo debía verse como el fenómeno más representativo del nihilismo" (187). Y Hannah Arendt, dedicada durante décadas a estudiar el problema, defendía que el totalitarismo suponía la construcción de una moral completa a partir de, entre otros, dos factores claramente nihilistas: la creencia en que todo es posible y la inversión de la moral cristiana. Lo que significaba, a la práctica, que el comportamiento de los ejecutores o torturadores en los campos de concentración, no era entendido como inmoral, sino perfectamente válido y correcto, dentro del marco de la nueva moral diseñada. A mayor vacío de sentido, mayor "remedio", parecía decir el fascismo.

Ya Nietzsche, ataviado de profeta, había pronosticado a finales del siglo XIX no menos de dos siglos de tránsito para que Occidente asumiera una nueva forma de ser alternativa a la que hasta entonces había tenido y por tanto "superara" el nihilismo. Y había afirmado que, primeramente, Europa debería atravesar un desierto de guerras y catástrofes como nunca se habían visto, expresión terrible de la progresiva inserción del disolvente nihilista en todos los ámbitos de la realidad. En este proceso los hombres crearían las cosas más increíbles y serían capaces de llevar a cabo las peores atrocidades cuando su experiencia del nihilismo fuera radical y profunda, y pretendieran así darle una solución definitiva; sin entender que empezar a conocer el nihilismo es precisamente comprender que éste verdaderamente sig-

nifica que *no* hay soluciones finales, razones definitivas que salvan al mundo ni personas en posesión de la verdad última.

En el momento en que dominan el horizonte espiritual propuestas totalitarias, y que por lo tanto proporcionan una red cohesionada de explicaciones, sentidos, símbolos y valores, el nihilismo ha sufrido una transformación y ha adquirido nuevas formas. Por eso, frente a un nihilismo de la carencia, Adorno decía que el verdadero nihilismo se muestra en aquella positividad que quiere afirmarse *incondicionalmente*. La ideología fascista, sin duda uno de los “frutos” más significativos del siglo que acabamos de abandonar, es un buen ejemplo de este tipo de nihilismo afirmativo que impulsa a la adopción acrítica de una fe como remedio perfecto a la falta de creencia y el vacío ideológico, y sirve así como “redención temporal del pesimismo” (Nietzsche). Decía el fascista italiano Ettore de Zuani en 1928 que “el fascismo para nosotros, intelectuales, italianos, no es tanto política, como sobre todo fe, entusiasmo, pasión”. Para asentarse, esta fe demanda más que comprensión, sentimiento y acatamiento. Y dentro de éstos toda la vida aparece desde entonces en cierto modo constituida alrededor de la verdad “revelada” y sólo en ella encuentra sentido. El nihilismo extremista y autoritario, de manera consecuente, supone la persecución de valores como la tolerancia, la comprensión, el diálogo o el escepticismo.

En consonancia con el carácter totalista, fideísta y violento de su ideología matricial, en el orden del discurso en que se encarna la ideología fascista, que aquí escogemos como paradigma de ideología totalitaria, pueden detectarse un conjunto de rasgos temáticos y formales comunes de clara filiación nihilista. El fascismo posee un importante componente de “fabricación” o “ficcionalización” construido a partir de ciertos parámetros discursivos que en cierto modo mimetizan la alternativa política que se defiende. Su modo de expresión cambia las formas nuevas, abiertas, asépticas, concentradas, horizontales y escépticas, por afirmaciones impositivas, argumentaciones sencillas y mani-

HITLER Y EL TOTALITARISMO

La revolución nihilista, expresada históricamente en la religión hitleriana, no ha suscitado, por lo tanto, sino una pasión desesperada por la nada, que ha terminado volviéndose contra ella misma. La negación, esta vez por lo menos y a pesar de Hegel, no ha sido creadora. Hitler ofrece el caso, quizás único en la historia, de un tirano que no ha dejado nada en su activo. Para él mismo, para su pueblo y para el mundo, no fue sino suicidio y crimen. Siete millones de judíos asesinados, siete millones de europeos deportados o aniquilados, diez millones de víctimas de la guerra quizá no basten todavía a la historia para juzgarlo: está acostumbrada a los asesinos. Pero la destrucción misma de las justificaciones últimas de Hitler, es decir, de la nación alemana, hace en adelante de este hombre, cuya presencia histórica fue la obsesión durante años de millones de hombres, una sombra inconsciente y miserable. La declaración de Speer en el proceso de Núremberg mostró que Hitler, que hubiese podido detener la guerra antes del desastre total, quiso el suicidio general, la destrucción material y política de la nación alemana. Para él, el único valor siguió siendo -hasta el fin- el éxito. Puesto que Alemania perdía la guerra, puesto que era cobarde y traidora, debía morir: “Si el pueblo alemán no es capaz de vencer, no es digno de vivir”. Hitler decidió, por tanto, arrastrarla a la muerte y hacer de su aniquilamiento una apoteosis, cuando los cañones rusos derribaban ya las paredes de los palacios berlineses. Hitler, Goering —que quería ver sus huesos en un sarcófago de mármol—, Himmler, Ley, se matan en subterráneos o celdas. Pero esta muerte es una muerte para nada, es como un mal sueño, una humareda que se disipa. Ni eficaz ni ejemplar, consagra la sangrienta vanidad del nihilismo. “Se creían libres -grita histéricamente Frank-. ¡No saben que uno no se libera del hitlerismo”. No lo sabían, ni tampoco sabían que la negación de todo es una servidumbre, y la verdadera libertad, una sumisión interior a un valor que se enfrenta a la historia y sus triunfos.

(ALBERT CAMUS, *El hombre rebelde*, en *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1981, p. 724-725.)

queas, progresiones pomposas, apelaciones románticas, abandono del matiz, verticalidad y violencia discursiva. Detengámonos brevemente, para acabar esta recorrido por el nihilismo contemporáneo, en un análisis de ciertos rasgos retóricos de los discursos fascistas, entendidos como paradigmas de una ideología explícitamente antinihilista (en sus pretensiones y objetivos) que supone a la vez el máximo nihilismo. Estos rasgos serían: totalismo, lógica revolucionaria, romanticismo, principio de exclusión, antimodernidad, uso y justificación de la violencia, pragmatismo y abuso de la lógica de la decadencia.

El discurso fascista se ofrece como un sistema cerrado y coherente, dotado de unidad e integrador. Lo que supone que toda complejidad puede ser reducida a varios principios nucleares y primarios. La metodología es simple, pues se basa en la sumisión de toda diferencia a la noción misma de totalidad, que por sí sola, vacía de contenido, proporciona mágicamente todo lo necesario para el individuo, y de hecho hace innecesaria cualquier sistematización racional. El "sentido total" es irracional, autoevidente, puro y global. Pero en sí mismo está hueco. Por eso es necesario añadirle contenido. La "tierra absoluta", como se la denominó en el fascismo español, es la noción que resume la visión metafísica del fascismo, su imperativo ético fundamental y su ascetismo nuclear: "la tierra como depositaria de valores eternos, la austeridad en la conducta, el sentido religioso de la vida, el habla y el silencio, la solidaridad entre los antepasados y los descendientes." (*Discurso de proclamación de F.E. de las JONS*)

Pero necesitamos saber cómo esta ética metafísica se plasma en la labor de transformación de la realidad, esto es, en una praxis política. El fascismo afirma que supera los modos de entender la política de sus enemigos a través de la instauración de un culto ciego a una idea central: "Nosotros colocamos una norma de todos nuestros hechos por encima de los intereses de los partidos y de las clases. Nosotros colocamos esa norma, y ahí está lo más profundo de nuestro movimiento, en la idea de

una total integridad de destino que se llama la Patria." (*Discurso*).

Uno de los puntos débiles de las formulaciones políticas moderadas ha sido su aparente falta de hálito transformador. Por el contrario, el fascismo se veía a sí mismo como un movimiento esencialmente revolucionario, esto es, entendía su desarrollo socio-histórico como un modo de cambiar radicalmente una situación presente de impasse y declive.

El fascismo también poseía un fuerte componente romántico. Ya Cesare Borgese afirmaba en 1934 que el fascismo era "primero de todo, una degradación cultural y política del romanticismo" (467). Entre otras razones, por su denuncia de la transformación producida por el desarrollo del capitalismo, por la oposición a ese capitalismo en el nombre de valores pre-capitalistas, y por su crítica a la sociedad burguesa a través de la creación de un universo imaginario, ideal, utópico o fantástico. Esta conexión esencial con un producto de la imaginación supone, además, aun implícitamente, una alternativa al "desencanto del mundo" (Weber), y así a la pérdida de ciertos valores fundamentales, planteada en términos de un "reencantamiento", un reflotamiento de una trascendencia perdida y así una apariencia de reconciliación.

A pesar de esta dependencia de algún tipo de trascendencia, no debe olvidarse que el fascismo suponía ante todo una rebelión contra el presente histórico y concreto, lo que significa, por una parte, que se situaba con claridad ante los efectos negativos que en las clases sociales tenía el desarrollo capitalista: reificación generalizada, fragmentación social y alienación radical del individuo. Y por otra, que planteaba la necesidad de una respuesta activa que pusiera en marcha la recuperación de lo perdido, lo que situaba al futuro, pero a un futuro nostálgico, como una categoría central. Esta recuperación debía pasar por un complejo proceso de transformación individual y colectiva, que supusiera la recuperación de valores cualitativos frente a los valores puramente mercantilistas del capitalismo. Este proceso

tendía así a la unidad o totalidad, y socialmente a la producción de una comunidad.

A este cuadro ideológico hemos de sumar otros elementos, así la apelación a nociones nucleares y abstractas como “libertad”, “naturaleza”, “destino” o “autenticidad” (Worringer lo denominó en su *Problemática del arte contemporáneo* la “idolatría de los conceptos” y la consideraba “genuinamente romántica”), el culto a la energía (entendida como violencia o pasión), el afán totalista o unitarista o una imaginería de redención y sacrificio de tintes estetizantes, presente por ejemplo en la idea de José Antonio Primo de Rivera según la cual a lo largo de la historia a los pueblos sólo los han movido los poetas.

Por medio de una dialéctica de amigo y enemigo, las ideologías extremistas tienden a excluir, una vez han tomado forma sus principios definitorios, cualquier cuestionamiento y cualquier disidencia. Se persigue asimilar al intelectual a un grupo social y negarle cualquier autonomía, obligándosele a definir su actitud política dentro de los límites de la ortodoxia. Y naturalmente, se desprestigia y atacan las posiciones enemigas, impidiendo cualquier posibilidad de diálogo.

Estos ataques se producen normalmente de manera no pacífica. El principio de exclusión supone una reformulación del principio de totalidad, que incluye de hecho tanto un afán omniabarcante, como una especial inquina no sólo contra lo extraño, sino contra lo diferente. Y es que el principio de totalidad es también el de unidad y el de anulación.

Naturalmente, el ataque continuo al enemigo no sólo servía para minar sus fuerzas, sino para reforzar las propias, al presentarse como salvación frente al peligro. Por eso, por ejemplo, Thomas Mann podía identificar la demonización del comunismo como el más efectivo sostén del fascismo. Exclusión significa también que todo punto medio se presume imposible.

El asunto de la relación del fascismo con la modernidad y la modernización es sobremanera espinoso. Como recuerda el his-

torizador Ismael Saz, las hipótesis que ven al fascismo como una “patología” extraña a la modernidad han quedado desterradas; en el extremo opuesto estarían las ideas del sociólogo Zygmunt Bauman, que en su obra *La modernidad y el Holocausto* (1989) sitúa la sociedad moderna como precondition para que el Holocausto se produjera. Del fascismo podría de entrada predicarse, a la vez, elementos modernos y anti-modernos, pues estaba dispuesto a absorber, convenientemente reconfigurados, aspectos de la modernidad, y mantenía una postura ambivalente ante los efectos de la tecnologización y la industrialización. Así, para el caso del fascismo italiano, Emilio Gentile ha mostrado como la obsesión por la *romanità* era compatibilizada, sin mayor contradicción, con elementos modernos como el culto a la acción, la juventud y el deporte, el ideal heroico de la aventura o la voluntad de acción proyectada al futuro, sin nostalgia por el pasado. Pero a la vez el fascismo se presentaba como enemigo del capitalismo y de sus consecuencias sociales y culturales. Del mismo modo, el fascismo se oponía frontalmente a lo que puede considerarse conquistas de la Ilustración como la defensa de la democracia y la racionalidad, y de los valores de la individualidad y el progreso, y además hacía especial hincapié en denunciar las fuerzas destructivas de la modernidad y sus aspectos más negativos. La vieja tradición liberal era rechazada a favor en muchos casos del irracionalismo, el instinto, el colectivismo y las formas autoritarias de gobierno. A lo que se unía una visión pesimista de la vida moderna entendida como consecuencia del progreso. Precisamente uno de los motivos fundamentales de la crítica reaccionaria a la modernidad era su fermento nihilista, esto es, la sustitución paulatina de la creencia por la duda que conduce progresivamente a la falta de fe.

Max Horkheimer comenzaba *Ocaso* (1934), en el que augura el final de todo un período de la historia europea, con una explicación para la pujanza de la violencia en las ideologías totalitarias, relacionándola con la experiencia del nihilismo y la deca-

dencia: "Cuanto más incierta es la situación por lo que respecta a las ideologías necesarias, más crueles son los medios con que hay que defenderlas. El grado de nerviosismo y de horror con que se defienden los ídolos vacilantes hace patente que ya ha comenzado el ocaso." El fascismo sostenía una firme creencia en el valor de la violencia. En su modo de expresión y sobre todo en la manera en que trata lo otro. Pero su relación con la violencia era mucho más profunda, pues, además de usarla, la justificaba y la perseguía. Algunos autores la han analizado como una auténtica "fuente de energía creativa". Justificarla significaba que se aportaban razones para defender que su uso no sólo era bueno, sino efectivo y necesario ante las particulares circunstancias históricas. De ahí la exaltación fascista de la guerra y la visión de la vida humana como una batalla. Perseguir la violencia significaba que a menudo se la situaba casi como fin en sí, pues se buscaba "atacar", "debilitar" y "destruir" al contrario.

Los discursos fascistas asumieron que la violencia anulaba toda posible regla de juego libremente instituida, y por tanto toda práctica basada en ellas, para alzar la fuerza como norma; y aceptaban las consecuencias. Pero la fuerza no tiene en sí misma ni sentido y valor. La violencia, por tanto, tampoco. Precisamente parece quedar legitimada cuando, a través del ataque, se consigue dar la impresión de que ninguna otra forma de expresión es posible o útil.

La violencia parece no poder circunscribirse al discurso, sino que reclama, en su esencia, su realización en el mundo. La violencia se expresa en la acción directa y en el combate. De aquí a la lucha armada no hay más que un paso.

Junto a la idealización, mitologización y parafernalia característica de las ideologías totales, éstas poseen un enfoque altamente pragmático. En una frase, sitúan el discurso como secundario o "inferior" respecto a la acción. Drieu de Rochelle argumentaba en 1933 que en el caso del fascismo, la acción no era únicamente "superior", sino anterior en la secuencia tempo-

ral, es decir, se producía sin más, y luego se elucubraban las razones para justificarla: "[este es] el sentimiento motor del fascismo de Mussolini y Hitler, la creencia en la acción, cualquiera que esta sea, en la virtud la acción. «Primero la acción, luego el pensamiento»". El pragmatismo supone que, en último extremo, los objetivos prácticos se colocan por encima (y son prioritarios) de objetivos más "teóricos", "ideales" o "etéreos", y de hecho se acaba por poner a los primeros como condiciones para la existencia de los segundos.

La acción directa constituye el medio superior para alcanzar el objetivo último: la conquista y/o el mantenimiento del poder y la supresión de la clase dirigente anterior. La eficiencia y la eficacia pasan a ser los criterios axiológicos dominantes. Lugar importante ocupa también cierta noción vaga del *kairós*, esto es, de la oportunidad que aprovechar. El fascismo esperaba con ansiedad un momento en que las condiciones fueran más o menos idóneas para dar el salto a la acción premeditada.

Todo ello explica que, al fin y al cabo, las ideologías totalitarias se plasmen en acciones destructivas, ataques terroristas, combates y guerras, y que en ellas no sólo se busque ganar, sino también destruir al vencido, para que en cierto modo la muerte sea la verdadera vencedora. Vencedora sobre los hombres y sobre la cultura. Un texto estremecedor —y clarificador— de Ernesto Giménez Caballero, uno de los ideólogos del fascismo español, nos lo recuerda:

La faena sustancial todos sabemos que no es la de la Cultura —mito horrendo que quiere forzada y subrepticamente sustituir en nuestros pueblos dogmáticos, mesianistas y antitrabajadores, al viejo mito de nuestro Dios, de nuestro Dios popular de las conquistas y de las quijotadas nacionales—. Horrendo mito *humanitarista* y *vitalista* ése de la Cultura que quiere aplastar a nuestro credo tradicional y eterno de que vivir es sobre todo mo-

rir, vivir es salvarse en la muerte, vivir no es leer sobre la vida, sino saber sobre la muerte. Que esa fue nuestra única alegría en la historia, cuando tuvimos historia, la alegría de saber que moríamos por algo y para algo. ("La feria de los discursos", *La Gaceta Literaria*, 121: 9-10)

Epílogo

En estos tiempos que nos han tocado vivir el nihilismo lo impregna todo. Se ha convertido en la condición de nuestra existencia, y no parece, por lo menos a corto plazo, que esta situación vaya a cambiar. Nos hemos vuelto demasiado desilusionados y llevamos una carga de historia, de verdades y mentiras, de muchos errores y pocos aciertos terriblemente pesada. La trascendencia, o fagocita o nos pesa. Desconfiamos de cualquier confianza. ¿Es el hombre un animal *gastado*?

Esta situación no es ni buena ni mala. Es así. El propio tiempo se asume como se encuentra para apropiárselo. Entonces puede intentarse actuar sobre él. Actuar es en primer lugar resistir, y luego insistir y demandar la verdad y la justicia. Sin mayúsculas, hablando a media voz, pero sin vacilar. ¿Por qué, si ya no nos es posible creer en estos grandes conceptos, tenemos sed de ellos? Vivimos en la íntima contradicción de la falta de exigencia y compromiso en un momento en que lo juzgamos máximamente necesario. Es quizá que, como intuyera Hölderlin, lo más peligroso conjura junto a sí a aquello que salva. Nunca como antes habíamos estado informados del mal que reina en el mundo, y jamás nos había parecido que estuviera de tal manera en nuestras manos ver qué hacemos con él. Un mal que parece griega impiedad pero que es en el fondo dominio incuestionado de lo humano, demasiado humano de nuestra especie sobre el resto, sobre la tierra toda. Un nihilismo que desnuda y desvela lo que somos y que tiene un poder higiénico vergonzante, a la par que es un excelente reclamo para nuevas for-

mas, mitos y ritos, de los que quizá ahora no podemos saber nada. Eso si el planeta Tierra continúa existiendo, algo que no todo el mundo puede asegurar.

Además, nuestro individualismo feroz nos impide confiar mucho en lo colectivo. Frente a ello, bien es cierto, se están conformando nuevas formas de asociación y comunidad sobre las que habrá que estar pendientes.

En cualquier caso, la amenaza persistente que el nihilismo constituye adquiere toda su compleja presencia al trasluz de la turbia interacción entre aquello que sea "la vida", mi propia vida, y el individuo, yo, una vez que la primera es de algún modo cuestionada. Pero en esta interacción misma entre el sujeto y "la vida" surge la contradicción cuando se presenta reificado aquello que sea la vida en sí, cuyo contrario absoluto sólo es la muerte, la total disolución. Toda objetivación de la vida, todo convertirla en objeto la "mata" un poco, pues la desnaturaliza, la "separa" de aquello que es vivirla, que es estar dentro de ella. Objetivarla supone la (inevitable) ilusión de colocarse "frente" a ella, por tanto de alguna manera "fuera" de ella. Toda consciencia objetivada de la vida tendría una parte de distanciamiento, una "pequeña muerte" que debe ser a la vez encarada.

El reconocimiento de esta íntima falla en el seno mismo de aquello que sea la vida para el sujeto que la vive, y que es de hecho la falla de lo humano observado en su "desnudez" (admitida así mismo en su contradictoriedad, en la imposibilidad de decidir si a la vez este reconocimiento es algo bueno o malo, si es una ganancia para el hombre o quizá, la "pérdida" de la candidez), supone una experiencia característica —aunque naturalmente, no exclusiva— de la fase final de la modernidad, y se corresponde con la experiencia del nihilismo. De este modo, el vivir, intuir, saber, reconocer, sospechar, atisbar, aceptar o rechazar la vida como aquello radicalmente carente de sentido, contradictorio, injustificado, y por todo ello inaprensible por el hombre, condiciona y condicionará la actividad espiritual de los años por venir. Todos somos y seremos nihilistas; pero, ¿quiénes seremos?

IMPOSIBILIDAD DE NUEVAS VERDADES ABSOLUTAS

Desde el punto de vista del nihilismo —y ciertamente con una generalización que puede parecer exagerada— parece que la cultura del siglo XX asistió a la extinción de todo proyecto de "reapropiación". En este proceso entran no sólo las cuestiones teóricas, entre las cuales, por ejemplo, están las variantes lacanianas del freudismo, sino también, y tal vez más fundamentalmente, las cuestiones políticas del marxismo, de las revoluciones y del socialismo real. La perspectiva de la reapropiación —ya en la forma de la defensa de una zona libre del valor de cambio, ya en la forma más ambiciosa (que pone en compañía, por lo menos en el plano teórico, el marxismo y la fenomenología) de dar un nuevo fundamento a la existencia en el valor de uso— ha sufrido un deterioro no sólo en cuanto a fracasos prácticos, que nada le quitarían a su dimensión ideal y normativa, sino que, en realidad, la perspectiva de la reapropiación perdió precisamente su significación como norma ideal. Lo mismo que el Dios de Nietzsche, esa perspectiva terminó por revelarse como superflua. En Nietzsche, como se sabe, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de verdad y, en última instancia, esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos patéticas. Aquí, en la acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado.

(GIANNI VATTIMO, *El fin de la modernidad*,
Barcelona: Gedisa, 1986, p. 27)

Bibliografía

- Adorno, Theodor. W. y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2001.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Ávila, Remedios. *El desafío del nihilismo*. Madrid: Trotta, 2005.
- Berger, P. y Th. Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Berti, Enrico. "Il nichilismo dell'occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino". *Filosofia oggi*, 3 (1980): 501-509.
- Biaggi, Vladimir. *Le nihilisme*. París: Flammarion, 1998.
- Borg, Meerten B. ter. "The Problem of Nihilism: a Sociological Approach". *Sociological Analysis*, 1 (1988): 1-16.
- Calvo Serraller, Francisco. "Una cultura de desolación y combate". *La cultura de entreguerras*. Madrid: Historia 16, 1998. 7-44.
- Camus, Albert. *Ensayos*. Madrid: Aguilar, 1981.
- Carr, Karen L. *The Banalization of Nihilism*. Nueva York: State University of New York Press, 1992.
- Critchley, Simon. *Muy poco... casi nada*. Barcelona: Marmot Ediciones, 2007.
- Crosby, Donald A. *The Specter of the Absurd*. Nueva York: State University of New York Press, 1988.
- Gluckmann, André. *Dostoievski en Manhattan*. Madrid: Taurus, 2002.
- Goussblom, Johan. *Nihilism and Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Gurwitsch, Aron. "Sobre el nihilismo de nuestro tiempo". *AGORA, Papeles de Filosofía*. 22/2 (2003): 157-192.
- Heidegger, Martin. "El origen de la obra de arte". *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2000. 11-62.
- _____. *Hacia la pregunta del Ser*. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000.
- Jaccard, Roland. *La tentation nihiliste*. París: Livre Poche, 2006.
- Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos, 1967.
- _____. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Jonas, Hans. "Gnosticism and modern nihilism". *Social Research*, 19 (1952): 430-452.

Jünger, Ernst. *Sobre la línea*. Barcelona: Paidós, 1994.

Löwith, Karl. "El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea". *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Herder, 1998. 57-123.

Magris, Claudio. *El anillo de Clarisse: Tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Barcelona: Península, 1993.

Muñoz, Jacobo. *Figuras del desasosiego. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo: escritos póstumos*. Ed. Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 1998.

Ocaña, Enrique. "Nihilismo y enfermedad en el "estado terapéutico": Nietzsche y E. Jünger". *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 25-26 (1995): 63-72.

Peñalver, Patricio. "Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo". *La crisis de la razón*. F. Jarauta, (ed.) Murcia: Universidad de Murcia, 1986. 87-110.

Pöggeler, Otto. "Hegel y los comienzos de la discusión del nihilismo". *Reflexión*, 2 (1997): 15-50.

Poole, Ross. "Liberalismo y nihilismo". *Moralidad y Modernidad*. Barcelona: Herder, 1993. 105-139.

Reguera, Isidoro. "Nihilismo ideológico". *Revista de Occidente*, 160 (1994): 69-76.

Rosen, Stanley. *Nihilism: a philosophical essay*. New Haven: Yale UP, 1969.

Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo*. Madrid: Síntesis, 1995.

Sánchez Pascual, Andrés y otros. *Metamorfosis del nihilismo*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, 1989.

Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Edhasa, 1989.

Savater, Fernando. *Nihilismo y acción*. Madrid: Taurus, 1986.

Severino, Emanuele. *Esencia del nihilismo*. Madrid: Taurus, 1991.

Souche-Dagues, Denise. *Nihilismes*. París: P.U.F, 1996.

Strauss, Leo. "German Nihilism". *Interpretation*, 26.3 (1999): 353-378.

Subirats, Eduardo. "Razón y nihilismo". *ER, Revista de Filosofía*, 2 (1985): 89-104.

Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1986.

_____. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987.

_____. *Nihilismo y emancipación*. Madrid: Trotta, 2004.

Volpi, Franco. *El nihilismo*. Madrid: Siruela, 2007.

Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica entre modernidad y posmodernidad*. Madrid: Visor, 1993.

Índice

Habitar nuestro nihilismo	9
El nihilismo como problema, concepto y espacio	15
Nietzsche y el debate contemporáneo	21
Polaridad: nihilismo histórico y metafísico	39
Proceso de desfundamentación	43
Nihilismo individual y colectivo	51
Sentidos	59
Una tipología	67
Reacciones	79
Superación	85
Sobre el vínculo del arte con el nihilismo	95
Genealogía del Nihilismo y contramovimiento: Nietzsche	105
Gottfried Benn y la explotación artística del nihilismo	125
Nihilismo en acción	145
Epílogo	155
Bibliografía	159

El nihilismo afecta a los modos en que los intelectuales interpretan la realidad y buscan dotarla de sentido y orden, esto es, a los diversos regímenes de creencias, ideas y normas. Pero la experiencia del nihilismo también tiene parte de suceso personal e individual. Supone una interrogación sobre qué significa vivir, trabajar y pensar en tiempos de "desencanto": en definitiva, una incógnita a despejar acerca del valor de la propia experiencia vital frente a la desazón, la miseria o el vacío. Así entendido, el nihilismo se esconde detrás del hastío vital, de la carencia de altos fines, del desengaño ante los comportamientos sociales, de la angustia por la falta —o el sobrepeso— de autoridad y orden, del impulso dogmático e irracional y constituye, tanto como un suceso de época, una experiencia personal. Por eso no es extraño que una ojeada a trayectorias individuales, en este caso de escritores o filósofos, a la forma en que su vida se mezcla indisolublemente con su escritura descubra súbitas conversiones religiosas, alta tasa de suicidios, existencias atormentadas o rearmes ideológicos radicales.

Bajo el nihilismo, tanto la nada y el caos, como la máxima ordenación y jerarquía, pueden llegar a imperar en el ámbito de las ideas; en cualquier caso, toma cuerpo la vivencia de una profunda crisis espiritual. En los discursos filosóficos y literarios, así como en las distintas manifestaciones artísticas, se mostraría esa ansiedad por encontrar referentes y destruirlos para empezar de nuevo, tanto como la imposibilidad de asentar una cosmovisión unificadora y tranquilizadora. Los textos, los cuadros, las películas, las composiciones musicales o los videojuegos "dicen" el nihilismo, pero también lo "hacen" con su radicalidad, con su voluntad de comenzar de cero, con su angustia referencial, con su reconocimiento de posibilidades, con su afán perspectivista y también con su extralimitación. Por eso puede hablarse de novelas, o películas, o series de televisión, o composiciones musicales o espectáculos nihilistas. Y es esencial para la comprensión del problema del nihilismo que se lo aborde tanto en sus efectos como en sus razones, en lo que tiene de experiencia personal, atmósfera vital, orden del discurso y "lógica de la decadencia" de la cultura.