

*fenomenología y
hermenéutica*

Colección dirigida por Alejandro G. Vigo

Franco Volpi

1996

El nihilismo

Traducción de Cristina I. del Rosso
y Alejandro G. Vigo



Editorial Biblos

*fenomenología y
hermenéutica*

2005

Volpi, Franco

El nihilismo. - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2005.
194 pp.; 23x16 cm - (Filosofía)

Traducción de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo

ISBN 950-786-464-4

1. Filosofía-Nihilismo. I. Vigo, Alejandro G., trad. II. Título
CDD 149.8

Título original: *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, nueva edición
revisada (primera edición: 1996)

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Foto de tapa: *Matthew Maaskant* - www.qr5.com

Armado: *Stella Matute*

Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Franco Volpi, 2005

© De la traducción: Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo

© Editorial Biblos, 2005

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Esta primera edición de 2.000 ejemplares
se imprimió en Gráfica LAF S.R.L.
Espinosa 2827, Buenos Aires,
República Argentina,
en octubre de 2005.

A Indira

ÍNDICE

Presentación, por <i>Alejandro G. Vigo</i>	11
<i>Capítulo primero</i>	
“Itinerarium mentis in nihilum”. Hacia una historia del concepto y del problema	15
<i>Capítulo segundo</i>	
Turgenev y su presunta paternidad	19
<i>Capítulo tercero</i>	
Nihilismo, romanticismo, idealismo	23
<i>Capítulo cuarto</i>	
El nihilismo en sentido social y político y su procedencia francesa	33
<i>Capítulo quinto</i>	
El nihilismo sin fundamentos de Max Stirner	37
<i>Capítulo sexto</i>	
Nihilismo, anarquismo, populismo en el pensamiento ruso	41
<i>Capítulo séptimo</i>	
Nihilismo y decadencia en Nietzsche	47
<i>Capítulo octavo</i>	
Nihilismo, relativismo y desencantamiento en la “cultura de la crisis”	67
<i>Capítulo noveno</i>	
El nihilismo estético-literario	77

<i>Capítulo décimo</i>	
El nihilismo europeo en la historia del ser: Heidegger y Nietzsche	85
<i>Capítulo undécimo</i>	
Más allá de la línea del nihilismo: Jünger <i>versus</i> Heidegger	107
<i>Capítulo duodécimo</i>	
Nihilismo, existencialismo, gnosis	119
<i>Capítulo decimotercero</i>	
Nihilismo, teología política, secularización: Carl Schmitt	131
<i>Capítulo decimocuarto</i>	
Nihilismo, <i>posthistoire</i> , fin de la historia	137
<i>Capítulo decimoquinto</i>	
Técnica y nihilismo	145
<i>Capítulo decimosexto</i>	
El nihilismo en Italia	155
<i>Capítulo decimoséptimo</i>	
¿Más allá del nihilismo?	169
Bibliografía	175
Índice de nombres	191

PRESENTACIÓN

Es conocida la sentencia de Hegel según la cual así como el individuo es siempre hijo de su tiempo, también la filosofía es su propio tiempo aprehendido en pensamientos.¹ La sentencia marca, por cierto, un condicionamiento histórico de la filosofía. Sin embargo, ser hijo de su tiempo no equivale, sin más, a ser esclavo de él. Y la tarea propia de la filosofía no consiste, según Hegel, simplemente en replicar su tiempo sino, más bien, en elevarlo al plano del concepto y, con ello, al mismo tiempo en restituir y conservar la totalidad de sentido que el tiempo mismo, más bien, ha disgregado.² Parece, pues, que la filosofía, al reflejar su tiempo a través del pensamiento, a la vez, ya lo ha trascendido y, en cierto modo, superado. Así corresponde, asimismo, a una relación filial genuina y lograda que, como tal, contiene necesariamente en sí tanto el momento de la continuidad con el pasado como también el de la proyección al horizonte abierto del futuro.

Más allá de la dispersión casi inabarcable que parece signarlo, también el pensamiento filosófico contemporáneo ha hecho justicia, a su modo, a las exigencias que derivan de la caracterización formulada por Hegel. Y, tal vez, haya que decir incluso que esa misma dispersión, que tan poco confortable suele resultar a la hora de abordarlo, debe verse, en definitiva, como un rasgo inevitable de la respuesta que el pensamiento filosófico del presente ha debido dar a la peculiar interpelación que procede de su propio tiempo. En efecto, si ha de creerse al diagnóstico más ampliamente difundido entre los propios pensadores contemporáneos, la dispersión y la fragmentación deberían verse como dos de

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke* Bd. 7, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt a.M., 1970, p. 26.

² G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke* Bd. 2, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt a.M., 1970, pp. 120 y ss.

los caracteres más reconocibles de una época signada fundamentalmente por el imperio irrestricto de la tecnociencia a escala planetaria y por la crisis definitiva de los metarrelatos, es decir, de los dispositivos discursivos de justificación dotados de pretensiones máximas de validez universal y destinados, como tales, a proveer una visión de conjunto unitaria y comprensiva, que hiciera posible una instalación más o menos apacible por parte del hombre en la compleja y amenazante realidad que lo rodea. En el plano estrictamente filosófico, puede decirse incluso que el último intento sistemático de carácter totalizador se encuentra, precisamente, en la propia filosofía hegeliana, cuya crisis, poco después de la muerte de Hegel, trajo consigo un agotamiento de la voluntad especulativa y una dispersión de discursos filosóficos que, vistas las cosas retrospectivamente, al parecer no hacían sino presagiar los rasgos que iban a ser dominantes, tiempo después, en la totalidad de la cultura europea.

No es azaroso, por tanto, que pensadores de la talla de Nietzsche y Heidegger hayan visto en el advenimiento del nihilismo el fenómeno definitorio del estado de la civilización en la época de la tecnociencia, bastante antes de que las formas más dramáticas de expresión del fenómeno pudieran alcanzar a desplegarse en toda su dimensión. Sería, sin embargo, un enorme error suponer que el de haber anunciado el advenimiento del nihilismo constituye un privilegio reservado tan sólo a las voces de esos dos grandes titanes de la filosofía poshegeliana. Muy por el contrario, hay todo un coro, por momentos armónico y por momentos discordante, de voces muy diferentes, procedentes no sólo de la filosofía sino también del pensamiento político, la literatura e incluso la teología, que, hundiéndose a veces hasta tiempos muy remotos, anticipan, acompañan o bien prolongan el inquietante vaticinio emanado de las gargantas gigantescas de ambos filósofos y dan lugar así a una impresionante polifonía.

La presente obra del profesor Franco Volpi, dedicada a la historia del concepto de nihilismo, ofrece una ayuda inmejorable a quienes quieren aprender a distinguir los matices y las resonancias que confluyen en un *cluster* sonoro que, de tan potente, amenaza ya con volverse ensordecedor y perder así toda nitidez. Lo que Volpi —uno de los especialistas más reputados de toda Europa en el ámbito del pensamiento alemán poshegeliano, en general, y heideggeriano, en particular— ofrece al lector es una clara y penetrante reconstrucción de las principales etapas del proceso que, remedando a San Buenaventura, ha caracterizado como un *itinerarium mentis in nihilum*. La reconstrucción es elaborada al hilo de la presentación de los autores y las fuentes más importantes, desde los orígenes rusos hasta los desarrollos más relevantes del pensamiento posheideggeriano, pasando incluso por figuras actualmente tan poco recordadas como la de Max Stirner o, simplemente, tan ignoradas como la de Albert Caraco, por mencionar tan sólo dos

entre muchas. La amplitud del material considerado es poco menos que enciclopédica y resulta, por lo mismo, altamente sorprendente el hecho de que éste haya podido ser abarcado en un texto tan claro, tan bien articulado y de una extensión más que razonable, que combina de modo admirable la discusión de detalle con la visión panorámica. La maestría con que el autor ilustra lo esencial de cada posición considerada, a través de la selección de textos adecuados, y el impecable manejo técnico de las fuentes, generalmente leídas y traducidas desde el original, hacen que resulte difícil imaginarse una mejor introducción histórico-crítica al conjunto de problemas centrales que se vinculan con el fenómeno del nihilismo en el pensamiento centroeuropeo contemporáneo. Lo que resulta de la reconstrucción proporcionada por Volpi es, en definitiva, una suerte de fenomenología histórica de la lógica interna que subyace en la génesis y el despliegue del pensamiento nihilista, tras la crisis de los intentos de integración totalizadora que caracterizaron el proyecto de la modernidad.

Quiero agradecer al profesor Volpi, cuya amistad me honra, su generosa disposición a ceder los derechos para América Latina de la nueva edición, corregida y ampliada, de la obra, a fin de que pudiera ser publicada como el primer volumen de la nueva colección Fenomenología y Hermenéutica, cuya responsabilidad la Editorial Biblos ha querido confiarme. Le agradezco también su buena voluntad para responder mis preguntas y, sobre todo, para revisar la versión final de la traducción que realicé junto con mi esposa Cristina. Esta revisión, larga y penosa, sin duda, incluyó la confrontación de las ediciones en lengua original de prácticamente todas las obras citadas en el texto que no hubieran sido escritas en italiano, con el fin de reemplazar las ediciones italianas empleadas en la versión original del texto y de garantizar así la mayor exactitud posible de la traducción de los pasajes citados ofrecida en la versión española. Como consecuencia del reemplazo de las ediciones italianas por las originales, también la bibliografía sufrió importantes modificaciones.

Finalmente, a Javier Riera, responsable de la Editorial Biblos, deseo agradecerle, una vez más, su amistad, su confianza y su enorme paciencia para afrontar las largas demoras que sufren habitualmente estos proyectos, al menos cuando caen en manos tan poco eficaces como las mías.

Alejandro G. Vigo
Santiago de Chile, marzo de 2005

Capítulo primero

"ITINERARIUM MENTIS IN NIHILUM". HACIA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO Y DEL PROBLEMA

*Entre el hombre y la nada se
atraviesa la sombra de Dios.**

El hombre contemporáneo se encuentra en una situación de incertidumbre y precariedad. Su condición es similar a la de un viajero que por largo tiempo ha caminado sobre una superficie helada, pero que con el deshielo advierte que el banco de hielo comienza a moverse y se va despedazando en miles de placas. La superficie de los valores y los conceptos tradicionales está hecha añicos, y la prosecución del camino resulta difícil.

El pensamiento filosófico ha intentado ofrecer un diagnóstico de tal situación, de los males que afligen al hombre contemporáneo y de los peligros que lo amenazan. Y ha creído poder detectar la causa esencial de todo esto en el "nihilismo". Pero ¿qué es el nihilismo?

Como término, el nihilismo ya hace su aparición a caballo entre el Setecientos y el Ochocientos en las controversias que caracterizan el nacimiento del idealismo alemán. Más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, llega a ser tema general de discusión. Pero emerge como problema, en toda su virulencia y vastedad, recién en el pensamiento del Novecientos. Como expresión de tentativas artísticas, literarias y filosóficas dirigidas a experimentar la potencia de lo negativo y a vivir sus consecuencias, ha traído a la superficie el malestar profundo que hiende como una grieta la autocomprensión de nuestro tiempo. Ya Nietzsche lo apostrofaba como "el más inquietante" de todos los huéspedes. Mientras tanto, este huésped siniestro merodea ahora por todas partes de la casa, y no tiene sentido ya seguir haciendo como si no estuviera o sencillamente intentar ponerlo de patitas a la calle. Pero ¿qué es lo que significa verdaderamente "nihilismo"?

Encontramos la respuesta a nuestro interrogante en Nietzsche, el primer gran profeta y teórico del nihilismo. En un fragmento escrito en

* Los epígrafes de los diferentes capítulos están tomados de Nicolás Gómez Dávila.

los últimos destellos de lucidez, en el otoño de 1887, haciéndose él mismo la pregunta, Nietzsche responde:

Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al "¿para qué?"; ¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizaron. (Nietzsche, 1988: XII, 350)

El nihilismo es, por lo tanto, la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al "¿para qué?", y que como tales iluminaban el actuar del hombre. En otro importante fragmento escrito en el invierno de 1887-1888 Nietzsche ilustra posteriormente la dinámica que instiga la desvalorización de los valores supremos y provoca la llegada del nihilismo:

El hombre moderno cree de manera experimental ya en este valor, ya en aquél, para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el vacío y la pobreza de valores; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo. Al final, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general; no reconoce su origen; conoce bastante como para no creer más en ningún valor; he aquí el pathos, el nuevo escalofrío... La que cuento es la historia de los próximos dos siglos... (Nietzsche, 1988: XIII, 56-57)

Entre tanto, la profecía de Nietzsche -este Saulo raptado por la demencia en el camino a Damasco- se ha confirmado. El fuego que él encendió se extiende hoy por todas partes. Cualquiera puede ver que el nihilismo no es tanto el oscuro experimento de extravagantes vanguardias intelectuales, sino que forma parte ya del aire mismo que respiramos. Su presencia ubicua y multiforme lo impone a nuestra consideración con una evidencia que solamente está al mismo nivel de la dificultad de abarcarlo en una definición clara y unívoca. En cuanto al diagnóstico del nihilismo, sobre la anámnesis de las patologías y del malestar cultural que representa, los ánimos se dividen. Incluso las indagaciones históricas sobre la génesis del término han traído a la luz los indicios de una manifestación compleja y ramificada del fenómeno.

Como una primera definición indica, siquiera por respeto a la etimología, el nihilismo -de *nihil*, nada- es el pensamiento obsesionado por la nada. Si así fuese, se podría intentar volver a encontrar el nihilismo y sus huellas poco menos que por todas partes en la historia de la filosofía occidental, por lo menos en todo pensamiento en el cual la nada acampa como problema central, a pesar de Bergson que la contaba entre los seudoproblemas (Bergson, 1970: 1306).

En tal sentido, Gorgias podría ser considerado el primer nihilista de la historia occidental por la fulmínea inferencia que de él se nos ha

"Itinerarium mentis in nihilum..."

transmitido (fr. 3): nada existe; pero si algo existiese, no sería cognoscible; y si de todos modos fuese cognoscible, no sería comunicable (*anhermeneutón*). Siendo así las cosas, habría que preguntarse si una historia del nihilismo no debería incluir también a Frídugiso de Tours, el discípulo de Alcuino que, en el *De substantia nihili et tenebrarum*, con un gesto filosófico escandaloso para la época, quiere mostrar que la nada se impone con una presencia propia, y que le pertenecen, por lo tanto, un cierto ser y una sustancialidad propia.

¿Y no estarían incluidas con pleno derecho en tal historia también las meditaciones en las cuales Meister Eckhart, con una vertiginosa *annihilatio*, declara que Dios y la nada, "el ángel, la mosca y el alma", son la misma cosa? Como, por ejemplo, cuando comenta el dicho de Lucas: "Pablo se elevó de la tierra y, con los ojos abiertos, vio la nada". ¿Y por qué no añadir, junto a él, otras sublimes expresiones de la mística especulativa, desde Diógenes Areopagita hasta Juan de la Cruz y Angelus Silesius?

¿Y por qué no incluir en esta historia a Charles de Bovelles, que en pleno Renacimiento, en su *Liber de nihilo* (1509), se devana los sesos con aquella "negación originaria de las creaturas y de la materia", que es la nada, empleándola como concepto cardinal en su teología negativa? ¿O incluso Leonardo, que en una nota del *Codice Atlantico* (folio 389 verso d) apunta: "Infralle cose grandi che infra noi si trovano, l'essere del nulla è grandissima"?* ¿O la biblia del escepticismo nihilista, el *Quod nihil scitur* de Francisco Sanches? ¿Y luego, sobre todo, Leibniz con la célebre pregunta formulada en los *Principes de la Nature et de la Grâce*: "Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien"?,** y con la aun más impresionante respuesta: "Car le rien est plus simple et plus facil que quelque chose"*** (Leibniz, 1875-1890: VI, 602)? Y, por último, ¿por qué no aquel sublime maestro de la nada que fue Leopardi, con su tesis anotada en el *Zibaldone*, según la cual "el principio de las cosas, y de Dios mismo, es la nada" (Leopardi, 1977: I, 971)?

Como una sombra insuprimible, desde siempre la nada ha acompañado y fatigado la reflexión filosófica, como Mefistófeles a su Fausto. El "espíritu que siempre niega" se insinúa entre los pensamientos que animan la mente humana, escudándose en las razones de la negatividad que fueron ya las de Anaximandro:

...denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.***

* "Entre las cosas grandes que se encuentran entre nosotros, el ser de la nada es grandísimo."

** "¿Por qué hay algo más bien que nada?"

*** "Pues la nada es más simple y más fácil que algo."

**** "...porque todo lo que nace / es tal que parece; / por lo que mejor sería que nada naciese" (Goethe, *Faust*, I, vv. 1339-1341).

Tampoco la filosofía puede eximirse de pensar la nada, si es verdad que para cumplir con el deber que le es propio, vale decir, la pregunta acerca del ser en cuanto ser, debe deslindar a este último de su oposición esencial, es decir, de la nada. Ésta es la razón de la drástica conclusión a la que en este respecto llega Heidegger:

La piedra de toque más dura, pero también menos engañosa, para probar el carácter genuino y la fuerza de un filósofo es la de si experimenta súbitamente y desde los fundamentos la vecindad de la nada en el ser del ente. Aquél al cual esta experiencia lo obstaculiza, está definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía. (Heidegger, 1994 [1961]: 382)

Dicho esto, ha de hacerse enseguida una restricción del campo de indagación en la cual nos aventuraremos en nuestra reconstrucción del nihilismo. Dejando de lado el problema filosófico de la nada y su historia (cf. Givone, 1995; Lütkehaus, 1999), nos limitaremos al nihilismo en sentido estricto, tal como ha salido a la luz en el seno del pensamiento filosófico, como concepto y como problema, en el Ochocientos y luego, sobre todo, en el Novecientos. Nuestras exploraciones –que se apoyan en otros estudios (en particular Verra, 1979; Vercellone, 1992) y desarrollan una sinopsis anterior (Volpi, 1995c)– siguen como hilo conductor la *historia del concepto y del problema*. Alimentamos con respecto al nihilismo la misma convicción que vale para todos los verdaderos problemas filosóficos: no tienen solución sino historia.

Capítulo segundo

TURGENIEV Y SU PRESUNTA PATERNIDAD

Para corregir un defecto, el hombre prefiere a la cualidad antagónica el defecto simétrico.

La primera cosa por verificar en una reconstrucción histórica del nihilismo son sus orígenes. Es opinión comúnmente aceptada que los dos padres fundadores y grandes teóricos del nihilismo han sido Dostoievsky y Nietzsche. A ellos se los pone a la cabeza, respectivamente, de la veta literaria y de aquella más propiamente filosófica del movimiento. El término, sin embargo, había sido acuñado ya antes de ellos. Pero ¿cuándo y por quién?

El primero en reivindicar su paternidad fue Turgeniev. En verdad, sobre la base de indagaciones lexicográficas, hoy sabemos que se trata de una paternidad más presunta que efectiva. Pero veamos antes que nada qué es lo que declara él mismo.

En una retrospectiva autobiográfica Turgeniev afirma haber sido él, en la novela *Padres e hijos* (*Otcy i deti*, 1862), quien ha inventado el término “nihilista”. Con tal denominación define, en efecto, el modo de pensar del protagonista de su novela, Bazarov, y dice incluso haber querido dar cuerpo, con este personaje, a una clase de hombre y de actitud, teórica y práctica, que estaba imponiéndose en la realidad histórica de su tiempo. Motivo central de la novela –cuyos sucesos se desarrollan en la Rusia de 1859, vale decir, dos años antes de la abolición del servicio de la gleba y de la liberación de los campesinos– es el conflicto entre la generación de los padres, que se inspira en los ideales humanísticos tradicionales, y la generación rebelde de los hijos, materialista, desencantada y privada de ilusiones. Bazarov, que pertenece a esta última, es un joven médico que viene a hacer una visita a un amigo, quien lo recibe en su hacienda, en presencia de su padre y su tío. Manifiesta primero decepción y después condena por el ocioso modo de vivir de éstos, indiferentes y sordos a cuanto está sucediendo en la sociedad de su tiempo. Los aristócratas se preguntan si Bazarov no es un peligroso “negador” de los valores y el orden social existente, un “nihilista”. Y Bazarov acepta de buen grado tal apelativo: declara querer efectivamente

negar el orden inveterado y, con él, los principios y los valores de la vieja generación, que vive en una opulenta indiferencia frente a lo que le está sucediendo al pueblo. Ser nihilista significa para él, sin embargo, no sólo destruir lo viejo, sino también comprometerse en la función social que ha elegido, la del médico (morirá por una infección contraída curando a un enfermo). Bazarov es –como Turgeniev lo define– el “hombre nuevo”, el “héroe de nuestro tiempo”, que pasó por la dura escuela del trabajo y del sacrificio, destinado a reemplazar a la nobleza cansada y débil. Él sabe que tiene que negar, sabe que para avanzar debe pisotear creencias y valores tradicionales, y procede impertérrito, sin preocuparse demasiado de las cenizas y de la destrucción que deja a sus espaldas. “Nihilista” es, por ello, el apelativo que le conviene.

En el quinto y último capítulo de sus *Memorias literarias y de vida* Turgeniev explica su elección:

Como punto de partida para la figura principal, Bazarov, tomé la personalidad, que me había impresionado, de un joven médico de provincia (que murió poco antes de 1860). En este hombre singular se compendia, a mis ojos, aquel conjunto de principios que recibí después el nombre de nihilismo. (Turgeniev, 1992: 186; 1993: 277-78)

En cuanto a los efectos que la representación literaria del fenómeno produjo, es el propio Turgeniev quien nos ofrece su ilustración más eficaz:

No me extenderé acerca de la impresión que produjo este relato; diré solamente que, cuando volví a Petersburgo, en el mismo día del famoso incendio del Apraksinskij Dvor [los edificios del gran mercado de la ciudad], la palabra “nihilista” estaba ya en millares de bocas, y la primera exclamación que oí de los labios del primer conocido con el que me topé cerca de la Neva [la avenida principal de Petersburgo] fue: “¡Mirad lo que hacen vuestros nihilistas! ¡Que-man Petersburgo!”. (Turgeniev, 1992: 187-88; 1993: 278-79)

En suma, aunque escrita con el objetivo de condena y reacción, la novela suscitó una interpretación del nihilismo que fue más radical que la del propio autor, como deja entrever la sagaz observación de una lectora a la que Turgeniev cita, y que da probablemente en el blanco:

“Ni padres ni hijos”, me dijo una graciosa señora, después de haber leído mi libro. “Éste es el verdadero título de vuestro relato; y vos mismo sois un nihilista”. (Turgeniev, 1992: 195; 1993: 283)

El fin que más o menos conscientemente perseguían estos observadores, y que aguzaba sobremanera su sensibilidad en la confrontación

del fenómeno del nihilismo, era el de encauzar el movimiento de ideas que se designaba con tal término y detener así los estremecimientos sociales que ese movimiento había puesto en marcha.

De la palabra creada por mí: “nihilista”, se han valido después muchos otros, que no esperaban más que la ocasión, el pretexto para detener el movimiento por el cual era arrastrada la sociedad rusa. No en el sentido de un reproche, no por un propósito de mortificación utilicé aquella palabra, sino como expresión precisa y exacta de un hecho real, histórico; ella fue transformada en un instrumento de delación, de condena inapelable, casi en una marca de infamia. (Turgeniev, 1992: 198; 1993: 284-85)

Apenas creado, el término “nihilista” escapó, pues, de las manos de su declarado inventor y se extendió como una categoría de crítica social. Pero ¿cómo había sido definido el término “nihilista” en *Padres e hijos*? Vale la pena releer el punto preciso de la novela en el cual Turgeniev lo introduce y precisa su acepción.

“Un nihilista”, profirió Nikolaj Petrovic. “Viene del latín *nihil*, nada, por cuanto puedo juzgar; por lo tanto, esta palabra indica un hombre que... ¿que no admite nada?”

“Más bien di: que no respeta nada”, retomó Pavel Petrovic...

“Que considera todo desde un punto de vista crítico”, observó Arkadij.

“¿Y no es quizá lo mismo?”, preguntó Pavel Petrovic.

“No, no es lo mismo. El nihilista es un hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que no da fe a ningún principio, cualquiera sea el respeto de que tal principio esté rodeado.”

“¿Y te parece una buena cosa?”, lo interrumpió Pavel Petrovic.

“Según para quién, tío. Para algunos deriva un bien de él, y para algunos otros, un gran mal.”

“Ah, ¿así? Bah, veo que no es un partido de nuestra competencia. Nosotros somos gente del viejo siglo, nosotros consideramos que sin «prensip» (Pavel Petrovic pronunciaba esta palabra dulcemente, a la manera francesa; Arkadij, por el contrario, pronunciaba «principios», arrastrando la sílaba final) sin «prensip», aceptados, como tú dices, por dogma, no se puede dar un paso, no se puede emitir un respiro... ¿Cómo os llamáis?”

“Nihilistas”, profirió distinguidamente Arkadij.

“Sí, primero eran los hegelianos, ahora son los nihilistas. Veremos cómo haréis para existir en el vacío, en el espacio sin aire...” (Turgeniev, 1993: 809-10)

En estos pocos compases se condensa la tensión que anima la narración de Turgeniev, y que genera la fractura entre la vieja y la nueva visión del mundo: la de los padres, anclada en los antiguos principios, y la

de los hijos, que no es capaz ya de cultivar una fe. No se ha dicho con esto que la definición de Turgeniev haya dado ciertamente en el blanco. Probablemente, como testimonian las múltiples protestas y rectificaciones que ella suscitó, la nueva generación de los hijos era todo, menos indiferente a los principios. Sólo que los principios eran ahora otros: eran los de la nueva visión positivista y materialista del mundo. Pero, como quiera que estuviesen las cosas, la definición de Turgeniev resultó de hecho eficaz al recoger una tendencia operante en la cultura y en la sociedad rusa de entonces.

Por lo demás, el término "nihilismo" había sido ya empleado precedentemente, tanto en otros lugares como en la misma Rusia. Por ejemplo, ya en 1829 el crítico romántico N. I. Nadezdín, en un artículo titulado "La asamblea de los nihilistas" ("*Somnišce nigilistov*"), había definido a los nihilistas como los que nada saben y nada entienden. Y también M. N. Katkov había usado el epíteto de "nihilistas" para criticar a los colaboradores de la revista *El Contemporáneo* como gente que no cree en nada. A Turgeniev se le ha de reconocer, de cualquier manera, si no la paternidad, el mérito de haber hecho popular el término.

Capítulo tercero

NIHILISMO, ROMANTICISMO, IDEALISMO

Todo es trivial si el universo no está comprometido en una aventura metafísica.

Salvado el mérito de Turgeniev por haber puesto en circulación la idea del nihilismo y haberla transformado en un problema advertido en vasta escala, se ha de decir que él mismo ignoraba el origen más antiguo del término. Aparte del uso que de él se había hecho con anterioridad en la misma cultura rusa, también en otros lugares la palabra había hecho ya su aparición. Para detenernos en el ámbito de la literatura de la cual Turgeniev habría podido tener conocimiento, la encontramos, por ejemplo, en el título de un cuento de Karl Ferdinand Gutzkow (*Die Nihilisten*, 1853), novelista y dramaturgo alemán de cierto éxito, exponente del movimiento de la "Joven Alemania", que se había confrontado polémicamente con Schopenhauer sobre la cuestión del compromiso social del escritor.

Gracias a estudios de historia conceptual (Arendt, 1974; Riedel, 1978), hoy sabemos que el origen del concepto de nihilismo se remonta mucho más atrás. Prescindiendo del uso, no mejor atestiguado, que ya Agustín habría hecho de él, al apostrofar como *nihilistas* a los no creyentes, la aparición del término, en la variante *nihilianismus*, está documentada en Gualterio de San Víctor. Éste lo usa para designar la herejía cristológica según la cual, siendo el *logos* divino, eterno y no creado, la humanidad pertenece a Cristo sólo como accidente. Tal "nihilianismo teológico" iba a ser sostenido por Pedro Lombardo en el cuarto de sus célebres *Libri sententiarum*, lo que motivó el ataque de Gualterio de San Víctor y de Roberto de Melun, y posteriormente la condena oficial del papa Alejandro III, quien para condenar la herejía de los nihilianistas escribe a Guillermo de Champagne dos veces: una primera carta *Cum in nostra* el 28 mayo 1170, cuando Guillermo era arzobispo de Sens, y una segunda *Cum Christus* el 18 febrero 1177, cuando el mismo Guillermo era arzobispo de Reims (Denzinger, 1991: 749-50). Si nos ceñimos, en cambio, rigurosamente a la forma *nihilismus*, ésta aparece por primera vez en 1733 en el título del tratado de Fridrich Lebrecht

Goetz *De nonismo et nihilismo in theologia*, en el cual se define nihilismo como la convicción de que todo es nada, "pro nihilo habere omnia" (Goetz, 1733: 34; cf. Müller-Lauter, 1984 [1971]: 846).

Pero, más allá de estas ocurrencias aisladas, un primer uso más general de la palabra ha sido individualizado en la cultura francesa de la Revolución. En este contexto histórico, el atributo "nihilista" fue empleado para calificar a la multitud de aquellos que no estaban "ni por ni contra la Revolución". Transfiriendo este significado al plano de las convicciones religiosas, Anacharsis Cloots –seudónimo de Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, barón de Cloots, miembro de la Convención Nacional, que fue luego guillotinado– afirmaba en su discurso del 26 de diciembre de 1793 que "la República de los derechos del hombre no es ni teísta ni atea, es nihilista" (Cloots, 1979: 643).

Sin embargo, más allá de las ocurrencias lexicales, lo que aquí interesa es el uso verdadera y propiamente filosófico del concepto. Acerca de las premisas histórico-filosóficas generales que lo hacen posible, debería realizarse un largo discurso, para hacer justicia a la manifestación del nihilismo antes del nacimiento del término mismo. Se debería mostrar, en particular, cómo la cosmología moderna, con su concepción de la naturaleza como *res extensa*, es decir, como mero espacio vacío y materia, ha provocado el desarraigo metafísico del hombre. En el inicio de la Edad Moderna, una escalofriante constatación de Pascal da la medida de la profunda transformación que había causado la cosmología materialista en la posición metafísica del hombre en el universo. "Hundido en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran", anota Pascal, "me espanto" (Pascal, 1998-2000: II, 563 = fr. 205 Brunschvicg). Este preocupado lamento señala que con la nueva cosmología cambia la situación espiritual del hombre. En el universo físico de la cosmología moderna el hombre ya no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo y medieval. El universo es percibido ahora como extraño a su destino individual: se le muestra como una angosta celda en la cual su alma se siente prisionera o bien como una desarraigante infinitud que lo inquieta. Frente al eterno silencio de las estrellas y a los espacios infinitos que le permanecen indiferentes, el hombre está solo consigo mismo. Existe sin patria.

Al formular en términos tan claros el desarraigo metafísico del hombre moderno, la anotación de Pascal toca con gran anticipación, en los umbrales de la Edad Moderna, la razón más profunda del surgimiento del nihilismo. Cuando se echa de menos el sentido, cuando falta la respuesta al "¿para qué?", el nihilismo está ya a las puertas. Este huésped inquietante –según la expresión de Nietzsche– se ha deslizado ya furtivamente en la casa, de manera que ya nadie más podrá echarlo. Naturalmente, Pascal afronta y piensa esta nueva condición para oponerle resistencia: detrás de la irrefutable necesidad de la naturaleza está allí

todavía un *Deus absconditus* que la gobierna y que nos gobierna, aun cuando Él no sea inmediatamente reconocible en su creación. El hombre es, sí, un fragmento de naturaleza, una nada aplastada por las fuerzas cósmicas, pero puede, en cuanto piensa y cree, sustraer su contingencia al condicionamiento de las leyes naturales y proclamarse ciudadano de otro mundo, el del espíritu.

Pero el escenario ya está delineado. Pronto también Dios se eclipsará. Primeramente sólo como hipótesis: todo ha de imaginarse "como si Dios no existiese" (*etiamsi Deus non daretur*). Luego, de verdad: todo ha de repensarse, en primer lugar, el sentido de nuestra existencia, tomando nota del hecho de que "Dios ha muerto". Entonces, cuando la trascendencia pierde su fuerza vinculante y enmudece, el hombre abandonado a sí mismo reclama su libertad. Más bien, no le queda sino tomársela: el hombre es la libertad misma, puesto que ya no es sino lo que proyecta ser, y todo le está permitido. Que esta libertad sea una libertad desesperada, que infunde más angustia que plenitud de ser, es un hecho con el cual el existencialismo ha tratado de convivir.

El horizonte especulativo al cual aluden estas pocas indicaciones y que se desarrolla en un *crescendo* nihilista, a través del arco histórico que va de Pascal al existencialismo contemporáneo, permite encuadrar las primeras ocurrencias del término "nihilismo" y la génesis misma del movimiento en un contexto menos estrecho que aquel al cual se limita la simple indagación lexicográfica o histórico-conceptual. En este horizonte se comprende mejor el primer uso verdadera y propiamente filosófico del concepto, individualizado hacia el fin del siglo XVIII en el contexto de las controversias que caracterizan el nacimiento del idealismo.

En la contraposición del idealismo al realismo y el dogmatismo, el término "nihilismo" se emplea para caracterizar la operación filosófica mediante la cual el idealismo intenta "anular" en la reflexión el objeto del sentido común, con el fin de mostrar cómo él, en verdad, no es otra cosa que el producto de una actividad invisible e inadvertida del sujeto. Según el punto de vista, favorable o no a tal operación, el término adquiere un sentido positivo o negativo. "Nihilismo" significa entonces, en la acepción positiva, la destrucción filosófica de todo presupuesto y todo dato inmediato; en la negativa, por el contrario, la destrucción de las evidencias y las certezas del sentido común por parte de la especulación idealista. En el significado de la contraposición al realismo William Hamilton, último exponente de la Escuela Escocesa de Thomas Reid, verá, en los primeros decenios del Ochocientos, "an illustrious example of Nihilism" nada menos que en Hume, sin poder indicar, sin embargo, ocurrencias precisas del término (Hamilton, 1861-1866: I, 294).

Es precisamente en el sentido negativo como Jacobi acusa al idealismo de ser un nihilismo, introduciendo así por primera vez el término dotado de un valor filosófico. El pasaje más célebre, usualmente indica-

do como la primera ocurrencia del término en su acepción especulativa, está contenido en una carta de Jacobi a Fichte redactada en marzo y publicada en el otoño de 1799. Jacobi afirma:

En verdad, mi querido Fichte, no debe irritarme si usted, o quien sea, quiere llamar *quimerismo* a lo que yo contrapongo al idealismo, al cual dirijo el reproche de *nihilismo*. (Jacobi, 1962: 245; cf. también 223)

Este uso del concepto no es ocasional, puesto que Jacobi lo emplea también en otros lugares. Lo utiliza por ejemplo en el escrito *Sobre las cosas divinas y su revelación (Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811)*, en cuya primera parte, en la que el término es recurrente, reelabora e introduce una recensión de las obras de Matthias Claudius proyectada en 1798 (por tanto, antes de la carta a Fichte) y después retirada a causa del *Atheismusstreit* de 1799. Jacobi combate como "nihilismo", pero también como "ateísmo", el modo en el cual se ha hecho ingresar a Dios en la consideración de la filosofía, desde Spinoza hasta Fichte, y Schelling; Dios se vuelve objeto de argumentación, es decir, de un saber discursivo, dialéctico, racional, y deja de ser el Absoluto puro y simple al cual sólo puede llegar una captación directa de tipo intuitivo. Tal captación es, para Jacobi, la función propia de la *Vernunft*, es decir, de la razón, entendida, según la etimología del término subrayada ya por Leibniz y por Herder, como un *Vernehmen* (percibir), o sea, como la percepción del Absoluto. De aquí la reducción de la razón a una suerte de contacto inmediato con el Absoluto, es decir, a una "fe" (*Glaube*), reducción ésta que distingue la posición filosófica de Jacobi y que será severamente atacada por los idealistas, en particular, por Hegel. En cuanto a las fuentes de las cuales Jacobi podría haber extraído el término "nihilismo", se puede conjeturar que lo haya oído emplear en el ambiente cultural francés, donde ya circulaba, aunque con otro significado. Se ha demostrado, además, que Jacobi conocía la continuación alemana del *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet a cargo de Johann Andreas Cramer, de 1786, en la cual se declaraba que los teólogos que se habían servido del concepto de "nada" para distinguir la divinidad de Cristo de su humanidad se habían manchado con la "herejía del nihilianismo", a la que ya se ha hecho referencia (Baum, 1969).

Que el término entró después en circulación en Alemania, quizá incluso como "término fundamental en la discusión sobre el idealismo" (Pöggeler en Arendt, 1974: 310), se comprueba por el hecho de que una difundida obra de consulta como el *Diccionario-manual universal de las ciencias filosóficas* de Wilhem Traugott Krugg (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 1828*) le dedica un artículo, expresamente añadido en el volumen suplementario. Pero la confirmación principal viene de investigaciones lexicales que han

documentado el uso del término en otros pensadores de la época romántica, incluso antes de la carta de Jacobi a Fichte. Por ejemplo, Daniel Jenisch —un teólogo casi desconocido, que fue próximo a Hamann y tuvo conexiones con Kant, y que terminó suicidándose en el Spree— lo emplea repetidamente en su tratado *Sobre el fundamento y el valor de los descubrimientos del profesor Kant en metafísica, moral y estética (Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik, 1796)*, presentado en el célebre concurso de la Academia Prusiana sobre los progresos de la metafísica, en el cual participó también Kant. Al responder a la cuestión de "en qué habrían consistido los progresos reales de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y de Wolff", Jenisch contrapone al spinozismo, es decir, al dogmatismo y al realismo, la nueva posición surgida con Kant, es decir, el idealismo, y se propone ilustrar —como reza el título de la carta del autor a Kant, publicada en el apéndice al escrito— "los efectos favorables y desfavorables que la filosofía crítica tuvo hasta ahora". Partidario de un "realismo relativo" (*Verhältnis-Realismus*), Jenisch interpreta el idealismo kantiano no en un sentido absoluto sino en sentido crítico, es decir, como idealismo trascendental: siendo nuestro intelecto no "arquetípico" sino "ectípico", o sea no originario, productor él mismo de las ideas y los conceptos que conoce, sino limitado, finito, la cosa en sí no puede ser eliminada. Vale decir, queda una resistencia dura del ser que no se deja absorber y resolver enteramente en el pensamiento. Ahora bien, a pesar de que la anulación de la cosa en sí se muestra a nuestra razón y a nuestra imaginación como una hipótesis monstruosa y terrible, aun así ella ha sido largamente practicada por la filosofía más reciente, que ha entendido y desarrollado el idealismo en sentido absoluto. Pero con esta operación tal filosofía ha terminado por negar la realidad de las cosas, es decir, ha terminado por aniquilar en el abismo de la irrealidad, entre las "ondas leteicas de la eterna nada", la naturaleza entera con las miríadas de seres y creaturas que pululan en el universo. Si hubiera que interpretarlos de ese modo, el idealismo y el criticismo "predicarían el *más manifiesto ateísmo y nihilismo*" (cf. Pöggeler en Arendt, 1974: 335 ss.; Riedel, 1978: 380).

Más o menos contemporáneamente a Jacobi, en cualquier caso, antes que él, usan el término "nihilismo" también otros autores conocidos, como Friedrich Schlegel y Jean Paul. El primero incluso más veces y con significados diversos. Por ejemplo, en un apunte de 1797 Schlegel anota que "toda agudeza tiende al nihilismo". La ocurrencia del concepto en este fragmento no es fácil de contextualizar ni de interpretar. Probablemente Schlegel se refiere a la función corrosiva de la agudeza (*Witz*), es decir, de la ironía: ésta produce un abandono de la perspectiva y un desapego respecto de lo finito, suspende y destruye sus pretensiones de valer absolutamente, y en tal sentido tiende a aquel "nihilismo" que, poniendo en cuestión lo finito y relativizándolo, abre el camino

hacia el infinito, es decir, hacia el verdadero Absoluto. Un empleo del término en clara referencia a la polémica de Jacobi con Fichte se encuentra, por el contrario, en los cursos universitarios impartidos por Schlegel entre 1804 y 1806. Al respecto observa lo siguiente:

Aunque el idealismo y el realismo están entre sí en una antítesis absoluta, sin embargo, es facilísimo saltar de un extremo al otro. Ambos conducen fácilmente al nihilismo [...]. ¿El nihilismo no debería constituir un sistema propio determinado? (Schlegel, 1837: 475; cf. también 428, 486)

Schlegel usa el término "nihilismo" también en otro sentido, para caracterizar la visión oriental del mundo. Dice que el nihilismo es la forma mística-oriental del panteísmo (Schlegel, 1963: 27, 573, 575). Esta ecuación se vuelve a encontrar más tarde también en la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach.

Mientras en Schlegel el significado del término oscila y cambia en las diversas fases de su pensamiento, Jean Paul hace por el contrario un uso bien preciso y definido de él. Creador, no por azar, del personaje de Roquairol (*Titan*, 1800-1801), una de las más significativas figuras de nihilistas de la literatura alemana, Jean Paul critica en la *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* (1800), dedicada a Jacobi, y después en un capítulo entero de la *Propedéutica a la estética* (*Vorschule der Ästhetik*, 1804), a los que llama los "nihilistas poéticos", o sea, los románticos. Ellos ven sólo el arte y no la naturaleza: ebrios de su yo, profundamente "egoístas", no hacen más que celebrar el libre juego de la fantasía, vale decir, la actividad espontánea del yo creador, olvidando el no-yo, la naturaleza, el universo entero, Dios incluido, que terminan por reducir a nada. Pero cuando, casi como un sol que se oculta, también Dios desaparece y se desvanece por un tiempo, entonces todo el mundo entra en la oscuridad (Jean Paul, 1959: V, 31). El ateísmo despedaza el universo entero en una miríada de yoes aislados, sin unidad ni conexiones, donde cada uno está solo frente a aquella Nada en cuya presencia incluso Cristo, al final de los tiempos, desespera de la existencia de Dios-Padre. Es la desconcertante visión apocalíptica que Jean Paul presenta bien dos veces. La primera en el *Lamento de Shakespeare muerto, entre los muertos que lo escuchan en la iglesia, sobre la no existencia de Dios* (*Des toten Shakespeare's Klage unter den toten Zuhören in der Kirche, daß kein Gott sei*, 1789). Arriesgándose en una descripción literaria de su experiencia de la Nada, Jean Paul presenta una voz que proclama desde el altar:

No existe allí Dios ni tiempo. La eternidad no hace más que dar vueltas en sí misma y roer el caos. El arco iris irisado de los seres se arquea sin sol sobre el abismo y se disuelve gota a gota: asistimos a la muda sepultura de la Naturaleza suicida y somos sepul-

tados con ella. ¿Quién más alza la mirada hacia un ojo divino de la Naturaleza? Él lo sujeta con una desmesurada órbita vacía y negra. (Jean Paul, 1959: II, II, 590-591)

La segunda vez ocurre en el célebre *Discurso del Cristo muerto, desde lo alto del universo, sobre la no existencia de Dios* (*Rede des toten Christus, vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*, 1796), inserto en la novela *Siebenkäs* y dado a conocer por Madame de Stäel que lo traduce al francés en *De l'Allemagne*. Aquí Jean Paul perfecciona y radicaliza su escandalosa visión de la Nada absoluta:

¡Nada inmóvil y muda! ¡Fría, eterna necesidad! ¡Loco azar! ¿Conocéis vosotros lo que domináis? ¿Cuándo derribaréis al edificio y a mí? -Azar, ¿sabes tú lo que harás cuando avances con tus huracanes en la nevisca de las estrellas, apagando un sol después del otro con tu hálito, y cuando el rocío luminoso de las constelaciones termine de centellear a tu paso? -¡Qué solo está cada uno en la inmensa tumba del universo! Junto a mí aquí estoy yo solo. -¡Oh, padre! ¡Oh, padre! ¿Dónde está tu seno infinito, para que pueda descansar sobre él? (Jean Paul, 1959: I, II, 274)

En la Nada termina por hundirse también el punto firme sobre el cual los idealistas basaban su *annihilatio mundi*, o sea, el yo.

Si cada yo es padre y creador de sí mismo [se interroga Jean Paul] ¿por qué entonces no puede ser también el propio ángel exterminador? (Jean Paul, 1959: I, II, 274)

No es casual que en la obra *Nocturnos de Buenaventura* (*Nachtwachen des Bonaventura*, 1804), que por su radical y cáustica ironía muchos consideran la cumbre del nihilismo romántico, el autor anónimo retome, en el episodio del Hebreo Errante, el mismo motivo nihilista de Jean Paul, sin diluirlo ya en el marco del sueño como hace este último. Todo el escrito es un medir fuerzas con la Nada, y la profesión de nihilismo hecha en el octavo nocturno no podría ser más tétrica:

La calavera no abandona más la máscara que mira de reojo, la vida no es más que el traje con cascabeles que la Nada lleva puesto para tintinear antes de desgarrárselo de la espalda. ¿Qué es el Todo? No otra cosa que la Nada: se atraganta consigo mismo, y abajo se engulle vorazmente: ¡he aquí a qué se reduce la pérfida charlatanería según la cual existiría algo! Si, en efecto, una sola vez se detuviera el estrangulamiento, la Nada saltaría evidente ante los ojos de los hombres para hacerlos horrorizarse; ¡los locos llaman *eternidad* a este detenerse! Pero no: es, por el contrario, justamente la Nada, la muerte absoluta, puesto que la vida consiste solamente en un morir ininterrumpido. (Bonaventura, 1987: 82-83)

Y en la conclusión del escrito se lanza una vez más el desafío autodestructivo en dirección de la Nada:

¡Yo quiero mirar furioso a la Nada y hermanarme con ella, de manera de no advertir más residuos humanos cuando al fin me atrape!

Contigo, viejo alquimista, querría ponerme en marcha; solamente, no debes mendigar para obtener el cielo, no mendigarlo, expúgnalo más bien, si tienes la fuerza para ello [...] deja de mendigar; ¡te separo a la fuerza las manos! ¡Ay de mí! ¿Qué es esto? ¿También tú no eres más que una máscara y me engañas? No te veo más, Padre, ¿dónde estás? Al toque de mis dedos todo se reduce a cenizas y sobre el suelo no queda otra cosa que un puñado de polvo, mientras un par de gusanos satisfechos se alejan arrastrándose a escondidas [...]. Esparzo este puñado de polvo paterno en el aire, y qué queda: ¡Nada!

Enfrente, sobre la tumba, ¡el visionario aún se entretiene y abraza la Nada!

Y el eco en el osario llama por última vez: "¡Nada!". (Bonaventura, 1987: 154-157)

Estos elementos pueden bastar para dar una idea del sugestivo contexto en el cual los románticos tratan el problema del "nihilismo". Pero aun más significativo desde un punto de vista filosófico es el hecho de que el término es empleado en sentido técnico nada menos que por los jóvenes Schelling y Hegel. Mientras Schelling toma nota de la polémica entre Jacobi y Fichte y rechaza la acusación según la cual él mismo sería un nihilista, Hegel reivindica la necesidad del nihilismo trascendental como procedimiento metódico de la filosofía. En el ensayo "Fe y saber" ("Glauben und Wissen", 1802), publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie*, revista que dirigía junto con Schelling, Hegel toma posición con respecto a la controversia entre Jacobi y Fichte, y los critica a ambos, junto a Kant, como dualistas. El argumento principal que hace valer contra ellos es que permanecen firmes en una dicotomía ontológica de fondo, en cuanto no son capaces de resolver completamente el ser en el pensamiento. En este contexto, Hegel afirma -contra Jacobi- que el "nihilismo de la filosofía trascendental" de Fichte es un paso metodológico inevitable, pero al mismo tiempo -contra Fichte- que su nihilismo es meramente relativo e incapaz de llegar a aquel pensamiento puro en el cual la oposición al ser es superada. "Primera tarea de la filosofía", "tarea del nihilismo", es llegar a "conocer la nada absoluta", o sea, llegar al "cumplimiento de la verdadera nada", donde ha de notarse que, a diferencia de lo que sucederá en la *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812), aquí es la nada, no el ser, la que hace las veces de punto de partida en el comienzo de la filosofía (Hegel, 1981: 231). Esta primera tematización de la nada es el fondo sobre el cual

Hegel desarrollará posteriormente el diagnóstico nihilista de la transición al mundo moderno en términos de "muerte de Dios", "ateísmo", "fatalismo", "pesimismo", "egoísmo", "atomismo", y declarará la necesidad de que la dialéctica atraviese la negatividad y el "nihilismo", es decir, el "sentimiento de que Dios está muerto", aunque reconociéndolo como un simple momento en la vida del espíritu, que queda superado.

Que incluso un pensador importante como Hegel emplee en sentido filosófico el término "nihilismo", aunque sólo en la fase juvenil de su pensamiento, es un episodio muy significativo para la reconstrucción de la historia del concepto y del problema. Posteriormente, en especial a través de la confrontación crítica con Schelling, la problemática de la "nada" y la "negatividad", juntamente con el uso de los términos respectivos, sufrirá en Hegel una notable transformación.

En lo que concierne a la presencia posterior del concepto en el seno del idealismo, para testimoniar la no ocasionalidad de su empleo, ha de decirse que se vuelve a encontrar también en otros exponentes menores del movimiento, como Karl Rosenkranz, Christian Weisse e Immanuel H. Fichte, en cada caso con acentuaciones diversas. Pero cuanto uno más se aleja de la controversia originaria acerca de la génesis del idealismo, más se traslada el significado del término del ámbito estrictamente filosófico-especulativo al social y político, es decir, a las consecuencias provocadas por la asunción, por parte de un sujeto privilegiado, de una actitud de radical aniquilamiento de todo lo que delimita su actuar. Hace su aparición la figura del "nihilista" como libre pensador que demuele todo presupuesto, todo prejuicio, toda condición ya dada, por tanto, también todo valor tradicional, y que prefigura así los rasgos del nihilista anárquico-libertario que vivirá su temporada más intensa en los últimos decenios del Ochocientos.

Capítulo cuarto

EL NIHILISMO EN SENTIDO SOCIAL Y POLÍTICO Y SU PROCEDENCIA FRANCESA

El hombre persigue sombras infernales en su afán por encontrar sus ángeles perdidos.

La nueva acepción del concepto, usado para describir un estado de la sociedad a ser superado, se puede localizar en la obra del único gran pensador romántico de confesión católica, Franz von Baader. Más que de las discusiones idealistas-románticas, Baader retoma el concepto de nihilismo de la cultura francesa, especialmente de Joseph de Maistre, y lo emplea en dos escritos: en el artículo "Sobre catolicismo y protestantismo" ("Über Katholicismus und Protestantismus", 1824) y en la lección inaugural "Sobre la libertad de la inteligencia" ("Über die Freiheit der Intelligenz", 1826).

En el primer texto Baader sostiene que el protestantismo habría dado origen, por un lado, a un "nihilismo científico, destructivo" y, por el otro, a un "pietismo (misticismo) no científico, separatista". Tarea del catolicismo es combatir ambas tendencias, especialmente la primera, restableciendo "el concepto de autoridad en sentido eclesiástico, político y científico contra toda duda o protesta, antigua o nueva" (Baader, 1963 [1851]: 76). El nihilismo se identifica aquí con la disolución de las "sagradas verdades", es decir, con la destrucción de los ordenamientos y de las reglas tradicionales en su función de principio de la cohesión social. La causa de tal nihilismo es individualizada en el ejercicio incontrolado de la racionalidad de la ciencia.

En la lección inaugural de 1826 esta acepción del término recibe ulteriores precisiones. El "nihilismo" es definido aquí como un "abuso de la inteligencia, destructivo para la religión", y se asocia al "oscurantismo", es decir, a la "igualmente reprobable inhibición del uso de aquélla, derivada en parte del temor por el saber, en parte del desprecio por el saber" (Baader, 1963 [1851]: 149). Nihilismo y oscurantismo, considerados respectivamente como consecuencias del uso muy libre o muy inhibido de la razón, son ambos severamente estigmatizados como síntomas de degeneración y disgregación de la vida religiosa, social y civil. También en este texto programático Baader considera que se debe in-

tervenir contra las tendencias "nihilistas" presentes en la sociedad, y que la fuerza capaz de oponérseles es el catolicismo: éste debe organizarse e intentar superarlas mediante una reconciliación entre la ciencia y la religión.

Preocupado por los mismos efectos disgregadores del nihilismo se muestra también Juan Donoso Cortés. En su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) acusa de nihilismo a los socialistas franceses, especialmente a Proudhon. Desde el punto de vista de este príncipe de los conservadores antirrevolucionarios, el nihilismo no es más que una de las muchas formas perversas en las cuales se manifiesta el racionalismo, o sea, el iluminismo, a saber: "Deísmo, panteísmo, humanismo, maniqueísmo, fatalismo, escepticismo, ateísmo" (Donoso Cortés, 1970: II, 608). Esto se ha de impedir y combatir, en cuanto lleva a la negación del gobierno, tanto divino como humano, del mundo (Donoso Cortés, 1970: II, 664).

Sale a la luz, en estos autores hostiles al iluminismo y la Revolución, el empleo del término "nihilismo" como categoría de análisis y crítica social. Pero la palabra había sido ya usada en tal sentido, desde fines del siglo XVIII en adelante, en el área de habla francesa, donde es probable que Jacobi, que tuvo muchas estadías en París, haya tenido ocasión de recibirla. Recordemos que en la cultura de la Revolución el apelativo de "nihilista" había sido usado para designar a la multitud de aquellos que no estaban "ni a favor ni en contra de la Revolución" y que Anacharsis Cloots -un miembro de la Convención- en un discurso del 26 de diciembre de 1793 había afirmado que "la República de los derechos del hombre no es ni teísta ni atea, es nihilista".

Y fue precisamente en la Francia del iluminismo y la Revolución donde se gestó un pensamiento que, como el del Marqués de Sade, se presenta como una de las formas más radicales de nihilismo ateo y materialista. En sus novelas, incluso también en sus dos diálogos filosóficos (*Dialogue entre un prêtre et un moribond*, 1782, y *La Philosophie dans le boudoir*, 1795), Sade escenifica con disoluta fantasía todas las corrosivas y nefastas consecuencias que su visión nihilista de la Naturaleza y de la Razón comporta para la tradición y para la sociedad. Desde los comienzos, o sea, ya en la respuesta del moribundo al sacerdote contenida en el diálogo homónimo, su nihilismo es formulado como consecuencia metafísica de un coherente racionalismo materialista:

¿Qué sistema, amigo mío? El de la nada. No me ha horrorizado más y no veo otro que sea simple y consolador. Todos los otros sistemas son obra del orgullo; aquél, sólo de la razón. Por otra parte, no es ni odioso ni absoluto; ¿no tengo acaso bajo el ojo las perpetuas generaciones y regeneraciones de la naturaleza? Nada parece, amigo mío, nada se destruye en el mundo. [...] ¿Cómo puedes reivindicar la bondad de tu así llamado Dios con ese sistema? (Sade, 1990-1998: I, 1020)

Sin contar con un conocimiento preciso de estas y otras ocurrencias del concepto y el problema, ya entonces era claro que, como la Revolución, también el "nihilismo" era un fenómeno de procedencia francesa. Lo subraya el ya recordado Wilhem Traugott Krug en su *Diccionario manual universal de las ciencias filosóficas* (1828). Ante todo, da esta definición de nihilismo:

Nihil est -nada existe- es una afirmación que se destruye a sí misma y que ha sido llamada también nihilismo. De hecho, si nada existiese, no se podría siquiera afirmar nada. (Krug, 1969: III, 63)

Y en un suplemento de la obra anota:

En francés se llama "nihilista" también a aquel que en la sociedad, y en particular en la burguesa, no tiene ninguna importancia (que es sólo un número, pero que no tiene ningún peso y ningún valor), e igualmente, en cuestiones religiosas, no cree en nada. Tales nihilistas sociales o políticos y religiosos son mucho más numerosos que los nihilistas filosóficos o metafísicos que quieren aniquilar todo lo que existe. (Krug, 1969: V, II, 83)

La fuente de la cual Krug probablemente extrae esta referencia al uso lingüístico francés es la obra de Louis-Sébastien Mercier *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux* (1801), en la cual "nihiliste" o "rienniste" es definido como aquel "qui ne croit à rien, qui ne s'intéresse à rien".

"Riennisme" como término para designar la actitud de la absoluta falta de credo -en contraste con las diversas creencias, sectas y visiones del mundo- es usado incidentalmente también por Joseph de Maistre en su *Correspondance diplomatique* de San Petersburgo (1811-1817). De Maistre lamenta el hecho de que en Rusia son admitidas todas las sectas, incluso el "nihilismo", mientras que el catolicismo no se tolera.

Y, para agregar otro nombre famoso a nuestra exploración sobre la historia del concepto, se puede recordar que de "nihilismo" hablará más tarde explícitamente también Jules-Amédée Barbey d'Aureville. En *Les prophètes du passé* (1851) vincula el fenómeno nihilista con el subjetivismo egológico de la filosofía cartesiana, que está en los orígenes de la modernidad. El fundamento aparentemente incontrovertible constituido por el *cogito ergo sum* de Descartes -retomado, desarrollado y llevado al extremo en todas las variaciones de la filosofía moderna- es, en realidad, un fundamento muy débil, es aquel vacilante punto de apoyo que sólo la mente del hombre entendido como *ego* puede confundir con un punto de apoyo firme. El resultado de esta operación no puede ser más que un "nihilismo incapaz de cualquier respuesta" (cf. Hofer, 1969).

Mientras tanto, en el área lingüística alemana el término "nihilismo" continuaba siendo usado en sentido social y político con un valor negativo aún después de la revolución de 1848. Es lo que sucede en la obra anónima *Eritis sicut Deus* (1854), tortuosa novela en tres volúmenes, en la cual el hegelianismo ha de ser considerado como la raíz y la causa del nihilismo, en particular, del social y político. El anónimo escritor piensa, evidentemente, en las consecuencias a las que se había llegado en los ambientes radicales del hegelianismo de izquierda. Una preocupación análoga agita a Karl F. Gutzkow, autor del ya nombrado relato *Los nihilistas* y de la novela *Los caballeros del espíritu* (*Die Ritter vom Geiste*, 1849-1850), que mira, por su parte, con una cierta simpatía a la Revolución. Los "nihilistas" son, para él, sofistas que critican lo viejo sin saber crear lo nuevo, son los "filósofos de la nada absoluta", los "Liebig del mundo invisible", en el sentido de que, como en la química, lo disuelven todo.

Capítulo quinto

EL NIHILISMO SIN FUNDAMENTOS DE MAX STIRNER

Sólo una cosa no es vana: la perfección sensual del instante.

La primera auténtica teorización de una posición filosófica que puede ser definida como nihilismo, aunque en ausencia del uso explícito del concepto, aparece con Max Stirner. Su obra capital *El único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844) es la expresión más rabiosa y corrosiva del radicalismo de izquierda, nacido como reacción al hegelianismo. Propugnando las razones de una revuelta anárquico-libertaria llevada al extremo, Stirner se arroja contra toda tentativa de asignar a la vida del individuo un sentido que la trascienda y que pretenda representar sus exigencias, necesidades, derechos e incluso su imagen. Y llama "el Único" a la indefinible entidad que yo mismo soy, así como en esos años Kierkegaard -también contra Hegel- la llama "el Individual".

Príncipe de los iconoclastas modernos, Stirner intenta desmontar todo sistema filosófico, toda abstracción, toda idea -Dios, pero también el Espíritu de Hegel o el Hombre de Feuerbach- que se arrogue para sí la imposible tarea de expresar la "indecibilidad" del Único. Sabe que éste no es objeto de pensamiento y no tolera usurpadores de su inalienable derecho a autodeterminarse. En tal sentido, en el inicio de su obra Stirner pone a modo de emblema la tesis que rige toda la autoafirmación especulativa del Único: "Yo no he fundado mi causa sobre la nada". No "sobre la nada" (*auf das Nichts*), sino precisamente "sobre nada" (*auf nichts*). Ello significa que el nihilismo que se obtiene a partir de aquí no se basa sobre una afirmación filosófica de la nada, sino que es simplemente la negación y el rechazo de todo fundamento que trascienda la existencia originaria e irrepetible del individuo.

Es éste el motivo conductor de toda la obra, del inicio al fin. Ella empieza con la perentoria declaración de la inexpropiable unicidad del Único:

Dios y la humanidad han fundado su causa sobre nada, sobre ninguna otra cosa que sí mismos. Del mismo modo, yo fundo pues

mi causa sobre *mí mismo*, yo que, igual que Dios, soy la nada de todo otro, yo que soy mi todo, yo que soy el único. [...] Yo no soy nada en el sentido de la vaciedad, sino la nada creadora, la nada de la cual yo mismo, en cuanto creador, creo todo. (Stirner, 1972: 5)

Y después de haber fatigado este motivo a través de páginas y páginas, la obra se cierra con el categórico rechazo de cualquier deber, misión o ideal en el cual el Único se identifique, esto es, se anule a sí mismo en cuanto único. Hasta el punto de rechazar cualquier nombre que pretenda ser su "nombre propio":

Se dice de Dios: "Ningún nombre puede nombrarte". Esto vale para mí: ningún *concepto* me manifiesta, nada de cuanto se indica como mi esencia me satisface: son sólo nombres. [...] *Propietario* de mi poder soy yo mismo, y lo soy en el momento en el cual sé ser *único*. En el *Único* el propietario mismo vuelve a entrar en su nada creadora, de la cual ha nacido. Todo ser superior a mí mismo, sea Dios o el hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y empalidece apenas reluce el sol de esta conciencia mía. Si yo fundo mi causa sobre mí, el Único, ella se apoya sobre el efímero, mortal creador de sí que a sí mismo se consume, y yo puedo decir: he fundado mi causa sobre nada. (Stirner, 1972: 412)

El tenor blasfemo del rechazo stirneriano de todo fundamento resulta claro si se considera que la expresión "Yo no he fundado mi causa sobre nada" fue introducida por Goethe en la poesía "Vanitas! Vanitatum vanitas!", invirtiendo el título de un canto eclesiástico de Johannes Pappus (1549-1610) que recita: "Yo he confiado mi causa a Dios" (*Ich hab' mein' Sach' Gott heimgestellt*).

Retomando a Goethe pero ignorando a Stirner, pocos años después también Schopenhauer incide sobre este motivo, contribuyendo a posicionar históricamente la tesis de Stirner. En los "Aforismos sobre la sabiduría de la vida", publicados en 1851, con gran éxito de público, en *Parerga y Paralipomena*, escribe:

El tan popular *Lied* de Goethe: "Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt" significa propiamente que sólo cuando el hombre haya abandonado todas sus pretensiones y haya sido reconducido a una existencia desnuda y despojada, podrá participar de aquella tranquilidad de espíritu que constituye el fundamento de la felicidad humana. (Schopenhauer, 1972: V, 443)

Pero el resultado último al que en su pensamiento nómada arriba Stirner queda esbozado en una carta sobre la cual ha llamado la atención Carl Schmitt:

Su pulsión última la expresa en una carta en la cual dice: nos volveremos entonces como los animales del bosque y las flores del campo. Ésta es la verdadera nostalgia de este obsesionado del yo. Esto es el nuevo paraíso. Éstos, la naturaleza y el derecho natural, la eliminación de la autoalienación y del autoextrañamiento en una corporeidad sin problemas. La felicidad adánica del *Jardín de las delicias*, que Hieronymus Bosch ha arrojado en blanca desnudez sobre la mesa. Mas se os unen los animales del bosque y las flores del campo. El vuelo de los mosquitos al rayo del sol. La naturaleza del todo natural y el derecho natural de las esferas más profundas de la existencia telúrica. El gorjeo completamente despreocupado de la urraca ladrona de Rossini. La pura identidad consigo mismo, en el sentido de felicidad de una circulación sanguínea beatamente acelerada. (Schmitt, 1950: 82)

Si en su orgulloso aislamiento el Único ya no puede tener puntos de apoyo para este retorno a la naturaleza, ellos están en las dos únicas verdades que reconoce: "mi potencia" y "el espléndido egoísmo de las estrellas". Una profesión de fe muy contagiosa, que excitó los ánimos y suscitó de inmediato reacciones escandalizadas. No por casualidad en la *Ideología alemana* Marx y Engels dedicaron al Único una crítica de más de trescientas páginas. Pero la excentricidad y la marginación del autor hicieron que el morbo anárquico-individualista quedase aislado por el momento. Pocos decenios después –digamos pues: de ahí en adelante– se difundiría de manera rápida e imparable. Sólo a posteriori, entonces, ha encontrado Stirner un espacio y un sitio en la historia del nihilismo.

Capítulo sexto

NIHILISMO, ANARQUISMO, POPULISMO EN EL PENSAMIENTO RUSO

La inteligencia consume todo lo que arrojamos a su llama y se nutre en fin con sus propios fuegos.

En el pensamiento ruso de los últimos decenios del Ochocientos el nihilismo llega a ser un fenómeno de alcance general, que impregnó la atmósfera cultural de la época entera. Lo que empujó en tal dirección fue, entre otros factores, la circunstancia de que el término, que llegó a ser designación de un movimiento de rebelión social e ideológica, salió más allá del ámbito de las discusiones filosóficas y se injertó directamente en el tejido de la sociedad, actuando sobre componentes anárquicos y libertarios, y poniendo en marcha un vasto proceso de transformación (cf. Masaryk, 1971; Venturi, 1972).

Los teóricos del nihilismo ruso se empeñaron en una revuelta antirromántica y antimetafísica de los "hijos contra los padres", rechazando la autoridad y el orden existentes y atacando especialmente los valores de la religión, de la metafísica y de la estética tradicionales, consideradas como "nulidad", como ilusiones destinadas a disolverse. El movimiento nihilista ruso fue, a menudo, más dogmático y rebelde que crítico y escéptico, convencido como estaba del imperativo del negar a toda costa, del deber proceder de cualquier manera, no importa si entre ruinas y añicos. Renegaba, pues, del pasado, condenaba el presente, pero sin la capacidad de abrirse a una configuración concreta y positiva del futuro. Lo que exaltaba era el sentido de la individualidad, la frialdad utilitaria, no cinica ni indiferente, pero radical y coherente, en el propugnar la revuelta de la *intelligencia* contra el poder y la cultura dominante. Decisiva para la preparación y la difusión del nihilismo fue la obra del ya mencionado Turgeniev, que puso en circulación el concepto, como también la actividad de una multitud de otros intelectuales, entre los cuales se han de recordar, sobre todo, a dos que murieron muy jóvenes, sin llegar todavía a los treinta años: Nikolaj A. Dobroljubov (1836-1861) y Dmitrij I. Pisarev (1840-1866). El primero fue colaborador de la revista *El Contemporáneo* y con su crítica de *ObloMOV* (1856) de Goncarov, que representaba la nobleza pasiva y conservadora, se

hizo partidario de un radicalismo democrático y progresista, que intentaba promover por medio de la literatura y de la novela. (En él se inspirará Lukács con su realismo crítico y su estética marxista.) Oponiéndose resueltamente al ideal del arte como fin en sí mismo (*Razrušenie estetiki*, 1865: *La destrucción de la estética*), Pisarev llevó el nihilismo a consecuencias extremas, dejando caer todo residuo de antropologismo o moralismo, y aceptó en sentido positivo el apelativo de "nihilista", hecho popular por Turgeniev (Bazarov, 1862).

Pero la verdadera mente de los nihilistas de los años 60 fue Nikolaj G. Cernyševskij, estudioso de economía y partidario de un riguroso materialismo. Su novela de agitación social, de trasfondo utópico, *¿Qué hacer?* (*Cto delat'*, 1863), escrita en la cárcel, tuvo un amplio éxito de público y se ha de considerar entre los principales manifiestos del nihilismo ruso. Allí se presentan las nuevas formas de vida acuñadas en la abolición de las convenciones y de las tradiciones, en un comunitarismo que denunciaba todo sentimiento posesivo, en la emancipación de la mujer, en la dedicación a la causa del pueblo. Todo esto equivalía, por supuesto, a una negación de los principios sobre los cuales se apoyaba el orden precedente de la sociedad, y, con ello, a una forma radical de nihilismo.

El movimiento nihilista de los años 60 tuvo pronto, sin embargo, seccionada la cabeza. Dobroljubov y Pisarev murieron prematuramente, Cernyševskij fue hecho prisionero a los treinta y cuatro años, en 1862, y sólo recuperó la libertad poco antes de morir, en 1888. Esto no impidió, no obstante, que las ideas nihilistas se difundieran rápidamente e inflamaran a la juventud rusa. Pero sin éxitos concretos: durante todo el decenio siguiente hubo grandes procesos, con condenas y deportaciones en masa. En el general recrudecimiento de los conflictos sociales, nace el movimiento de la "Voluntad del Pueblo" (*Narodnaja Volja*), que sostenía que el abatimiento del símbolo del poder, es decir, la muerte del zar, era la primera acción concreta por cumplir, para poder encaminar los cambios esperados. Después de una serie de atentados, el 1 de abril de 1881, el zar Alejandro II caía bajo las bombas de los *narodnovoliki*. En el curso de la durísima represión fue capturado un extremista, Sergej G. Necaev, autor de un *Catecismo del revolucionario* (*Katechizis revoljucionera*), cuyas tesis se distinguen por el despiadado sentido de la organización, puesto al servicio de la fe en la revolución. La expresión "necaevismo" fue empleada entonces para designar las formas más desprejuiciadas e intransigentes de nihilismo político: un modo radical de concebir la acción revolucionaria, el de Necaev, que fue rechazado por Aleksandr I. Herzen y compartido, en cambio, por Michail A. Bakunin. Algunos opinan incluso que este último fue inspirador y coautor del *Catecismo*.

Estos dos últimos pensadores encarnan efectivamente modos opuestos de concebir la visión del mundo nihilista-revolucionaria:

extremismo radical y rebelde en Bakunin, moderación y concreción en Herzen. Bakunin se proclamaba "fundador del nihilismo y apóstol de la anarquía", y declaraba:

Pour vaincre les ennemis du prolétariat il nous faut détruire, encore détruire et toujours détruire. Car! l'esprit *destructeur* est en même temps l'esprit *constructeur*. (Cf. Wittkopf, 1974: 83)*

De este modo, Bakunin glorificaba el momento de la negatividad, que retomaba del hegelianismo de izquierda, y consideraba un "ariete terrible" la expresión de la fuerza del espíritu que aniquila y destruye. Así, radicalizaba al nihilismo en un connubio explosivo de ideas anárquicas, socialistas, utópico-libertarias.

Por su parte, Herzen dirigió las flechas de su crítica contra los "budistas de la ciencia", que se demoraban en la contemplación de una época que llamaba a la acción. Contrario a todo conservadurismo, fue el principal teórico del populismo; pero, oponiéndose al terrorismo de Necaev y al sublevacionismo de Bakunin, condujo sus batallas con la moderación que le procedía del amor por la cultura y por la historia, como resulta de las cartas *A un viejo compañero* (*K staromu tovaršču*) y de los ensayos *De la otra orilla*, dictados en alemán (*Vom anderen Ufer*, 1850; la edición rusa es de 1855). De tal modo, consiguió articular una visión diferenciada del nihilismo, concibiéndolo como la lógica de la transformación y saludándolo como fenómeno positivo:

El nihilismo es la lógica sin estrecheces, es la ciencia sin dogmas, es la incondicionada obediencia a la experiencia y la humilde aceptación de todas las consecuencias, cualesquiera sean, si brotan de la observación, si son requeridas por la razón. El nihilismo no transforma *algo* en nada, sino que desvela que la *nada*, cambiada por *algo*, es una ilusión óptica y que toda verdad, por mucho que contradiga representaciones fantásticas, es más sana que éstas y, en todo caso, obligatoria.

Que este nombre sea apropiado o no, no importa. A él se nos ha habituado, es aceptado por amigos y enemigos, ha terminado por llegar a ser una contraseña para la policía; se ha hecho delación, ofensa para unos, alabanza para los otros. (Herzen, 1977: 31)

Pero Herzen vio también los peligros que el nihilismo escondía y lo valoró con ojo crítico:

Naturalmente, si por *nihilismo* entendiéramos la creación in-

* "Para vencer a los enemigos del proletariado tenemos que destruir, destruir y seguir destruyendo. ¡Por cierto! El espíritu *destructor* es al mismo tiempo el espíritu *constructor*."

vertida, es decir, la transformación de los hechos y de las ideas en *nada*, en estéril escepticismo, en altanero "estar con los brazos cruzados" en desesperación que conduce a la inacción, entonces los verdaderos *nihilistas* estaremos incluidos en esta definición menos que nadie, y uno de los nihilistas más grandes será I. Turgeniev, que ha lanzado contra aquéllos la primera piedra, y quizá también su filósofo predilecto, Schopenhauer [...]. Cuando Bakunin desmascaraba a los profesores berlineses y a los revolucionarios parisinos de 1848, acusando a los primeros de timidez y a los segundos de conservadurismo, era un perfecto *nihilista* [...]. Cuando los *petraševcy* iban a los trabajos forzados porque "querían abatir todas las leyes humanas y divinas, y destruir las bases de la sociedad" [...] eran *nihilistas*. (Herzen, 1977: 31-32)

Por esto, al abismo que había abierto el nihilismo Herzen le opone la conciencia de los límites dentro de los cuales el fenómeno se había manifestado:

El nihilismo de aquel tiempo se ha ampliado, ha tomado más clara conciencia de sí, en parte ha llegado a ser una doctrina, ha acogido en sí mucho de la ciencia y ha suscitado hombres de acción dotados de fuerzas enormes y de enormes talentos [...] todo esto es indiscutible. *Pero no ha llevado a nuevos principios*. (Herzen, 1977: 32)

El escenario del nihilismo se abre de par en par, en toda su amplitud y su profundidad, en la obra de Dostoievsky. Escritor universal, destinado a influir no sólo en Rusia sino sobre toda la literatura europea, en las figuras y en las situaciones existenciales de sus novelas –especialmente *Crimen y castigo* (*Prestuplenie i nakazanie*, 1863), *Los demonios* (*Besy*, 1873) y *Los hermanos Karamazov* (*Brat'ja Karamazovy*, 1879-1880)– Dostoievsky da cuerpo a intuiciones y motivos filosóficos que anticipan experiencias decisivas del pensamiento del Novecientos, sobre todo las del ateísmo y el nihilismo. En Dostoievsky el fenómeno de la disolución de los valores, vivido como una crisis que consume el alma rusa, se despliega ante los ojos en todas sus consecuencias nefastas, hasta el crimen y la perversión. Y, aun cuando su exhibición del mal tenía como fin último el de someterlo a enjuiciamiento, la fortuna literaria de su obra favoreció, en realidad, la difusión del morbo nihilista, contribuyendo a minar certezas inveteradas y a corromper ordenamientos establecidos. Entre los sugestivos personajes de sus novelas, que representan otros tantos ejemplos de cómo Dostoievsky había sabido desarrollar el tema del nihilismo, desplegándolo en todas sus variedades y representándolo en figuras concretas, se puede recordar aquí sólo los más importantes:

- 1) Raskolnikov, el protagonista de *Crimen y castigo*, para quien la reivindicación incondicionada de la propia libertad se vuelve un problema filosófico-moral, acompañado de infinitas tribulaciones.
- 2) En *Los demonios*, gran novela concebida originalmente como panfleto contra el nihilismo, forma suprema del ateísmo, diversos personajes dan cuerpo a otros tantos aspectos de la nueva y devastadora *Weltanschauung*: el "ángel negro" Stavrogin –cuyo modelo histórico real es Bakunin–, nihilista de inteligencia luciferina y depravada, que todo corroe y destruye, sin ser capaz de transformar la propia demoníaca voluntad en una creatividad productiva; el anarquista revolucionario Pётr Verchovenskiĭ, que en el plano social y político aplica el principio de Stavrogin: "todo es indiferente"; y también el ateo Kirillov que, siguiendo ciegamente el rígido hilo de la lógica, infiere de su hipótesis ("Si Dios no existiese...") la licitud de todo comportamiento amoral y, finalmente, se mata para probar la no existencia de Dios.
- 3) En *Los Hermanos Karamazov* el personaje de Iván, ateo sutil, en cuya boca Dostoievsky pone el terrible relato del Gran Inquisidor para ilustrar el desgarramiento entre los ideales del cristianismo, que pertenecen al cielo y "querrían andar con las manos vacías" sobre la tierra, y el realismo de este mundo, sobre el cual es soberano el Mal, "el espíritu inteligente y terrible, el espíritu de la auto-destrucción y del no ser" (Dostoievsky, 1984: II, 845; cf. Hessen, 1980).

Importante para los fines de la comprensión filosófica del nihilismo es el hecho de que la perspectiva abierta por Dostoievsky sobre el escenario nihilista –a pesar de su "gran ira" y su categórica condena del fenómeno, en nombre de una regeneración de los ideales según el espíritu evangélico– encontró un observador entusiasta en Nietzsche, y que el aferrarse a su influencia, en Europa, dio una impronta decisiva a la literatura y a la atmósfera espiritual de los primeros decenios del Novecientos (cf. Schubart, 1939; Šestov, 1950).

Capítulo séptimo

NIHILISMO Y DECADENCIA EN NIETZSCHE

Cuando las cosas nos parecen ser sólo lo que parecen, pronto parecen ser menos aún.

Es en la obra de Nietzsche donde el nihilismo se hace objeto de una reflexión filosófica explícita, especialmente en los fragmentos de los años 80, publicados póstumos en la dudosa y controvertida compilación *La voluntad de poder (Der Wille zur Macht)*, en la primera edición en 1901 y en una segunda, de más del doble, en 1906. Con Nietzsche, el análisis del fenómeno alcanza su culminación, madurando una conciencia histórica acerca de sus más lejanas raíces, en el platonismo y en el cristianismo, y alimentando, a la vez, la exigencia crítica de una superación de los males que proliferan en él. No es, pues, una exageración considerar a Nietzsche como el máximo profeta y teórico del nihilismo, como el que diagnostica a tiempo la "enfermedad" que afligirá al siglo y para la cual ofrece una terapia. Pero ¿por qué camino arribó Nietzsche al problema del nihilismo?

El término se encuentra empleado por primera vez en los apuntes del verano de 1880, pero hacía tiempo que Nietzsche había reconocido e individualizado, siguiendo el motivo de la "muerte de Dios", los rasgos distintivos del fenómeno. Advertido como problema capital, llega a ser el eje temático entorno del cual gira su última, extenuante búsqueda. De ello intenta dar cuenta la distribución de los fragmentos propuesta por los editores de *La voluntad de poder*, cuyo primer libro, de los cuatro en los cuales está subdividida la obra, tiene por tema "El nihilismo europeo".

Decisiva para la constitución del horizonte de pensamiento dentro del cual Nietzsche maduró su sensibilidad para el problema fue la lectura juvenil de Schopenhauer y de algunos exponentes de la escuela del pesimismo, en particular Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainländer (cf. Müller-Seyfarth, 1993; Invernizzi, 1994; Pauen, 1997). En cuanto a Schopenhauer, su importancia en la formación de Nietzsche es conocida y ha sido objeto de numerosas indagaciones. Sin el horizonte metafísico que se abre de par en par con la concepción

schopenhaueriana de la Voluntad, serían impensables tanto Nietzsche como Wagner, y, con ello, también todo lo que ellos han representado para la cultura alemana. Con relación a nuestro problema, sería necesario mostrar en qué medida la tematización schopenhaueriana de la Nada, aunque en ausencia del concepto de "nihilismo", ha influido en la recepción de tal fenómeno en Nietzsche. En todo caso, Nietzsche considera el pesimismo schopenhaueriano, y el desvelo en la Nada que alimenta, como una forma de "nihilismo pasivo", es decir, como un debilitamiento del poder del espíritu. Lo mismo vale también para los desarrollos de la filosofía schopenhaueriana, que Nietzsche conocía bien: para la filosofía del inconsciente de Eduard von Hartmann, para el "pesimismo de la contradicción" de Julius Bahnsen, que califica su propia filosofía como "nihilismo" y define al hombre como "una Nada consciente de sí", creando en analogía con *Existenz* el neologismo *Nihilenz* (Bahnsen, 1931: 161-62), y, sobre todo, para la "metafísica de la entropía" de Philipp Mainländer, que entiende la creación del mundo y la evolución del universo como una suerte de "autocadaverización de Dios".

Estos tres pensadores formaron una verdadera y propia "escuela del pesimismo", y transformaron el concepto -inicialmente despreciado como "la intuición barroca de un diletante original"- en la denominación de una "fuerza viviente" en la cultura de la época, en una importante *Weltanschauung*. En estos términos se expresa Eduard von Hartmann, al extraer un primer balance del movimiento (*Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 1880).

Por la influencia que iba a tener sobre Nietzsche, merece ser presentado, sobre todo, Mainländer, cuyo verdadero nombre era Philipp Batz. Inclinado a la especulación y la poesía, fue un lector apasionado de Schopenhauer y después de Leopardi, a los que descubrió en los casi seis años transcurridos en Nápoles, entre 1858 y 1863. Su obra capital, *La filosofía de la redención (Die Philosophie der Erlösung)*, 1876), tras cierta resonancia inicial, fue rápidamente olvidada, para ser redescubierta sólo recientemente (cf. Müller-Seyfahrt, 1993, 2000). Tomando como modelo *El mundo como voluntad y representación*, la obra desarrolla un sistema de pensamiento en seis partes: "Analítica de la facultad cognoscitiva", "Física", "Estética", "Ética", "Política", "Metafísica", a las que se añade un apéndice sobre la "Crítica de la doctrina de Kant y Schopenhauer". El todo está fundado sobre una ontología negativa, que parte del principio según el cual "el no ser es preferible al ser". En la explicación de la facultad de conocer Mainländer se atiene a la gnoseología poskantiana de Schopenhauer, y está, como su maestro inspirador, convencido de que no conocemos la cosa en sí sino sólo apariencias. Sin embargo, Mainländer extrae la consecuencia opuesta a la de Schopenhauer: la "cosa en sí" no es identificada con la "voluntad de vida" (*Wille zum Leben*) schopenhaueriana, la cual es universal, supraindividual y está más allá de tiempo y espacio, sino, más bien, con la "voluntad de

muerte" (*Wille zum Tode*). Para Mainländer, esta última es individual y está en la base de todos los seres. En el vivir de éstos está ínsito, paradójicamente, un impulso de muerte. Pero ¿de dónde brota tal ímpetu disgregador? Mainländer avanza una osada hipótesis teológico-metafísica: la voluntad de muerte que es inherente a todo el ser depende del hecho de que la sustancia divina -concepto que retoma de Spinoza- transita de su originaria unidad trascendente a la pluralidad inmanente del mundo, el cual, en esa transición, recibe su propia génesis. Mainländer declara:

Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo. (Mainländer, 1996-1999: I, 108),

acuñando así por primera vez una expresión que Nietzsche volverá famosa. Quien mató a Dios no fue, sin embargo, el hombre, no hemos sido nosotros, como afirma Nietzsche, sino que, más bien, es Dios mismo quien se da muerte, siguiendo el impulso, que le es connatural, de pasar del ser a la nada.

En realidad, aceptando la prohibición kantiana según la cual nuestra conciencia no puede impulsarse más allá de los límites de la experiencia, Mainländer intenta ser fiel a la inmanencia y niega, por tanto, que se pueda conocer la naturaleza del principio divino trascendente. Profesa, pues, un "ateísmo científico", según el cual la esencia del principio divino es constitutivamente incognoscible. Con todo, sostiene que, desde un punto de vista "regulativo", podemos pensar el origen del mundo "como si fuera el resultado de un acto de voluntad motivado" (Mainländer, 1996-1999: I, 322). Se trata del resultado, por así decir, de una acción de la trascendencia -que, por lo demás, nos permanece desconocida e incognoscible-, más precisamente del acto mediante el cual la trascendencia, es decir, el "súper-ser" que está más allá del ser (*Über-Sein*) y precede al mundo, se disuelve en la inmanencia del mundo, esto es, en el no-ser (*Nicht-Sein*): la génesis del mundo tiene origen en la voluntad de Dios de pasar del súper-ser a la nada, es la "autocadaverización de Dios". Todo lo que vemos en el mundo es la manifestación de tal voluntad de autoanulación (*Selbst-ver-nicht-ung*).

Mainländer transforma y radicaliza, pues, el pensamiento schopenhaueriano, en la forma de una verdadera y propia "metafísica de la entropía", de la cual deriva con sistematicidad todo su pensamiento: su filosofía de la naturaleza, su filosofía de la historia sometida a la ley universal del dolor, su política y su ética eudaimonística, que sostiene la máxima de la virginidad y recomienda el suicidio como negación radical de la voluntad. En esta elección radical Mainländer ve la posibilidad de una "redención de la existencia", la desengañada esperanza de poder al fin "mirar en los ojos de la Nada absoluta" (Mainländer, 1996-1999: I, 358).

Con rigurosa coherencia, sin esperar al capricho de la Madre Natura,

se apresuró por sí mismo a extinguir tal esperanza. Recibida la primera copia, recién impresa, de su obra, en la noche del 31 de marzo al 1 de abril de 1876, el filósofo, de treinta y cuatro años, no deja escapar el momento de hacer coincidir de modo definitivo su vida con su pensamiento, poniendo de manifiesto con el ejemplo que de las cosas importantes no sólo se debe dar demostración, sino también testimonio: se anudó una soga al cuello, y se colgó.

Su hermana Minna, quien lo había seguido en sus estudios filosóficos, que había compuesto con él el drama *Los últimos Hohenstaufen*, y más tarde (1891) imitó su gesto desesperado, publicó en 1886 algunos ensayos del hermano como segundo volumen de la obra mayor, según el plan previsto por él mismo. Esos ensayos se ocupan de varios asuntos, en particular, de filosofía de la religión (uno de ellos dedicado al "Budismo") y de filosofía política ("El socialismo"). Pero, como se dijo, aunque la obra despertó de inmediato intereses y reacciones, terminó luego por ser olvidada. Ha sido objeto, sin embargo, de algunas revisiones aisladas, pero importantes. No sólo Nietzsche, que leyó enseguida con curiosa atención la *Filosofía de la redención*, sino también Alfred Kubin, Jorge Luis Borges y E.M. Cioran se han interesado por la obra de este Hegesias moderno, teutónico "persuasor de muerte". Especialmente, la idea de la muerte de Dios confluye en la articulada experiencia filosófica e intelectual que urge a Nietzsche a su propia concepción del nihilismo. "Hemos leído a Voltaire", escribía en Sorrento a Franz Overbeck, el 6 de diciembre de 1876, "ahora es el turno de Mainländer" (Nietzsche, 1977: III, 184; 1986: V, 202).

Naturalmente, desde un punto de vista histórico, no se ha de olvidar el interés por el fenómeno que se desarrolló en aquellos años en toda Europa, como consecuencia de los atentados en Rusia, los que llevaron a la prensa y a la opinión pública a equiparar nihilismo y terrorismo. Pero la ocasión próxima que empujó a Nietzsche a ocuparse intensamente del fenómeno, influyendo su comprensión de éste, fue la lectura, junto a *Padres e hijos* de Turgeniév, y junto a Mainländer, sobre todo, de otros dos autores: Paul Bourget y Fiodor Dostoievsky.

En cuanto a Dostoievsky, la influencia que la lectura de sus obras tendría sobre Nietzsche y las analogías estructurales constatables en las experiencias literarias y especulativas de ambos requerirían, para ser ilustradas de manera mínimamente suficiente, una investigación específica. Además de la referencia a los estudios clásicos ya mencionados (Schubart, 1939; Šestov, 1950), bastará recordar aquí que Nietzsche mismo, en una carta a Overbeck del 23 de febrero de 1887, narra su descubrimiento de Dostoievsky, ocurrido en medio del febril trabajo en la proyectada *La voluntad de poder*:

¡Hace pocas semanas no conocía ni siquiera su nombre, como persona inculta que no lee "revistas"! La visita a una librería me

ha puesto por casualidad ante los ojos el *Esprit souterrain*, su obra recién traducida al francés (je igualmente por casualidad he descubierto a los veintiún años a Schopenhauer y a los treinta y cinco a Stendhal!). El instinto de afinidad (¿o cómo debo llamarlo?) se hizo inmediatamente sentir, mi alegría fue extraordinaria... (Nietzsche, 1986: VIII, 27)

Menos conocida, en cambio, es la influencia que tuvo sobre Nietzsche la lectura de Paul Bourget (1852-1935). Este escritor, poco conocido en el ámbito filosófico, goza de una cierta notoriedad como novelista y crítico literario. Sus novelas fueron saludadas como sismógrafos de la incipiente modernidad literaria, a pesar de los ataques de críticos conservadores como Ferdinand Brunetière. De ellas, la más afortunada fue *Le Disciple* (1889). El protagonista es un joven estudiante que es iniciado en la filosofía por un maestro, Adrien Sixte, detrás del cual se reconoce la figura de Taine, con quien Bourget se había formado, pero de quien tomó distancia justamente con esta novela.

Como crítico literario, Bourget adquirió notoriedad gracias a una serie de artículos en los que describía con eficacia los rasgos salientes de la literatura de fin de siglo, usando como categorías para el análisis de la sociedad de la época conceptos que habían hecho fortuna, tales como "decadencia", "pesimismo", "cosmopolitismo" y "nihilismo". Los artículos aparecieron entre el 15 de diciembre de 1881 y el 1 de octubre de 1885, con el título "Psychologie contemporaine. Notes et Portraits", en la *Nouvelle Revue*, fundada en 1879 por Juliette Adam, que la editó y difundió durante dos décadas en su salón parisino. En 1883 Bourget recopiló en un libro los artículos sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine y Stendhal, con el título *Essais de psychologie contemporaine* (1883), y en 1885 hizo seguir un segundo volumen: *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*, que comprende los artículos sobre Dumas hijo, Lecomte de Lisle, los hermanos Goncourt, Turgeniév y Amiel.

La crítica literaria que Bourget practica sirviéndose de lo que llama el "método psicológico" describe la transición del romanticismo tardío francés a la modernidad y ve en las tendencias operantes en la literatura decadentista el reflejo de transformaciones que afectan a la sociedad entera. Los *Essais* constituyen un lúcido análisis de "algunas de las consecuencias fatales de la vida cosmopolita" (Bourget, 1993: 439) e ilustran los procesos de decadencia y de descomposición del tejido social, tal como se iban manifestando en la literatura de la época. Bourget hace gravitar su análisis "psicológico" de la decadencia en torno de algunos temas, motivos e interrogantes capitales:

- 1) Un primer ámbito es el estético. Bourget se interroga sobre algunas cuestiones de fondo: ¿cuáles son las funciones y el lugar del arte en el proceso de transformación social? ¿Cuál es el papel del artista

frente al proceso de descomposición de la sociedad que caracteriza la vida cosmopolita moderna? ¿Puede el artista, frente a las tendencias igualitarias que se imponen por todas partes, mantener el primado aristocrático que le viene de la conciencia acerca de su tarea de experimentador y creador?

- 2) Una segunda serie de interrogantes gira alrededor de la perspectiva moral: ¿es posible, además de describir, dar una valoración de la decadencia de la sociedad contemporánea? Pero admitir la posibilidad de un juicio tal, ¿no significa introducir un punto de vista moral?
- 3) ¿Cuál es, entonces, la actitud a mantener en la confrontación con la descomposición de la sociedad y el debilitamiento de sus fuerzas vitales? ¿Qué hacer frente a la "enfermedad de la voluntad", es decir, la incapacidad de dominar, por medio de un principio, la contradicción que emerge de las pulsiones fisiológicas? Bourget considera legítimo el punto de vista del moralista y del político, los cuales producen "reacciones" ante las fuerzas de la decadencia, pero considera que sólo otro punto de vista, el "psicológico", es capaz de ver en positivo la decadencia y de recoger los "valores estéticos" que ella expresa, motivo éste que también encuentra eco en Nietzsche.

Lo que hizo famosos los *Essais* de Bourget fueron, especialmente, las cuatro páginas finales del ensayo sobre Baudelaire, el primero de la serie, titulado "Théorie de la décadence" (Bourget, 1993: 13-18). A través de un análisis desencantado, Bourget reconoce en el pesimismo y en el nihilismo de la literatura contemporánea el "mal del siglo" (Bourget, 1993: 438), y declara que, para tomar en serio la enfermedad, es necesario admitir que no hay remedios capaces de impedir la, y que, por lo tanto, conviene aceptarla junto con los valores estéticos que produce (Bourget, 1993: 442). Se comprende mejor todo esto si se tiene presente lo que Bourget entiende por "décadence".

El término tiene para él dos significados análogos: uno está referido a la sociedad; el otro, al estilo y la literatura. Tanto la sociedad como la lengua pueden ser comparadas a un organismo. Se tiene la decadencia social cuando los individuos que componen la sociedad se vuelven independientes: "Los organismos que componen el organismo total cesan de subordinar su energía a la energía total y la anarquía que se instaura constituye la decadencia del conjunto" (Bourget, 1993: 14).

De esta idea de decadencia social Bourget extrae por analogía una teoría de la decadencia literaria, y la formula en términos que serán retomados, casi al pie de la letra, por Nietzsche:

Una ley idéntica gobierna el desarrollo y la decadencia de ese otro organismo que es el lenguaje. Un estilo decadente es aquél en

el cual la unidad del libro se descompone, para hacer lugar a la independencia de la página, la página se descompone; para hacer lugar a la independencia de la frase, y la frase, para hacer lugar a la independencia de la palabra. (Bourget, 1993: 14)

Se ha sugerido hace tiempo (cf. Weigand, 1893; Andler, 1958: III, 418 ss.) y se ha demostrado más tarde con abundancia de pruebas, siguiendo una línea de investigación indicada por Mazzino Montinari (cf. Kuhn, 1992; Campioni, 1992, 2001; Volpi, 1995a), que esta teoría de la decadencia encontró en Nietzsche un lector atento y voraz. Pero, antes de pasar a Nietzsche, digamos qué consecuencias extrae Bourget de sus tesis. Pues bien, frente a la decadencia, constata la posibilidad de dos actitudes: la decadencia puede ser afrontada desde una perspectiva "moral-política" o bien desde otra que llama "psicológica". La primera perspectiva, aquella según la cual "razonan los políticos y los moralistas", apunta a la "cantidad de fuerza" global que puede mantener en función al organismo social en su conjunto y, en caso de constatar falta o insuficiencia de ésta, extrae de ella un pronóstico de decadencia y busca impedir la. Opuesto al punto de vista del moralista y del político está el punto de vista del "psicólogo": su interés está dirigido no al conjunto, sino a la simple individualidad, y apunta a estudiar la originalidad, la irrepetibilidad y la infabilidad de ésta, con todos sus caracteres más atrayentes y fascinantes y con los valores estéticos que producen.

Mediante la consideración "psicológica" Bourget se abre un acceso al fenómeno de la decadencia que le permite valorizar sus efectos positivos, esto es, sobre todo, los valores estéticos que la individualidad artística produce, al hacerse independiente de la sociedad. Abierto tal acceso, Bourget puede hacer una apología de la existencia experimental y excéntrica del literato y el artista: éste no vive más que de sí mismo y se autojustifica, desde el punto de vista "psicológico", por su valor intrínseco, según el principio del arte por el arte. Bourget presenta luego el punto de vista estetizante de la decadencia como la "suprema equidad" del espíritu y las ideas, porque es capaz de paladearlas y asimilarlas todas, sin adherir a ninguna, produciendo así "un tesoro más rico de adquisición humana".

Si los ciudadanos de una decadencia son inferiores como obreros de la grandeza del país, ¿no son quizá muy superiores como artistas de la interioridad de su alma? Si son inadaptados para la acción privada o pública, ¿no es quizá porque están demasiado adaptados al pensamiento solitario? Si son malos reproductores de las generaciones futuras, ¿no es quizá porque la abundancia de las sensaciones finas y la exquisitez de los sentimientos raros los han hecho virtuosos, estériles pero refinados, de la voluptuosidad y los dolores? Si son incapaces de la dedicación propia de la fe profunda, ¿no es quizá porque su inteligencia demasiado culta los

ha liberado de los prejuicios y porque, habiendo hecho la reseña de las ideas, han llegado a aquella equidad suprema que legítima todas las doctrinas, excluyendo todos los fanatismos? Ciertamente, un jefe germano del siglo II era más capaz de invadir el imperio que un patricio romano de defenderlo; pero el romano erudito y fino, curioso y desencantado, como el emperador Adriano, por ejemplo, el César que amaba Tívoli, representaba un tesoro más rico de adquisición humana. (Bourget, 1993: 15)

Con esto Bourget se opone a las argumentaciones que desde siempre se hicieron valer contra el punto de vista de la decadencia, a saber: que llevaría a la perdición y que no tendría futuro. Bourget neutraliza la valoración negativa del fenómeno y muestra las razones que permiten comprenderlo en los valores estéticos que produce:

El gran argumento contra las decadencias es que no tienen mañana y que habrá siempre una barbarie que las aplastará. Pero la herencia fatal de lo exquisito y de lo raro, ¿no es acaso la de no tener razones frente a la brutalidad? Es lícito admitir tal error y preferir la derrota de Atenas en decadencia al triunfo del Macedonio violento. (Bourget, 1993: 15)

Mediante una analogía, esta convicción acerca de la decadencia social y política se extiende también a las literaturas de la decadencia.

Tampoco estas literaturas tienen un mañana. Desembocamos en alteraciones del vocabulario, en sutilezas de palabras que volverán este estilo ininteligible a las generaciones venideras. Dentro de cincuenta años, por ejemplo, la lengua de los hermanos Goncourt no será comprendida más que por los especialistas. ¿Qué importa? ¿Acaso es el fin del escritor presentarse como candidato perpetuo frente al sufragio universal de los siglos? Nosotros nos deleitamos con lo que vosotros llamáis nuestras corrupciones estilísticas, y disfrutamos, con nosotros, los refinados de nuestra raza y de nuestra hora. Se trata de saber si nuestra excepción no es una aristocracia y si, en el orden de la estética, la pluralidad de los sufragios no representa otra cosa que la pluralidad de las ignorancias. (Bourget, 1993: 16)

Emerge de manera evidente en estas líneas el ideal de la aristocracia estética que Bourget cultiva y sobre la base del cual justifica el ideal del gran artista. Puesto que entre individuo y sociedad existe un vínculo de acción recíproca, la individualidad que toma distancia del ambiente social termina por cortar el arraigo en el terreno del cual extrae las propias energías vitales, y corre el riesgo de deteriorarse y morir. La consecuencia será entonces que sólo el artista valiente, fuerte y maduro, de gran personalidad y creatividad, conseguirá practicar la pers-

pectiva de la decadencia y afirmar la propia individualidad, independientemente de la sociedad. Es el caso de Baudelaire: fatalmente atraído por la "fosforescencia del mal", tiene la fuerza y el coraje de "proclamarse decadente" y de intentar "todo lo que en la vida y en el arte parecía morboso y artificial a las naturalezas simples" (Bourget, 1993: 16). Es capaz de decaer y arruinarse sin perecer, produciendo, por el contrario, valores estéticos imperecederos.

Bourget esboza de este modo una teoría de la decadencia social y literaria, en la que el ideal aristocrático del arte obtiene como tal una justificación y un sentido propios. Con su aparición el artista decadente ennoblece el escenario y extrae de las manifestaciones de decadencia su alimento estético y espiritual. Éstos son temas que, elaborados con un vigor especulativo completamente distinto, se vuelven a encontrar en Nietzsche.

En efecto, el motivo de la decadencia, estrechamente conectado al del nihilismo, atraviesa, en cierto modo, toda la obra de Nietzsche y llega a ser, después de la exploración de la literatura francesa y del estudio de los *Essais* de Bourget, un filón temático central en la especulación de los últimos años de lucidez. Un condensado de él es el libelo *Nietzsche contra Wagner*, donde ya en el prefacio uno se topa con las huellas de la influencia de Bourget. Nietzsche declara que se trata de "un ensayo (*Essai*) para psicólogos, no para alemanes" (Nietzsche, 1988: VI, 415), aludiendo evidentemente a la perspectiva "psicológica", contrapuesta a la moral, que Bourget había adoptado para poder entender la decadencia en una óptica positiva. A lo largo del libelo —donde, como es sabido, se recopilan reflexiones hechas en otro lugar— Nietzsche da fundamento al repertorio de motivos sobre la *décadence* recogido a través de la exploración de la literatura, siguiendo la guía "psicológica" de Bourget.

Un motivo, en particular, parece haber conmovido a Nietzsche: aquél según el cual la *décadence* está caracterizada por la disolución fisiológica del organismo y por la disgregación de las partes que se separan del todo y se vuelven independientes de éste. Ya en una breve nota del invierno de 1883-1884 Nietzsche señala la tesis central de Bourget:

Estilo de la decadencia en Wagner: la frase simple llega a ser soberana, la subordinación y coordinación llega a ser casual. Bourget, p. 25. (Nietzsche, 1988: X, 646)

En este fragmento está contenida *in nuce* la teoría de la decadencia que Nietzsche desarrolla sobre la base de Bourget y que aplica a la que es, según él, la manifestación por excelencia de la decadencia, esto es, la música de Wagner. Tal aplicación se presenta en una carta a Carl Fuchs de mediados de abril de 1886, enviada desde Niza, la "cosmópolis" en la que Nietzsche estaba residiendo. Hablando de la "decadencia [*Verfall*]

del sentido melódico” que dice percibir en los músicos alemanes, es decir, de la cada vez mayor atención por el gesto simple y la cada vez mayor habilidad en lo particular y en la configuración del momento individual, Nietzsche escribe de Wagner:

La fórmula wagneriana “melodía infinita” expresa del modo más amable el peligro, la corrupción del instinto, y también la buena fe, la tranquilidad de la conciencia en medio de tal corrupción. La ambigüedad rítmica, por la cual no se sabe más ni se *debe* saber más si algo es capo o coda, es, sin duda, un recurso artístico mediante el cual se pueden obtener efectos maravillosos: el *Tristán* es rico en esto; pero como síntoma de un arte es y sigue siendo el signo de la disolución. La parte impera sobre el todo, la frase sobre la melodía, el instante sobre el tiempo (también sobre el tiempo musical), el *pathos* sobre el *ethos* (carácter o estilo o como se lo quiera llamar) y, finalmente, el *esprit* sobre el “sentido”. (Nietzsche, 1986: VII, 176-77)

También aquí, aunque sin dar el nombre, Nietzsche calca su propia definición de la decadencia de la de Bourget. Sin embargo, se nota una diferencia de acento y de valoración. Nietzsche es atraído por la fosforescencia que emana de la decadencia; pero sabe que se trata de una luz que absorbe, pero que es insuficiente para iluminar. Es hijo de la decadencia; sin embargo, lucha y protesta contra ella. Así pues, si aprueba la tendencia disgregadora que va del organismo a sus funciones individuales, de la sociedad al individuo, del todo a las partes, tendencia que Bourget saludaba como germen de una sensibilidad más refinada, no es simplemente para soportarla. Por el contrario, Nietzsche quiere rechazarla mediante un “contramovimiento” que tiene su centro de gravedad en el arte como voluntad de poder, o sea, como creatividad y actividad, y no como disfrute pasivo. En la misma carta a Carl Fuchs prosigue:

¡Disculpe! Pero lo que yo creo percibir es un cambio de perspectiva: se ve muy, demasiado detalladamente el particular; muy, demasiado vagamente el conjunto. En música, la *voluntad* se tensa hacia esta óptica perturbadora, es el *ingenio* más que la voluntad. Y esto es *décadence*: una palabra que entre gente como nosotros, se entiende, no desprecia, sino que define. (Nietzsche, 1986: 177)

Dos años más tarde, en el *Caso Wagner*, Nietzsche vuelve a proponer, en forma ahora definitiva, su teoría sobre la decadencia, retomando de Bourget la analogía entre la decadencia literaria y la decadencia social, entre la disgregación del todo de un texto y la disolución del conjunto y de la sociedad. Sólo que a despecho de las declaraciones de fines –*décadence* es “una palabra que [...] no desprecia sino que define”– no observa la decadencia con indiferente neutralidad, sino que se le

opone con fuerza. Por ello, por un lado, no puede no reconocer las razones de la decadencia como fenómeno intrínseco a la vida misma y a la trayectoria de su desarrollo, y afirma en el fragmento 14 [75] de la primavera de 1888, titulado “Concepto de «decadencia»”:

El fenómeno de la decadencia es igualmente necesario en cuanto surgir y progresar de la vida: no está en nuestro poder *eliminarlo*. La razón quiere, por el contrario, que *se le reconozca su buen derecho...* (Nietzsche, 1988: XIII, 255-56)

Por el otro, sin embargo, juzga, en contra de Bourget, que la extenuación de la decadencia en la individualidad no es productora de nuevos y más refinados valores estéticos, sino que, por el contrario, es indispensable reconquistar la vida del todo. Retomando casi en los mismos términos la descripción de Bourget, Nietzsche la reformula de modo de extraer un juicio crítico sobre la decadencia:

¿Por qué cosa está caracterizada toda *décadence literaria*? Por el hecho de que la vida no reside más en el todo. La palabra se vuelve soberana y pega un salto fuera de la frase, la frase usurpa y ofusca el sentido de la página, la página toma vida a expensas del todo: el todo no es más todo. Pero ésta es la alegoría de todo estilo de la *décadence*: siempre anarquía atomística, disgregación del querer, “libertad del individuo” o, por decirlo con el lenguaje de la moral extendido a la teoría política, “derechos *iguales* para todos”. La vida, la *igual* vitalidad, la vibración y la exuberancia de la vida comprimida en los organismos más pequeños, y el resto *pobre* de vida. Por doquier parálisis, pena, rigidez o *bien* enemistad y caos: ambas cosas son siempre tanto más evidentes a los ojos, cuanto más elevadas son las formas de organización hacia las cuales se asciende. Generalmente el todo no vive más: está yuxtapuesto, es calculado, postizo, un producto artificial. (Nietzsche, 1988: VI, 27)

Y en un fragmento póstumo paralelo nombra abiertamente su fuente:

Este insensato sobrecargar de detalles, este subrayado de los trazos pequeños, el efecto de mosaico: Paul Bourget. (Nietzsche, 1988: XIII, 134)

Todo esto arroja luz sobre el contexto histórico de ideas y de experiencias en el cual la teoría nietzscheana de la decadencia hunde sus raíces, y muestra hasta qué punto depende de ellas. Pero, además, Nietzsche inserta los motivos que recibe casi literalmente de Bourget en el horizonte más vasto de su interpretación del nihilismo como lógica de la historia occidental. Así, puede advertir sobre la confusión de las consecuencias con las causas, de las manifestaciones superficiales de

la decadencia con las razones metafísicas profundas que la han desencadenado. En el fragmento 14 [85] de la primavera de 1888 Nietzsche compendia y formula la intuición que lo proyecta mucho más allá de Bourget:

El nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la decadencia. (Nietzsche, 1988: XIII, 265)

Si de Bourget se sirve para diagnosticar el fenómeno de la decadencia, Nietzsche intenta, asimismo, contra Bourget, penetrar tal fenómeno más a fondo, para aventurar un pronóstico y prescribir una terapia. De aquí su relativa toma de distancia respecto de Bourget, expresada en algunas cartas a Peter Gast (7 de marzo de 1887), a Taine (4 de julio de 1887), a Malwida von Meysenburg (4 de octubre de 1888) (cf. Nietzsche, 1986: VIII, 42, 106, 447). En suma, como escribe en el Prefacio al *Caso Wagner*, si es verdad que la decadencia es el problema que más profundamente lo ha ocupado, es también verdad que con igual decisión Nietzsche ha intentado defenderse de él (VI, III, 5). Nietzsche tenía, entonces, plenamente razón cuando en *Ecce homo* proclamaba ser un decadente, pero, al mismo tiempo, también la antítesis del decadente, haber aprendido “el arte de la filigrana en el captar y el comprender en general”, y experimentado en sí el refinamiento que deriva de la *décadence*, pero, al mismo tiempo, teniendo la fuerza para la sana y robusta visión del todo y para la transvaloración de los valores:

Con óptica de enfermo mirar hacia conceptos y valores más sanos o, a la inversa, desde la plenitud y seguridad de la vida *rica* hacer caer la mirada sobre el trabajo secreto del instinto de la *décadence*: éste ha sido mi más largo ejercicio, mi verdadera experiencia, acaso la única en la cual me he vuelto maestro. Ahora está en mi mano, se me ha hecho la mano para *desplazar las perspectivas*: razón primera por la cual quizá solamente a mí me es posible una “transvaloración de los valores”. (Nietzsche, 1988: VI, 266)

Resulta claro, en este punto, en qué medida la lectura de Mainländer, la de Dostoievsky y la de Bourget estimulan el pensamiento nietzscheano. Con estas tres lecturas llega a su maduración un motivo conductor de su pensamiento, que Nietzsche había recogido desde hacía tiempo en la sentencia “Dios ha muerto” y que había confluído en el diagnóstico de la desvalorización de los valores supremos y en el reconocimiento de la dinámica de la historia de Occidente interpretada como decadencia, como historia del platonismo-nihilismo.

Ya en años juveniles (1870), Nietzsche había encontrado el motivo de la “muerte de Dios” en la afirmación, referida por Plutarco en el *De defectu oraculorum*, de que “el gran Pan ha muerto”. Y pronto la había radicalizado:

Yo creo en la antigua sentencia germánica: todos los dioses deben morir. (Nietzsche, 1988: VII, 125)

Es en *La gaya ciencia* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), en el fragmento 125 con el título “El hombre loco”, donde la muerte de Dios se presenta como la experiencia decisiva en la cual se adquiere la conciencia del desconocimiento de los valores tradicionales. No por casualidad cuatro años más tarde, cuando escribía un quinto libro para la nueva edición de la obra, Nietzsche comenzará insistiendo sobre el mismo tema:

El más grande acontecimiento reciente –que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano ha llegado a ser inaceptable– comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. (Nietzsche, 1988: III, 573)

La muerte de Dios, imagen que simboliza la venida a menos de los valores tradicionales, se convierte en el hilo conductor para interpretar la historia occidental como decadencia y suministrar un diagnóstico crítico del presente. Desde el descubrimiento de Bourget y Dostoievsky en adelante, Nietzsche interpretará cada vez más netamente este proceso histórico en términos de “nihilismo”.

Pero ¿qué quiere decir exactamente “nihilismo”? Al plantearse él mismo la pregunta, responde con una definición seca y precisa, que describe el fenómeno en su esencia e indica su causa:

Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al “¿para qué?”; ¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizaron.* (Nietzsche, 1988: XII, 350)

El nihilismo es, por lo tanto, la “falta de sentido” que aparece cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al “¿para qué?” de la vida y del ser, y esto sucede a lo largo del proceso histórico, en el curso del cual los supremos valores tradicionales que daban respuesta a aquel “¿para qué?” –Dios, la Verdad, el Bien– pierden su valor y perecen, generando la condición de “insensatez” en la que se encuentra la humanidad contemporánea. Escribe Nietzsche en uno de los fragmentos redactados para el prefacio a la proyectada obra *La voluntad de poder* en el invierno 1887-1888:

Describo lo que vendrá: el advenimiento del nihilismo... El hombre moderno cree de manera experimental ya en este *valor*, ya en aquél, para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el *vacío* y la *pobreza de valores*; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo. Al

final, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general; no *reconoce* su origen; *conoce* bastante como para no creer más en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo escalofrío... La que cuento es la historia de los próximos dos siglos... (Nietzsche, 1988: XIII, 56-57)

Y en una reelaboración del mismo fragmento se pregunta:

¿Por qué, de hecho, el advenimiento del nihilismo es ya *necesario*? Porque son nuestros mismos valores precedentes los que traen con éste su última conclusión; porque el nihilismo es la lógica, pensada hasta el fondo, de nuestros grandes valores e ideales: porque debemos primero vivir el nihilismo, para darnos cuenta de cuál fue propiamente el *valor* de estos "valores"... (Nietzsche, 1988: XIII, 190)

Según Nietzsche, el proceso de desvalorización de los valores es el rasgo más profundo que caracteriza el desarrollo de la historia del pensamiento europeo, que es, por consiguiente, la historia de una decadencia: el acto originario de tal decadencia está ya presente en la fundación de la doctrina de los dos mundos en la obra de Sócrates y Platón, vale decir, en la postulación de un mundo ideal, trascendente, en sí, que en cuanto mundo verdadero está puesto por encima del mundo sensible, considerado, en cambio, como mundo aparente.

Pero ¿por qué? Porque rápidamente el mundo suprasensible, en cuanto ideal, se muestra inalcanzable y su inalcanzabilidad significa un defecto de ser, una disminución de su consistencia ontológica y de su valor. La idealidad, es decir, la inalcanzabilidad, es una "fuerza calumniadora del mundo y del hombre", un "soplo venenoso sobre la realidad", "la gran *seducción que lleva a la nada*" (VIII, II, 265). La desvalorización de los valores supremos, es decir, el nihilismo, se inicia ya aquí, esto es, con el platonismo, que distingue entre dos mundos e introduce así una fractura, una dicotomía en el ser. El nihilismo, en cuanto historia de la postulación y de la progresiva disolución del mundo ideal, es la otra cara del platonismo, y "el nihilismo es el que del mundo tal cual es juzga que *no debería ser*, y del mundo tal cual debería ser juzga que *no existe*" (VIII, II, 26).

En un breve texto inserto en el *Crepúsculo de los ídolos (Götzen-dämmerung, 1888)*, titulado "Cómo el mundo verdadero terminó por convertirse en una fábula", Nietzsche ofrece un compendio iluminador de la historia del nihilismo-platonismo en seis capítulos. Veámoslos concisamente.

1. El mundo verdadero, alcanzable por el sabio, por el piadoso, por el virtuoso: él vive allí, *él mismo es este mundo*. (Nietzsche, 1988: VI, 80)

Nietzsche alude aquí a la situación que se verifica en la primera fase de la historia del platonismo-nihilismo, es decir, al capítulo que corresponde al pensamiento de Platón: se postula la existencia de un mundo verdadero, suprasensible, que, sin embargo, no ha llegado a ser aún una entidad meramente "ideal", "platónica", sino que es alcanzable para los sabios.

2. El mundo verdadero, por el momento inalcanzable, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia"). (Nietzsche, 1988: VI, 80)

En la segunda fase de la historia del platonismo-nihilismo se abre la fractura entre mundo ideal y mundo sensible, entre trascendencia e inmanencia, desde el momento en que incluso para el sabio el mundo ideal es sólo una promesa, por tanto, por ahora inalcanzable. Contextualmente se desvaloriza el mundo sensible: la existencia terrena se degrada al ámbito de la apariencia, de la transitoriedad, aun cuando se le presenta la posibilidad de alcanzar, algún día, el mundo verdadero. La existencia humana se desenvuelve en el "más acá", pero tiende hacia el "más allá", el cual se vuelve objeto de promesa y de fe. El platonismo se vuelve platonismo para el pueblo, esto es, cristianismo.

3. El mundo verdadero inalcanzable, indemostrable, imposible de prometer, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, un deber, un imperativo. (Nietzsche, 1988: VI, 80)

El tercer capítulo de la historia del platonismo-nihilismo es el que corresponde al pensamiento de Kant. El mundo verdadero, suprasensible, se excluye del ámbito de la experiencia y ha sido, por consiguiente, declarado indemostrable, dentro de los límites de la simple razón teórica. Sin embargo, se recupera como postulado de la razón práctica: aun así, forzado a la pálida existencia de una mera hipótesis, continúa vinculando en la forma de un imperativo.

4. El mundo verdadero: ¿inalcanzable? En cualquier caso, no alcanzado. Y en cuanto no alcanzado, también *desconocido*. Por consecuencia, tampoco consolador, salvífico, vinculante: ¿a qué podría vincularnos algo desconocido? (Nietzsche, 1988: VI, 80)

Con el cuarto capítulo de la historia del platonismo-nihilismo, Nietzsche marca la fase de escepticismo y de incredulidad metafísica que sigue al kantismo y al idealismo, y que puede ser identificada con el incipiente positivismo. Como consecuencia de la destrucción kantiana de las certezas metafísicas se debilita la creencia en el mundo ideal y en su cognoscibilidad. Lo que no significa, sin embargo, que el platonismo-ni-

lismo mismo esté ya superado. Una vez que el mundo suprasensible es declarado absolutamente incognoscible, se deriva de esto que no se puede saber nada de él y que, en rigor, no se puede decidir ni por él ni contra él. Ese mundo pierde la relevancia moral-religiosa que todavía tenía en cuanto postulado de la razón práctica. Cae en la indiferencia.

5. El "mundo verdadero": una idea que ya no es útil para nada, ni siquiera es ya vinculante, una idea que se vuelve inútil y superflua, *por lo tanto*, una idea refutada: ¡abolámosla! (Nietzsche, 1988: VI, 81)

En los últimos dos capítulos de su compendio Nietzsche comienza a presentar su perspectiva filosófica. Lo revela ya el hecho de que la expresión "mundo verdadero" es puesta ahora entre comillas. En efecto, desde el momento en que el "mundo verdadero" ha sido abolido, tal término no tiene más valor y, por consiguiente, queda suspendido, puesto entre comillas. Nietzsche piensa aquí en su propia obra de demolición, que ha alcanzado su primer resultado con *La gaya ciencia*: se encuentra al inicio, en la fase del pensamiento matutino, aunque no todavía en el pleno mediodía. Pero después de la abolición del mundo suprasensible, en cuanto hipótesis superflua, permanecen aún abiertos dos problemas: ¿qué queda en el lugar en el que estaba el ideal y que, después de la abolición de este último, queda ahora vacío? ¿Y cuál es el sentido del mundo sensible, después de que ha sido abolido ese ideal? Se vuelve necesario un paso ulterior, en el cual se lleve a término la demolición emprendida.

6. Al mundo verdadero lo hemos abolido: ¿qué mundo queda? ¿Quizá el aparente? [...] ¡Pero no! *Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente*. (Nietzsche, 1988: VI, 80)

Este último capítulo, que implica también la abolición del mundo aparente, indica la tarea que Nietzsche se fija de antemano en la última fase de su pensamiento. Estamos en el "incipit Zarathustra", en la filosofía del pleno mediodía, en el momento de la sombra más corta, en el cual el platonismo-nihilismo está verdaderamente superado. Pero, para que tal superación se cumpla, es necesario que sea abolido también el "mundo aparente". Esto no significa quitar simplemente del medio el mundo sensible como tal. Si así fuese, desde el momento en que el mundo ideal y el mundo sensible constituyen en su conjunto la totalidad del ser, su abolición produciría como resultado la nada. Pero Nietzsche no puede querer esto, si es verdad que apunta a una superación del nihilismo. Abolir el "mundo aparente" significa, más bien, eliminar el modo como lo sensible es visto desde la perspectiva del platonismo, esto es, quitarle el carácter de apariencia. No se trata entonces de abolir

el mundo sensible, sino de eliminar el malentendido platónico y de abrir así la vía a una nueva concepción de lo sensible y a una nueva relación entre lo sensible y lo no sensible. A tal fin, no basta simplemente con derribar la vieja jerarquía y poner en alto lo que antes estaba abajo, valorizando lo sensible y despreciando lo no sensible. Es necesario, en cambio, salir *íntegramente* del horizonte del platonismo-nihilismo, o sea, de la dicotomía ontológica que implica y de sus correspondientes categorías.

En un célebre fragmento titulado "Crítica del nihilismo", Nietzsche asevera que el nihilismo padece de necesidad como estado psicológico, cuando las grandes categorías, con las cuales se había introducido en el mundo un principio organizador y se le había dado un sentido al devenir, son erosionadas por la sospecha de que lo que las alimentaba era simplemente la inconsciente autoilusión de la que se sirve la vida humana para sobrevivir. Se trata de las categorías de "fin", "unidad" y "verdad".

Mientras antiguamente estábamos ilusionados con que el devenir tuviese un sentido, una meta —fuese el "orden moral del mundo", el "acrecentamiento del amor y de la armonía" o el "avicinamiento de un estado universal de felicidad"—, con el surgir del nihilismo "se entiende que con el devenir no se apunta a nada, no se alcanza nada [...] Entonces la desilusión sobre un pretendido *fin del devenir* es una causa del nihilismo" (Nietzsche, 1988: XIII, 46-47).

En segundo lugar, se viene abajo también otra estrategia tradicional para dominar el devenir: aquella que consiste en reconducirlo a un principio unificador, es decir, la que simplifica y controla la complejidad de aquél, organizándola como unidad y considerando a esta última como su valor final.

La tercera gran categoría que cae con el nihilismo es la de la verdad: dado que en el devenir no hay ni fin ni unidad,

...no queda como *escapatoria* más que condenar como ilusión a todo este mundo del devenir e inventar un mundo que exista más allá de éste, como mundo *verdadero*. Pero apenas el hombre se da cuenta de que este mundo ha sido fabricado solamente a partir de necesidades psicológicas, y que de ningún modo tiene derecho de hacer tal cosa, surge la última forma del nihilismo, que encierra en sí la *incredulidad en mundo metafísico*: que se prohíbe a sí misma creer en un mundo *verdadero*. (Nietzsche, 1988: XIII, 47-48)

Cuando se hace claro que "no es lícito interpretar el carácter general de la existencia ni con el concepto de «fin», ni con el concepto de «unidad», ni con el concepto de «verdad», se termina por inhibir todo principio organizador y toda trascendencia, y por admitir como única realidad el mundo en su eterno fluir y devenir: el problema es que este último se

muestra privado de sentido y de valor." Por lo tanto, "no se soporta este mundo que aun así no se quiere negar"; "las categorías «fin», «unidad», «ser», con las cuales habíamos introducido un valor en el mundo, son nuevamente *expulsadas* de él por nosotros, y ahora el mundo aparece *privado de valor*" (Nietzsche, 1988: XIII, 48).

El nihilismo que se impone como un "estado psicológico" y que orienta el proceso de desvalorización y disolución de los supremos valores tradicionales es, sin embargo, un *nihilismo incompleto*. En él se inicia la destrucción de los viejos valores, pero los nuevos que aparecen van a ocupar el mismo puesto de los precedentes, es decir, conservan un carácter suprasensible, ideal. En el nihilismo incompleto la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente no desaparece del todo, y se mantiene todavía operante una fe. Para derribar lo antiguo se debe todavía creer en algo, en un ideal; se tiene todavía una "necesidad de verdad". En la fenomenología que Nietzsche presenta, el nihilismo incompleto se manifiesta en diversos ámbitos y formas:

- en el ámbito del saber científico, son manifestaciones de nihilismo incompleto el positivismo y la explicación naturalista, causal y mecanicista del universo; a esto se asocia, en las ciencias del espíritu, el positivismo historiográfico de las ciencias históricas, que encuentra su formulación filosófica en el historicismo;
- en el ámbito de la política, el nihilismo incompleto se manifiesta como nacionalismo, chovinismo, democraticismo, socialismo y anarquismo (el nihilismo ruso), y
- en fin, en el ámbito artístico, son manifestaciones de nihilismo incompleto el naturalismo y el esteticismo francés.

Sólo con el madurar de lo que Nietzsche llama el *nihilismo completo* es destruido, junto con los viejos valores, también el lugar que ellos ocupaban, esto es, el mundo verdadero, ideal, suprasensible:

- tal nihilismo es al principio un *nihilismo pasivo*, es decir, un signo de "ocaso y decadencia del poder del espíritu", incapaz de alcanzar los fines hasta ahora perseguidos. Su manifestación por excelencia es la transformación y la asimilación del budismo oriental en el pensamiento occidental, con el cultivo del desvelo por la Nada, ya presente en los románticos, pero alimentado sobre todo por la filosofía schopenhaueriana;
- el nihilismo completo se manifiesta además como *nihilismo activo*, es decir, como una señal del "crecido poder del espíritu", la cual se despliega en el incremento y la aceleración del proceso de destrucción (Nietzsche, 1988: XII, 350), y

- Nietzsche llama *extrema* la forma de nihilismo activo que saca del medio no sólo a los valores tradicionales, es decir, a la visión moral del mundo y al mismo valor de verdad, sino también al lugar suprasensible que tales valores ocupaban:

La forma extrema del nihilismo sería el sostener que *toda fe, todo tener por verdadero es necesariamente falso: porque no existe en absoluto un mundo verdadero*. Por lo tanto: *una perspectiva ilusoria*, cuyo origen está en nosotros (*teniendo nosotros constantemente necesidad de un mundo limitado, abreviado, simplificado*). (Nietzsche, 1988: XII, 354) .

Y también:

Que no hay verdad; que no hay una constitución absoluta de las cosas, una "cosa en sí": *esto mismo es nihilismo, es incluso el nihilismo extremo*. (Nietzsche, 1988: XII, 351)

Sólo con la abolición del lugar ideal de los valores tradicionales se hace espacio a la posibilidad de una nueva posición de valores. Con referencia al hecho de que de tal manera el nihilismo extremo crea un espacio y se queda, así, a la intemperie, Nietzsche habla también de *nihilismo estático* (Nietzsche, 1988: XI, 547). El carácter negativo que inhiera al nihilismo como tal asume aquí una modificación positiva, en la medida en que tal nihilismo hace posible la nueva posición de valores, basada sobre el reconocimiento de la voluntad de poder como carácter fundamental de todo lo que existe. Al llegar a abrir de nuevo la posibilidad de la afirmación, el nihilismo supera su incompletud y queda consumado; llega a ser *nihilismo clásico*. Es éste el nihilismo que Nietzsche reivindica como propio, cuando dice ser "el primer perfecto nihilista de Europa, que, sin embargo, ha visto ya en sí hasta el fondo el nihilismo mismo, que lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí" (Nietzsche, 1988: XIII, 190).

Ahora bien, para llevar verdaderamente a cabo la hipótesis nihilista —como Nietzsche ilustra, entre otras cosas, en el gran fragmento sobre "El nihilismo europeo" (Lenzer Heide, 10 de junio de 1887), expurgado en la edición de su hermana y restituido por Colli-Montinari en su forma integral (Nietzsche, 1988: XII, 211-17; N° 5 [71])— es necesario que nosotros "pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, así como es, sin sentido ni objetivo, pero inevitablemente retornante, sin un final en la nada: «el eterno retorno». Es ésta la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (la "falta de sentido") eterna!" (Nietzsche, 1988: XII, 213). El acabamiento del nihilismo requiere el pensamiento del eterno retorno. Esto significa que no debemos pensar únicamente que la vida no se propone nada y que, como el girar de los planetas, nada persi-

gue en su trayecto sino a sí misma: como ellos que recorren millones de kilómetros para continuar simplemente en su órbita, así la vida hace todo lo que le consienten la mecánica y la energía del cosmos, y ninguna otra cosa. Por el contrario, debemos pensar también que todo esto retorna eternamente. La conclusión de Nietzsche es coherente:

El carácter complexivo del mundo es caos para toda la eternidad.
(Nietzsche, 1988: III, 468)

Esto significa renunciar a imprimir al ser todo orden, sentido o forma, como no sean los del devenir y su inagotable repetición. Pero ¿quién es capaz de soportar este terrible pensamiento que parece volver insostenible la existencia? Es el "superhombre". Esta figura –como se ha explicado (Heidegger, 1994 [1961]: 204, 241)– no se entiende en el sentido de un ser prodigioso que habría potenciado desmesuradamente la capacidad del hombre normal, sino como aquél que "supera" al hombre tradicional, en cuanto que abandona las actitudes, las creencias y los valores propios de este último y tiene la fuerza para crearlos de nuevo. La transvaloración de todos los valores es el movimiento que se opone al nihilismo y lo supera: ella nutre al "superhombre" como aquel que expresa la máxima concentración de *voluntad de poder* y acepta el eterno retorno de las cosas.

La pregunta con la cual se concluye el fragmento sobre el nihilismo europeo citado poco antes, a saber: "¿Cómo pensaría tal hombre en el eterno retorno?" (Nietzsche, 1988: XII, 217), indica precisamente que después de la abolición de la antítesis entre el mundo verdadero y el mundo aparente, esto es, después de que la visión del mundo platónico-nihilista ha sido superada, queda la tarea de repensar el sentido del devenir, sin recaer en los esquemas y en los valores producidos por la dicotomía platónico-nihilista o, peor aún, en sus sucedáneos. Y es justamente la doctrina del eterno retorno la que ofrece a Nietzsche tal oportunidad.

Como se ve, el análisis del nihilismo como lógica de la decadencia, la doctrina de la voluntad de poder y la hipótesis del eterno retorno están conectadas en una secuencia teórica coherente.

Capítulo octavo

NIHILISMO, RELATIVISMO Y DESENCANTAMIENTO EN LA "CULTURA DE LA CRISIS"

¿Hacia dónde va el mundo? Hacia la misma transitoriedad de donde viene.

Nietzsche evocaba la antigua doctrina del eterno retorno en los términos de una enseñanza sugestiva que prometía conferir un nuevo centro de gravedad a la existencia y volver soportable el perenne devenir de todas las cosas. La hipótesis con la cual introduce el eterno retorno al final de la primera edición de *La gaya ciencia* (1882), en el párrafo titulado "El peso más grande", ha llegado a ser clásica:

¿Qué ocurriría si, un día o una noche, un demonio se arrastrase furtivo en la más solitaria de tus soledades y te dijese: "Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla una vez más e innumerables veces más, y no habrá en ella nada más de nuevo, pero cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión –y así también esta araña y este claro de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia siempre ha dado la vuelta de nuevo –y tú con él, granito de polvo venido del polvo". [...] Si aquel pensamiento te tomase en su poder, a ti, tal cual eres ahora, te haría padecer una metamorfosis, y quizá te trituraría; la pregunta que te plantearías cada vez y en cada caso: "¿Quieres tú esto una vez más e innumerables veces más?", cargaría sobre tu actuar como el peso más grande. En caso contrario, ¿cuán bien deberías quererte a ti mismo y a la vida, para no *desear más* ninguna otra cosa que esta última eterna sanción, esta prueba? (Nietzsche, 1988: III, 570)

Desde el momento de su descubrimiento en adelante –ocurrido, como se recuerda, en *Ecce homo*, en agosto de 1881, a la orilla del lago de Silvaplana en las cercanías de Surlei, "seis mil pies más allá del hombre y del tiempo" (Nietzsche, 1988: VI, 335)– el pensamiento del eterno retorno no abandonará más a Nietzsche, que elaborará esta concepción suya,

“la suprema fórmula de la afirmación que jamás pueda ser alcanzada”, en numerosos fragmentos y la propondrá en, al menos, otras dos importantes comunicaciones públicas. La primera se encuentra en el *Zarathustra*. Esta obra, que puede ser considerada la obra maestra de Nietzsche, es, en su conjunto, una elaboración a lo grande y una comunicación de la doctrina del eterno retorno. La segunda se encuentra en *Más allá del bien y del mal*, en el tercer capítulo, titulado “El ser religioso”, y es la fórmula “*circulus vitiosus deus?*” (Nietzsche, 1988: V, 75), que, a pesar de las múltiples exégesis que le sucedieron, permanece hasta hoy como un enigma.

Es un hecho, sin embargo, que el carácter intrínsecamente esotérico del eterno retorno, su aparente contradicción con la doctrina de la voluntad de poder, la dificultad de interpretarlo en su significado y en las consecuencias con las que hace recaer su peso sobre la existencia humana y sobre la interpretación ontológica del devenir fueron, todos ellos, factores que perjudicaron su suerte. Tanto Heidegger y Löwith, en el campo filosófico, como posteriormente Borges y Kundera, en el literario, habrían querido penetrar a fondo el sentido del eterno retorno y mostrar la esencial pertenencia de éste al pensamiento de Nietzsche.

A caballo entre los dos siglos y en los primeros decenios del Novecientos fue, en cambio, el diagnóstico de la decadencia y de la crisis de los valores, es decir, la teorización del nihilismo y la clarividente previsión de las consecuencias que había desencadenado, el aspecto de la obra de Nietzsche que lo hizo volverse un autor tan leído como para llevarlo a ocupar en el alma alemana el puesto que antes de él, y en su misma formación intelectual, había sido de Schopenhauer. Su obra ha proyectado así su sombra sobre buena parte del pensamiento y de la cultura de fines del siglo XIX y de comienzos del XX, y tampoco ha dejado de atormentar la autocomprensión filosófica de nuestro tiempo. Vuelta ya impracticable la síntesis dialéctica, minada en sus fundamentos por el desarrollo de la imagen científica del mundo, se apeló al pensamiento de Nietzsche para compensar el vacío filosófico que se abre de par en par en el “después de Hegel”, y para evitar las dos trampas en la cuales era, de entrada, muy fácil caer: la nostalgia por la totalidad dialéctica perdida, por un lado, o bien la hueca adhesión al positivismo de los hechos, por el otro. Si no fue así, es porque, siguiendo el paradigma nietzscheano de manera cada vez más tenaz y rabiosa, se produjo no sólo la liquidación de los grandes ideales de Dios, del Bien y de lo Verdadero, sino que se minó también en su base toda posibilidad de volver a llenar el vacío de sentido que de él resultaba. Además, la crítica que se inspiraba en Nietzsche, corrosiva y disolvente, no fue mera descripción, sino que contribuyó a producir o a acelerar el estado de crisis que describía. El resultado es conocido: ha sido el “desierto que crece”, el agigantamiento de la sombra del nihilismo.

Esta es la razón por la cual en nuestro siglo Nietzsche ha suscitado

entusiasmos y atraído anatemas, ha inspirado posturas, modas culturales y estilos de pensamiento, pero ha provocado al mismo tiempo reacciones y rechazos igualmente radicales. Nietzsche había sido buen profeta de sí mismo cuando, en el monólogo fatal de *Ecce homo*, había preconizado que un día su nombre, el del primer inmoral y destructor por excelencia, estaría ligado a una profunda colisión de las conciencias, a un cataclismo del espíritu sin igual.

Un elocuente testimonio de la difusión de su “mito” y, al mismo tiempo, de su doble efecto de atracción y rechazo es el libelo del sociólogo Ferdinand Tönnies *El culto de Nietzsche. Una crítica (Der Nietzsche-Kult. Eine Kritik, 1897)*. Después de haber sido él mismo un nietzscheano entusiasta —había apreciado, sobre todo, el *Nacimiento de la tragedia*, donde veía prefigurada la idea de una “comunidad dionisiaca”, que está en las bases de su célebre distinción entre “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*)—, Tönnies dejó de lado su pasión juvenil y proclamó en voz alta las viscerales razones por las cuales urgía oponerse al nihilismo nietzscheano: éstas eran sustancialmente el inmoralismo individualista, y la concepción elitista y antidemocrática a la cual había arribado el último Nietzsche, en su valiente defensa del derecho del superhombre a la excelencia.

Pero esta y otras tomas de posición no encauzaron la marea nihilista que se inspiraba en Nietzsche y que estaba subiendo. Multitud de artistas y literatos, siguieron mirándolo como a un mito por emular: Gide, Strindberg, von Hofmannsthal, George, Musil, Broch, Klages, Thomas y Heinrich Mann, Benn, Jünger son los nombres que se destacan, entre tantos otros. También en el campo estrictamente filosófico pensadores de las más diversas procedencias acogieron sus doctrinas: Vaihinger, Scheler, Simmel, Spengler, Jaspers, Heidegger y aun otros. Incluso Carnap, en el célebre ensayo de 1931 en el que se prometía demoler toda metafísica pasada, presente y futura por medio del análisis lógico del lenguaje, reconocía a la “metafísica” de Nietzsche su estatuto legítimo, aunque solamente “estético” (Carnap, 1931: 531).

El desborde nihilista se dio, sobre todo, cuando las influencias del pensamiento nietzscheano confluyeron con los resultados relativistas del historicismo. Esto ocurre, en particular, en el seno de la así llamada “filosofía de la vida” y en la serie de críticas de la civilización que caracterizaron a la reflexión europea de las primeras décadas del Novecientos. Partiendo de la convicción, de procedencia nietzscheana, de que existe un radical e insuprimible antagonismo entre lo dionisiaco y lo apolíneo, es decir, entre la vida y el espíritu, entre la naturaleza y la cultura, entre el alma entendida como principio vital y las formas como esquemas dentro de los cuales la vida está capturada, se dio expresión —filosófica, literaria y artística— a una difusa desconfianza en las exigencias de síntesis de la razón y a una correspondiente apelación a la otra dimensión, la de la “vida”. La vida, según se afirmaba, debía ser cultiva-

da en su nivel originario, en sus caracteres propios, y no según las modalidades teóricas tradicionales que, objetivándola, la reificaban e impedían, desde el comienzo, su comprensión genuina.

Un significativo resultado relativista y nihilista de la filosofía de la vida se dio con el pensamiento tardío de Georg Simmel. Después de la inicial adhesión al positivismo evolucionista, Simmel se había acercado sucesivamente al neocriticismo y a la filosofía de los valores, arribando, a través del estudio de Bergson y de Nietzsche, a una filosofía de la vida pesimista, con resultados de resonancia mística, de la cual es expresión, sobre todo, la obra *Intuición de la vida. Cuatro capítulos metafísicos (Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1918)*. Es significativo que en 1897 Simmel reseñase en términos críticos el libelo de Tönnies mencionado antes, defendiendo a Nietzsche de la acusación de inmoralismo y oponiendo a ella una valorización del concepto nietzscheano de "nobleza" o "distinción" (*Vornehmheit*), en nombre del derecho a la excelencia. Esta reseña señala hasta qué punto Simmel estaba empeñado ahora en una asimilación del pensamiento nietzscheano que, después de 1900, impregnará cada vez más su visión trágica de la cultura, su *Kulturpessimismus*. La convicción de fondo que Simmel madurará es que la pluralidad de mundos y de esferas que el estudio histórico del espíritu humano revela –el mito, el arte, la religión, la ciencia, la técnica– no se compone en una síntesis y una conciliación. Cada uno de tales ámbitos parece afirmarse en su autonomía y validez; en cada uno de ellos se manifiesta una tendencia orgánica que es expresión de la vida, la cual se afirma y se autopotencia, seleccionando las verdades que le son útiles y dejando sucumbir como falso lo que la daña. La vida está en un contraste perenne con las formas culturales que ella misma produce, en cuanto éstas tienden a cristalizarse y a yuxtaponerse.

Frente a la vida del alma, que vibra sin poder desarrollarse ilimitadamente y que es en algún sentido creadora, está su producto sólido, idealmente inamovible, que tiene el inquietante efecto retroactivo de fijar, antes bien de agarrotar, aquella vitalidad: a menudo, es como si la dinamicidad creadora del alma muriese en su producto. (Simmel, 1983: 187)

Pero la tendencia que induce a las formas objetivas, una vez producidas, a conservarse contraponiéndose a la vida subjetiva que las produce, vale decir, el predominio del objeto sobre el sujeto, que se impone en la modernidad, conduce en el ámbito de la cultura a la "extensión ilimitada del espíritu objetivo" (Simmel, 1985: 211). Se tiene ahora una hipertrofia de objetos, productos y ofertas culturales que la vida subjetiva no es ya capaz ni de recibir ni asimilar. En esta discrasia, es decir, en la inadecuación de las producciones del espíritu objetivo respecto de la

capacidad asimilativa del espíritu subjetivo, está la "tragedia de la cultura". Como escribía Siegfried Kracauer en el ensayo "Die Wartenden" ("En espera"), publicado en el *Frankfurter Zeitung* del 22 de marzo de 1921, esta perspectiva filosófica, que veía en la vida "el último Absoluto", era "un gesto de desesperación del relativismo".

El motivo del *Kulturpessimismus*, que Simmel acariciaba con refinamiento y moderación, es llevado al extremo y exhibido en su forma más cruda por Oswald Spengler. En él la asimilación del pensamiento nietzscheano, el relativismo historicista y las exigencias de la filosofía de la vida se combinaron en una verdadera y propia filosofía de la historia y la crisis, de contorno escéptico-nihilista. De joven había proyectado escribir una tragedia sobre Heróstrato, el efesio que en el 356 a. C. había puesto en llamas el templo de Artemisa, con el fin de que su propio nombre fuera famoso eternamente. Un "antecesor del nihilismo" –como lo definirá Günter Anders (1956-1980: I, 301, 316 y ss.)–, un héroe que representará a los ojos de Spengler la tragedia del destino, la lucha entre la voluntad del gran individuo y la fuerza de la historia. También en su sucinta tesis de doctorado (1904), en la cual se apasionaba por la filosofía del devenir de Heráclito, haciendo propia la idea del perenne fluir de las cosas, Spengler mostraba, tras las huellas de Nietzsche, una pronunciada inclinación por la visión trágica del mundo. Todo deviene, todo pasa, todo es relativo: la máxima que Spengler declaraba seguir era la que considera "el mundo como historia". Asumiendo esta actitud, que significaba para él una revolución copernicana, Spengler pretendía ser el Galileo de la historia, aquel que se proponía descifrar el inestable y mutable lenguaje de lo que nace, crece y perece. Todo quedaba declinado en un oscuro pesimismo, respecto del cual Spengler reclamaba la actitud robusta y viril del romano, mientras despreciaba ostensiblemente la del *Graeculus histrio*, artista y filósofo. En contra de la filosofía universitaria, que no considera a la altura de las tareas de la época contemporánea, es decir, la era del "cesarismo", Spengler declaraba que escribía "para hombres de acción y no para espíritus críticos". Su pesimismo no quería ser "un sistema en el cual poder especular", sino "una imagen del mundo en la cual vivir". "La filosofía por amor de sí misma –escribía en el ensayo «Pessimismus?» de 1921– la he despreciado siempre profundamente" (Spengler, 1937: 64).

En su obra capital *El ocaso de Occidente (Der Untergang des Abendlandes)*, que fue editada en dos partes al final de la guerra (1918-1922) y tuvo inmediatamente un vasto éxito de público, Spengler presentaba una "morfología de la historia universal", en la cual la sucesión de las diversas civilizaciones, cada una de ellas considerada como organismo con su propia "forma" y cerrada en su propio horizonte, es determinada no por proyectos y finalidad racionales, sino por el ritmo vital que las caracteriza y que es análogo al del individuo: nacimiento, crecimiento, declinación y muerte. Las civilizaciones no se desarrollan y no

se suceden edificándose la una sobre la otra, sino cada una a fuerza de su impulso inicial y siguiendo el propio ritmo energético, teniendo en sí misma el principio y acabamiento de su ciclo vital. Si es así, la historia universal no puede tener un desarrollo lineal, sino que tendrá más bien un carácter cíclico. Detrás de esta visión está la convicción, de procedencia nietzscheana, de que a la vida, en cuanto carácter común a todo lo que deviene, se contrapone el espíritu, es decir, el principio estabilizante de la forma y la racionalidad. Ahora bien, según el pronóstico spengleriano, la fuerza vital de la civilización occidental, sofocada por las formas de la cultura, de la civilización y de la técnica, habría entrado en la fase de su ocaso. No por casualidad, sino por una ineluctable necesidad que está inscrita en los ritmos vitales de la historia. Y puesto que lo que es fruto de necesidad no concede la libertad de elegir o rechazar a quien está preso en la rueda de la historia universal, no queda más que aceptar este destino, porque como Spengler se complace en recordar con Séneca: *ducunt fata volentem, nolentem trahunt*. En lugar de una ciencia de la historia, Spengler había dado vida de tal manera a una metafísica del devenir de tonos sombríos y apocalípticos, que alimentó la atmósfera de crisis en la cual había caído la cultura alemana efectivamente, después de la Primera Guerra Mundial.

El pesimismo nihilista de Spengler hizo las veces de punto de referencia, en positivo y en negativo, para toda una serie de críticas de la civilización y de "filosofías de la crisis", que caracterizaron la atmósfera cultural alemana entre las dos guerras. En la copiosa literatura que nace de ella, se advierte, junto al *Kulturpessimismus*, la exigencia de su superación y de una curación de las patologías nihilistas de la modernidad.

Ya antes de *El ocaso de Occidente* había emergido un difuso malestar, que muy pronto se tradujo en una abierta reacción, en la confrontación con la ciudadanía burguesa de la era guillermina, la visión positivista del mundo y la confianza optimista en el progreso que caracterizaron la *Belle Époque*. Baste pensar en el turbio y opaco irracionalismo inspirado en la filosofía romántica de Carus, en las indagaciones mitológicas de Bachofen y en la concepción trágica de la vida de Nietzsche, que animaba las visiones dionisiacas del círculo de los así llamados "cósmicos" de Alfred Schuler y del joven Ludwig Klages, en el Munich de fin del Ochocientos y de los primeros años del Novecientos. O bien en la línea cultural promovida con éxito por Eugen Diederichs, fundador en 1896 de una casa editorial que mantenía una moda neomística y se valía de la colaboración de autores que sólo después de la Primera Guerra Mundial, con el advenimiento de la República de Weimar, se separarían en el frente de la derecha y el de la izquierda, pero que entonces estaban mancomunados en la búsqueda de una alternativa a la sociedad burguesa del siglo XIX, como Ferdinand Avenarius, Walter Benjamin, Eduard Bernstein, Lujo Brentano, Martin Buber, Hans Freyer, Hermann Hesse, Karl Korsch, Ernst Krieck, György Lukács.

Por esta razón se puede nombrar aquí conjuntamente el análisis de la decadencia que, de otro modo, habría que separar, como el de Lukács en *El alma y las formas* (*Die Seele und die Formen*, 1911), el de Walter Rathenau en *Para la crítica del tiempo presente* (*Zur Kritik der Zeit*, 1912) y *De las cosas que han de venir* (*Von kommenden Dingen*, 1917), el de Rudolf Pannwitz en *La crisis de la civilización europea* (*Die Krise der europäischen Kultur*, 1917).

Después de Spengler -algunos siguiéndolo, otros en su contra, otros incluso independientemente de él- la multitud de los "críticos de la civilización" se engrosó hasta lo inverosímil: Theodor Lessing, amigo y seguidor de Klages, de turbia personalidad, con *La historia como concesión de sentido a lo carente de sentido* (*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1919) y *La civilización maldita* (*Die verfluchte Kultur*, 1921); el neognóstico Leopold Ziegler, posteriormente seguidor de la idea guénoniana de tradición, con la afortunada obra en dos volúmenes *Metamorfosis de los dioses* (*Gestaltwandel der Götter*, 1920); el teólogo protestante Albert Schweitzer con *Decadencia y reconstrucción de la civilización* (*Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, 1923), y, por la parte católica, Romano Guardini con las *Cartas desde el lago de Como. Pensamientos sobre la técnica* (*Briefe vom Comer See. Gedanken über Technik*, 1927). También Hermann Keyserling, el fundador de la "Escuela de la Sabiduría", con *El espectro de Europa* (*Das Spektrum Europas*, 1927); Sigmund Freud con *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929); por último, el psicólogo, mitólogo y grafólogo Ludwig Klages con la imponente obra *El espíritu como antagonista del alma* (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929-32), cuyo título llega a ser un eslogan en los labios de las generaciones jóvenes.

En el campo más rigurosamente filosófico, posibles salidas de la crisis nihilista fueron avistadas por Bloch en *Herencia de este tiempo* (*Erbschaft dieser Zeit*, 1918), por Lukács en *Historia y conciencia de clases* (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923), por Scheler en *El hombre en la edad de la nivelación* (*Der Mensch im Zeitalter der Ausgleichs*, 1929), por Jaspers en *La situación espiritual de nuestro tiempo* (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931), por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 1936), por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica del iluminismo* (*Dialektik der Aufklärung*, 1947).

Asimismo, el fenómeno de la "crítica de la civilización" no se limitó al ámbito cultural de lengua alemana, sino que se manifestó en toda Europa: en la Francia de Valéry (*La Crise de l'esprit*, 1919) y Julien Benda (*La Trahison des clercs*, 1927), pero también en la de los emigrados rusos Šestov (*La Philosophie de la tragédie*, 1926) y Berdiaev (*Un nouveau Moyen Âge*, 1927) y en la iniciática de Guénon (*La Crise du monde moderne*, 1927); en la España de José Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1930) y en la Holanda de Johan Huizinga con *En las*

sombras de mañana (In *de schaduwen van morgen*, 1935) y *El estrago del mundo* (*Geschonden wereld*, 1943).

Pero en el frenético amontonarse de las perspectivas y los motivos que la caracterizan, toda esta literatura contribuyó a aguzar la sensación de que un ciclo histórico estaba por terminar y de que con él decaían también los antiguos ordenamientos y valores europeos de la religión, la metafísica y la moral tradicional. Los vientos gélidos de la nueva conciencia crítica que estaba formándose, y que llegó a tener su expresión más lúcida en Max Weber, barrieron las neblinas que se condensaban sobre aquel paisaje cultural.

Ya al final de su primera gran reconstrucción de los procesos de racionalización que caracterizan el desarrollo de la modernidad y que tienen en la ciencia, en la técnica y en la burocracia sus factores capitales, en la célebre conclusión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905), Max Weber saludaba con aprobación el nuevo espíritu de la modernidad, pero advertía, al mismo tiempo, que el "sutil manto de la racionalización", inicialmente al servicio del mundo de la vida, había llegado a ser una "bóveda de acero" (*stahlhartes Gehäuse*), bajo la cual los hijos de la civilización occidental se arriesgaban a volverse "especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón". Y con un juicio severo sobre el "último hombre" agregaba: "Esta Nada cree haberse elevado a un estadio de humanidad nunca antes alcanzado" (Weber, 1986 [1920]: I, 204).

Al final de su trabajo científico, un año antes de morir, en dos célebres conferencias impartidas en enero de 1919 en Munich durante la profunda crisis seguida a la Primera Guerra Mundial -*La ciencia como profesión* (*Wissenschaft als Beruf*) y *La política como profesión* (*Politik als Beruf*)-, Weber ofreció un análisis aun más claro e iluminador de la perspectiva histórica que se estaba delineando. En pocos rasgos esenciales mostró cómo la racionalización científica había producido un irreversible "desencantamiento" (*Entzauberung*), secularizando las viejas visiones del mundo de origen mitológico-religioso y reemplazándolas por una imagen "objetiva". Y si a través de la neutralidad descriptiva de su diagnóstico se vislumbraba, aunque muy escondida, una toma de posición a favor de la nueva situación, vale decir, del progreso de la ciencia y de la razón, Weber se mostraba, además, consciente del duro destino que la modernidad tenía reservado. Perdida la inocencia de los orígenes, la humanidad, que ha comido del árbol del conocimiento, ya no está dispuesta al *sacrificium intellectus* y se vuelve refractaria a toda fe. Paga sus conquistas con la incapacidad de fundar racionalmente valores últimos y opciones de vida.

Es el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización, y, sobre todo, con su desencantamiento del mundo, el que justamente los valores últimos y más

sublimes se hayan retirado de la esfera pública, para refugiarse en el reino extramundano de la vida mística o de la fraternidad de las relaciones inmediatas entre los individuos. (Weber, 1922: 612; cf. 1985 [1948]: 41)

La consecuencia del desencantamiento es el politeísmo de los valores, la copresencia de instancias y opciones de vida últimas en conflicto mutuo, cuyo antagonismo resulta racionalmente indecible. La isostenia de los valores lleva a la desvalorización y, finalmente, a la indiferencia de los valores. El politeísmo no es más politeísmo de valores, sino de decisiones. Ni siquiera el arte se muestra capaz de crear nuevos valores compartidos: respecto de la realidad de la racionalización, ésta puede ser "protesta", que llega a ser fácilmente "fuga", o bien "integración", que se transforma fácilmente en "apología". En esta situación histórico-cultural "privada de dioses y de profetas", en la cual Weber veía llegar de repente no el "florecer del verano" sino una "noche polar de una oscuridad y rigidez glacial" (Weber, 1984 [1921]: 559; cf. 1948: 120), como único heroísmo posible de la razón, no queda más que despedirse de las nostalgias por el todo perdido y de las expectativas globales de salvación. Weber afirmaba esto tanto contra su amigo Ernst Troeltsch, que en la conferencia *Cultura alemana* (*Deutsche Bildung*, 1918) volvía a presentar sus esperanzas en las tres grandes potencias tradicionales que habían formado Europa, es decir, el humanismo, el cristianismo y el espíritu germánico; como, sobre todo, contra sectas y profetas que asomaban por todas partes, tal como ya Thomas Mann lo había recogido en el relato "Visita al profeta" ("Beim Propethen", 1904), y tal como él mismo constataba pudiendo observar de cerca en Heidelberg, su propia ciudad, el ejemplo del círculo esotérico que se formó alrededor de Stefan George. Asimismo, la reacción de este círculo frente a las tesis weberianas no se hizo esperar y fue confiada al ensayo *La profesión de la ciencia* (*Der Beruf der Wissenschaft*, 1920) de Erich von Kahler.

Weber hacía, en cambio, un llamado al sentido de responsabilidad del intelectual y del científico e invitaba a vivir virilmente, sin profetas ni redentores, el destino del relativismo y el nihilismo de nuestra época, siguiendo, en la entrega a la tarea del día, al *daimon* que sostiene los hilos de la existencia de cada uno. A quien no fuera capaz de esto, no le queda más que el sacrificio del intelecto y, con él, el retorno a los brazos siempre misericordiosamente abiertos de las confraternidades y de las Iglesias: que el discípulo vuelva, pues, al profeta y el creyente al redentor; pero para quien ha hecho de la razón el hilo conductor de la propia existencia no queda, como única virtud, más que el ejercicio radical de la razón misma.

La razón se mantiene lúcida sólo si no se somete a ningún principio heterónimo, sino si se da por sí misma su ley y su forma: el poder de lo

racional está en la disolución de todo lo sustancial y en el erigirse en fundamento de sí mismo. El ejercicio de la razón es la virtud de una ascética mundana que reconoce y acepta el carácter de creatura de este mundo, pero que renuncia a todo valor de trascendencia y considera la finitud como la única dimensión temporal en la cual se mide el éxito o el fracaso de la existencia.

En este sentido puede ser interpretada la abstinencia que Weber recomendaba al final de su primera conferencia de Munich, retomando las palabras del canto del centinela idumeo en el oráculo de Isaías:

Una voz llama desde Se'ir en Edom: "Centinela, ¿cuánto durará todavía la noche?". El centinela responde: "Vendrá la mañana, pero aún es de noche. Si queréis preguntar, volved otra vez". (Weber, 1985 [1922]: 613; cf. 1948: 42)

Capítulo noveno

EL NIHILISMO ESTÉTICO-LITERARIO

Los problemas metafísicos no acosan al hombre para que los resuelva, sino para que los viva.

En el difuso recelo frente a los ideales optimistas del progreso y de la gran marcha de la humanidad hacia lo mejor, se advertía cada vez más la molesta presencia de una fuerza que —como quiera que se la llamase y se la exorcizase— no parecía gobernable por la razón, antes bien, parecía subyugarla a sus ciegas finalidades. Los conceptos que se acuñaron para evocarla signaron profundamente la atmósfera cultural de la época: *Wille zur Macht* (Nietzsche), *élan vital* (Bergson), *Erlebnis* (Dilthey) o *Leben* (Simmel, Klages), *Paideuma* (Frobenius), *Es* o Inconsciente (Freud), lo Arquetípico (Jung), lo Demoníaco (Thomas Mann). Apenas acuñados, tales conceptos pronto se volvieron eslóganes alrededor de los cuales se catalizó la atención de las generaciones jóvenes. Justa o injustamente, terminaron enarbolados como estandartes en contra del culto de la ciencia y de la razón del siglo XIX.

No sorprende que en tal atmósfera se pusiese en marcha una búsqueda de recursos alternativos a la racionalidad. El principal y más intentado fue el arte. No es que esto representase una novedad. Había toda una noble tradición que había considerado lo Bello como el "esplendor de lo Verdadero"; incluso, en tiempos no muy lejanos, el romanticismo había visto en el arte una vía de acceso privilegiada a lo Absoluto; Schopenhauer lo había considerado como catarsis de la Voluntad; Nietzsche, como la única actividad metafísica que la vida aún nos permite, para no perecer a causa de la verdad; las vanguardias artísticas de comienzos del Novecientos habían subrayado de manera vistosa la función de guía del arte, proponiéndolo como una experiencia reveladora a la cual confiarse cada vez que la racionalidad ya no fuese capaz de otorgar al ser y a la existencia un sentido que los redima. La literatura de la crisis está plagada de fermentos especulativos que recurren al potencial emancipatorio del arte para intentar franquear el nihilismo y superarlo. Musil, Broch, pero, sobre todo, Benn y Jünger han explotado a tal fin los recursos estético-literarios de la forma, midiendo fuerzas de cerca con el diagnóstico nietzscheano de la decadencia y del nihilismo.

Tal diagnóstico, al menos en el ámbito alemán, se impuso con fuerza y signó de manera profunda la experiencia de generaciones enteras. Incluso personalidades educadas en los valores del humanismo clásico, como los hermanos Mann, fueron fatalmente atraídas por él. No sólo Heinrich, que desde la emigración editará una afortunada antología de los "pensamientos inmortales de Nietzsche" para la célebre colección "Living Thoughts Library". También Thomas Mann, que publicó en la misma colección una selección análoga de los pensamientos de Schopenhauer, fue profundamente influido por la lectura de Nietzsche, por muy reacio que fuese a toda forma de extremismo estético-literario. Ya a los veinte años -Nietzsche vegetaba, pero aún estaba con vida- había estudiado y anotado abundantemente *Aurora* y *La gaya ciencia*. Más tarde lee ávidamente la segunda *Consideración intempestiva*, *Ecce homo* y el epistolario, como puede verse en los motivos y pensamientos nietzscheanos que recurren en las conversaciones de los personajes de *La montaña mágica* (*Der Zauberberg*, 1924). Lo releyó con atención mientras preparaba la novela *Doktor Faustus* (1947), cuyo protagonista, el músico Adrian Leverkühn, modela su vida sobre la base de la biografía de Nietzsche. Por lo demás, la ensayística de Thomas Mann -desde las *Consideraciones de un apolítico* (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918) hasta los dos estudios monográficos sobre Nietzsche de 1924 y 1948- hace explícita la difusa presencia del filósofo de Röcken en su universo mental.

Reveladora del fatal influjo es, sobre todo, la atormentada obra de 1918, concebida y escrita de un tirón, bajo la machacante impresión de la Gran Guerra. En polémica con su hermano Heinrich, que se profesaba humanista y, por tanto, democrático, liberal, progresista, pacifista, Thomas Mann conjugaba el humanismo en los términos de una aristocracia espiritual de ascendencia nietzscheana, que exaltaba los elevados valores del espíritu y la cultura (*Kultur*), oponiéndolos a los valores materiales de la civilización (*Zivilisation*). La cultura representaba la nobleza del espíritu, el orden de las aspiraciones más altas propias del alma alemana, esencialmente atraída por la dimensión de la interioridad (*Innerlichkeit*) y la profundidad (*Tiefsinn*), es decir, por el estridente canto de la vida, con sus flagrantes contradicciones, por su rebosante e insondable riqueza. La civilización era, en cambio, la fuerza que domina el mundo occidental con el mito del progreso, de la economía, de la técnica y del desarrollo, con la democracia reducida al principio formal del derecho de voto y de la mayoría.

Thomas Mann percibía el contraste en modo tan estridente que en el ensayo *Pensamientos en guerra* (*Gedanken im Krieg*, 1914), dejándose embargar por el entusiasmo bélico general, saludaba la guerra como "purificación, liberación, inmensa esperanza" o bien ocasión de emanciparse de una "civilización que hiede como un cadáver en descomposición". Con una toma de posición similar se enajenó también, natural-

mente, la consideración de escritores como Romain Rolland, Stefan Zweig y Hermann Hesse.

Pero, más allá de toda contingencia, la contraposición era de principio. Retomando la antítesis nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco, y también la antítesis romántica y vitalista entre espíritu y vida, Thomas Mann le insuflaba la nueva semántica de la modernidad, articulándola con soberana maestría, en sus múltiples facetas: oponía la creatividad al conocimiento abstracto, la simplicidad originaria a la intelectualidad, la turbia y demoníaca plenitud de la vida a la pureza ascética de la racionalidad. Más aún: sostenía el primado del espíritu heroico germánico sobre el espíritu mercantil anglosajón, los héroes (*Helden*) contra los mercaderes (*Händler*), el individualismo estético contra el universalismo moral, el arrebató místico contra la disciplina ética, el espíritu contra la política. Sobre todo, lograba transformar en virtud la devoción antipolítica del alemán, su tradicional apoliticidad (*Unberufenheit zur Politik*), celebrándola como liberación de la esclavitud del mundo (*Weltversklavung*) y conquista de la verdadera libertad y soberanía sobre el mundo (*Weltherrschaft*), completamente espiritual y para nada política. En suma, se declaraba fuera de la civilización universal, de la politización de la vida, de la turba de los literatos neohumanistas, para proclamarse ciudadano de una república superior: la del espíritu, la religión, el arte, la filosofía. Y con inocultable orgullo nacional declaraba:

La "germanicidad" es cultura, alma, libertad, arte, y no civilización, sociedad, derecho de voto, literatura. (Th. Mann, 1998: 23)

Esta contraposición claramente nietzscheana, que subraya la componente ctónica, irracional, demoníaca, de la vida y aproxima a Thomas Mann a la literatura conservadora, a Hofmannstahl, Spengler, Ernst Jünger, permanece presente también en su obra posterior, pero es atemperada y purificada de sus asperezas antihumanísticas, antidemocráticas y antipolíticas. Ya en *Sobre la república alemana* (*Von Deutscher Republik*, 1922), y luego, con mayor resolución, en *Alemania y los alemanes* (*Deutschland und die Deutschen*, 1945), temiendo haber provisto de armas al oscurantismo, Mann da un paso atrás respecto de la *Weltanschauung* metafísico-individualista y se orienta decisivamente hacia una consideración más responsable de la política. Declara, sin embargo, haber cambiado sus pensamientos, no el propio sentir y menos su pasión por Nietzsche, de quien advierte ahora toda la explosiva peligrosidad.

Nietzsche era, para Thomas Mann, un pensador que había visto la filosofía no como "fría abstracción" sino como "experiencia, sufrimiento, sacrificio por la humanidad", y de este modo había sentido y advertido de antemano lo nuevo. Su figura trágica, propia de Hamlet, se le aparecía "circundada por el centelleo de los relámpagos de un mundo

que se renueva". Y se sirvió del diagnóstico nietzscheano del nihilismo para enfocar su propia representación de la crisis. Pero, preocupado como estaba por exhumar los tan pisoteados valores de la tradición humanística, terminó inevitablemente por considerar el nihilismo estético nietzscheano, con su exaltación romántica del mal y su destrucción de la moral, como una peligrosa fantasmagoría. Respecto de las fuerzas demoníacas que Nietzsche evocaba, respecto de la lucha por él desencadenada del instinto contra la razón, Thomas Mann declaraba:

Quien toma en serio a Nietzsche, quien lo toma al pie de la letra y le cree, está perdido. (Th. Mann, 1968: III, 46)

Pero, manteniendo aún así las distancias respecto de Nietzsche y, sobre todo, de los "diez mil profesores de lo irracional que, a su sombra, brotan como hongos en toda Alemania", Thomas Mann reconocía que Nietzsche había visto con justeza lo que había indicado en la tensión entre lo dionisiaco y lo apolíneo, entre el instinto y la razón, entre la vida y el espíritu, la fuente de las enfermedades de la civilización. Yendo más allá que Nietzsche, es decir, más allá del "trágico destino" que él había representado, se trataba de reconstruir la razón sobre nuevas bases y de conquistar un nuevo y más profundo concepto de *humanitas*, capaz de satisfacer las exigencias a la vida por la cual Nietzsche había dado rienda suelta.

Menos aparatosa y más silenciosa, pero no menos importante, es la recepción del nihilismo nietzscheano en Robert Musil. Al igual que muchos otros escritores de su generación, Musil leyó a Nietzsche muy joven, a los dieciocho años. En *El hombre alemán como síntoma (Der deutsche Mensch als Symptom, 1923)* declara él mismo que Nietzsche había estado, junto con Marx, Bergson, Bismarck, entre las figuras que más habían influido sobre la formación del alma alemana desde 1890 hasta sus días (Musil, 1978: 1355). Y esta declaración se ha de entender en el sentido fuerte que resulta de otra afirmación suya de pocos años antes (1918):

Kant puede ser verdadero o falso. Epicuro o Nietzsche no son ni verdaderos ni falsos, sino que están vivos o muertos. (Musil, 1986: 67)

Sin embargo, de manera distinta a lo que sucede en muchos otros escritores de su generación, el aprovechamiento de Nietzsche por Musil no es ostentoso, no se escuda en tesis ni proclamas, sino que avanza ocultamente y es siempre acompañado por una vigilante atención a los peligros del nietzscheanismo epigonal. En contra de éste Musil lanza de buen grado las saetas de su sutil ironía, como en el caso de Spengler, criticado en sus "notas para los lectores salvados en el ocaso de Occidente", tituladas *Espíritu y experiencia (Geist und Erfahrung, 1921)*, o

en el caso de la historia universal de la decadencia, enfocada en la *Europa abandonada a sí misma (Das hilflose Europa, 1922)*. Esto no impide a Musil hacer en su obra abundantes referencias a Nietzsche -baste, entre todos, el ejemplo de Clarisa, con su declarado entusiasmo por las obras del filósofo escritor-, y tampoco le impide elaborar, en las modalidades propias de la novela, motivos nietzscheanos como el análisis de la decadencia y de sus manifestaciones, la crítica de la moral y de los valores tradicionales, el perspectivismo, el esteticismo, la genialidad y las patologías de la creatividad artística, en fin, la superación del nihilismo mediante la existencia experimental del artista.

Todavía más nítido, en la historia de la influencia de Nietzsche, es el caso de Hermann Broch. Su producción literaria, notoriamente alimentada por una articulada reflexión filosófica sobre la "disolución de los valores" (*Zerfall der Werte*), es impensable sin la teorización nietzscheana del nihilismo. Pues tomando claramente distancia de éste, Broch reconoce que Nietzsche tiene razón al asumir la decadencia de los valores como clave de bóveda para entender la crisis contemporánea. Le echará en cara, sin embargo, haber simplemente dado vuelta, con su "escepticismo gnoseológico", los viejos valores y no haber sabido crear otros nuevos a partir de ellos. Nietzsche habría permanecido dentro de un horizonte "isomorfo" respecto de lo tradicional, es decir, no habría escapado verdaderamente de la perspectiva de los valores que pretende criticar y los habría simplemente repuesto en forma invertida. Influido por el neokantismo, en el ensayo *Ethik* (1914), escrito tomando apuntes del libro sobre Kant de Houston Stewart Chamberlain, Broch asegura, en cambio, que el Kant de la razón práctica, con su "escepticismo heroico", demolidor de los edificios del dogmatismo, habría abierto un "nihilismo más profundo" y operado un "giro de los valores más radical" que Nietzsche. Con su determinación de la libertad, Kant habría dado curso "al escepticismo más potente de todos los tiempos" (Broch, 1977: X/1, 246-247). Pero la razón más profunda por la cual Broch se aleja definitivamente de Nietzsche es el primado de la ética sobre la estética, que él mismo pretende afirmar, modificando contextualmente también la función del arte. En Nietzsche, ella es función de la vida, nihilísticamente concebida como pura voluntad de poder; en Broch se convierte en expresión y apertura de la verdad. Mientras para Nietzsche la "verdad", si acaso es lícito hablar de verdad, es aquella "especie de error", aquella ficción necesaria como estrategia para sobrevivir en el medio del devenir y en su eterno retornar, para Broch ella se sitúa, sin embargo, en la atemporalidad propia de la "imagen originaria" (*Urbild*), que la creación artística tiene la obligación de hacer resplandecer.

Quien, en cambio, asumió en relación con el "modelo Nietzsche" una actitud de admiración y emulación casi incondicionadas es Gottfried Benn. Ya en 1935, en una carta a su amigo Oelze del 16 de septiembre, escribía:

Nietzsche ha sido grande; nada más grande ha visto este siglo. Y éste no ha sido más grande que Nietzsche, que lo ha abrazado todo y ha coincidido con él. Es el Rin –o el Nilo, en este momento no lo sé precisamente– el viejo barbudo sobre el cual todo hormiguea, la figura tendida de la cual se separan las distintas especies: esto ha sido Nietzsche para todos nosotros, sin excepción. (Benn, 1977-1980: I, 71)

Después de la guerra, en la conferencia radiofónica “Nietzsche cincuenta años después”, que está en los antípodas de la de 1947 de Thomas Mann, Benn repetía sin titubeos su juicio. Y lo hacía sin preocuparse demasiado de la “peligrosidad política” de Nietzsche, que en clima de “reeducación” (*Umerziehung*) muchos se apresuraban a denunciar. No tanto porque Nietzsche mismo, con clarividencia, le había salido al cruce, diciendo que habría querido erigir cercos en torno de sus pensamientos, para que “cerdos y exaltados” no irrumpiesen en sus jardines, sino, sobre todo, porque Nietzsche seguía siendo para Benn, de todos modos, “la gigantesca figura dominante de la época post Goethe” y “después de Lutero, el más grande genio de la lengua alemana”, aquel que había sufrido y anticipado todas las experiencias espirituales decisivas de los tiempos modernos, ante todo, la del nihilismo y su superación mediante el arte. En el nombre de su época Benn declaraba:

En verdad, todo lo que mi generación defendió, todo aquello con lo que se confrontó interiormente, se podría decir: todo lo que padeció y discutió a lo largo y a lo ancho. Todo esto ya había sido expresado y agotado, y había encontrado una formulación definitiva en Nietzsche. Todo el resto fue exégesis. (Benn, 1986-1991: V, 160)

La experiencia decisiva anticipada por Nietzsche es la del nihilismo y el nuevo tipo de hombre capaz de resistir a los embates de la nada.

Nietzsche [...] inauguró “el cuarto hombre” del cual ahora tanto se habla, el hombre con la “pérdida del centro”, de un centro que románticamente se busca resucitar. El hombre sin contenido moral y filosófico, que vive por los principios de la forma y de la expresión. Es un error considerar que el hombre tendría todavía un contenido o deba tener uno [...] de hecho, ya no existe más el hombre, existen ahora únicamente sus síntomas. (Benn, 1977: I, 492)

Desde la perspectiva de la fragmentación producida por el nihilismo, Benn intenta explicar también el estilo aforístico de Nietzsche:

Ahora entiendo [comunica a Oelze el 27 de diciembre de 1949] por qué Nietzsche escribía en *aforismos*. Quien no ve más conexiones, ninguna huella más de un sistema, puede ahora proceder sólo en episodios. (Benn, 1986-1991: II/1, 281)

Ésta es una conjetura que queda como tal por verificar, pues decir que la verdad no puede estar en el fragmento significa indirectamente presuponer que el discurso prolijo puede contenerla entera. Pero lo que aquí interesa es que, ante la desorientación y el vacío causados por el nihilismo, Benn reacciona, siguiendo las huellas de Nietzsche, con la fuerza de la creatividad artística, con la metafísica de la expresión y de la forma. El arte es la actitud capaz de corresponder al impulso de la fuerza dionisiaca de la vida, de expresar su perenne fluir y su ineludible perspectividad. Ello porque el arte produce la forma, esto es, el escorzo creativo que penetra la realidad del devenir mejor que cuanto pueda hacer el concepto metafísico de verdad. En la óptica del artista, el destino del nihilismo –más que “soportado virilmente”, como quería Weber– es visto con fruición y gozo: “El nihilismo es un sentimiento de felicidad” (Benn, 1986-1991: IV, 185). En una era “en la cual el espíritu de Dios no aletea sobre las aguas, sino el nihilismo” vale por tanto, para Benn, la tesis de Nietzsche de “que el arte es la única actividad metafísica a la cual nos obliga todavía la vida” (Benn, 1977: I, 249). Este motivo central, que Benn retoma casi al pie de la letra del fragmento 853 de *La voluntad de poder*, se vuelve a encontrar otras veces en sus escritos, tratado y desarrollado en variaciones diversas. Tiene su correspondiente especular en otra tesis nietzscheana, también ella hecha suya por Benn, según la cual el mundo se justifica sólo como “fenómeno estético”. Esto da cuerpo a un esteticismo que Benn funde con otro motivo pilar de su pensamiento, el del aislamiento monológico y el radical extrañamiento del yo respecto del mundo. En *Cerebros (Gehirne, 1915)* encontramos su expresión literaria más ardiente, y en la poesía “Sólo dos cosas” (“Nur zwei Dinge”), que son “el vacío y el yo contorneado por él”, tenemos, en cambio, su condensado más intenso, una especie de sello que en 1956 Benn pondrá sobre su obra.

Pero puesto que la identificación con el “modelo Nietzsche” no es en Benn para nada epigonal sino productiva, comporta inevitablemente también transformación y distancia. Para Benn, por ejemplo, la “fuerza ctónica” de la vida no quiere sólo conservarse y acrecentarse, como en Nietzsche, sino también perecer. Vida y muerte, *eros* y *thánatos*, están indisolublemente conectadas. Por eso, Benn opina que el arte no se agota en ser una mera función de la vida, sino que debe llegar a rescatar la vida, cristalizándola en formas estáticas. De aquí su desembarco en una “metafísica estática” del ser, que lo distingue de la exaltación nietzscheana del devenir: un experimento estético-metafísico que pretendía proyectarse más allá del nihilismo. Lo cierto es que, más allá de sus aspiraciones posnihilistas, Benn se cuenta –junto con Jünger, Heidegger y Carl Schmitt– entre los que han experimentado a fondo el destino nihilista del Novecientos, y han intentado abrir vías y perspectivas para escapar de él.

Capítulo décimo

EL NIHILISMO EUROPEO EN LA HISTORIA DEL SER: HEIDEGGER Y NIETZSCHE

*Las verdades convergen todas hacia una sola
verdad -pero las rutas han sido cortadas.*

“Miro a veces mi mano pensando que tengo en la mano el destino de la humanidad: lo divido invisiblemente en dos partes, antes de mí, después de mí...” (Nietzsche, 1980: XIII, 639). Estas palabras de exaltación, escritas por Nietzsche poco antes de la crisis final en un fragmento de 1888, emanan una singular fosforescencia: una luz que atrae pero que no alcanza para iluminar. Por el contrario, son palabras que, puestas casi como sello de su obra, la oscurecen con la pantalla del narcisismo y la locura. Quien quiera penetrar su sentido no puede eximirse de un arduo trabajo de interpretación y confrontación; de otro modo no queda sino liquidarlas imputándolas a la insondabilidad de la obnubilación mental.

El fragmento siguiente —según el orden cronológico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, que se revela precioso— insiste sobre el mismo motivo y lo desarrolla en una inquietante secuencia que, casi sin variación, forma el exordio del célebre capítulo “Por qué soy un destino” de *Ecce homo*:

Conozco mi suerte. Un día se vinculará a mi nombre el recuerdo de algo enorme —una crisis como nunca se había visto sobre la tierra, el más profundo choque de conciencias, una decisión evocada *contra todo* lo que hasta ahora había sido creído, pretendido, consagrado... Vengo a contradecir, como nunca se ha contradicho... Porque ahora que la verdad da batalla a la mentira milenaria tendremos convulsiones, un espasmo de terremotos, montes y valles que se desplazan, como nunca se había soñado... Habrá guerra como nunca antes sobre la tierra... (Nietzsche, 1964 y ss.: VI, 365-66; cf. XIII, 639-40)

Este monólogo obsesivo, en el cual Nietzsche eleva su visión a profecía, pone literalmente ante los ojos el escándalo que su pensamiento ha representado para la comprensión crítica de nuestro tiempo. Nietzsche

ha tocado puntos neurálgicos de nuestra condición histórica: la muerte de Dios y el desvanecimiento de los valores tradicionales, la pérdida del centro y el despedazamiento de las antiguas identidades, la radical experiencia de lo negativo y la impracticabilidad de toda síntesis dialéctica; por último, la imposibilidad de dar un nombre a la totalidad. Pero a la vez ha transmitido a su discurso una vibración tan estridente y extrema que hace difícil, si no imposible, interpretar el mensaje desesperado que intentaba transmitir.

Entre todos aquellos que en el Novecientos se las han visto con Nietzsche, es ciertamente Heidegger quien, además de haber sufrido como pocos su fascinación, ha llevado a cabo en el curso de su propio camino especulativo la confrontación filosófica más densa y profunda con los problemas que plantea la obra nietzscheana. Los resultados que alcanzó se agigantan en el panorama de las interpretaciones que se sucedieron en el Novecientos. En una magistral e imponente interrogación de los textos, Heidegger logró trazar los contornos de una lectura que conecta en un conjunto coherente las doctrinas fundamentales de Nietzsche y las reintroduce en el cauce de la filosofía occidental. Y lo hace asignándoles una función de invisible divisoria de aguas –entre el cumplimiento de la metafísica y un nuevo inicio– que Nietzsche mismo, en el fragmento antes citado, se había asignado proféticamente. Al mismo tiempo, Nietzsche se convirtió para Heidegger en un término decisivo de confrontación, en mérito a la “cosa misma” que el pensamiento pone en cuestión. Pero ¿cuándo, cómo y por qué Heidegger ha cruzado a Nietzsche en su camino?

1. El interés inicial de Heidegger por Nietzsche

Según el testimonio autobiográfico provisto por Heidegger en diversas circunstancias –en el discurso pronunciado con ocasión de su nominación como miembro de la Academia de Ciencias de Heidelberg (1957), en el prefacio a la reedición de sus escritos juveniles (1972), que retoma la sustancia de aquel discurso, y finalmente en *Mi camino hacia la fenomenología* (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963)– ello habría ocurrido bastante temprano, aunque el encuentro no fue inmediatamente decisivo.

Habiéndose formado en los difíciles párrafos de Husserl, en Brentano, en Aristóteles y los clásicos de la escolástica, especialmente, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez, Heidegger recuerda haber sido rozado en la juventud por el aura que emanaba la obra de Nietzsche en la cultura de comienzos del Novecientos. Y menciona entre los eventos significativos que reavivaron la atmósfera filosófica en Alemania en los inicios del siglo, en la época de su propia formación, además de la traducción al alemán de Kierkegaard y Dostoievsky (esta última al cui-

dato de Arthur Moeller van den Bruck y Dimitri Merezhkovsky), además del creciente interés por Hegel y Schelling, además de la edición de las obras completas de Dilthey, además de la poesía de Rilke y Trakle, sobre todo, la publicación de los fragmentos póstumos de Nietzsche, en la controvertida compilación de su hermana *La voluntad de poder* (*Der Wille zur Macht*), aparecida por primera vez en 1901, en una segunda edición de más del doble en 1906 y finalmente con el aparato crítico de Otto Weiß en 1911 (cf. HGA I, 56). Asimismo, sabemos que durante sus estudios universitarios en Friburgo Heidegger frecuentó las lecciones sobre Nietzsche de Rickert, eminente neokantiano interesado en iluminar el origen del problema filosófico de los valores en el pensamiento nietzscheano. En la tesis de habilitación *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto* (*Die Kathégorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916), dedicada a Rickert, encontramos la primera y fugaz cita pública. En ella Heidegger afirma que Nietzsche habría logrado, “en su modo de pensar impiamente áspero y en su plástica capacidad expositiva”, mostrar el enraizamiento subjetivo de toda filosofía –entendida como un “valor cultural” (*Kulturwert*), que al mismo tiempo es un “valor vital” (*Lebenswert*)– en una personalidad, más precisamente, en aquello que Nietzsche llama el “instinto que hace filosofía” (HGA I, 196). Por último, sabemos, a la luz de los cursos universitarios, que Nietzsche estuvo ciertamente presente en el trasfondo del trabajo filosófico del joven Heidegger, aunque más no sea porque de Nietzsche procede el ducto de algunas posiciones filosóficas entonces dominantes con las cuales Heidegger se confronta, ante todo la filosofía de la vida (Simmel, Dilthey, Spengler) y la filosofía de los valores (Rickert y más tarde Scheler). Sin embargo, para encontrar una primera referencia significativa a Nietzsche hay que esperar a *Ser y tiempo*. Hasta ese momento, a juzgar por las esporádicas ocurrencias que se pueden reunir, se tiene la impresión de una presencia más advertida que efectivamente explorada, se percibe la atmósfera de la crisis evocada por Nietzsche, que también Heidegger respira y que condiciona el *pathos* de su filosofar, pero no se nota todavía la referencia precisa al corpus de los textos y fragmentos nietzscheanos.

Se ha visto cómo la recepción de la obra de Nietzsche contribuyó a caracterizar el clima de la época, con su nihilismo y relativismo, con su desencanto y su *Kulturpessimismus*. Los problemas planteados en el “después de Nietzsche” debían atravesar inevitablemente la reflexión del joven Heidegger, que, movido por exigencias filosóficas auténticas, sobre todo, por el estudio de la experiencia protocristiana de la existencia y por la confrontación con la filosofía práctica de Aristóteles se preocupaba por elaborar una comprensión genuina de la vida humana en su nivel originario. Los programas filosóficos de una “ciencia preteórica originaria” (*vortheoretische Urwissenschaft*) o “ciencia preliminar” (*Vorwissenschaft*) en el semestre de posguerra de 1919, el de una “herme-

néutica de la facticidad" (*Hermeneutik der Factizität*) en el semestre de verano de 1923, luego la "analítica de la existencia" (*Daseinsanalyse*) en *Ser y tiempo*, y finalmente la "metafísica del ser-ahí" (*Metaphysik des Daseins*) en el libro sobre Kant de 1929, es decir, las primeras etapas de su camino especulativo, no son otra cosa que otros tantos intentos de satisfacer esta exigencia.

2. La aparición de Nietzsche en *Ser y tiempo*

Hay que esperar a *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927) para encontrar una citación expresa de Nietzsche. Son tres las veces en las que se lo nombra, pero hay una en particular que es importante. Hacia el final de la parte publicada de la obra, en el contexto del tratamiento de la historicidad del ser-ahí (párrafo 76), Heidegger se refiere a la segunda de las *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemäße Betrachtungen*), recordando la triple práctica de la historia allí considerada: monumental, anticuaria y crítica. Aquí Nietzsche es mencionado finalmente en un punto y para una cuestión decisivos, pero en términos que resultan oscilantes y ambivalentes: Heidegger alterna aprobación y rechazo, valoración positiva y reticencia.

Mediante su triple articulación de la experiencia historiográfica Nietzsche habría capturado el aspecto esencial de la historiografía, sus ventajas y desventajas para la vida, ilustrándolos de modo incisivo y persuasivo. Sin embargo, poco después Heidegger corrige el elogio: Nietzsche no habría identificado ni mostrado de modo suficiente ni la necesidad de la triple articulación de la experiencia historiográfica ni el fundamento de su unidad. Como Heidegger explica, con una tesis puesta significativamente en cursiva, Nietzsche no habría visto que "*la triplicidad de la historiografía está prefigurada en la historicidad del ser-ahí*". Con todo, un par de líneas después, el juicio limitativo queda, de pronto, redimensionado: aun en un examen filosófico que no es suficientemente radical, la subdivisión de Nietzsche no resulta accidental. Tiene sus propias y buenas razones de ser, que derivan de la cosa misma puesta en cuestión, es decir, de la estructura de la historicidad de la existencia humana. Por tanto, en el fondo Nietzsche ha intuido y capturado el problema. Así, Heidegger aventura la comprometida atribución a Nietzsche de una hermenéutica de la reticencia: el inicio de la segunda *Consideración intempestiva* hace suponer que Nietzsche había comprendido mucho más de lo que ha dicho.

En este punto Heidegger concluye la digresión sobre Nietzsche y retoma su propio análisis de la historicidad, haciendo suyas las tres determinaciones nietzscheanas de la monumentalidad, la anticuaria y la criticidad, de conformidad con la típica estrategia apropiadora que distingue su modo de arreglar cuentas con los pensadores del pasado

que le resultan importantes, a saber: apuntando no a la reconstrucción historiográfica de su filosofía, sino más bien a capturar la lógica de los problemas que tales pensadores individualizan y a extraer de ellos una formulación más radical con vistas a los fines de su propio proyecto filosófico. Se trata de una estrategia practicada hasta entonces, sobre todo, en la confrontación con Aristóteles y Kant, y que por fuerza resulta ambivalente, pues la apropiación implica asunción y asimilación, pero también descarte y transformación.

3. El punto de inflexión

A pesar de tal esfuerzo apropiador, en la época de *Ser y tiempo* Nietzsche no es todavía un pensador decisivo. Pero llegará a serlo bien pronto. Heidegger mismo indica cuándo. Al presentar sus dos volúmenes sobre *Nietzsche* Heidegger afirma que esta obra, que comprende textos concebidos entre 1936 y 1946, ofrece una idea del camino recorrido desde 1930 hasta 1947: Heidegger indica así de modo indirecto que ya al inicio de los años 30 Nietzsche se convirtió en un término de referencia fundamental de su pensamiento. Hoy, sobre la base de los textos publicados en la *Gesamtausgabe*, podemos identificar de modo todavía más preciso el punto de inflexión, que puede ser situado en el curso universitario de 1929-1930. Aquí Nietzsche comparece en dos puntos significativos: una primera vez, cuando se emplea una lección entera para mostrar cómo la crítica de la civilización de Spengler, Klages, Scheler y Ziegler dependen de su implantación filosófica en Nietzsche, más precisamente, en la antítesis entre lo apolíneo y lo dionisiaco, que todos ellos retoman tácitamente, aunque conjugándola de manera diversa en cada caso, y emplean, como categoría de filosofía de la historia, para una crítica del presente (HGA XXIX/XXX, párrafo 18). Nietzsche comparece luego, una vez más, hacia el final del curso, cuando Heidegger cierra bellamente sus lecciones recitando el "trunkenes Lied" del *Zarathustra*.

Estas dos menciones son señales inconfundibles de la incipiente aproximación a Nietzsche, que tiene lugar mientras Heidegger va radicalizando progresivamente su distanciamiento de la tradición metafísica y encuentra en el pensamiento nietzscheano, y en su actitud deconstructiva, un término de referencia decisivo. En el mismo inicio del curso de 1929-1930 Heidegger pone en claro la estructura ontoteológica de la metafísica —ilustrada también en el libro sobre Kant de 1929— y madura una conciencia cada vez más lúcida acerca del carácter todavía excesivamente metafísico de la "ontología fundamental" de *Ser y tiempo*. Por consiguiente, cuanto más deja de lado los intentos de fundamentación perseguidos hasta entonces, tanto más cambian los puntos de referencia escogidos en la historia de la filosofía occidental. Hasta

ese momento se había dedicado a la confrontación con pensadores fundantes –especialmente Aristóteles y Kant, pero también Descartes y Leibniz–, buscando apropiarse, mediante la destrucción fenomenológica, de lo que ellos enseñan, con vistas a una construcción aun más radical. En cambio, cuando madura la idea de que la metafísica sólo puede ser superada librándola a sí misma, sin querer ya cambiarle nada, Heidegger se vuelve entonces, sobre todo, a las figuras del acabamiento de la metafísica, a saber: Nietzsche y los pensadores que representan una alternativa, sea premetafísica (los presocráticos) o bien posmetafísica (Hölderlin).

La emergencia de Nietzsche como pensador decisivo tiene, pues, una razón filosófica precisa. El célebre ensayo *La doctrina platónica de la verdad* (*Platons Lehre von der Wahrheit*), concebido a comienzos de los años 30, pero publicado recién en 1942, lo establece con claridad: Nietzsche es designado como el que lleva a su acabamiento la tradición metafísica iniciada con Platón, en la medida en que, simplemente invirtiendo el platonismo, es decir, la doctrina de los dos mundos: el inteligible, contrapuesto como verdadero al sensible, considerado como meramente aparente, permanece él mismo dentro del horizonte del pensamiento que pretende invertir y, por lo mismo, queda definido como “el platónico más desenfundado de la historia de la metafísica occidental” (Heidegger, 1987: 182).

4. Nietzsche en 1933

Una tercera mención –después de las incluidas en la tesis de habilitación y en *Ser y tiempo*– confirma que Nietzsche se ha vuelto ya para Heidegger una referencia constante. Se encuentra en el mal afamado discurso sobre “La autoafirmación de la universidad alemana” (“Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”), pronunciado el 27 de mayo de 1933 en ocasión de la asunción del rectorado. Heidegger menciona allí al pasar la sentencia nietzscheana sobre la muerte de Dios. La importancia de la ocasión y el hecho de que se mencione una experiencia central como la de la negatividad, de la que Heidegger intenta hacerse cargo en términos filosóficos, vuelven bastante significativa la alusión, por muy incidental que sea. A fin de conferir inteligibilidad a la “gran transformación” que “nuestra misma existencia histórica más propia encuentra delante de sí” Heidegger evoca el testimonio de Nietzsche, citándolo a declarar como el “último filósofo alemán que buscó apasionadamente a Dios” –aquel Dios que, para Heidegger, está presente más intensamente allí donde vive como un interrogante y un problema, y no allí donde se ha transformado en certeza–, y que, sin embargo, en su diagnóstico de la época actual llegó a la espeluznante conclusión de que “Dios ha muerto”: una tesis que debe ser tomada como invitación a re-

flexionar sobre “este abandono del hombre actual en medio del ente” (Heidegger, 1933: 12).

Sabemos con cuánta insistencia Heidegger había subrayado la centralidad de este motivo en Nietzsche, y no sólo en el célebre fragmento 125 de *La gaya ciencia*, “El hombre loco”, en el cual la muerte de Dios se convierte explícitamente en la figura que simboliza la declinación de los valores hasta entonces supremos. Lo que aquí interesa es el hecho de que Heidegger menciona la muerte de Dios como la confirmación del abandono del hombre actual en medio del ente. Y comienza entonces a “pensar en paralelo” con Nietzsche: lee el motivo nietzscheano (la “muerte de Dios”) a la luz del propio motivo (el “abandono del hombre en medio del ente”), y elabora y corrobora, viceversa, su propio motivo sobre la base del primero. Nietzsche se convierte en una suerte de hilo conductor y término de referencia para pensar *de modo radical* la negatividad inherente al ser.

Como es sabido, el problema ya había emergido en la lección inaugural “¿Qué es metafísica?” (“Was ist Metaphysik?”, 1929). En ella se señalaba la imposibilidad de experimentar la Nada a través de la simple negación lógica del ente, y se afirmaba, por el contrario, la exigencia de tener una experiencia más originaria de ella que aquella a la que se accede mediante la predicación lógica –que para Heidegger, contra Hegel, es sólo un pálido reflejo de la desmesurada potencia de la nada–. Tal experiencia era identificada en el estado de ánimo fundamental de la angustia. Análogamente, en la conferencia “De la esencia de la verdad” (“Vom Wesen der Wahrheit”, concebida en 1930, pero publicada en 1943), la “verdad” del ser era pensada juntamente con la “no verdad”, como su componente esencial. Del mismo modo, la “esencia” (*Wesen*) era pensada como inclusiva de la “no esencia” o “mal-esencia” (*Unwesen*). Dicho sea de paso, con el fin de abarcar mejor todo el movimiento especulativo, en su duplicidad, Heidegger se inclina, más o menos en esos mismos años, a un significativo desplazamiento terminológico: la cuestión del *sentido* del ser, tal como es planteada en *Ser y tiempo*, es tácitamente reformulada como la cuestión de la *verdad* del ser, en cuanto esta última, justamente si es pensada como *Alétheia* y *Un-verborgenheit*, implica la referencia a lo negativo.

El problema de la negatividad llega así a ocupar una posición cada vez más importante en la reflexión de Heidegger. Para ponerlo en claro, se requeriría considerar los reiterados intentos que Heidegger emprende para pensar el ser en su sustraerse y rehusarse, y examinar la centralidad de las determinaciones *Entzug* y *Verweigerung*, que se hacen fundamentales en el intento por tematizar la estructura del ser. Pero lo que aquí interesa son los pensadores con los cuales se confronta Heidegger: Hegel aparece como el modelo que hay que tener a distancia, en la medida en que en él la negatividad no estaría pensada de modo suficientemente radical y quedaría superada demasiado rápida-

mente (por ejemplo, al inicio de la *Lógica*, con la transición del ser y la nada al devenir). Durante algunos años, y en repetidas ocasiones, Heidegger interpreta a Schelling y su tentativa de concebir el "mal" no como una objeción en la confrontación con Dios, sino como un componente esencial suyo, y ello —como Heidegger mismo escribe a Jaspers— "afanándome en un trabajo fatigoso como aquel sobre Aristóteles hace quince años" (Heidegger y Jaspers, 1990: 161). Pero es, sobre todo, Nietzsche el amigo-enemigo con el cual hay que comprometerse en una confrontación reconciliadora sobre el problema: especialmente con el *Zarathustra* y con la doctrina del eterno retorno de lo mismo —véase en el *Nietzsche* las magistrales interpretaciones de "La visión y el enigma" y "El convaleciente"— a los efectos de pensar la experiencia de la negatividad, ateniéndose al punto de vista de una finitud radical.

5. Concomitancias: Heidegger, Scheler y el Archivo Nietzsche

Ahora bien, además de estas y otras razones filosóficas de principio, si se tiene que indagar qué circunstancias concomitantes fueron importantes para el giro de Heidegger hacia Nietzsche, la que probablemente resulta más interesante, aunque no ha sido hasta ahora considerada, es la intensa relación de Heidegger con Scheler en 1927 y 1928, interrumpida por la muerte de Scheler (19 de mayo de 1928). La conmovida necrológica que Heidegger pronuncia en una lección, en la cual Scheler es recordado como aquel que, juntamente con Wilhelm Dilthey y Max Weber, había anticipado lúcidamente lo que se estaba perfilando en el horizonte de la época, irradia la intensidad de la confraternidad filosófica existente entre ambos (cf. HGA XXVI, parágrafo 2). El diálogo con Scheler fue para Heidegger estimulante y productivo en más de un aspecto y, sobre todo, para el proyecto de una comprensión filosófica del problema del hombre, que Scheler afrontaba en términos de una "antropología filosófica", mientras que Heidegger lo hacía en términos de una "metafísica del ser-ahí". La dedicatoria a Scheler del libro sobre Kant de 1929, en el cual aparece esta última denominación, es un elocuente testimonio de ello. Pero el diálogo con Scheler fue importante también para la maduración en Heidegger de una atención específica hacia el problema de la técnica que, como es sabido, llegará a ser capital para él. Finalmente, y esto es lo que aquí interesa, el diálogo con Scheler fue importante, sobre todo, para el descubrimiento y el aprovechamiento filosófico de Nietzsche, que Scheler había promovido brillantemente, al punto de hacerse acreedor al apelativo de "Nietzsche cristiano" (Troeltsch). A la luz de estas circunstancias, no resulta casual que cuando Heidegger ingresó, ya en 1932, al comité de edición de las obras completas de Scheler —dirigido por Richard Oehler e integrado, entre otros, por Nicolai Hartmann, Walter F. Otto y Adhémar Gelb—,

manifestara la intención de transferir el legado scheleriano al Archivo Nietzsche de Weimar.

Las relaciones de Heidegger con el Archivo Nietzsche y su cooperación en el proyecto de una reedición de los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder* son también circunstancias importantes, que deben ser tenidas en cuenta. Ya al final de los años 20 Heidegger había tenido algún contacto con el Archivo Nietzsche, también por vía de la edición de las obras de Scheler, cuyo director Richard Oehler (1878-1948), pariente de Nietzsche, era al mismo tiempo uno de los principales colaboradores de Elisabeth Förster-Nietzsche y del Archivo de Weimar. La primera visita de Heidegger al Archivo tuvo lugar en mayo de 1934, por una circunstancia casual, a saber: el hecho de que Carl August Emge, docente de filosofía del derecho en la vecina Jena y presidente del comité científico de la edición histórico-crítica de las obras y las cartas de Nietzsche publicada en la editorial Beck, había convocado en el Archivo de Weimar, del 3 al 5 de mayo de 1934, la reunión del comité de filosofía del derecho de la Akademie für Deutsches Recht, de la cual Heidegger era miembro. En esa ocasión Heidegger fue recibido en Weimar por Elisabeth, visitó el Archivo e hizo inspección de los manuscritos.

Tras la muerte de Elisabeth (8 de noviembre 1935), Emge —que había fallado en su tentativa de contrarrestar la influencia de los parientes de Nietzsche, es decir, de los Oehler, en la dirección del Archivo, estableciéndolo en la Academia de Ciencias Prusiana— dimitió de la dirección y del comité científico. Lo siguió en esta decisión Spengler, que ya el 22 de septiembre había comunicado a la hermana de Nietzsche su propia renuncia a la dirección y que, junto con Emge, abandonó también el comité científico. Para reemplazar estas salidas fue elegido como miembro de la directiva Walter F. Otto, que ya era miembro del comité científico desde 1933. Y éste, a su vez, hizo elegir a Heidegger para el comité científico. Heidegger permaneció en el cargo hasta el 26 de diciembre de 1942, fecha en que comunicó al presidente Richard Leutheuser su renuncia con la siguiente carta, que hoy se encuentra expuesta en las vitrinas del restaurado Archivo Nietzsche de Villa Silberblick en Weimar:

Honorable señor ministro,
 Por la presente declaro mi renuncia al comité científico para la edición de las obras de Friedrich Nietzsche.
 Mis trabajos preliminares para la nueva edición de *La voluntad de poder*, que han durado años, han sido llevados a término.
 Los volúmenes de la edición publicada hasta ahora que se me ha enviado están a disposición del Archivo.
 Le ruego personalmente, señor ministro, tenga a bien excusar este paso, que se ha hecho objetivamente necesario.
 Al mismo tiempo, le ruego tenga a bien poner mi renuncia en conocimiento de los señores del comité.

Permanezco, señor ministro, con la más alta estima.
Muy atentamente
[firmado:] M. Heidegger

Como surge de la carta, la actividad principal de Heidegger había debido consistir en la preparación de una nueva edición de *La voluntad de poder*, que Walter F. Otto, en una reunión del 5 de diciembre de 1934, había augurado como "extraordinariamente importante, pero igualmente difícil", en la medida en que debía "presentar por primera vez los fragmentos mismos en el contexto de *La voluntad de poder* sin intervenciones redaccionales, exactamente como se encuentran en los cuadernos manuscritos, que son difícilísimos de leer y deben ser ahora descifrados nuevamente" (Hoffmann, 1991: 105).

Es difícil establecer en qué medida Heidegger se empeñó en el trabajo de edición propiamente dicho, ya que el interés que lo animaba era seguramente más especulativo que filológico. El 20 de diciembre de 1935, por ejemplo, escribe a Elisabeth Blochmann:

Deberé formar parte del comité científico para la gran edición de Nietzsche; pero tampoco en esto estoy decidido todavía; en todo caso, colaboraría sólo como consejero. (Heidegger-Blochmann, 1989: 87)

Y el 16 de mayo de 1936 anuncia a Jaspers, congratulándolo por su libro sobre Nietzsche, que acababa de salir de imprenta:

Desde el otoño estoy -muy a contragusto, pero en interés de la cosa- en la comisión para la edición de Nietzsche. Me preocuparé, en la medida de mis fuerzas, de que sus *desiderata* no se queden en meros deseos. (Heidegger-Jaspers, 1990: 160)

Es un hecho que entre 1936 y 1938 Heidegger se trasladó a Weimar un par de veces al año para participar en las reuniones del comité científico, trabajó sobre los manuscritos y dirigió al Archivo diversas preguntas acerca de la datación precisa de algunos fragmentos (a las cuales respondía Karl Schlechta, el principal responsable de la edición histórico-crítica entonces en curso). Por lo demás, esto permite entender mejor por qué en sus cursos universitarios Heidegger entra en el núcleo de cuestiones cronológicas y filológicas, y enjuicia críticamente, con conocimiento de causa, la edición de *La voluntad de poder*. Según lo que afirma posteriormente en su carta de renuncia, parece que los "trabajos preliminares", que llevaron años, habían sido "llevados a término".

Las razones por las cuales Heidegger abandonó el proyecto de la nueva edición y salió del comité científico no emergen de la carta a Leutheußer, en la cual las renunciaciones están presentadas simplemente como un "paso que se ha hecho objetivamente necesario". Es posible

atenerse aquí a la hipótesis formulada por Marion Heinz, editora del curso universitario de 1937. A partir de un apunte manuscrito anotado por Heidegger bajo una comunicación circular del Archivo Nietzsche del 27 de octubre de 1938, Marion Heinz infiere que la razón de la renuncia de Heidegger estaría en la actitud supina del Archivo Nietzsche en las confrontaciones con la *Reichschriftumskammer*, el órgano que vigilaba todo lo que se publicaba en Alemania. Para evitar que la edición de Nietzsche fuera excluida de las obras subvencionables, se decidió -al parecer, contra la opinión de Heidegger, que proponía una estrategia diferente- someter los volúmenes, antes de su publicación, a la aprobación del órgano nacionalsocialista. Sobre la circular mencionada Heidegger anota:

Era de esperar; por consiguiente, resulta imposible mi colaboración en la comisión para la edición, de ahora en más trabajaré sólo para la obra de Nietzsche, independientemente de la edición. (HGA XLIV, 253-254)

A esto se puede añadir el testimonio de Ernesto Grassi, que cuenta haber visitado un día a Heidegger y haberlo encontrado muy apesadumbrado. Ante la pregunta por las razones de su estado de ánimo, Heidegger le habría confiado:

He trabajado largamente en una nueva sistematización de los escritos nietzscheanos de *La voluntad de poder*, en contraposición a la dejada por la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster: esta mañana he destruido mis apuntes. (Grassi, 1988: 26)

6. Los cursos universitarios sobre Nietzsche de 1936 a 1940

Eso fue lo que efectivamente ocurrió. Desde el comienzo, sin embargo, la aproximación de Heidegger a Nietzsche se orientaba esencialmente a la confrontación filosófica, para la cual el trabajo filológico debía servir de sustento. El interés de Heidegger por Nietzsche hizo eclosión hacia la mitad de los años 30, en un período en el cual se había producido un significativo debate *pro et contra* Nietzsche. Tras las monografías de Ernst Bertram (*Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlín, 1918), Ludwig Klages (*Die psychologischen Errungen-schaften Nietzsches*, Barth, Leipzig, 1926) y Alfred Baeumler (*Nietzsche. Der Philosoph und der Politiker*, Reclam, Leipzig, 1931), se contaba entonces con algunas interpretaciones filosóficas llamadas a dejar huella: ante todo, la de un alumno de Heidegger, Karl Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Die Runde, Berlin 1935), y luego la de Karl Jaspers (*Nietzsche. Einführung in das Verstan-*

dnis seines Philosophierens De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1936), y, finalmente, también la serie de seminarios sobre el *Zarathustra* dictados en Zürich por Carl Gustav Jung.

Justamente a Jaspers, en la carta ya citada del 16 de mayo de 1936, Heidegger, escribe que ha anunciado para el semestre de invierno 1936-1937 un curso sobre *La voluntad de poder*, y añade:

Iba a ser mi primera lección sobre Nietzsche. Pero ahora que ha aparecido su obra, ya no necesito hacer este intento, pues mi propósito era justamente el que en el prefacio usted expresa de un modo claro y simple: mostrar que ha llegado el momento de pasar de leer a Nietzsche a trabajar sobre él. En la próxima hora de clase puedo remitir simplemente a su obra, que además es accesible para los estudiantes. Y para el semestre de invierno voy a elegir otra lección. (Heidegger-Jaspers, 1990: 160)

En realidad, lejos de contentarse con la interpretación de Jaspers, que criticará con decisión (Heidegger, 1994 [1961]: 31-32; HGA XLVIII, 28 nota), en el semestre de invierno Heidegger dicta el primero de una serie entera de cursos sobre Nietzsche, en los cuales desarrolla una confrontación que lo mantendrá ocupado por una década, desde 1936 hasta 1946, y cuyos resultados serán recogidos en la obra de 1961. Fue probablemente la década más dramática en la vida de Heidegger, signada por una profunda crisis iniciada en 1938, en medio del extenuante cuerpo a cuerpo con los textos nietzscheanos, cuando acababa de concluir la gran obra que dejó inédita, *Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie, 1936-1938)*, y por una nueva crisis, tras el final de la guerra, debida a la agobiante situación personal en la que había caído.

La serie de cursos sobre Nietzsche es verdaderamente impresionante, si se piensa que por casi cuatro años, desde 1936-1937 hasta 1940, Heidegger dicta lecciones casi exclusivamente sobre Nietzsche. Esta insistencia es índice de la persistencia con la que se concentró sobre los problemas que presentaba la obra nietzscheana, y que sólo tiene parangón en la confrontación tentacular con Aristóteles, durante la primera etapa de docencia en Friburgo y en los primeros años de Marburgo. Para mayor claridad, recorramos la serie de los cursos.

1) En el semestre de invierno 1936-1937 Heidegger anunció una lección de dos horas semanales con el título "Nietzsche. La voluntad de poder". En ocasión de la publicación del curso -en el *Nietzsche* de 1961 y en el marco de la *Gesamtausgabe* (vol. XLIII)-, ese título es especificado como "La voluntad de poder como arte", sea porque el curso trata efectivamente del último capítulo del libro tercero de *La voluntad de poder*, dedicado al problema del arte, sea para distinguirlo del curso del semestre de verano de 1939, que también trata de la voluntad de poder, pero como conocimiento, tema del tercer libro de la obra.

2) En el semestre de verano de 1937, en lugar del curso "La verdad y la necesidad de la ciencia", anunciado en un primer momento, Heidegger decide continuar la confrontación con Nietzsche y anuncia un nuevo curso de dos horas semanales: "La posición metafísica fundamental de Nietzsche", complementándolo con ejercitaciones también dedicadas a Nietzsche ("Über Sein und Schein"). En el manuscrito, y en la lección, el contenido quedó posteriormente especificado con un subtítulo: "El eterno retorno de lo mismo", que en el libro de 1961 se convierte en el título único, mientras que en la *Gesamtausgabe* (vol. XLIV) se mencionan ambos.

3) En el semestre de verano de 1939, tras un aparente intermedio de dos años, signado, entre otras cosas, por la recordada crisis de 1938, Heidegger dicta nuevamente su curso principal sobre Nietzsche. Durante los dos años del "apremio de Nietzsche" continuó, como lo comprueba el hecho de que en 1938-1939 Heidegger realiza un ejercicio de seminario sobre la segunda "Consideración intempestiva" (publicada en HGA XLVI). El curso del semestre de verano de 1939, el tercero de la serie, en un conjunto de veinte lecciones, se titula: "La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento". En el libro de 1961 se encuentra al final del primer volumen y en la *Gesamtausgabe* corresponde al vol. XLVII. Aquí la confrontación con Nietzsche llega a un primer resultado importante, como lo testimonia la circunstancia de que en 1939 Heidegger compone un texto que -publicado en el exordio del segundo tomo del libro de 1961 (mientras que en HGA XLVII fue anexo al curso de 1939)- que presenta un condensado del trabajo desarrollado, mostrando particularmente la conexión de las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno como aspectos del "único pensamiento" de Nietzsche, es decir, su concepción del ente.

4) En el segundo semestre de 1940 la confrontación es retomada con el curso "Nietzsche: el nihilismo europeo", publicado en el segundo tomo del libro de 1961 y ahora también en HGA, XLVIII.

5) En agosto de 1940 Heidegger continuó trabajando sobre Nietzsche, preparando otro texto "La metafísica de Nietzsche", en el cual proveía una exposición de conjunto concisa de su interpretación. En septiembre, octubre y diciembre pone mano al manuscrito de este curso previsto, que fue anunciado para el semestre de invierno de 1941-1942. En realidad, Heidegger finalmente terminó dictando otro curso: "El himno de Hölderlin *Andenken*". Pero insertó el texto en el libro de 1961, y éste ha sido vuelto a publicar ahora en HGA, XL, junto con el curso del semestre de invierno 1944-1945 "Introducción a la filosofía. Pensamiento y poesía", que trata ampliamente de Nietzsche.

7. Por qué el nihilismo

En este punto aflora espontáneamente un interrogante: ¿en qué momento entra en el vocabulario filosófico heideggeriano el término "nihilismo", dado que en *Ser y tiempo* (1927) aún no aparece? ¿Y cuánto se convierte en el índice de una cuestión crucial para Heidegger o bien en una categoría filosófica fundamental?

La respuesta parece darse por descontado: desde el momento en que Heidegger se cruza con el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, esto no basta, ya que Nietzsche es la *conditio sine qua non*, pero no lo es todo. Se ha visto cómo el interés por el pensamiento nietzscheano está presente desde los inicios del camino filosófico de Heidegger, desde la lectura juvenil de *La voluntad de poder*, y cómo se hace explícito en *Ser y tiempo* y todavía más notorio hacia fines de los años 20, especialmente en el curso de 1929-1939. Pero hasta aquí, a pesar de Nietzsche, el término "nihilismo" no hace todavía su aparición. Para que emerja es necesario esperar a que el interés por Nietzsche se combine con la atención a la negatividad que distingue a la época moderna y, en general, a la historia de la metafísica y a la misma historia del ser. Es entonces, sólo entonces, cuando el nihilismo llega a convertirse en una de las categorías privilegiadas para interpretar, si se puede decir así, el lado nocturno de Occidente.

La mención aparentemente ocasional de Nietzsche en el célebre discurso sobre "La autoafirmación de la universidad alemana", antes mencionado, señala la intersección de estos dos motivos. En tal contexto, extraño pero significativo, Heidegger recuerda la sentencia nietzscheana sobre la muerte de Dios, intentando pensarla hasta el fondo y hacerse cargo de ella en términos filosóficos. En efecto, en los cursos siguientes Heidegger madura un interés cada vez más decidido hacia la experiencia de la negatividad, confrontándose sea con la perspectiva de Hegel, que se muestra, sin embargo, como no suficientemente radical, por ser meramente lógico-especulativa; sea con la de Nietzsche, con quien, en cambio, Heidegger asume una confrontación estrecha.

Es en este punto donde Heidegger comienza a usar de modo significativo el término "nihilismo", al principio en ocurrencias esporádicas, después de manera temática. El primer indicio se encuentra en el curso sobre Schelling del verano de 1936, del cual hay dos versiones: la publicada por el propio Heidegger (*Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809], Niemayer, Tübingen, 1971) y la editada en la *Gesamtausgabe* como vol. XLII (*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [1809], Klostermann, Frankfurt, 1988).

En este curso Heidegger menciona el fenómeno del nihilismo, planteándose explícitamente el problema de su superación. Reconoce, sin embargo, a Nietzsche el mérito de haber experimentado sobre sí toda la potencia del nihilismo, haber elaborado un "gran conocimiento", y ha-

ber dado paso a un contramovimiento no meramente abstracto, sino portador de decisiones históricas auténticas. Aquí el texto autorizado por Heidegger cierra el discurso sobre Nietzsche y pasa al examen del problema de la libertad (Heidegger, 1971: 28). En cambio, el texto original del curso, publicado en la *Gesamtausgabe*, prosigue con las consideraciones sobre el nihilismo y sus posibles contramovimientos, por medio de una frase sobre la cual vale la pena llamar la atención:

Por lo demás, es sabido que los dos hombres que en Europa habían puesto en marcha, de modo en cada caso diverso, contramovimientos basados en la configuración política de la nación, es decir, del pueblo, esto es, Mussolini y Hitler, han sido influidos en diversos aspectos, de modo esencial, por Nietzsche, sin que llegaran a hacer valer de modo directo el auténtico ámbito metafísico del pensamiento nietzscheano. (HGA XLII, 40-41)

Aquí hay que preguntar: ¿cómo es que el problema del nihilismo, que aparece apenas naciente pero pronto se hará obstinado y apremiante, queda asociado a dos nombres históricos tan incómodos, al punto que en la edición de 1971 son expurgados? ¿Es la asociación de Nietzsche y el nihilismo con los eventos de la época simplemente episódica? ¿Instrumental? ¿Oportunista? ¿O más bien señala la expurgación de 1971 una conexión poco edificante, pero no por ello menos verdadera y esencial?

Se abre paso una hipótesis que debe ser verificada enteramente, pero convincente. A provocar a Heidegger y a haberlo impulsado a profundizar la cuestión del nihilismo podrían haber concurrido motivaciones ligadas a la lucha ideológica desatada en el movimiento nacionalsocialista por el liderazgo cultural. Tras la adhesión al partido y la asunción del rectorado, en virtud de la fama de que gozaba gracias al éxito de *Ser y tiempo*, Heidegger comenzaba a ser considerado "el filósofo del nacionalsocialismo". El asunto había suscitado envidia y resentimiento en el partido, tanto que se había formado una falange anti Heidegger, representada, sobre todo, por Alfred Rossenberg y, por razones diversas, por Ernst Krieck.

En particular, este último —docente de pedagogía y filosofía que había llegado a ser un poderoso jerarca de las SS, y luego, en 1933-1934, rector de la Universidad de Francfort del Meno, para finalmente, una vez dimitido, pasar a Heidelberg como sucesor de Heinrich Rickert— atacó a Heidegger en términos violentos, evidentemente por rivalidad política más que por motivaciones filosóficas reales. En la revista nacionalsocialista *Volk im Werden*, dirigida por él mismo, escribía en febrero de 1934:

El tenor ideológico de fondo de la doctrina de Heidegger está definido por los conceptos de "cura" y de "angustia", que apuntan ambos a la nada. El sentido de esta filosofía es un explícito ateísmo.

mo y un *nihilismo metafísico*, análogo al representado especialmente por escritores hebreos, y consecuentemente un fermento para la depravación y la disolución del pueblo alemán. (Schneeberger, 1962: 225)

Un empleo tan tosco e instrumental de un concepto filosófico elevado como "metafísica", sobre el cual Heidegger venía meditando desde hacía tiempo, y su asociación al término "nihilismo", que pululaba en los textos de Nietzsche, pero cuyo significado más profundo tenía todavía que ser definido, equivalen para Heidegger a una provocación insolente, humillante. Por ello, Heidegger recoge el reto y en silencio, sin mencionar jamás a Krieck, da respuesta al adversario por medio de un grandioso análisis histórico-especulativo, que destaca en el centro de su obra de este período, y que apunta a definir qué es la metafísica, qué es el nihilismo y cómo se entrelazan en la determinación de la esencia de la historia occidental.

En parte, ya se lo ve en la *Introducción a la metafísica*, el curso del semestre de verano de 1935 destinado a estudiantes de todas las facultades. Si bien en muchos aspectos se trata de una respuesta a la crítica avanzada por Carnap contra Heidegger en el ensayo "Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" ("La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje", 1931), no faltan tampoco referencias veladas a las acusaciones de Krieck.

En los sucesivos cursos universitarios el nihilismo se transforma cada vez más en una categoría central para comprender la metafísica y la lógica de su desarrollo histórico. En particular, desde el semestre de invierno de 1936-1937 Heidegger comienza la impresionante serie de lecciones que, a lo largo de años, se ocupan enteramente de la confrontación con Nietzsche y sus cinco principios filosóficos: el nihilismo, la transvaloración de los valores, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el superhombre.

En suma, la asociación superficial de nihilismo y metafísica proferida por Krieck como insulto habría procurado a Heidegger la ocasión de poner en marcha su radical indagación de la relación esencial entre ambos.

8. *El Nietzsche de 1961*

Recién a veinte años de distancia, aproximadamente, Heidegger decide reunir y publicar en su conjunto los resultados de su extenuante confrontación con Nietzsche, contra la resistencia de su mujer, preocupada de que se pudiera repetir la profunda crisis en la cual lo había precipitado Nietzsche en 1938. Con la ayuda de Otto Pöggeler, que se encontraba entonces trabajando en su libro *Der Denkweg Martin Heideggers* (Neske, Pfullingen, 1963), Heidegger reunió los cinco cur-

sos universitarios de 1936 a 1940, excluyendo el seminario sobre la segunda "Consideración intempestiva" de 1938-1939, por el carácter fragmentario del manuscrito, y añadiendo algunos tratamientos realizados en los años posteriores, entre 1940 y 1946. En la preparación editorial del texto, incluso cuando ya se había hecho la composición tipográfica, Heidegger considera necesario intervenir a fondo: se procede, en particular, a una más detallada articulación en capítulos, cuyos títulos fueron formulados en gran parte por Pöggeler, lo cual trajo consigo no pocas modificaciones y reformulaciones, ampliaciones y reducciones.

En esta semana [escribe Heidegger a Elisabeth Blochmann el 12 de abril de 1961] estoy llevando a término el fastidioso trabajo de corrección de los dos volúmenes del *Nietzsche*. Pero lo más fatigoso ha sido recorrer, una y otra vez, estos razonamientos, que son un punto final del pensamiento occidental, pero que actualmente son realidad en múltiples, aunque irreconocibles, formas exteriores. (Heidegger-Blochmann, 1989: 114)

El resultado fue la gran obra publicada en dos tomos en la editorial Neske de Pfullingen en 1961 con el título *Nietzsche*. Entretanto, la obra ha sido reeditada como vol. VI, en dos tomos, en el marco de la *Gesamtausgabe*. En ella se han vuelto a publicar también los cursos dictados desde 1936 hasta 1940, en la versión original, es decir, sin las reelaboraciones operadas para la edición de 1961 y con el agregado de las *Wiederholungen*, las "recapitulaciones" que Heidegger solía realizar al inicio de cada hora, para retomar la argumentación de la lección precedente.

9. *Nietzsche: ni verdadero ni falso, sino o vivo o muerto*

En cuanto al contenido de la obra, éste se presenta ante los ojos en toda su amplitud y articulación, y no es éste el lugar para analizarlo. Lo que hay que subrayar es el hecho de que Heidegger no intenta proponer la enésima monografía sobre Nietzsche —por lo demás, ya la estructura del texto permite advertirlo— ni quiere proveer una nueva y tal vez original imagen de Nietzsche. Heidegger va claramente más allá de los confines de una mera interpretación. Como lo declaran las palabras con las cuales se abre la obra, aquí el nombre de Nietzsche "está, como título, para indicar la *cosa que está en cuestión* en su pensamiento", y tal cuestión es para Heidegger la del ser, a la cual Nietzsche, como todos los grandes pensadores, da su respuesta.

La aproximación que Heidegger pone en obra es, por lo tanto, la propia de una vasta y densa confrontación en todo campo, a la que designa como *Aus-einander-setzung*. Este término significa el "confron-

tarse", el polemizar y debatir acerca de algo con alguien. Heidegger lo emplea también como término técnico para traducir el *pólemos* de Heráclito. La grafía que emplea Heidegger para poner de relieve los componentes de la palabra pretende sugerir lo que una confrontación implica, vale decir, el disponerse de las partes la una respecto de la otra, el despliegue de las fuerzas en campo y la necesaria toma de distancia de la una respecto de la otra, a fin de mantener en la mira la cosa misma puesta en cuestión: el disputar no se basta a sí mismo, sino que es con vistas al problema en discusión, es un disputar *mè katà dóxan allà kat' ousían*.

Asumiendo tal confrontación Heidegger interroga con machacante insistencia los textos nietzscheanos y logra descubrir el hilo conductor que liga las enseñanzas capitales de Nietzsche en una trama unitaria vinculada con la tradición metafísica: la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo (doctrinas que responden a las preguntas metafísicas tradicionales acerca de "qué" y "cómo" es el ente), la transvaloración de los valores, el nihilismo y el superhombre. A lo largo de un itinerario que va de Nietzsche a Platón y de Platón a nosotros, atravesando la historia de la filosofía, Heidegger muestra que todas estas doctrinas no son el parto extravagante de la mente enferma del pensador-poeta, sino que constituyen el cumplimiento esencial e ineludible de la metafísica occidental, rigurosamente pensada hasta sus consecuencias extremas.

Por ello, resulta reductivo e insuficiente interpretar a Nietzsche como moralista y psicólogo, por muy importantes que sean las conquistas psicológico-morales que se le reconocen (Klages); o como pensador político y crítico de la civilización, por lúcido y clarividente que sea el proyecto que se le atribuye (Baeumler); o bien como el filósofo de la existencia cuyas afirmaciones suscitan escándalo, pero no resultan vinculantes y no requieren ser tomadas en serio (Jaspers). Para Heidegger, en cambio, el pensamiento de Nietzsche no es "menos objetivo y riguroso que el pensamiento de Aristóteles, que en el cuarto libro de la *Metafísica* piensa el principio de no contradicción como la verdad primera acerca del ser del ente" (HGA V, 249). Y su filosofía es la metafísica propia de la época contemporánea, porque piensa nuestra verdad acerca del ente en su conjunto —como voluntad de poder— y provee un diagnóstico penetrante de los rasgos fundamentales de nuestra época. Como "el platónico más desenfrenado de la historia de la metafísica occidental", Nietzsche opera una inversión radical de la metafísica, llevándola hasta su término extremo, y abre, en los albores del Novecientos, interrogantes sobre una crisis, y sobre su posible superación, que atraviesan como grietas la autocomprensión propia de nuestro mundo.

No se trata, por tanto, ni de oponerse a Nietzsche ni de pronunciarse a su favor, sino de pensar lo que ha llevado a cabo y lo que ha previsto con su obra. Y ello sólo resulta posible si se considera la cosa misma que está en discusión en su pensamiento, es decir, la respuesta que éste da

a la cuestión que guía a la metafísica: "¿qué es el ente?". Tal respuesta reza: el ente es voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo. Presentada de este modo, la interpretación heideggeriana tiene todo el aspecto de una violencia arbitraria que extiende la obra de Nietzsche sobre el lecho de Procusto de la cuestión del ser. Pero si se sigue la trama exegética que Heidegger elabora paso a paso, al final resulta claro que para él se trata, en primer lugar, de "oír a Nietzsche mismo, plantear con él las preguntas, por medio de él y *así al mismo tiempo contra él*, pero *por* aquella única cosa interna común puesta en cuestión en la filosofía occidental". (Heidegger, 1994: 34-35). Desde esta perspectiva, Nietzsche es uno de aquellos pensadores que no son ni verdaderos ni falsos, sino que están sólo o vivos o muertos.

Ahora bien, la cosa que está en cuestión en el pensamiento de Nietzsche sale a la luz, para Heidegger, no tanto en la obra publicada, que no es más que "vestíbulo" y "preámbulo", sino en los apuntes póstumos —que Heidegger rechaza, en último término, llamar "fragmentos", por considerarlos pensamientos acabados— y en la que debía ser la "obra capital" (*Hauptwerk*) de Nietzsche, es decir, *La voluntad de poder*. La verdadera y genuina filosofía de Nietzsche está contenida en las cartas inéditas de los años 80, y la verdadera tarea que ellas plantean es filosófica: la de ordenarlas de modo tal de capturar su sentido profundo.

Heidegger identifica, pues, en la "voluntad de poder" el problema que está en el centro de la especulación del último Nietzsche. Ello no significa, sin embargo, que Heidegger apruebe o legitime la edición de *La voluntad de poder* preparada por la hermana de Nietzsche. A Heidegger le resulta bien clara la diferencia entre el problema filosófico de la voluntad de poder, el proyecto literario dedicado por Nietzsche a tal problema y la reconstrucción sumaria que de este proyecto fue realizada posteriormente por la hermana, con la ayuda de Peter Gast. En el curso de sus lecciones Heidegger vuelve reiteradamente sobre esta cuestión, con críticas muy explícitas al confrontar las decisiones de los editores (Heidegger, 1994 [1961]: I, 405 y ss.; I, 481 y ss.; II, 42-44; II, 101; II, 126-127), y las circunstancias de su colaboración con el Archivo Nietzsche con vistas a una reedición de *La voluntad de poder* iluminan ulteriormente las razones de sus digresiones filológicas.

Lo que primariamente interesa es, sin embargo, la confrontación filosófica con Nietzsche, en la cual Heidegger pone en obra una sutil estrategia de apropiación y distanciamiento. Limitándose a las dos doctrinas fundamentales de la voluntad de poder y el eterno retorno, se notará que la interpretación de la voluntad de poder en clave ontológica —es decir, como modo en el cual Nietzsche concibe la vida en su modalidad de ser y, por tanto, el ser del ente en su conjunto, por referencia a su "qué es"—, aunque permanece constante en el curso de toda la confrontación, es afrontada a veces en la actitud incluyente propia de la comprensión, y a veces en la excluyente propia de la crítica. Inicialmen-

te, asociando la voluntad de poder a su carácter de afección, pasión y sentimiento, Heidegger trae a la luz los aspectos en los cuales la voluntad es no voluntad, es decir, es condicionada por una situación y por la correspondiente *Stimmung*. Vale decir, tiende a pensarla en paralelo con la propia concepción de la "resolución" (*Entschlossenheit*) en cuanto determinación básica del ser-ahí, la cual es siempre una *gestimmte Entschlossenheit*, como lo muestra ya *Ser y tiempo*. Este paralelo se deja de lado en el segundo libro, donde la voluntad de poder se convierte, de modo cada vez más neto, en la figura final de la "subjetividad" (*Subiectität*), es decir, del principio que rige la metafísica en su conjunto y, en particular, la metafísica de la época moderna, y constituye así la condición ontológica de la posibilidad de la "instalación" (*Gestell*), como figura epocal de la época de la técnica.

Algo análogo puede afirmarse para el caso de la otra doctrina fundamental, la del eterno retorno de lo mismo. Ella está estrechamente conectada, para Heidegger, con la de la voluntad de poder. Si esta última dice *qué* es el ente en su conjunto —ya que bajo la hegemonía del principio de la subjetividad todo lo que es adquiere el carácter de la voluntad de poder—, el eterno retorno dice, en cambio, *cómo* es el ente que ha sido reducido a voluntad de poder. Ahora bien, allí donde Heidegger, con una sugerente exégesis de los capítulos del *Zarathustra* "La visión y el enigma" y "El convaleciente", interpreta la repercusión de la doctrina del eterno retorno sobre la existencia humana y sus consecuencias práctico-morales, resulta notorio su esfuerzo por leer e iluminar el texto nietzscheano mediante intuiciones filosóficas propias, concretamente, a través de su concepción del *Dasein*, basada en la idea de que el movimiento originario de la vida humana tiene el carácter de la praxis y está fundado en su poder-ser y su temporalidad. En tal sentido, Heidegger exhibe auténticos trozos de habilidad hermenéutica. Por ejemplo, el análisis del apartado "Como el «mundo verdadero» terminó por convertirse en una fábula", leído como la exposición en seis capítulos de la historia del platonismo; o bien la interpretación de la enigmática locución nietzscheana: "*circulus vitiosus deus*", entendida como formulación hipotética del eterno retorno, como alternativa a la explicación teológica tradicional del devenir (*deus?*), que implica el retorno de todas las cosas, también de aquellas negativas y del nihilismo mismo (*vitium*); por último, la dilucidación del subtítulo del *Zarathustra*, libro "para todos y para ninguno": "para todos", en cuanto todos pueden convertirse a la filosofía, y "para ninguno", ya que ninguno de nosotros puede tener éxito en una conversión tal, sin una adecuada disposición e iniciación. Es la misma idea de filosofía cultivada por Heidegger contra la filosofía académica de su tiempo y contra su maestro Husserl. Sin embargo, también aquí al esfuerzo de apropiación siguen la toma de distancia y la crítica.

10. *El de profundis nietzscheano*

¿Cómo calificar, entonces, la confrontación que Heidegger emprende con Nietzsche? Una cosa es cierta: se trata de una exégesis filosófica magistral, de una confrontación memorable que restituye el vértigo de hacer filosofía en gran estilo. A pesar de los forzamientos, Heidegger llega mucho más allá de las innumerables interpretaciones, tan meritorias como unilaterales y finalmente insatisfactorias, que se han sucedido en el siglo XX. Con Heidegger, más que con ningún otro, tenemos la sensación, si no de resolver, al menos de llegar bastante más cerca del "enigma Nietzsche": el enigma que Nietzsche mismo había previsto ser, cuando, en el fatal monólogo antes recordado, proyectó la sombra de su destino sobre los tiempos venideros. Y ello porque el pensamiento nietzscheano, como se ha dicho, no es para Heidegger ni verdadero ni falso, sino que está o vivo o muerto. Tomándolo por fin en serio, incluso en sus afirmaciones más incómodas y difíciles, Heidegger termina por experimentar sobre sí toda la devastadora potencia de su crítica escéptica. Va al encuentro de Nietzsche sin temer la profunda verdad frente a la cual lo ponía Thomas Mann con su prudente advertencia: "Quien toma a Nietzsche «en serio», quien lo toma a la letra y le cree, está perdido" (T. Mann, 1968: III, 46). Y en su cuerpo a cuerpo con los textos y con las peligrosas fantasmagorías que ellos evocan termina por precipitarse él mismo en aquello que a partir de un cierto momento llamará el "abismo de Nietzsche". La experiencia del nihilismo desata en Heidegger una profunda crisis, personal y filosófica. En los años que siguen inmediatamente a la confrontación con Nietzsche escribe a Jaspers:

Tengo la sensación de crecer ahora sólo en las raíces, ya no más en las ramas. (Heidegger-Jaspers, 1990: 174)

Y en casa, junto a sus amigos, repetía:

¡Nietzsche me ha destruido!

El 16 de agosto de 1960 escribe a su amigo Merdard Boss:

Estoy todavía en el "abismo" de Nietzsche. (Heidegger, 1987: 320)

Entre las razones por las cuales Heidegger ya no publicó la gran obra realizada paralelamente a la confrontación con Nietzsche, es decir, *Contribuciones a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*), debería ser considerada con atención la crisis a la cual lo había llevado Nietzsche. ¿Es acaso una casualidad que Nietzsche se abra con una cita de *El Anticristo* que corresponde exactamente a la conclusión de las *Contribu-*

ciones? Ella trata del último Dios, y el primer capítulo de *Nietzsche* se abre con el epígrafe:

¡Casi dos milenios y ni un solo dios nuevo! (Heidegger, 1994: 17)

La provocativa sugerencia que se podría derivar de aquí es la de leer el pensamiento de Heidegger posterior a la confrontación con Nietzsche, esto es, el último Heidegger, como el intento desesperado de emerger del *de profundis* nietzscheano. El caso Heidegger confirma de este modo la profecía que Nietzsche hizo una vez sobre sí mismo, y que ha conservado intacta su validez: después de haber descubierto a Nietzsche ha sido fácil hallarlo; lo difícil ahora es perderlo.

Capítulo undécimo

MÁS ALLÁ DE LA LÍNEA DEL NIHILISMO: JÜNGER VERSUS HEIDEGGER

Donde hay dos hay traición.

Una memorable confrontación sobre el nihilismo como categoría para el diagnóstico de la situación de nuestra época tuvo lugar en la primera mitad de los años 50 entre Ernst Jünger y Martin Heidegger. Pertenece al primero, con la intervención *Sobre la línea* (*Über die Linie*, 1950), ofrecida a Heidegger en ocasión de su sexagésimo cumpleaños, el mérito de haber llamado la atención sobre el problema. Al segundo, con su respuesta en ocasión de los sesenta años de Jünger (1955), corresponde, a su vez, el mérito de haber vuelto sobre el argumento reclamando una interrogación filosófica más profunda. Los dos textos, tomados conjuntamente, representan el análisis contemporáneo más penetrante del problema del nihilismo, un *itinerarium mentis in nihilum* a la medida del siglo XX.

Objeto de la contienda es la "línea" del nihilismo. Ella indica el punto de inflexión al cual la edad contemporánea parece haber llegado, la divisoria de aguas que marca el advenimiento de la consunción de lo antiguo, sin que aún se entrevea el surgir de lo nuevo, el mágico "meridiano cero", pasado el cual no valen más los viejos instrumentos de navegación, y el espíritu, sometido a una aceleración tecnológica cada vez más veloz, se muestra desorientado. Ahora bien, mientras para Jünger las elites espirituales deben tener el coraje de sobrepasar la línea y andar a la descubierta, y en este sentido *Über die Linie* significa para él *trans lineam*, Heidegger cree que esto es aún prematuro y llama "a aquellos que piensan" a reflexionar con mayor prudencia sobre la línea del nihilismo —el título quiere decir para él *de linea*— intentando remontarse a los fundamentos metafísicos de tal situación.

El punto de partida común del cual arranca la confrontación entre los dos es la convicción de que la cuestión del nihilismo es central para nuestra época. En la conclusión de *Sobre la línea* Jünger escribe:

Quien no ha experimentado sobre sí el enorme poder de la Nada y no ha padecido su tentación, conoce bien poco nuestra época. (Jünger-Heidegger, 1989: 104)

De su parte, ya en 1937, en un curso universitario publicado en 1961 en *Nietzsche* (pero entonces desconocido por Jünger), Heidegger había declarado:

La piedra de toque más dura, pero también menos engañosa, para probar el carácter genuino y la fuerza de un filósofo es la de si experimenta súbitamente y desde los fundamentos la vecindad de la nada en el ser del ente. Aquél al cual esta experiencia lo obstaculiza, está definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía. (Heidegger, 1994 [1961]: I, 460)

En cuanto al concepto de nihilismo, ya antes de la guerra y, sobre todo, en los ensayos *La movilización total* (*Die totale Mobilmachung*, 1930), *El trabajador* (*Der Arbeiter*, 1932) y finalmente *Sobre el dolor* (*Über den Schmerz*, 1934), Jünger había presentado una lúcida y desencantada visión de lo que estaba sucediendo. La crisis de la civilización, tan lamentada por otros, era vista por él como el inevitable pasaje a través de una nueva situación histórica, aquella en la cual es el trabajo, organizado según los imperativos de la técnica, el que moviliza todos los recursos del planeta, el que libera todo lo que el ser puede dar. El vacío de "valores" y de "sentido" que la técnica ha producido no suscita en él una actitud pasiva y quejosa sino un nihilismo heroico de la acción. En rigor, en esta fase de su pensamiento, Jünger había evitado un uso del término "nihilismo" en sentido positivo. El tema que le interesa no es todavía el nihilismo, ni como fenómeno europeo, ni como fenómeno planetario, sino el nuevo principio del trabajo que da forma a toda la realidad. La sombra del nihilismo se perfila en esta fase sólo para quien no todavía ha cultivado y aceptado tal principio. El nihilismo es entonces algo todavía negativo y subordinado: se manifiesta donde el espíritu permanece adherido a los viejos valores y se queda lamentando su consunción. Pero ni el proceso de desvalorización de los supremos valores tradicionales ni el esfuerzo por transformarlos es lo que interesa al Jünger de *El trabajador*. En un pasaje de esta obra, muy significativo al respecto, afirma:

Se ha vuelto superfluo seguir ocupándose de una transvaloración de valores; basta ver lo Nuevo y tomar parte en ello. (Jünger, 1978: VIII, 50)

Recién en el ensayo *Sobre el dolor* de 1934 se puede registrar un desplazamiento de perspectiva. Por primera vez se hace espacio a la idea de

que la técnica es un factor de nihilismo: cuando a la nueva forma no corresponde el desarrollo de contenidos adecuados, cuando la realidad es plasmada y transformada por la técnica sin que las ideas, las personas y las instituciones se adecuen con la misma rapidez, cuando la disciplina, la capacidad de organización, el potencial energético crecen sin un igual crecimiento de nueva sustancia, entonces la técnica produce nihilismo. Surge en este punto el problema de la actitud adecuada que el hombre debe asumir cuando el vórtice de la aceleración tecnológica parece absorberlo. ¿Puede el hombre esperar, llegado al punto cero, una "nueva donación del ser", en la cual se atisbe "lo que realmente es"? Jünger ya ha alcanzado aquí el nivel de conciencia crítica que se manifiesta en la novela *Sobre los arrecifes de mármol* (*Auf den Marmor klippen*, 1939) – "un libro que con gran osadía describe los abismos que se esconden detrás de las máscaras de orden del nihilismo" (Schmitt, 1950: 22)–, nivel de conciencia a partir del cual observará la situación también después de la guerra, en *Sobre la línea*.

En este ensayo –que debe ser leído junto al *Tratado del rebelde* (cuyo título originario es *Der Waldgang*, 1951)– Jünger retoma el motivo de preguerra y lo desarrolla en una verdadera y genuina fenomenología del nihilismo, con sus síntomas, sus manifestaciones y sus consecuencias. Como Heidegger reconoce, ella supera por originalidad y eficacia la copiosa literatura de inspiración nietzscheana sobre el tema. En efecto, partiendo de Nietzsche y de Dostoievsky, Jünger traza una penetrante visión del nihilismo como proceso del ya ubicuo y general "desvanecimiento de los valores". Su originalidad respecto del modelo nietzscheano está en reconocer el carácter no sólo europeo sino *planetario* del nihilismo y en presentar incluso, de manera optimista, una terapia de los males que ha producido. Ella consiste en la esforzada defensa de los restringidos, pero inviolables, espacios de la interioridad individual, considerados por Jünger el último baluarte de resistencia posible. Siguiendo esta estrategia, sin abandonar la convicción de que lo que cae no debe ser mantenido en pie sino ayudado a caer, Jünger no escenifica un ataque frontal contra los valores y los ordenamientos tradicionales, como sería, en cambio, lo propio del estilo de Nietzsche. O sea, no asume el papel de demoleedor, sino que pone en marcha más bien una descripción que evidencia los procesos de desgaste, de pérdida y de consunción, a los que denomina "reducción" y "desvanecimiento" (*Schwund*), mostrando cómo ellos mellan toda sustancia psíquica, espiritual, estética y religiosa, pero también aceleran, al hacer esto, el acercamiento al término del nihilismo.

Lo decisivo es entender dónde se encuentra la línea, dónde y cuándo sucede su cruce, vale decir, la superación del nihilismo. Ahora bien, contrariamente a la impresión que las objeciones de Heidegger suscitan, para Jünger la línea no es el punto final, el término más allá del cual cesa el nihilismo. Ella se sitúa más bien dentro del nihilismo mismo y le señala su punto medio.

El cruce de la línea, el paso del punto cero *divide*, el espectáculo; indica el punto medio, no el fin. La seguridad está aún muy lejana. (Jünger-Heidegger, 1989: 79)

Con la superación de la línea, por tanto, no está cumplido aún el cruce del nihilismo. Se aproxima a sus metas últimas, pero no ha llegado todavía a término.

Es verdad que, en comparación con la prudencia de Heidegger, Jünger consiente un cierto optimismo. En una retrospectiva de 1993 acerca de *Sobre la línea* Jünger recuerda que aquel ensayo era "la tentativa de al- gún afectado por dos terremotos, que quería hacer pie de nuevo de ma- nera estable", y que la particularidad del análisis del nihilismo que allí se desarrolla era "su naturaleza optimista" (Jünger, 1993: 20). Está claro que en *Sobre la línea* el nihilismo es presentado como la fase de sufrimiento espiritual que puede ser soportado hasta el fondo, superado y "ojalá recu- bierto de nueva piel como una cicatriz" (Jünger-Heidegger, 1989: 50). Y para justificar su relativo optimismo Jünger nombra algunas señales po- sitivas que indican una voluntad de superar el nihilismo. Ellas son "la inquietud metafísica de las masas, el nacimiento de las ciencias particula- res fuera del espacio copernicano y la aparición de temas teológicos en la literatura mundial" (Jünger-Heidegger, 1989: 90). Pero se trata sólo de síntomas. La conquista de un territorio posnihilista está aún lejos. Quien atraviesa la línea entra más bien en la zona donde el nihilismo se hace condición normal, en el sentido de que llega a ser un aspecto esencial y constitutivo de la realidad. Por eso no se deja detener ni mucho menos extirpar con facilidad. La única posibilidad de resistir a su avanzar irre- frenable es erigir un baluarte interior, en defensa de los raros oasis de libertad que quedan en el "desierto que avanza". Estos oasis -el eros, la amistad, el arte, la muerte- son el territorio selvático (*Wildnis*) de la inter- rioridad, en el cual el individuo se retira, acorazándose contra todo ataque dirigido a su inviolabilidad: aquí resiste contra los llamados de las igle- sias, contra las amenazas del Leviatán, contra los engranajes de la orga- nización, y trata de mantener el equilibrio en el "vórtice del nihilismo".

En el vórtice del nihilismo Jünger se hunde en las profundidades y no saldrá definitivamente de él hasta *En el muro del tiempo* (*An der Zeitmauer*, 1959), su texto teórico más importante después de *El trabaja- dor*. Se trata del condensado de un "decenio filosófico" de intensas me- ditaciones, signado por las insistentes visitas del "ángel de la melancolía", como testimonian las dos palabras que recurren en las páginas contempo- ráneas del diario: *tristitia* y *cafard*. La obra surge, pues, de un *de profundis* y a la vez, justamente para salir de ahí, se aventura en audaces arrebatos especulativos: ¿qué son el tiempo, la historia, el destino? ¿Cómo puede el hombre, que los atraviesa y está atravesado de ellos, conferirles un destel- lo de inteligibilidad? Hilvanando pensamientos y digresiones que abar- can de un extremo al otro del saber, de la astrología a la metafísica, de las

ciencias naturales a la historiografía, de la mitología a la teología y la filosofía de la historia, Jünger escruta el devenir del cosmos y sus ritmos, para captar el sentido de la aparición principesca del hombre. ¿Qué puesto ocupan en la evolución del cosmos las *res gestae*, las magníficas suertes y progresiones?

La historia del género humano se le presenta ahora como un capítulo de la historia de la tierra, que debe ser reconducido a su lecho geológico, "renaturalizado", de modo que la humanidad aparezca como aquello que es: una eflorescencia de la corteza terrestre. La que abre esta perspectiva es la astrología, no tanto por el pretendido influjo de los astros sobre nues- tra vida, sino porque la astrología nos familiariza con las revoluciones celestes y los ciclos de la tierra, restablece una vinculación -ocultada por la civilización técnica- con el ritmo del gran reloj primordial. El tiempo y la historia del hombre exceden, por cierto, la naturalidad, pero hundiéndose en ella sus raíces. Y si bien la aparición del género humano convierte a la tierra en algo único, en comparación con las infinitas distancias cósmicas que nos desasosiegan, no somos más que un breve respiro de la naturale- za. Si es verdad, como enseña Vico, que la historia es un *factum*, un pro- ducto del género humano, la humanidad no es, por su parte, más que un hormiguero que anima la superficie del globo.

En el año de la publicación de la obra Jünger daría vida a un proyecto que ilumina su esfuerzo especulativo por salir del vórtice del nihilismo. Junto con Mircea Eliade fundó y dirigió hasta 1971 la revista *Antaios*, que tenía la ambición de proveer una "mitografía de las fuerzas cósmicas". Ella reunió una extraordinaria serie de indagaciones sobre el mito, la religión, el arte, la cultura, bajo el patrocinio de Anteo, el gigante que se volvía invencible cuando apoyaba los pies sobre la Madre Tierra, y que Heracles sólo logró matar levantándolo del suelo.

La Tierra es, pues, el regazo que genera al hombre, la nodriza que lo alimenta y lo protege, el fondo del cual extrae sus fuerzas y energías. Es una suerte de "trascendencia natural" que hace de contrapeso a la técnica, cuando esta última se vuelve un factor de nihilismo, es decir, cuando consume y erosiona los recursos simbólicos y naturales del hombre, provo- cando empobrecimiento, disminución y pérdida.

En rigor, desde el punto de vista de la técnica y del trabajador no hay nihilismo: quien "ve lo Nuevo y toma parte de ello" no se vuelve atrás y no se preocupa de qué sea lo que derive de ello, si una edificación o una des- trucción. Ahora la perspectiva ha cambiado: las transformaciones y las aceleraciones a las que la técnica somete al hombre aparecen bajo el signo de los próximos Titanes, son síntomas de una nueva Edad de Hierro ad- versa al espíritu. Aquí "Dios se retira" (Léon Bloy), y el desvanecimiento de la fe, la desaparición de lo antiguo, no deja detrás de sí la nada sino "un vacío, con su potencia de absorción", una inquietud y una necesidad.

Con todo, Jünger mira con optimismo la transición hacia una nue- va época, confiando en que el espíritu no sucumbirá. Y conjuga la doctri-

na joaquinista* de las tres edades históricas, del Padre, del Hijo y del Espíritu, con la antigua concepción astrológica, basada en la *precesión* de los equinoccios, según la cual después de la Edad de Aries y la de Piscis entraremos en la Edad de Acuario, que será "una gran época del Espíritu".

Se comprende entonces la conclusión a la cual llega Jünger: el verdadero interlocutor de la Tierra no es el intelecto con sus proyectos titánicos sino el Espíritu como potencia cósmica. Y se comprende su nuevo y temerario intento: superar el nihilismo recorriendo hacia atrás las etapas que Auguste Comte había asignado al desarrollo del saber humano: de la ciencia a la metafísica hasta recuperar la religión y el mito, con sus potentes imágenes.

Heidegger —que hacia fines de los primeros años 30 se había ocupado intensamente de las tesis de Jünger, tomando de sus escritos el interés por la técnica como clave de lectura del mundo moderno, y que en sus cursos universitarios sobre Nietzsche había encarado en todos los frentes la cuestión del nihilismo— reconoce a Jünger el mérito de presentar una visión penetrante del problema. A través de una original asimilación de la doctrina de la voluntad de poder, Jünger habría traído a la luz los dos rasgos esenciales de la realidad actual: su carácter total de trabajo y la consunción de todo valor y recurso de sentido, es decir, la *técnica* y el *nihilismo*, y precisamente como fenómenos ya no únicamente europeos sino también planetarios.

La visión jüngeriana enfoca, por tanto, dos motivos que son fundamentales también para Heidegger. Para éste, sin embargo, se trata, yendo más allá de Jünger, de entender estos dos rasgos, en referencia a la historia del ser, como figuras esenciales y extremas del cumplimiento de la metafísica occidental. La sintonía de Heidegger con el cuadro trazado por Jünger concierne, por tanto, sólo a la fenomenología del nihilismo, o sea, a sus manifestaciones de superficie. En cuanto a la historia clínica de la enfermedad, es decir, a la búsqueda de sus raíces históricas y de sus causas más profundas, Heidegger desemboca en otro camino y abre una polémica con Jünger. Está naturalmente convencido de que los escritos de Jünger se deben considerar en pie de igualdad con "las actas de archivo del movimiento nihilista" (Jünger-Heidegger, 1989: 119). Pero considera que la sugestiva descripción literaria del nihilismo esbozada por Jünger no permite un análisis filosófico profundo de la enfer-

* Por Joaquín de Fiore, monje de la orden cisterciense, nacido en Calabria en 1131, que elaboró una concepción escatológica de la historia, basada en la Teología Trinitaria y en la distinción de las tres edades correspondientes a las tres personas divinas. Sus seguidores extrajeron consecuencias radicales acerca de la caducidad de las instituciones eclesásticas en la tercera edad, el reemplazo del Evangelio de Cristo por un Evangelio nuevo, derivado de la revelación espiritual del Espíritu Santo, y la irrelevancia de las buenas obras frente a la salvación por la vida espiritual. [N. del T.]

medad. Y esto porque en la discusión establecida por Jünger ni la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder, ni su cumplimiento en la técnica entendida como movilización total de los recursos del planeta en la forma del trabajo son verdaderamente comprendidos en su auténtico fundamento, o sea, en relación con la historia del ser. Para poder hacerlo, es necesario interrogarse acerca de la apertura epocal que hace posible la determinación nietzscheana del ente como voluntad de poder y, luego, el desarrollo propuesto por Jünger en las descripciones de *El trabajador*.

Tal apertura está dada por la metafísica, entendida no como una disciplina de la filosofía sino como "claro" (*Lichtung*) del ser mismo, es decir, como el modo de abrirse y retirarse del ser en relación con el hombre, que ha caracterizado la historia occidental. En el curso de las diversas épocas el hombre experimenta, una y otra vez, el ente que se le presenta delante de una determinada manera: como algo generado por la naturaleza o como artefacto, como creación divina, como realidad extensa, como objeto, como materia susceptible de experimentación y de investigación científica. Qué cosa el ente es, o bien cuál sea el "ser del ente", se experimenta cada vez de manera diferente. Ahora bien, en el comprender lo que los entes son en su "ser" el hombre no permanece en el plano de los entes, sino que lo "trasciende", y tal superación (*Überstieg*) es para Heidegger el origen de la "metafísica". La metafísica es el modo fundamental de comprender el ser del ente propio del hombre occidental. Lo que caracteriza el acaecer de la metafísica es el "presentarse" (*Anwesen*) del ente de una cierta manera, con un cierto "ser", al hombre que lo comprende. Cada vez toma consistencia una determinada comprensión del ser del ente, es decir, se establece una determinada respuesta a la pregunta "¿Qué es el ente?", en la cual tendencialmente se olvida la originaria apertura del "presentarse", del *Anwesen*. Cuando el ente es definitivamente comprendido y determinado como voluntad de poder y como trabajo, cuando lo esencial es solamente asegurar y volver disponible al ente como posible fuente de energía, entonces la originaria apertura del presentarse del ente, es decir, su ser susceptible de comprensiones de ser diversas, queda obstruida. Se instaura así no sólo el olvido del ser, sino también el olvido de tal olvido. El verdadero y propio nihilismo metafísico es justamente esta situación en la cual ser "no es nada" (Heidegger, 1994 [1961]: II, 338). La pregunta que se impone es: ¿qué hacer?

Antes que nada, evocar a la memoria la cuestión del ser. Pero, a juicio de Heidegger, esto es, precisamente, lo que Jünger no hace ni puede hacer. Al igual que la metafísica, que constituye el presupuesto no interrogado de sus descripciones, Jünger piensa dentro del horizonte del olvido del ser. Su cuadro tan plástico y eficaz se detiene en los síntomas del nihilismo, en la desvalorización de los valores y en la pérdida de sustancia, pero no penetra en su esencia y no explica su lógica

más profunda. En el fondo, Jünger permanece prisionero del nihilismo mismo. La conclusión y el juicio de Heidegger son perentorios:

La tentativa de atravesar la línea queda en poder de un representar que pertenece al ámbito en el cual domina el olvido del ser. Y es por eso que dicho representar se expresa todavía con los conceptos fundamentales de la metafísica (forma, valor, trascendencia). (Jünger-Heidegger, 1989: 161)

Antes de querer superar el nihilismo, es indispensable, para Heidegger, entender su esencia, y ello significa comprender que el nihilismo es un acontecimiento que pertenece a la historia misma del ser, a su donarse y sustraerse en las diversas aperturas histórico-epocales de la metafísica. Los indicios de este movimiento de "donación" y "sustracción" del ser pueden ser reconocidos en las líneas fundamentales de la historia de la metafísica. En los textos incluidos en *Nietzsche*, redactados entre 1936 y 1946 pero publicados en 1961, Heidegger se ha confrontado a fondo con la historia de la metafísica: ha mostrado cómo el nihilismo nietzscheano es la inversión del platonismo y cómo en él se manifiesta en su aspecto extremo la figura arquetípica de la metafísica, que el platonismo inaugura y representa, y que Heidegger llama "subjetividad" (*Subiectität*).

No es aquí tampoco el caso de intentar ilustrar los pasos a través de los cuales, en la reconstrucción heideggeriana, el platonismo deriva en la metafísica de la voluntad de poder, y cómo la "trascendencia" del ideal platónico se transforma y se invierte así en la "anulación" propia del nihilismo. Lo esencial es que la "subjetividad" surgida con el platonismo —es decir, la "aparición soberana" del hombre como figura que se hace portadora del proyecto de dominio cognoscitivo y operativo de todo lo que existe— encuentra efectivización esencial en la configuración técnica del ser del ente denominada *Gestell*. Este término —que puede ser traducido como "implantación", "montaje" o, más libremente, como "engranaje", y sirve para indicar la esencia de lo que es *puesto*, del artefacto, en contraposición a lo que nace y crece espontáneamente, como los entes, que son por naturaleza— es elegido por Heidegger para definir la esencia de la técnica. Ésta última, en cuanto movilización total del mundo en la forma del trabajo, es la figura de la época en la que el ser se manifiesta y al mismo tiempo se oculta, al término del destino metafísico de Occidente. Platonismo y nihilismo aparecen, entonces, en Heidegger como los dos términos extremos del mismo paradigma, la metafísica, y ambos son considerados como homogéneos y funcionales en la esencia de la técnica. La técnica es la última forma de metafísica, es decir, de platonismo, así como la metafísica es la prehistoria de la técnica, es decir, del nihilismo. Ésta es la razón por la cual Heidegger está convencido de que la forma del trabajador y la idea platónica, cuando

se intenta pensarlas en su procedencia esencial, tienen un origen común en la constelación epocal, técnico-metafísica, del *Gestell*.

Planteando en estos términos su respuesta, Heidegger, aunque solidario con la fenomenología jüngeriana del nihilismo, recomienda una actitud filosófica más vigilante. Y ello no para demoler una descripción bajo muchos aspectos tan eficaz e insustituible de los síntomas del nihilismo, sino para retomar sus intuiciones en un nivel más profundo. Para tal fin es necesario, sin embargo, poner en discusión los presupuestos de la visión jüngeriana, es decir, el horizonte metafísico en el cual se mueve y los conceptos de los que se sirve como de un sistema óptico a través del cual mira: "forma", "dominio", "representación", "voluntad", "valor", "seguridad". Pero, además, es necesario, sobre todo, entender que, si ha de ser posible el cruce de la línea, ello requiere que el nihilismo quede primero verdaderamente cumplido, es decir, comprendido en su esencia metafísica: "En lugar de querer sobrepasar el nihilismo, debemos antes recogernos en su esencia (*Wesen*)" (Jünger - Heidegger, 1989: 162). Esto significa entender de qué modo éste es la consecuencia de una oclusión de la originaria apertura del presentarse (*Anwesen*) del ente en su ser. Por lo tanto, sin dejar de lado el problema que la línea está indicando, sino más bien haciéndolo propio, es necesario realizar un paso hacia atrás: no estimular la voluntad de sobrepasar el nihilismo, ni preparar como se pueda una nueva instrumentación para avanzar en la navegación a toda costa, sino pensar en una "topología" del nihilismo y caracterizar en la historia del ser el lugar esencial en el cual se decide el destino del nihilismo.

En efecto, si el cruce de la línea del nihilismo tiene como su condición esencial la superación de la metafísica y el olvido del ser, esta superación no puede ser "querida". Obrando así no sólo se recaería en una determinación metafísicamente comprometida como la voluntad, sino que se terminaría por creer que el olvido del ser es una simple "maquinación" del hombre, es decir, está en su poder. Por el contrario, tal olvido depende del ser y de su modo de referirse al hombre. Justamente en correspondencia con la finitud de aquellos a los que se destina, el darse del ser no es nunca absoluto, sino que está siempre epocalmente determinado y, al mismo tiempo, también siempre abierto a otra determinación epocal. Esto hace que tal darse del ser sea al mismo tiempo un donarse y un retraerse. Cuando la "subjetividad", es decir, el primado del hombre como sujeto, entra a escena en primer plano y pretende ser la respuesta definitiva a la pregunta "¿Qué es el ente?", ello significa que el ser es olvidado y se "da" de ahora en más solamente en la forma de la sustracción y del olvido, o sea, de la negación y del nihilismo.

Ni siquiera la racionalidad —menos aún que la voluntad— puede ser el punto arquimedeeo sobre el cual impulsarse para catapultarse más allá del nihilismo. También el racionalismo es, para Heidegger, expresión de subjetividad y antropocentrismo. Ante las cosas últimas, donde

todo está en juego, la confianza en los cálculos de la razón no es mejor que las fugas en lo irracional. Racionalismo e irracionalismo son para Heidegger –de acuerdo en esto con Jünger– dos figuras complementarias y convertibles del nihilismo. Si el nihilismo es un destino que depende del ser, la voluntad y la razón del hombre pueden llegar, en el mejor de los casos, a una instancia anteúltima. Una vez que se toma nota de esto, no viene más al caso, ni para Heidegger ni para Jünger, entretenerse en la elucubración de éticas o virtudes posibles para la era de la técnica.

Reconocer esto no significa renunciar a la responsabilidad. Significa, antes bien, exigir la más alta responsabilidad del pensamiento, que consiste en hacerse cargo del nihilismo en su máxima problematización: sin pretender, por tanto, echar de patitas a la calle al huésped que ya hace tiempo merodea por todas partes en la casa, sin cerrar los ojos frente al hecho de que el nihilismo ya forma parte de la realidad misma en la que vivimos. El único efecto posible hacia el cual el pensamiento puede apuntar es el de producir una *aceleración* del nihilismo. En Jünger esto sucede a través de la peculiar descripción de la consunción, del desvanecimiento y de la reducción instigados por el nihilismo, la cual, poniéndonos ante los ojos los rasgos decisivos de la nueva realidad, contribuye a producirla. En Heidegger esto ocurre, en cambio, mediante su desencantada crítica de los valores: un motivo que desarrolla en muchas ocasiones, sobre la base de la confrontación con Nietzsche y en contraposición al neokantismo y la filosofía de los valores, sosteniendo que, si de veras se pretende superar el nihilismo, no tiene sentido producir resistencias y reacciones, ni erigir las frágiles barreras de nuevos valores improbables. Más bien, es preferible dejar que el enorme poder de la nada se libere y que todas las posibilidades del nihilismo se agoten hasta su cumplimiento esencial.

Esto no es –como ha podido parecer– una apología del nihilismo, ni en Jünger ni en Heidegger. Reconocer que la aceleración del nihilismo es la única vía que puede llevar a su superación no significa tomar parte del nihilismo ni saludarlo como el “gay saber”, como la desencantada lucidez que se complace de haber reconocido que el “mundo verdadero”, el sentido y la verdad del devenir son ilusiones perspectivistas. Tanto Heidegger como Jünger invitan a experimentar hasta el fondo el poder de la nada, convencidos de que sólo el despliegue total del nihilismo produce también su agotamiento y, con él, la posibilidad de su superación. Se trata, en suma, para ambos “de dejar manar las fuentes de energía todavía intactas y de recurrir a todo auxilio, para sostenerse “en el vórtice del nihilismo”” (Jünger-Heidegger, 1989: 139).

Pero ¿dónde localizar estas fuentes de energía? Sobre este punto, el itinerario de ambos diverge. Jünger indica un punto de resistencia al que sus escritos posteriores –valga por todos el *Tratado del rebelde*– se aferran con cada vez mayor tenacidad, pero que ya aquí está ca-

racterizado con claridad más que suficiente: éste está constituido por la figura del Anarco, el individuo rebelde que se siente perseguido por los ejércitos de las Iglesias y del Leviatán, pero que no sabe pertenecer más a nada y a nadie. Como el Uno de Stirner, el Anarco es un solitario que se refugia en su interioridad. No se debe confundir con el anarquista. No es un revolucionario que quiere transformar el mundo y que, con tal de alcanzar su objetivo, está dispuesto también al crimen y al terror. El Anarco puede incluso someterse exteriormente al orden y a la ley, pero en su intimidad, en la soledad de la noche, piensa y hace lo que le parece. E incluso cuando marcha entre las líneas de un ejército, combate sólo en sus propias guerras. Se refugia en los territorios selváticos y en los pocos oasis que quedan para reponer fuerzas. La posición del Anarco es aquella en la cual Jünger imaginaba estar en un apunte fechado en París, el 9 de julio de 1942:

Si cierro los ojos, diviso a veces un paisaje tétrico en los márgenes del infinito, con piedras, arrecifes y montañas. En el fondo, en las orillas de un mar negro, me reconozco a mí mismo, una figura minúscula, casi esbozada en yeso. Ésta es mi avanzada, próxima a la Nada –allí abajo, en el abismo, yo conduzco por mí mismo mi lucha. (Jünger, 1978: II, 344)

En *Sobre la línea* concluye sus consideraciones en torno del mismo motivo, abriendo una perspectiva optimista:

El propio pecho: aquí está, como antiguamente en la Tebaida, el centro de cada desierto y ruina. Aquí está la caverna a través de la cual se empujan los demonios. Aquí cada uno, de cualquier condición y rango, conduce por sí solo y en primera persona su lucha, y con su victoria el mundo cambia. Si él se lleva la mejor parte, la Nada se retirará en sí misma, abandonando sobre la orilla los tesoros que sus ondas habían sumergido. (Jünger-Heidegger, 1989: 104)

Heidegger es más vigilante y cauteloso: no existen aquí puntos de arquimedeos sobre los cuales apoyarse, ni recetas ni estrategias a seguir. A los pelagianos del siglo XX, convencidos de que la salvación está en sus manos, Heidegger les presenta la sentencia: “Sólo un dios puede salvarnos”. Si todavía es posible un punto de apoyo, éste está en aquel heroísmo del pensamiento capaz de tener paciencia, en espera de “otro inicio”, en la única disposición capaz de corresponder al destino epocal del nihilismo y de la técnica, es decir, de la época de los dioses que huyeron y del dios nuevo por venir: la *Gelassenheit*, la actitud sosegada del “abandono”.

Capítulo duodécimo

NIHILISMO, EXISTENCIALISMO, GNOSIS

*Dios es la condición trascendental
de la absurdidad del universo.*

No hay duda de que la obra de Heidegger proporciona una contribución fundamental para el análisis del nihilismo europeo. Ella trae a la luz, sin embargo, en sus resultados últimos, una paradoja singular, que es al mismo tiempo la paradoja de una parte significativa del pensamiento contemporáneo. Se trata del hecho de que en ella parecen tocarse y convivir dos extremos incompatibles: un nihilismo radical, por un lado, y el abandono a la visión inspirada, si no al misticismo, por el otro. Por ello, cuanto más se atiende uno a una de esas perspectivas en la recepción de la doctrina heideggeriana, tanto más se ve confrontado con los problemas que abre la otra. La radicalización del preguntar filosófico, que todo lo atropella y todo lo consume, produce, por un lado, una aceleración de la disolución, un potenciamiento del nihilismo. Por el otro, en la consumación de tal disolución, el pensamiento se abre a la expectativa de lo completamente diverso, a aquello que está radicalmente más allá de cuanto ha sido disuelto. La desconstrucción de los conceptos y los teoremas de la filosofía tradicional tienen como resultado la apertura a la problemática de lo sagrado y lo divino. El preguntar que Heidegger considera "la piedad del pensar" implica la puesta en cuestión pero, al mismo tiempo, también la búsqueda, la disolución y la espera: conduce a aquella Nada que es la purificación extrema de la finitud y el despojamiento de todo para permitirle acceder a lo divino; lleva a aquel punto extremo que Meister Eckhart llamaba con palabras casi blasfemas el punto "donde el ángel, la mosca y el alma son lo mismo". Es un preguntar que echa abajo la metafísica para preparar la llegada del "nuevo inicio".

La clave de lectura que mejor ha traído a la luz esta posibilidad de convivencia entre nihilismo y misticismo es la del acercamiento del pensamiento heideggeriano a la gnosis. Esta comparación es una variante del recurso más general al paradigma gnóstico -desligado de su colocación histórica en la Antigüedad tardía- como palimpsesto para una

interpretación de la modernidad. Una vía, que ya había sido transitada en el siglo XIX por Ferdinand Christian Baur. En el siglo XX, el mérito del redescubrimiento de la gnosis ha de atribuirse a Carl Gustav Jung y a los encuentros por él promovidos en Ascona, a partir de los años 30, cuya documentación es proporcionada por el *Eranos Jahrbuch*. Pero fue, sobre todo, en los años 50 cuando la fertilidad hermenéutica del paradigma gnóstico salió a la luz y fue discutida en una escala más amplia. El debate se encendió en torno de las tesis mantenidas respectivamente por Eric Voegelin y Hans Blumenberg.

El primero atacó frontalmente la legitimidad de la época moderna, sosteniendo que su desarrollo se había de interpretar como el triunfo de la gnosis. Filósofos decisivos para la modernidad como Hegel, Marx y Nietzsche debían considerarse "gnósticos", en cuanto en su pensamiento operaría un esquema especulativo de derivación gnóstica. En Hegel, el proceso en el curso del cual, desde una situación de alienación, el espíritu llega a reencontrarse a sí mismo es, para Voegelin, análogo a la peregrinación a través de la cual la chispa alienada (*pneuma*) de los gnósticos retorna de su exilio en el cosmos hacia la plenitud originaria (*pleroma*). En Marx el proceso dialéctico de la historia, que el materialismo histórico-dialéctico permite reconocer, libera al hombre de la alienación y lo transporta a la plenitud de una existencia humana integral. En Nietzsche, el principio natural de la voluntad de poder transforma al hombre, sofocado por los valores hostiles a la vida y casi exangüe, en el superhombre. En los tres casos opera la idea de una autosalvación del hombre mediante el "conocimiento" de la propia condición de esclavitud y alienación, conocimiento que se convierte en el instrumento del rescate. En virtud de tal "gnosis", el ser degradado restablece, pues, por su propia fuerza su plenitud originaria. El triunfo moderno de la gnosis significa, para Voegelin, la inmanentización de la escatología cristiana, que al final desemboca en el nihilismo: Dios y la vida espiritual del hombre son sacrificados a la civilización, con la consagración de todas las energías humanas a la empresa de la salvación mediante la acción inmanente en el mundo.

A estas tesis se opuso firmemente Blumenberg. Salió en defensa de la modernidad, sosteniendo que ella no es tanto la secularización del cristianismo sino el proceso de la afirmación autónoma del hombre en el mundo. Con su absolutización de la dimensión terrena, la modernidad niega el dualismo gnóstico, aún presente en la especulación teológica tardomedieval, que separa radicalmente Dios y mundo. La modernidad, por lo tanto, no es el triunfo, sino la segunda y definitiva derrota de la gnosis (cf. Faber, 1984; Taubes, 1984).

Lo que aquí interesa -más allá de las metamorfosis modernas de la gnosis- es que el paradigma dualista gnóstico permite ver al nihilismo contemporáneo desde una perspectiva distinta, más amplia e iluminadora. Si la gnosis, considerada no como fenómeno histórico sino

como modelo de pensamiento, puede ser interpretada en términos de un nihilismo existencialista *ante litteram*, que mediante la *annihilatio mundi* opera un radical aislamiento del alma a fin de obtener la salvación de ésta y la revinculación con Dios, entonces el nihilismo contemporáneo puede ser leído, a su vez, como un gnosticismo moderno ateo. Ciego a toda trascendencia, se concentra en una trágica descripción del desarraigo y el extravío de la existencia mortal. En su soledad cósmica, la existencia repite la interrogación gnóstica, sabiendo que permanecerá sin respuesta: ¿qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?

Ha sido mérito, sobre todo, de Hans Jonas, discípulo de Heidegger y Bultmann en Marburgo, haber traído a la luz las conexiones estructurales entre la gnosis antigua y el existencialismo y el nihilismo contemporáneos, y haber utilizado el modelo de pensamiento gnóstico como clave interpretativa para entender la crisis existencialista y nihilista del hombre de hoy. De su profundizada reconstrucción histórica de la gnosis antigua Jonas ha extraído un perfil tipológico para mostrar cómo la comparación con el paradigma gnóstico libera a las cuestiones planteadas por el nihilismo y por el existencialismo de la jaula del absurdo y las ilumina con un sentido más amplio (Jonas, 1963: 5-25).

Pero también Karl Jaspers y Émile Bréhier habían notado la importante analogía que existe entre el existencialismo y el nihilismo, por un lado, y el gnosticismo, por el otro. En particular, Bréhier ha hecho observaciones muy penetrantes sobre la correspondencia que existe entre la analítica existencial de *Ser y tiempo* y la estructura de la novela gnóstica. En Heidegger se relataría la caída de la existencia individual en la finitud, así como en la gnosis se relata la caída del alma en el abismo del mundo. Sólo que en *Ser y tiempo* la narración está privada de inicio y de fin, y es justamente esta ignorancia acerca de su procedencia y de su destinación lo que confiere a la vida novelada su tensión dramática, como en una tragedia de la cual no se conociera el origen ni la solución. Simplificando, el desarrollo de la novela gnóstica se articula en los siguientes episodios: 1) ante todo está la Unidad originaria; 2) de ella se separan algunas hipóstasis que quieren volverse independientes -aquí están el pecado y la culpa- y caen en el mundo, donde, olvidadas de su origen e inclinadas a la *curiositas*, se pierden (lo que corresponde según Bréhier a la "cura" heideggeriana) y 3) mediante el conocimiento (*gnosis*) algunas existencias logran superar el olvido y recuperar la reminiscencia de su origen, al cual retornan.

Pues bien, si en el relato se oscurecen el inicio y el final, se obtiene exactamente la secuencia temporal de la existencia finita en la dinámica de inautenticidad y autenticidad, tal como Heidegger la describe. La analítica esencial sería, por lo tanto, la expresión de una actitud gnóstica y nihilista, que ya no conoce la unidad divina originaria ni cree en un retorno, sino que se consume enteramente en el horizonte vacío y dramático de la finitud.

Este paradigma de lectura ilumina desde un ángulo nuevo no sólo la obra de Heidegger sino también dos desarrollos opuestos del pensamiento contemporáneo que se han inspirado en él: uno en dirección de la teología y de la filosofía de la religión, y otro en dirección del existencialismo ateo y nihilista. En el primer caso se ha ensayado la posibilidad de pensar lo sagrado y lo divino en la época del desencanto, hostil a las trascendencias, poniendo en cuestión las categorías filosóficas empleadas por las teologías tradicionales y afinando los instrumentos conceptuales. Esto ha conducido a revalorizar aquellos modos de pensar lo divino, como la teología apofática, en los cuales se ha efectivizado *ante litteram*, aunque por razones y en modalidades diversas, una vigilancia crítica en la confrontación de las determinaciones positivas de Dios (cf. Weischedel, 1972; Garaventa, 1989). En tal sentido, se ha podido incluso sostener –comparando el monoteísmo hebraico, el cristiano y el islámico– que la causa del nihilismo cultural de Occidente es una consecuencia de la determinación de Dios como persona y del hombre como individuo. Se pondría, pues, en cuestión el primado metafísico que Occidente concede al principio de individualidad y el dualismo cosmoteológico que deriva de éste (cf. Corbin, 1981: 219 y ss.; Guénon, 1973: 101-22).

En otra dirección, la del existencialismo ateo y nihilista, se ha intentado pensar la facticidad y la finitud de la existencia, y precisamente en la absurdidad que se deriva de la falta de principios que la expliquen y le den un sentido. En esta perspectiva, la fusión de existencialismo y nihilismo –por ejemplo, en la obra de pensadores como Jean-Paul Sartre y Albert Camus– ha realizado una contribución decisiva a la tematización y a la clarificación de la existencia humana.

En los escritos de Sartre, por ejemplo, sin que el concepto de nihilismo se emplee como tal, se advierte por todas partes la presencia de una actitud nihilista explícita, a veces casi ostentosa. Esto vale, sobre todo, para los escritos del período existencialista. En *L'être et le néant* (1943) –cuyas intuiciones son preparadas y acompañadas por una copiosa producción literaria, en la cual se destaca, por la atmósfera nihilista evocada, la novela filosófica *La nausée* (1938)– la nada y la negatividad se sitúan en el centro del tratamiento, y tienen una función determinante en el esfuerzo por definir el carácter radicalmente libre de la existencia humana. Esta última, en cuanto es libertad, no puede ser condicionada por ninguna determinación, ningún concepto, ninguna definición; es, por esencia, lo que elegirá ser, y lo que llegará a ser con su elección. El hombre es el ser en el cual la existencia precede a la esencia y la determina. Existencia y libertad, pensadas coherentemente juntas, imponen, por un lado, la negación de Dios –puesto que, si se lo admitiese, se tendría *eo ipso* un principio que determinaría la esencia del hombre antes de su existencia– y, por el otro, obligan al hombre, abandonado a sí mismo, a inventar en cada instante su existencia, decidiendo qué hacer con ella. Pero la libertad consciente, el “para sí”, que expone al hombre

a la inevitable incumbencia de un continuo proyectarse, no es una libertad abstracta, sino que está siempre caída en una situación, lanzada en una condición, inserta en el mundo de las cosas, del “en-sí”. La existencia es conciencia y libertad que trasciende el mundo, pero que no puede trascenderlo sino refiriéndose a él continuamente. Entonces, en cuanto la existencia es cuerpo, se vuelve cosa entre cosas, contingencia absurda entre contingencias. El cuerpo “es la forma contingente asumida por la necesidad de mi contingencia” (Sartre, 1943: III, II, 1). La libertad del para-sí tiene en la contingencia del en-sí el propio término de referencia: la existencia, en cuanto conciencia y libertad, no se reduce a la gratuidad opaca del ser del cuerpo o de las cosas, sino que constantemente lo niega y lo trasciende. Toda ella se explica en la libertad que la constituye como para-sí y con la cual, negando todo condicionamiento preventivo y toda facticidad, se proyecta de la nada a la nada. La libertad del existir humano, por estar afirmada en la radicalidad de sus consecuencias, implica una “nadificación” (*néantisación*), que priva al hombre de cualquier referencia externa en la cual apoyarse y lo obliga a replegarse sobre sí mismo, a ser su libertad y su nada. La libertad es aquel peculiar modo de ser que se hace falta de ser; es decir, nada. La conclusión de Sartre es coherente: el hombre es una pasión inútil. Aquí reaparece, aunque no explicitado, el motivo del nihilismo gnóstico.

Quien, en cambio, tiene plenamente presente la estructura gnóstica subyacente a su propia reflexión existencialista y nihilista es Camus. Esta conciencia no sorprende, si se considera que en la tesis de doctorado *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* (1936), en la cual las figuras de Plotino y Agustín están en el centro del tratamiento, Camus se había ocupado de la gnosis y le había dedicado íntegramente el segundo capítulo del trabajo (Camus, 1965: 1250-1269). Aunque aquí no alcance todavía ni la perspectiva ni la originalidad de los escritos que lo volvieron famoso, y no sea, por tanto, posible establecer conexiones precisas, se puede, sin embargo, poner en evidencia cómo su tratamiento de la gnosis procede por “temas” y “soluciones”, y persigue un acercamiento problemático, interesado en aprovechar la estructura de ese pensamiento. Esto indica un interés no meramente histórico sino tipológico, a la luz del cual no se puede descartar como una simple coincidencia el hecho de que Camus elija como títulos de algunas de sus obras otras tantas metáforas gnósticas: *L'étranger*, *La chute*, *L'exile et le royaume*. Desde tal perspectiva aparece, además, bastante más claramente el horizonte metafísico del nihilismo que Camus trata y desarrolla siguiendo el hilo conductor de los dos motivos que lo obsesionan, a saber, el absurdo y la rebelión de la finitud. El primer motivo está en el centro de *Le mythe de Sisyphe* (1942), donde la gratuidad del existir –una vez acallados o muertos los dioses– se reivindica como un quehacer humano que se vive sin razones y sin explicaciones. El segundo motivo provee su sustancia a aquel que es considerado uno de los estudios más

iluminadores y profundos sobre el problema del nihilismo, *L'homme revolté* (1951). Valiéndose de su envidiable talento literario, Camus reconstruye en una sugestiva reseña la historia del nihilismo, y al final presenta la actitud de la rebelión como la única virtud practicable para arrancar un sentido a la absurdidad de la condición humana.

Pero la temática del nihilismo ha encontrado un clima propicio para arraigar y difundirse no sólo en la época y en los ambientes del existencialismo. Condiciones favorables a él se han verificado también en otros lugares y momentos del pensamiento francés contemporáneo, especialmente allí donde éste se ha hecho cargo del problema de la finitud. Por la confluencia de existencialismo y nihilismo, típica de un cierto estilo filosófico francés, nunca se enfatizará suficientemente la importancia que tendrían los seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel impartidos por Alexandre Kojève en la École des Hautes-Études entre 1933 y 1939, y frecuentados entre otros, por Raymond Queneau, Georges Bataille, Jacques Lacan, Raymond Aron, André Breton, Pierre Klosowski, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite y Jean Wahl. No es una casualidad que, contra las lecturas más tradicionales de Hegel, en sus seminarios Kojève evidenciase y valorizase fuertemente el momento de la *negatividad* y su función decisiva en la constitución de la finitud y de sus figuras (cf. cap. 14).

Pero para dar una idea inmediatamente convincente de la presencia de las temáticas nihilistas en la cultura francesa bastará recordar, por su valor de paradigma y por las sugerencias que evocan, dos nombres: Georges Bataille y Emil M. Cioran. El primero estuvo presente en los seminarios de Kojève, y permaneció en relación con él, hasta el punto de pedirle, en los comienzos de 1950, un prefacio para la nueva edición de *L'expérience intérieure*. Finalmente, reconoció, sin embargo, la inconciliabilidad de sus perspectivas. Su obra es a tal punto difícil de abarcar, que no es oportuno intentar indicar aquí su hilo conductor. Lo que se impone decir es que está atravesada, de cabo a rabo, por la lúcida conciencia de que el nihilismo es una sombra constante, que inevitablemente nos acompaña cuando pensamos en ausencia de los dioses o cuando presumimos de dar expresión lingüística a la negatividad, el límite, la alteridad. Y es exactamente lo que ocurre en los tres volúmenes de la "*summa atheologica*" con la cual Bataille comenzó como filósofo: *L'expérience intérieure* (1943), *Le coupable* (1944), *Sur Nietzsche* (1945).

En cuanto a Cioran, también su pensamiento requeriría un discurso articulado, pero nos limitaremos aquí a una sola observación. Su obra suministra, página por página, un concentrado de pesimismo que envenena mortalmente todos los ideales, las esperanzas y los arrebatos metafísicos de la filosofía, es decir, todas las tentativas de anclar la existencia en un sentido que la tranquilice, frente al abismo de la absurdidad que en cada momento la amenaza. Las meditaciones de Cioran avanzan hasta aquel punto en el cual cada uno de nosotros está desnudo frente a

su desnudo destino. En *La chute dans le temps* (1964), un título de clara procedencia gnóstica, se dice:

No somos realmente nosotros sino cuando, poniéndonos frente a nosotros mismos, no coincidimos con nada, ni siquiera con nuestra singularidad. (Cioran, 1995a: 1071)

El hombre es, en suma, una nada consciente de sí, es "el que no es": así lo afirma Cioran, invirtiendo la definición veterotestamentaria de Dios como "el que es". Su constelación de pensamiento no se confunde con la de las esperanzadas filosofías de la existencia. Es, más bien, la del gnóstico que, consciente de haber caído en el tiempo y en la finitud, de ser libre pero al mismo tiempo prisionero en la angosta celda del universo, quiere salvarse por su propia fuerza y niega desesperadamente todo valor positivo del mundo, incendiando con furor iconoclastico todas las imágenes, los fantasmas y los dioses que lo pueblan, pero sabiendo que los altares abandonados serán habitados por demonios. Un aura evidentemente gnóstico-nihilista emana, así, de los escritos de este místico sin Dios y se condensa, como una obsesión, en la secuela de sus aforismos cortantes y sus peregrinaciones ensayísticas. Se trata en este caso de un nihilismo gnóstico que está más bien evocado con imágenes y efectos literarios, y no desarrollado ni expuesto en los giros amplios y rigurosos del razonamiento filosófico. Pero justamente así salen a la luz de manera casi deslumbrante la desesperación y, junto a la lucidez que lo sostienen, la melancolía y el encarnizamiento del cual se nutre, la impiedad que lo atrae hacia la fosforescencia del mal y, al mismo tiempo, la devoción con la cual Cioran se abalanza hacia aquella "versión más pura de Dios", que es, para él, la Nada.

En los confines de este escenario se ubica una figura singular, poco conocida y probablemente menor, pero inevitable para cualquiera que afronta una exposición del nihilismo gnóstico: Albert Caraco. Nacido en Estambul en 1919, al término de la Revolución Rusa y la Primera Guerra Mundial, cuando la antigua capital era ocupada por las potencias vencedoras e invadida por los emigrantes rusos, el joven se vio rápidamente envuelto en la vida errante de la familia hebrea de la que descendía. Su padre José, representante legal de la banca, se trasladó primero a Viena, luego a Praga y pocos años más tarde a Berlín. "Mis padres eran nómadas, lo encontraban normal, vivían de modo peligroso, sin capital ni pasaporte", anotará con un velo de melancolía en *Ma confession*, su testamento autobiográfico publicado de modo póstumo (Caraco, 1975: 13). Con la premonición de los nómadas, los Caraco abandonaron a tiempo también Alemania, y en los inicios de los años 30 se establecieron en París. Aquí, el genial vástago que hablaba y escribía fluidamente francés, alemán, español e inglés, se aburrió bastante entre los bancos del modesto Lycée Janson-de-Sailly. Quería ser médico.

Pero sus padres lo obligaron al inútil diploma de la *École des Hautes Études Commerciales*, que obtuvo en 1939 y abandonó desde entonces en un cajón.

Al aproximarse la guerra, la familia buscó un refugio más seguro más allá del océano: en Honduras, luego en Brasil, Buenos Aires y finalmente en Montevideo. Aquí Caraco permanecerá hasta el fin de la guerra, adquiriendo la ciudadanía uruguaya y convirtiéndose, por conveniencia social, al catolicismo. De este período surgen los primeros intentos literarios de Albert, en prosa y en verso, inspirados en el simbolismo y la literatura fantástica. El novel autor ilustra con su propia mano, con diseños estilizados en blanco y negro, los libros que publica: *Inés de Castro* (1941), *El ciclo de Juana de Arco* (*Le cycle de Jeanne d'Arc*, 1942), *Los misterios de Eusebio* (*Les mystères d'Eusèbe*, 1942), *El retorno de Jerjes* (*Retour de Xerxès*, 1943). En los salones coloniales de la alta sociedad latinoamericana sus obras obtienen un cierto éxito, que alimenta las morbosas expectativas del padre y la madre. Ambos se empeñan por reservar al joven una única incumbencia: la de cultivar su propio talento literario. Por lo demás, la escritura es la única actividad de la que es capaz, la única a la cual se siente llamado, incluso, obligado. "Escribo por una especie de necesidad física" (Caraco, 1975: 232), "si no escribiese, estaría muerto hace tiempo" (Caraco, 1975: 164). Páginas y páginas escritas día tras día, aislándose del mundo y refugiándose en los propios sueños, en las propias quimeras, en las propias idiosincrasias.

Cuando, a la vuelta de la familia a Europa, en París, se da cuenta del completo aislamiento, lo vive como una regeneración: "He nacido a mí mismo entre 1946 y 1948; fue entonces cuando abrí los ojos al mundo, había estado, durante los treinta años pasados, ciego" (Caraco, 1975: 33). Obviamente, el mundo al cual abre sus ventanas no es el de París, sino el lúgubre universo de sus propios pensamientos, entre los cuales comienza a peregrinar sin esperanza. *El libro de los combates del alma* (*Le livre des combats de l'âme*, 1949) obtiene el premio Edgar Allan Poe. Pero Albert está cada vez más solo, cerrado en sí mismo:

...la soledad y la nada alcanzan mi ser. (Caraco, 1975: 12)

Desde este solitario asentamiento lanza saetas y venenos contra todos. Roger Callois es apostrofado como "magro sofista y razonador agudo, submaquiavélico de prefectura, crecido en el harén de un editor", "un hombre que no tiene gran cosa que decir, que carece absolutamente de llama y de genio, y cuya obra es una sucesión de noticias menores, puestas en fila una detrás de otra" (Caraco, 1975: 168). Sobre Simone de Beauvoir y Simone Weil sentencia: "No hay nada más miserable que *El segundo sexo*, y si, en rigor, estimo la forma de la Weil, el contenido me parece ridículo" (ídem, 1975: 164). Y de las revistas francesas más céle-

bres escribe: "Cuando por casualidad abro *Espirit* o *Les Temps Modernes* me agarra horror" (ídem, 1975: 172). *Exempla non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Fiel a la disciplina cotidiana de la escritura, acumula una obra filosófica impresionante, pero no se preocupa para nada de publicarla. ¿La razón? "Escribo para mi cajón", constata desconsolado (Caraco, 1975: 196). El destilado de los corrosivos pensamientos que brotan de su pluma es un pequeño y denso cuaderno: *Breviario del caos* (*Bréviaire du chaos*, 1982). A él se asocia un diccionario personal del pesimismo: *L'Abécédaire de Martin-Batôn* (1994). Anotaciones fulminantes, máximas y sentencias de tenor estilístico que las avecina al aforismo. Impresiona la machacante insistencia con la que Caraco escruta el universo para despojarlo de cualquier sentido o hipótesis explicativa. Su pesimismo metafísico es drástico: el ser, en el nivel más profundo que nuestro pensamiento sondea, no es otra cosa que caos, indiferencia, conjugación de la nada en todas sus variaciones.

La naturaleza del mundo es la absoluta indiferencia, y es deber del filósofo, cuando menos, ser similar a la naturaleza del mundo. (Caraco, 1982: 22)

Nosotros invocamos el caos y la muerte sobre el universo actual y aplaudimos su venida. (Caraco, 1982: 57)

El futuro dirá que los únicos clarividentes eran los Anárquicos y los Nihilistas. (Caraco, 1982: 103)

Como "derrotismo filosófico" podemos definir el principio en torno del que giran los motivos de su plomiza y desesperada reflexión: la absoluta indiferencia hacia lo existente, corroído por el carcinoma de la decadencia, la oposición inflexible a todo ideal, el apodíctico rechazo de toda trascendencia y todo orden, la obsesión por la catástrofe y la muerte.

La única religión que acepta es la gnóstica:

...si se me preguntase qué es lo que creo, me confesaría Gnóstico, y lo he sido desde que comencé a razonar y sentir. (Caraco, 1975: 64)

Es ésta la fe que el tiempo consolida en él:

...más envejezco y más habla la Gnosis a mi razón, el mundo no es gobernado por una Providencia, es esencialmente malvado, profundamente absurdo, y la Creación es el sueño de una inteligencia ciega o el juego de un principio sin moral. (Caraco, 1975: 88)

Una cierta consolación parece venirle del eterno femenino:

...quiero que el principio femenino preceda a la fundación de la Ciudad futura. (Caraco, 1982: 88)

Y anuncia este milagro en la convicción de ser "uno de los profetas de nuestro tiempo", irrefutablemente seguro de su predicción:

...lo que afirmo no es una utopía, es una verdad que entreveo. (Caraco, 1982: 74)

Pero el camino hacia el Nuevo Inicio es largo y difícil. Deberá pasar por el fin de la historia, otra tesis metafísica pensante sobre la cual insiste:

...el orden por venir será la tumba de la historia, y sólo a este precio sobrevivirá nuestra especie; debemos salir de la Historia y sólo saldremos de ella por medio de las mujeres, la dominación de las mujeres nos liberará de su tutela y levantará su hipoteca. (Caraco, 1982: 76)

Conviene, sin embargo, no hacerse falsas ilusiones: no tanto porque la mujer sea voluble por esencia, sino porque no hay razonamiento de Caraco que no esconda *in cauda venenum*. La exaltación del principio femenino se transforma en el rechazo de la mujer en carne y hueso, es decir, del sexo, de la vida. Cotejando sus frases sobre el asunto, se extrae de ellas la verdad: "Mi política consiste en oponer a las mujeres el principio femenino, tengo la religión de tal principio, y esto me permite ignorar a las mujeres" (Caraco, 1975: 201). De aquí la pertinencia de su inferencia: "La castidad resuelve todos los problemas" (idem, 1975: 220). Esto es válido también en perspectiva filosófica: "la mayor ventaja de la continencia es que se desprende del mundo, el mundo es mujer y cuando fornicamos nos aliamos con el mundo y nos vemos envueltos en el dolor y la preocupación" (idem, 1975: 174). Asimismo, hay que decir, en honor a la verdad, que para Caraco el varón no es mejor que la hembra. Tener esperanza en los seres humanos es una pía ilusión:

...¿de qué sirve predicar a aquellas miríadas de sonámbulos que van hacia el caos con paso uniforme, bajo la pastoral de sus seductores espirituales y bajo el bastón de sus patronos? (Caraco, 1982: 60)

Estas tesis, que son impuestas como certezas dogmáticas más que argumentadas con razonamientos, remiten al vasto tratamiento que Caraco ha provisto de ellas en diversas obras, cuyos títulos hablan por sí: *La escuela de los intransigentes* (*L'école des intransigeants*, 1952), *Lo deseable y lo sublime. Fenomenología del apocalipsis* (*Le désirable*

et le sublime. Phénoménologie de l'apocalypse, 1953), *Ocho ensayos sobre el mal* (*Huit essais sur le mal*, 1963), *La tumba de la historia* (*Le tombeau de l'histoire*, 1966). Y remiten, sobre todo, a la experiencia vivida de la cual ha germinado su pensamiento del absurdo, y que es evocada en *Ma confession* y en los diarios póstumos *Semainier de l'agonie* (1985) y *Semainier de l'incertitude* (1994).

En un apunte suyo leemos: "El Señor Padre duerme en la habitación vecina, como si quisiera aprender a morir; él es el último vínculo que me tiene amarrado a este mundo, y si una buena mañana no fuera a despertarse, lo seguiría de buena gana" (Caraco, 1975: 16).

Albert Caraco fue un hombre de palabra. Un día de septiembre de 1971, en el cual el padre rindió su alma a Dios, esperó con paciencia la noche. Luego, se atragantó de barbitúricos, y se cortó la garganta con una navaja, para ir al encuentro, lo más rápidamente posible, del fin de su peregrinación terrena.

Capítulo decimotercero

NIHILISMO, TEOLOGÍA POLÍTICA, SECULARIZACIÓN:
CARL SCHMITT

El profano se ríe de las soluciones del filósofo porque ignora sus problemas.

A diferencia de lo que ha ocurrido en la cultura francesa, al menos en pensadores como Camus, Bataille y, sobre todo, Cioran, que se complacen en su *spleen* nihilista, no se puede decir lo mismo de los pensadores de la otra ribera del Rin. Ciertamente, los grandes teóricos alemanes del nihilismo –Benn, Jünger, Heidegger– en sus análisis se han aproximado a la experiencia nihilista de tal modo que muchas veces esta propensión se les ha reprochado como una culpa. En verdad, su pensamiento está provocado en lo profundo por una voluntad de superar o, cuanto menos, de éxorcizar, la crisis y la negatividad de las cuales tal movimiento es expresión.

Merece ser nombrada en este sentido una figura que, junto a los tres recién mencionados, ha hecho en el siglo XX una contribución decisiva a la comprensión y la elaboración teórica del nihilismo: Carl Schmitt. En su obra está desarrollada, desde el punto de vista de la filosofía política, una lúcida indagación sobre el nihilismo moderno y contemporáneo, y sobre los procesos de secularización y neutralización que lo han provocado. Esta indagación parece tanto más desencantada y desprejuiciada cuanto más encarnizada es la aversión que, en nombre de una profesión de fe católico-gnóstica, Schmitt alimenta en la confrontación con los resultados disgregatorios de la secularización. Como a menudo ocurre en el caso de pensadores que hacen vibrar la fuerza de lo elemental, Schmitt ha sido muy discutido y sus tesis han sido objeto de exacerbadas controversias. Para unos, ha personificado un decisionismo político que amenaza los principios del parlamentarismo y de la democracia, es decir, los dos pilares sobre los cuales se apoya la vida política de las sociedades modernas; para otros, ha sido el teórico de un Estado fuerte, políticamente capaz de actuar, es decir, de decidir. Sea como fuere, algunos de sus textos –desde *El concepto de lo político* (*Der Begriff des Politischen*, 1927) a *El nomos de la tierra* (*Der Nomos der Erde*, 1950)– constituyen puntos de referencia inevitables para la filosofía política contemporánea.

Partiendo del problema de la actual crisis de legitimidad del Estado, Schmitt constata que nuestra situación para hacer frente a tal crisis está caracterizada por la impracticabilidad de los recursos tradicionales, es decir, por la imposibilidad de recurrir a instancias prepolíticas capaces de dar fundamento y legitimidad a la soberanía del Estado. Tales eran en el pasado la teología, las visiones del mundo y las ideologías, que hoy han perdido su fuerza vinculante y parecen destinadas al ocaso. En la situación de nihilismo político que caracteriza nuestra época, llega a ser determinante para individualizar el fundamento del poder definir el auténtico sujeto de la soberanía, es decir, establecer "quién decide". Ahora bien, el positivismo jurídico -sobre este punto el gran interlocutor y antagonista de Schmitt es Hans Kelsen- identifica al Estado con el ordenamiento jurídico de las leyes, en el cual, sin embargo, se dice únicamente cómo funciona el conjunto de las normas, es decir, "cómo" se debe decidir, pero no quién decide sobre este "cómo", es decir, no quién determina el funcionamiento del sistema político-jurídico y en qué modo esto sucede. El funcionamiento de las normas presupone, pues, una situación de normalidad ya producida. Pero, para entender cómo ella es producida, es decisivo el momento que precede a la normalidad jurídica: el "estado de excepción". En él, no vigente todavía o no vigente ya norma alguna, se deben imponer las condiciones a fin de que las normas puedan valer. Ser soberano significa para Schmitt ser "aquel que decide en el estado de excepción" (más precisamente, sobre quién es "amigo" y quién "enemigo"). La clave de bóveda de todo ordenamiento jurídico no está en una norma fundamental, como pretende Kelsen, sino en una decisión originaria que establece la legalidad y garantiza su eficacia.

Es en este cuadro donde ha sido concebido, para Schmitt, el Estado, forma típicamente moderna de lo político. El proceso de formación de la legitimidad y la soberanía del Estado es inseparable del fenómeno del nihilismo político que atormenta su autorrepresentación teórica. La modernidad se caracteriza por el progresivo debilitamiento del fundamento teológico tradicional de la legitimidad y por la correspondiente exigencia de producirla autónomamente, *etiamsi Deus non daretur*, es decir, por medio de la "ficción" de la no existencia de Dios y la utilización en su lugar de una argumentación racional independiente de los dictámenes de la teología. El fundamento teológico tradicional es entonces progresivamente secularizado y neutralizado, según el principio proferido ya por Alberico Gentile: *Silete, theologi, in munere alieno!* Los reductos de la teología son vaciados y su contenido transferido al pensamiento político, el cual, para darse fundamento, recurre a cuadros de referencia sucedáneos respecto del teológico: al metafísico (siglo XVII), luego al moral (siglo XVIII), después al económico (siglo XIX) y finalmente, en nuestro siglo, al técnico. Pero la técnica, en cuanto sirve a cualquier fin, produce el desarraigo de toda referencia y orienta-

ción, también de aquella ligada a la tierra que, en contraposición al mar, caracteriza para Schmitt la tradición del *Jus Publicum Europæum*.

En el relato *Land und Meer (Tierra y mar)*, escrito para su hija Anima en 1942, cuando se encontraba todavía aislado en el Berlín nacionalsocialista en guerra, Schmitt relea la historia europea a la luz de la oposición elemental entre tierra y mar, ordenamiento político-jurídico continental y marítimo, extrayendo de ella una fabulación vertiginosa: la de una "filosofía de la historia" que ve secretamente detrás de los acontecimientos potencias elementales como la tierra y el mar, Behemot y Leviatán, y también la técnica. Es esta última la que ha hecho posible la conquista de los mares y, con ello, la nueva forma de existencia insular-marítima típica de Inglaterra. Es ella la que le está abriendo al hombre un nuevo e inmenso espacio de conquista, el aire, poniendo junto a Behemot y Leviatán un tercer monstruo, Grifón, señor de los cielos. Pero ¿cuál será y en qué se fundará el nuevo *nomos* que todos ellos auspician?

La técnica, que todo lo uniforma y amalgama, no puede, en realidad, constituir fundamento y orden alguno. Ella no reconoce ningún "lugar" natural en el que echar raíces. Ésta es, para Schmitt, la verdadera condición que caracteriza la época contemporánea: la condición de utopía y nihilismo, fenómenos conectados de manera oculta en el mundo desarraigado de la técnica. En esta situación, como único criterio practicable para una individuación de lo "político" queda la desnuda y cruda contraposición de "amigo y enemigo", donde por enemigo no se entiende el *inimicus*, o sea, el que alimenta sentimientos hostiles en el plano personal, ni el *rivalis*, es decir, el competidor, ni el *adversarius*, vale decir, el adversario en general, sino el *hostis*, el enemigo "de la patria", público, político, aquel que es simplemente "otro" y que en su alteridad irreductible exige ser enfrentado en la única disposición adecuada, la estratégico-conflictiva de la lucha.

Pero no se entenderían verdaderamente las tesis de Schmitt si no se las encuadrara en el horizonte del problema que ha constituido el hilo conductor de su pensamiento y lo ha obsesionado hasta lo último: la lucha entre catolicismo y hebraísmo en torno de la interpretación del sentido de la historia universal. Tal conflicto no es, para Schmitt, una cuestión académica, sino un problema vital. La modernidad es, para él, el campo de este grandioso choque, en el cual, con la secularización, los hebreos salieron vencedores. Schmitt estaba convencido de que los grandes pensadores hebreos del siglo XIX habrían comprendido que para vencer en el plano de la historia universal se debía eliminar el antiguo ordenamiento cristiano del mundo, por tanto, que era necesario favorecer la secularización y la disgregación de aquel orden. En efecto, con ellos entran en circulación los conceptos fundamentales de la disolución: Marx, con su teoría del capitalismo, introdujo la idea de la lucha de clases que derriba el orden social tradicional; Freud, con el psicoanálisis y el incons-

ciente, disolvió los conceptos de alma y de persona, gozne de la antropología cristiana; Einstein, con la teoría de la relatividad, destruyó para siempre la imagen antropocéntrica del universo.

Pero el teórico más temible del hebraísmo es Benjamin Disraeli, cuyo retrato no por casualidad Schmitt tenía colgado sobre el mismo escritorio de su casa de Dahlem, en Berlín. Según Disraeli —que confía esta tesis suya en la novela *Tancredo o la Nueva Cruzada* (*Tancred, or The New Crusade*, 1947), con la cual concluye la *Young England Trilogy*— la historia es un conflicto entre razas, y hay un pueblo, el de Israel, superior a los otros y destinado a afirmarse sobre todos. En la frase-clave de la novela se dice: “El cristianismo es hebraísmo para el pueblo”. Se trata, para Schmitt, de una afirmación inaudita, que invierte dos mil años de historia. Si fuese verdadera, la era cristiana equivaldría a un error. Más aún: el cristianismo sería simplemente la estrategia ideada por los hebreos para llevarse la mejor parte sobre los otros pueblos. Pero Schmitt está convencido de que la historia estaría dando la razón al hebraísmo, y justamente por eso queda impactado por la tesis de Disraeli. La escatología cristiana, basada sobre el pecado original y su redención del hombre en el más allá, se está revelando como la interpretación perdedora de la historia universal. Vencedor es el mesianismo hebraico: la humanidad está en camino progresivo hacia el “reino de paz” futuro, hacia la “Nueva Jerusalén”, lejos en el tiempo, pero situada en el más acá. Para Schmitt, está claro que con la secularización moderna, a más tardar desde la Revolución Francesa en adelante, los pueblos europeos han interpretado la historia en el sentido del hebraísmo, y que la idea hebraica de un principio universal que abarca toda la humanidad ha encontrado su incipiente realización en la era global en la cual el mundo moderno ha entrado efectivamente. Desde el punto de vista del teólogo político que considera el catolicismo romano como el *katéchon*, la fuerza que frena la llegada del Anticristo, esto equivale a la victoria de la elite hebraica que quiere la disolución. Sobre esta base, se entiende la afirmación referida en *Ex captivitate salus* que Schmitt solía repetir: “El enemigo es la personificación de nuestro propio problema” (Schmitt, 1950a: 90).

Poco importa, a los fines de un análisis histórico y teórico del nihilismo, que Schmitt —como lo testimonian los diarios en los años de crisis después de la guerra, *Ex captivitate salus* y *Glossarium*— arriesgara la crudeza de estas tesis inscribiéndolas en el cuadro de una interpretación teológico-escatológica de la historia, y que, respecto de ella, él mismo asuma la actitud de un “Epimeteo cristiano”. Es decir, poco importa que él se presente simplemente como aquel que muestra los males contenidos en la caja de Pandora, pero al mismo tiempo condena despectivamente, en el espíritu del catolicismo, el subjetivismo egológico y el nihilismo del pensamiento moderno y contemporáneo. Poco importa que detrás de este último entrevea las fuerzas del Mal, al que sólo puede

oponerse la “fuerza que contiene”, el *katéchon* representado por la Iglesia romana. Poco importan los venenos que en el *Glossarium* Schmitt vierte contra la modernidad, declarando, por ejemplo, que el pretendido *fundamentum inconcussum* del *cogito* cartesiano es un desafío a Dios de una arrogancia sin par; o que Baruch Spinoza, con su equiparación de Dios y Naturaleza, había llevado a lo divino a la más desvergonzada ofensa jamás proferida; o que Nietzsche, con su filosofía de la voluntad de poder, representara “la cima de la más miserable falta de gusto y estupidez existencial”. Lo que importa es que este Epimeteo de nuestro tiempo no ha temido el análisis radical que lo ha conducido a destapar la caja del nihilismo.

Capítulo decimocuarto

NIHILISMO, POSTHISTOIRE, FIN DE LA HISTORIA

*La verdad está en la historia,
pero la historia no es la verdad.*

En el curso de la secularización –cuya dinámica la obra de Carl Schmitt pone al desnudo– la neutralización nihilista de los valores ataca también la comprensión de la historia, entendida como horizonte del actuar humano que se arquea entre pasado y futuro, abarcando el desarrollo progresivo de los sucesos.

En las filosofías de la historia moderna –nacidas de la secularización de motivos de la historia sagrada en Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681), Voltaire (*Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756), Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795)–, una polaridad de fondo determina la tensión que caracteriza el curso de las *res gestae*: la polaridad entre *historia* y *utopía*, entre *tradicición* y *revolución*. Pero con la llegada de la mentalidad historicista, o sea, de aquel positivismo de la historia que considera a esta última no como “maestra de vida” sino como objeto de observación científica, se reabsorbe la tensión que tradicionalmente la historia transmitía al actuar. En la segunda de las *Consideraciones inactuales* (*Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1873-1876), con el célebre título *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida* (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874), Nietzsche ha previsto el resultado al que arriba la moderna comprensión científica de la historia. Prisionero de la mentalidad historicista, el hombre vaga como un turista ocioso en el jardín de la historia, pasando revista a todas las bellezas y las curiosidades que éste ofrece a la vista, pero se vuelve él mismo incapaz de acción histórica: se comporta como un observador destacado, indiferente a la tradición y la utopía, en conformidad con aquel *tout comprendre* que es, al mismo tiempo, un *tout pardonner*, y que lo priva de la fuerza de decidir, es decir, de actuar. En la consumación de la modernidad –en lugar de funcionar, mediante la asimilación crítica de la *tradicición*, como horizonte y depósito del cual extraer contenidos y motivos para proyectar sin ambages el devenir– el peso de la

comprensión historiográfica de la historia termina por sofocar y paralizar el actuar. Relativismo y escepticismo, pesimismo y nihilismo, son momentos del camino que lleva hacia el agotamiento de la historia, entendida como decurso lineal y progresivo de los destinos magníficos.

Para confirmar este proceso hacen su aparición reflexiones y convicciones crepusculares que incrementan la sensación de que se ha llegado a un estado final irreversible. Se teoriza expresamente sobre la idea de un "fin de la historia" y de una *posthistoire*. El "fin de todas las cosas", que el iluminista Kant avistaba como sentido final de la historia en el que culminaría el constante progreso de la humanidad hacia lo mejor, se ha convertido, en el debate actual sobre la *posthistoire* y el fin de la historia, en una mera "agonía del fin", en el sofocante reconocimiento de la irreversibilidad del estado alcanzado.

Pero ¿qué se entiende por *posthistoire*? El sentido de la expresión, evidentemente, depende de la idea de historia que se pretende haber dejado atrás. En el debate actual la expresión ha sido introducida y usada en función de un diagnóstico crítico del presente: se quiere indicar la salida de la historia entendida como progreso lineal y la entrada en una dimensión donde eso que era historia –evolución, desarrollo, progreso según el curso imparabile e irreversible del tiempo– ha sido puesto fuera de juego por el estancamiento al que los sucesos históricos han llegado. Intelectuales de derecha e izquierda han usado el concepto de *posthistoire*, llenándolo de contenidos diversos en cada caso. Vale la pena mencionar aquí, sobre todo, a dos pensadores que, independientemente el uno del otro, han hecho uso de tal concepto: Alexandre Kojève y Arnold Gehlen.

Kojève, nacido en Moscú, se había ocupado en su juventud del mesianismo ruso. Su amplia tesis de doctorado, presentada con Jaspers en Heidelberg en 1926, trataba sobre la filosofía de la religión de Soloviov. En París, adonde había emigrado, había tenido contactos con Berdiaev. Éste, especialmente en *Le sens de l'histoire* (1923) y en el *Essai de métaphysique eschatologique* (1941), había ya desarrollado, contra el optimismo del progreso y la "divinización del futuro", el motivo del "fin de la historia", introduciéndolo en el marco de una escatología milenarista. Kojève, en los ya recordados seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu*, también estaba fascinado con la tesis del "fin de la historia", pero la elabora –partiendo de la propia lectura de la dialéctica hegeliana de siervo y señor y de una singular interpretación de la figura de Napoleón– en una perspectiva marxista completamente original.

La tesis, brevemente, es ésta: la historia termina, en *líneas fundamentales*, con la victoria de Napoleón en Jena. Tal suceso –cuya importancia Hegel entiende inmediatamente, cuando el 13 de octubre de 1806 escribe a Niethammer que ha experimentado una "asombrosa sensación" al ver en el vencedor de Jena "el alma del mundo concentrada en un solo punto"– representa para Kojève la afirmación a escala mundial

de los principios de la libertad y la igualdad, reivindicados por la Revolución Francesa y realizados en el imperio fundado por Napoleón, el "*État universell et homogène*" con el cual la historia llega a su cumplimiento y finaliza. La *Fenomenología del espíritu* describe el proceso a través del cual el hombre se afirma como sujeto autoconsciente y libre, y se convierte en ciudadano del Estado universal y homogéneo. En tal sentido, la obra es una suerte de "antropología filosófica" o bien de reconstrucción racional del decurso a través del cual el hombre, en virtud de su constitución temporal que lo hace capaz de praxis, es decir, de proyectarse al futuro y actuar, se separa del animal y produce historia, realizándose a sí mismo como posibilidad en la existencia temporal concreta.

El proceso de la formación del hombre no es, sin embargo, un decurso lineal y pacífico, sino que está signado esencialmente por la lucha que el individuo lleva a cabo, a fin de hacerse reconocer por el otro como sujeto libre, incluso a riesgo de la muerte, es decir, de la negatividad, de la posibilidad del no-ser. Es la célebre dialéctica del amo y el esclavo, admirablemente captada por Hegel y valorizada por Kojève, la cual posee un carácter "antropogénico", en el sentido de que "sólo en y mediante esta Lucha el hombre pudo crearse a partir del animal" (Kojève, 1968: 570).

Es el deseo de reconocimiento y de libertad –por tanto, no un elemento racional, sino la apetitividad, que es negatividad– lo que pone en movimiento la historia como proceso de formación de la humanidad. Cuando el hombre, habiendo atravesado todas las transiciones y las etapas descritas por Hegel, llega a hacerse reconocer como libre e igual, es decir, encuentra su satisfacción y realización, en ese momento "la historia ha terminado", porque ha agotado las posibilidades que implicaba la lucha por el reconocimiento. En el imperio universal y homogéneo fundado por Napoleón la contraposición mortal entre siervo y señor llega a su conclusión, los conflictos y las contradicciones precedentes encuentran su conciliación en la libertad y en la igualdad. En suma, el proceso de la formación del hombre se ha cumplido, y, con ello, las posibilidades de la historia, en cuanto reino del obrar, han llegado a su saturación:

...no habrá más nada nuevo sobre la tierra. (Kojève, 1968: 443)

¿Cómo entender esta tesis espectacular en relación con las convulsiones y las novedades históricas del Novecientos? ¿Es concebible que se sostenga que la historia ha terminado justamente en el momento en que ella sufre tantas terribles aceleraciones? La aplicación al presente de la tesis hegeliana es un punto capital sobre el cual Kojève ha mantenido siempre gran circunspección, una sutil ironía y en ocasiones reticencia, pero sobre el cual ha dado, de uno u otro modo, indicaciones de

gran proyección de mira. Si inicialmente el fin de la historia podía parecer una suerte de experimento mental suyo, una *posibilidad* teórica más allá del porvenir, posteriormente Kojève se convenció de que esa posibilidad ya se había convertido en *realidad* efectiva. Si el fin de la historia significa "la muerte del hombre en sentido propio" o bien "la cesación de la acción en el sentido fuerte del término", entonces el hombre que vive en las prolongaciones "poshistóricas" del tiempo ya no es propiamente humano: dominada la naturaleza y pacificada la sociedad, el hombre ya no es capaz de acción, es decir, de aquella negatividad destructiva y creadora que funda la historia. Llegadas a este punto, las masas retornan a una forma de vida "animal", que se ha vuelto no tanto "feliz", como Kojève conjeturaba originariamente, sino "contenta", como él mismo se corrige en una nota añadida en 1968 (Kojève, 1968: 436-437), en el sentido de que "se contenta" con el hedonismo "natural" del juego y del amor que reina como soberano en la sociedad consumista moderna. Es el *american way of life*, "el género de vida del período pos-histórico, desde el momento en que la actual presencia de Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro «eterno presente» de la humanidad entera" (Kojève, 1968: 436-437). Kojève observa esto con desencantado realismo, desde una perspectiva pragmática y materialista, como un dato de hecho que debe ser asumido en su positividad, sin la "negatividad ideal" generada por la imagen elitista del hombre libre y emancipado.

La desaparición del Hombre en el fin de la Historia no es una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre sigue viviendo como *animal* que está en concordancia con la Naturaleza o con el Ser-dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negadora del dato y del Error, o en general el Sujeto como *opuesto* al Objeto. (Kojève, 1968: 434-35)

Para la elite intelectual queda, sin embargo, otro camino, diametralmente opuesto al del retorno a la animalidad. Kojève vislumbra aquí una prefiguración del "esnobismo en estado puro", completamente desinteresado, de la civilidad japonesa, que ha creado "disciplinas negadoras del dato «natural» o «animal» [como la ceremonia del té], que superan de muy lejos, por su eficacia, a aquellas que nacían de la Acción «histórica»" (Kojève, 1968: 437). Es la posibilidad de sublimarse en la forma de vida del sabio:

Una vez instituido el Imperio universal y homogéneo, ya no hay guerras ni revoluciones. En él el hombre puede vivir de ahí en más sin arriesgar la propia vida. Pero la existencia verdaderamente humana es ahora la del Sabio, que se limita a *comprender* todo, sin *negar* o *modificar* nada (a no ser transfiriendo la esencia de lo real al discurso). (Kojève, 1968: 563)

Pero, en rigor, ni siquiera la Sabiduría es una forma de vida humana. En efecto, "no es ni *libre* ni *histórica*, en el sentido propio de estos términos, en el sentido atribuido a ellos por Hegel, cuando habla del Hombre antes del fin de la Historia" (Kojève, 1968: 563).

El hombre en el sentido propio es para Kojève -según una célebre expresión de Hegel- "esta noche, esta Nada, que todo contiene en su simplicidad indivisa". Esto quiere decir "que el fundamento de la surgiente de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas es la Nada, que se manifiesta o revela como Acción negadora o creadora, libre y consciente de sí misma", y que la historia es "el movimiento dialéctico del poder que mantiene en el Ser la Nada que es el Hombre" (Kojève, 1968: 575). Kojève concluye:

Este mismo poder se realiza y se manifiesta como Acción negadora o creadora: Acción negadora del dato que es el Hombre mismo, o acción de la Lucha que crea al Hombre histórico; y Acción negadora del dato que es el Mundo natural en el que vive el animal, o acción del Trabajo que crea el mundo cultural, fuera del cual el Hombre no es sino la pura Nada, y dentro del cual difiere de la Nada *sólo por un cierto tiempo*. (Kojève, 1968: 575)

Bastante distinta es la perspectiva de Arnold Gehlen. En ensayos publicados en los años 50 y 60, Gehlen ha introducido el concepto de *posthistoire* y de "fin de la historia" en el área cultural alemana, elaborándolo en clave esencialmente sociológica y en una coloración política que, a diferencia de la marxista de Kojève, se declara conservadora. En realidad, Gehlen se basa en las indicaciones histórico-terminológicas proporcionadas en el libro *Masificación y decadencia cultural (Verfassung und Kulturverfall)*, 1951) por Hendrik de Man, otra singular figura de tipo "conservador revolucionario", quien ya había observado que aparentemente "hemos entrado en una época que no forma parte de la historia" (De Man, 1951: 135). Y agregaba que el primero en formular esta idea había sido Bertrand de Jouvenel y, todavía antes que él, el matemático y economista francés Anton-Augustin Cournot (1801-1877). Éste había usado el concepto de *posthistoire*, aunque no fuese sino en un sentido diverso, conjuntamente con los de "estabilización morfológica" y "arquetipo". Aplicando al presente la concepción de Cournot, De Man afirma que "nuestra civilidad ha saturado el propio sentido «arquetípico» y ha entrado así en una fase de insensatez; desde el punto de vista biológico, la alternativa sería, entonces, o bien la muerte o bien la mutación" (De Man, 1951: 135). Retomando a De Man, Gehlen asevera, por su parte, que Cournot conjetura:

Un estado final en el cual la historia, por así decir, entrará en un estancamiento, ya que, frente al funcionamiento regular de las ruedas de la administración y de la industria, ya no tendrá sino

disfunciones. El futuro estado social que sobrevendrá, regido por una administración universal que resolverá por sí las propias disfunciones, no estará, en principio, condenado a la muerte, sino que es posible imaginárselo en lapsos que se extienden a voluntad. (Gehlen, 1975: 126)

Para Gehlen, esta dimensión "poshistórica" connota ya parcialmente nuestro presente y determinará completamente la civilización del futuro: la dinámica del desarrollo tecnológico-industrial, aun cuando alterne aceleraciones y desaceleraciones, progresos y regresos, ha conducido a un "estado de movilidad perpetua", que se reproduce y se repite sin fin. Se tiene entonces un "estancamiento de la historia", en el cual la sociedad y la cultura se "cristalizan". Es ésta la situación que Gehlen llama *posthistoire* o, como dice explícitamente en uno de sus últimos ensayos, "fin de la historia":

De 1954 en adelante, siguiendo a Cournot, habíamos definido el estado así alcanzable como "posthistoire". Aparecerá en el futuro un torbellino, en el cual los motivos ideales pasan al segundo plano, mientras que las invenciones que envejecen rápidamente son sustituidas por nuevas, y todo esto en el cuadro, por largo tiempo habitual, de un continuo crecimiento de la humanidad con un creciente estándar de vida. "El sentimiento futuro de la humanidad", decía Gottfried Benn, "no será el del desarrollo, sino el del movimiento incesante". (Gehlen, 1975: 65)

Gehlen repite la tesis de la *posthistoire* en muchas ocasiones —especialmente en los ensayos *La secularización del progreso* (*Die Säkularisierung des Fortschritts*, 1967) y *¿Fin de la historia?* (*Ende der Geschichte?*, 1974)—, y la integra con consideraciones sobre el estancamiento de la política mundial. Como factores decisivos para el surgimiento de este fenómeno indica la instauración del equilibrio entre las dos superpotencias y, sobre todo, la consolidación del imperio planetario de la civilización tecnológica: la movilización total de los recursos técnico-laborales, constituida en estado permanente. Esto significa, sobre todo, el debilitamiento de la posibilidad de lo nuevo y lo diverso, el hecho de que la civilización tecnológico-industrial ha alcanzado ahora un punto de no retorno y ha asumido el carácter de la irreversibilidad. No existe más fuerza —ni el saber, ni la filosofía, ni la religión ni el arte— capaz de producir una nueva imagen del mundo. La civilización de la ciencia y la técnica ha llegado a la que, en un ensayo homónimo de 1961, Gehlen llama la *cristalización cultural*.

Con la extinción del oxígeno de la historia y la tradición, se apaga también el fuego de la utopía. La tensión entre el ser y el deber ser —que en las formas de la secularización moderna había sido el motivo traccionante del actuar humano en la historia, que Kant había asumido

como fundamento de la esperanza de que la humanidad estuviese en constante progreso hacia lo mejor, y que todavía Hegel, aunque sujetándola en la identidad de realidad y racionalidad, mantenía encendido en el movimiento de la vida del espíritu— hoy se descarga y se debilita. Apagados los volcanes del marxismo, desmantelados los últimos bastiones del pensamiento utópico, toca fondo la convicción de que los contenidos de la vida feliz ya no pueden ser anticipados, ni siquiera en una descripción contrafáctica. Se desvanece la voluntad de imaginar un final feliz de la historia, y ya no se arriesgan más filosofías de la historia, excepto en el plano del saber esotérico. El nihilismo de la cultura contemporánea no es solamente crisis de los valores y ausencia de trascendencias compartidas: es también el hecho de que el actuar del hombre no se enardece más entre los dos polos de la tradición y de la revolución, sino que se queda atornillado en la limitada perspectiva del "aquí y ahora". Ni la historia ni el porvenir sino la puntualidad del instante presente es el horizonte para el actuar del hombre contemporáneo. La subjetividad, principio real del pensamiento moderno, está hoy debilitada, deconstruida, y es incapaz de sostener el peso del arco que se tensa entre historia y utopía. Su proyectividad queda completamente aplanada en la fruición y el goce del presente: nosotros queremos la realización más libre y más completa del individuo y la queremos ahora; nosotros queremos la felicidad más grande posible y la queremos hoy; nosotros queremos la solución de todos los problemas sociales, pero no en algún día futuro, en el porvenir, sino hoy mismo o, a más tardar, mañana o pasado mañana.

Así, en el "fin de la historia" o en la edad "poshistórica", entre las cenizas apagadas de la utopía, la inteligencia aparece hoy incapaz de producir experiencias simbólicas susceptibles de consenso, y corre el riesgo de reducirse a una inteligencia cínica que, para anular el malestar de la pérdida de centros de gravedad, se complace y se embriaga con el aquí y el ahora, con el presente en su más puntual y efímera actualidad, con el sentido en su más inmediata consumación. Esto también es nihilismo.

Capítulo decimoquinto

TÉCNICA Y NIHILISMO

*La máquina moderna es más compleja cada día,
y el hombre moderno cada día más elemental.*

1. Para una filosofía de la técnica

Entre los principales factores de aceleración del nihilismo, o bien entre las causas que han contribuido mayormente a la consunción de los valores y los ordenamientos tradicionales, no pocos analistas ponen hoy la técnica. Juntamente con la difusa conciencia de que ella se ha convertido en uno de los elementos dominantes de nuestra época. en el factor principal de globalización, ha emergido también la preocupación en torno de su verdadera naturaleza, su desarrollo y la posibilidad de controlar su dinámica. En el ámbito filosófico se ha conformado alrededor de ella un campo de reflexión bien definido: la filosofía de la técnica.

A juzgar por todo lo que ha ocurrido en las áreas culturales en las cuales se ha organizado este tipo de indagación, con sus corporaciones, sus revistas y sus congresos, y habiendo obtenido ya reconocimiento como disciplina científica, se advierte, sin embargo, un riesgo: el de que se produzca, por enésima vez, una filosofía en genitivo, una nueva filosofía "de...". Quiero decir: una reflexión que seguramente reclama una merecida atención sobre el fenómeno del que se ocupa, pero que desarrolla sustancialmente una función tan sólo ancilar y subalterna, escasamente orientadora.

Ahora bien, es cierto que la filosofía siempre se desarrolló bajo diversos protectorados: en los comienzos el de la religión y la teología, luego el de la política, la historia y las ciencias humanas, actualmente sobre todo el de la epistemología. Por lo tanto, no habría nada malo en que hoy quepa también a la técnica el hospedar sus interrogaciones. Sin embargo, el riesgo que se corre en esta nueva disciplinarización -y, en general, el riesgo de las numerosas filosofías en genitivo, que surgen en cantidad: filosofía de la medicina, filosofía del deporte, filosofía de la moda, filosofía del diseño, filosofía de esto y de aquello- es el de

reducir la reflexión filosófica a una noble anábaseis, a una retirada estratégica de las grandes cuestiones, para refugiarse en problemas de detalle.

Por el contrario, la filosofía se ha distinguido desde siempre como forma excelsa del pensamiento transversal, capaz de inventarse razones para dudar de lo evidente, de ir a las raíces y de dirigir la mirada a la totalidad. Corresponde entonces preguntarse: ¿es posible una filosofía de la técnica en nominativo? ¿Se puede hacer de la técnica un problema filosófico fundamental, invitando a reflexionar sobre lo que ella, con las transformaciones que ha provocado, significa para el hombre y para su autorrepresentación cultural?

Todos estamos familiarizados con la variopinta flora de objetos e instrumentos con la cual la técnica nos circunda cotidianamente. Todos conocemos el bullicio del progreso que oprime al hombre moderno, y el sentimiento de extravío que se advierte el domingo, cuando la máquina reposa. Todos vemos hasta qué punto el hombre de hoy es capaz de erigir complejos industriales, pero incapaz de edificar un templo o una iglesia. Hemos progresado de la pasada edad de oro a la actual edad de plástico. Nos preguntamos: ¿es posible abarcar la transformación técnica del mundo dentro de una experiencia simbólica? ¿O bien es la técnica un sistema asimbólico que escapa a la soberanía de nuestras imágenes, una "maquinación" que ya no dominamos sino que nos domina?

Si se quiere reconstruir la historia de la filosofía de la técnica moderna, como se hace generalmente para ennoblecer las disciplinas científicas recién nacidas con una galería de antepasados, se podría considerar como su acta de nacimiento el célebre "Discours sur cette question: le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?", que Jean-Jacques Rousseau presentó en 1750 en respuesta al requerimiento hecho por concurso por la Academia de Dijon. Se trata de un ejemplo excelso de filosofía de la técnica en nominativo. Pero, incluso sin remontarse tan atrás, basta observar las mayores expresiones de la filosofía de la técnica del Novecientos: también ellas tienen el mismo carácter fundamental.

Piénsese en las consideraciones de Werner Sombart sobre *Técnica y cultura* (*Technik und Kultur*, 1911) o en los *Pensamientos sobre la técnica* (*Gedanken über Technik*), que Romano Guardini concibió en el modo de las *Cartas desde el lago de Como* (*Briefe vom Comer See*, 1927). Piénsese también en *El trabajador* (*Der Arbeiter*, 1932) de Ernst Jünger o en la *Perfección de la técnica* (*Die Perfektion der Technik*, 1949) de su hermano Friedrich Georg, en la *Meditación de la técnica* (1939) de Ortega y Gasset o en *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* (*Das Kunstwerk im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, 1936) de Walter Benjamin. O bien, en la posguerra, piénsese en la crítica de la racionalidad tecnológica de Adorno,

Horkheimer y Marcuse, y en la crítica opuesta, pero complementaria, del último Heidegger. Y más tarde tenemos: *El alma en la edad de la técnica* (*Die Seele im technischen Zeitalter*, 1949, 1957) de Arnold Gehlen, *La técnica o el riesgo del siglo* (*La technique o l'enjeu du siècle*, 1954) de Jacques Ellul, *El hombre anticuado* (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956-1980) de Günther Anders y también *El principio de responsabilidad* (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979) de Hans Jonas y *Las raíces de la violencia* (*Le radici della violenza*, 1979) de Emanuele Severino. Con su incisividad y radicalidad, todos estos análisis han señalado la emergencia del problema (Galimberti, 1999).

2. El conflicto entre técnica y humanismo

En realidad, en muchos aspectos las consecuencias que iba a provocar la transformación científico-tecnológica del mundo se habían anunciado ya con la primera y la segunda Revolución Industrial. Sin embargo, más que una actitud vigilante, prevalece en ese momento el optimismo del progreso, una filosofía confiada que asignaba sin más a la ciencia y la técnica una función impulsora del desarrollo del hombre, juntamente con la convicción de que gracias a ellas éste iba a poder resolver finalmente sus problemas presentes y futuros. La ciencia y la técnica fueron saludadas como factores de progreso, de emancipación y de desencantamiento, como un elemento homogéneo y funcional al humanismo. Las primeras reflexiones filosóficas sobre la ciencia moderna —por ejemplo, en Comte— la convierten en el principio supremo en el último estado de desarrollo del hombre, directamente como una suerte de nueva religión de la humanidad.

Tampoco en el siglo pasado, a pesar de la alarma lanzada en las obras citadas, las cosas cambiaron demasiado. Se puede decir que la filosofía se encontraba, en lo sustancial, no preparada frente al fenómeno de la ciencia y la técnica, y que, consiguientemente, no había prestado una consideración particularmente atenta a su desarrollo, extraordinario, pero descontrolado. De hecho, en un primer momento, no se puso en guardia. Por el contrario, siguió considerando ingenuamente a la racionalidad científico-tecnológica como un componente del humanismo progresista, entre otros (Hottois, 1984, 1996).

Esta perspectiva optimista derivaba del convencimiento de que la ciencia y la técnica pertenecen a dos órdenes diferentes de actividades: el teórico y el práctico. La primera consistiría en la ideación y la acumulación de teorías, es decir, en un saber puro. La segunda, en cambio, en la invención y la realización de aplicaciones prácticas. La ciencia sería un bien en sí; la técnica, por su parte, un instrumento neutro, cuyo valor depende únicamente del empleo que hagamos de él. En definitiva, ella plantearía como tal sólo el problema de su uso correcto. De esta diferencia-

ción han quedado rastros incluso en el lenguaje corriente, que distingue entre los "descubrimientos" de la ciencia y las "invenciones" de la técnica, entre la identificación de lo que existe en la naturaleza, según su propia ley, y aquello que es un artefacto producido por el hombre.

De este modo, la ciencia y la técnica fueron entendidas desde siempre como un componente esencial de la cultura humana, como instrumentos indispensables de los que ésta se sirve en la lucha contra el oscurantismo y la alienación, en favor del progreso y la emancipación. Ellas aseguran al hombre la buena vida o, cuando menos, una calidad de vida superior. Por tanto, se las entiende como "valores", que deben ser salvaguardados en dos sentidos: deben poder ser practicados y desarrollados sin restricciones, según el principio fundamental de la libertad de la investigación; y todos deben poder beneficiarse de los progresos científicos y tecnológicos.

Siendo así las cosas, por lo pronto, no parece haber necesidad de una especial vigilancia en la confrontación con el crecimiento y el desarrollo de lo que, a partir de cierto momento, se ha comenzado a llamar simplemente la "tecnociencia". Incluso allí donde se esboza una crítica radical del universo tecnológico, como en la *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer o en *Eros y civilización* de Herbert Marcuse, más que la técnica como tal, lo que se critica es su organización política de tipo capitalista.

Con el tiempo, sin embargo, las cosas ya no quedaron en estos términos. Poco a poco, especialmente en el curso de las últimas décadas, la posición y la imagen de la ciencia y la técnica en nuestro mundo y en su autorrepresentación cultural han comenzado a cambiar. Habiendo alcanzado ya una dimensión planetaria, y habiéndose convertido así en el primer y más importante factor de globalización, la ciencia y la técnica se presentan cada vez menos como uno más entre los múltiples componentes de nuestra realidad, y se han transformado, más bien, en la potencia predominante y exclusiva, a la cual se vincula un crecimiento extraordinario del poder de intervención en la naturaleza.

Esta evolución ha sido buscada en nombre del progreso, con el fin del bien, y efectivamente ha conducido a conquistas impensables hasta hace poco tiempo, potenciando cada vez más nuestra capacidad de superar el carácter defectuoso del hombre natural. Como ya Johann Herder hacía notar en el contexto de su filosofía de la historia, y como Arnold Gehlen ha destacado en el marco de su fundamentación antropológica de las instituciones, el hombre es un "animal incompleto" (*Mangelwesen*), en el sentido de que está desprovisto de un instinto seguro que guíe su comportamiento y sus acciones. La consecuencia es que experimenta las situaciones de la vida como problemas, y en tal experiencia se encuentra expuesto a la libertad de tener que inventar el mundo de sus posibilidades, que se abre entre dos extremos igual-

mente peligrosos: la espantosa naturaleza de sus pulsiones y la falta de límites de su raciocinio.

La técnica supera, pues, el carácter defectuoso del hombre natural, resolviendo los problemas que éste debe afrontar para orientarse con éxito en la vida. Lo subrayaba José Ortega y Gasset, cuando, contra la *Physis* añorada por Heidegger como sede hospitalaria del habitar humano, afirmaba la hostilidad de la naturaleza y la necesidad de que el hombre la enfrente con la técnica (Ortega y Gasset, 1982: 127-133). Ésta produce, sin embargo, una capacidad de manipulación cada vez más potente, que se aplica a todas las cosas, incluida la realidad humana. El universal "hombre", la entidad metafísica que en un tiempo fue objeto de especulaciones abstractas y definiciones filosóficas, se ha transformado hoy en una entidad concreta, disponible en el laboratorio en la forma del genoma y susceptible de ser tratada y modificada. En suma, la ciencia y la técnica no reconocen otro límite que aquello que es técnicamente posible y factible, y quedan doblemente protegidas en su permanente tentación de lo posible: *de derecho*, en virtud del principio de libertad de investigación; *de hecho*, porque aumentan nuestra libertad individual y colectiva en una medida impensable hasta hace no mucho tiempo.

3. La tecnociencia como peligro

En este punto, sin embargo, de su desarrollo comienza a erosionarse el marco simbólico tradicional, dentro del cual la ciencia y la técnica habían crecido, al entrar en conflicto con el humanismo progresista bajo cuya égida habían sido acogidas. Chocan, en particular, con la idea de "persona" y de "naturaleza humana", dotadas de una fuerte connotación semántica de carácter religioso y moral.

La asociación entre la ciencia y el progreso humano ya no resulta más tan evidente e inmediata como antes. Se percibe que la tecnociencia esconde peligros, puesto que se está haciendo cada vez más manipuladora y va a afectar el esencialismo y el sustancialismo de la visión humanístico-cristiana tradicional del hombre. Asimismo, en cuanto asimbólica, la tecnociencia misma no está en condiciones de ofrecer elementos para una antropología alternativa, a la altura de las revulsiones que produce y los problemas que plantea. Incluso fórmulas enarboladas hasta hace poco tiempo, como la de una alianza entre las dos culturas, la de una feliz armonía entre el pensamiento humanístico, el literario y el filosófico, y el científico, se revelan vacías. La pureza y la neutralidad cognitiva de la tecnociencia ya no son obvias ni se dan por descontadas: el peligro potencial se advierte no sólo en el plano de las aplicaciones sino también en el nivel de la investigación de base. Y ello a tal punto que se plantea la cues-

tión de si no será oportuno introducir moratorias o directamente prohibir determinadas investigaciones y experimentaciones, limitando así una de las conquistas fundamentales e imprescindibles de la modernidad: el principio de libertad de investigación.

En suma, si durante el siglo XIX y a comienzos del XX la ciencia y la técnica fueron consideradas –con las excepciones mencionadas– como directamente funcionales y favorables al progreso humano, hoy nacidas dudas respecto de tal identificación inmediata entre el progreso científico-tecnológico y la realización cultural y espiritual del hombre. La “epistemofilia” y la “tecnofilia” ingenuas han dejado lugar a una actitud inspirada en la cautela y la vigilancia. Nadie pone en duda que el crecimiento del imperio tecnológico presenta una infinidad de aspectos positivos y fascinantes, y abre una infinidad de nuevas potencialidades. Al mismo tiempo, es difícil acallar las inquietudes y las preocupaciones en torno de la amenazante eventualidad de que, en vez de promover la realización del hombre, la tecnociencia termine por erradicarlo de su mundo natural y cultural, empobreciendo sus recursos simbólicos.

No es necesario ser heideggeriano para compartir la alarmada constatación del maestro alemán:

Lo que es verdaderamente inquietante no es el hecho de que el mundo se convierta en un mundo completamente técnico. Mucho más inquietante es que el hombre no está, de hecho, preparado para esta transformación del mundo. (Heidegger, 1959: 20)

A esta afirmación se añade de inmediato esta otra:

El movimiento planetario de la técnica moderna es una potencia cuya magnitud, históricamente determinante, no puede ser realmente sobrevaluada. Es, a mi ver, un problema decisivo el de cómo se pueda asignar un sistema político –y cuál– a la edad de la técnica. (Heidegger, 1988: 96)

Con independencia de la perspectiva desde la cual Heidegger examina y critica la técnica, lo que resulta decisivo es el problema que él pone de relieve: la esencia de la técnica y su gobernabilidad de parte del hombre. Y hay que reconocer, cuando menos, que el mundo contemporáneo se encuentra aquí en una situación paradójica.

El proceso planetario de la racionalización científico-técnica ha llevado a la solución de conjuntos enteros de problemas. Con todo, frente a sus éxitos, la ciencia y la técnica resultan incapaces de producir experiencias simbólicas de sentido en las cuales inscribir nuestro ser en el mundo y la historia. Así, las transformaciones que se han producido han acelerado el desencanto y la crisis de fundamentos, es decir, la erosión y la disolución de los marcos de referencia tradicionales.

Se ha abierto así una fractura cada vez más profunda entre el *Homo faber* y el *Homo sapiens*, entre aquello que el hombre sabe y puede hacer, por un lado, y su capacidad de valorar aquello que es razonable hacer, por el otro. Ciencia y técnica le enseñan a hacer una infinidad de cosas, pero no dicen cuáles está bien hacer y cuáles, en cambio, dejar de lado. Por tanto, en una situación en la que nuestra potencia de actuar, en virtud de la ciencia y la técnica, crece tanto en la macrodimensión como en la microdimensión, es decir, frente a una situación que requeriría por principio una orientación en mayor medida vinculante que las del pasado, nosotros no disponemos actualmente ni siquiera de los puntos de referencia sobre la base de los cuales la humanidad podía orientarse en otro tiempo.

La tendencia que, por lo que se observa, se va abriendo camino casi por doquier, donde se trata de afrontar tal situación, es la de recurrir a compensaciones que se buscan en la forma de saberes alternativos a los de la ciencia, y que son predominantemente el arte, el mito, la religión o lo sacro y, a veces, incluso lo esotérico y lo oculto.

En cuanto al pensamiento filosófico, aparece desgarrado entre dos posibilidades alternativas: de un lado, la epistemofilia y la tecnofilia ya mencionadas, es decir, una actitud de simple acompañamiento, con la consiguiente sumisión ancilar a la ciencia y la técnica; del otro, un saber de tipo arcádico, pero exangüe, con funciones compensatorias de las cuales aprovecharse como entretenimiento y evasión.

El horizonte de la autorrepresentación cultural y filosófica de la edad contemporánea –como la expresan etiquetas del tipo “después de Nietzsche”, “después de Weber”, “después de Heidegger”– es un horizonte signado por la convicción de que se ha venido a menos toda capacidad de síntesis y resulta ya vano esperar dar un nombre a la totalidad. En todo caso, no es la filosofía sino más bien la tecnociencia la que ha de inventar el futuro.

En la cristalización de esta condición de renuncia no han faltado neofundaciones y rehabilitaciones. Pero tampoco ellas pueden mucho contra el horizonte histórico-cultural del politeísmo de los valores o, más bien, ya no de los valores, sino de las opciones y las decisiones de fondo. Hoy, la tiranía de los valores de otros tiempos se ha transformado en la isostenia y, con ello, en la anarquía de los valores. Lo formal ha prevaricado sobre lo material, lo convencional ha embestido a lo esencial, Max Weber se impuso sobre Max Scheler.

Incluso quien no se resigna a esta situación reconoce que resulta demasiado difícil la constitución de un sentido capaz de catalizar una identidad común y de encontrar disponibilidad a la escucha. La doctrina de la sospecha y el desencantamiento del mundo, en suma, el fin de la razón ingenua y sentimental, ha erosionado radicalmente la posibilidad de creer en marcos fundantes de tipo teológico, metafísico e incluso antropológico.

4. Para una antropología a la medida de la técnica

Disponemos de elementos más que suficientes para darnos cuenta de que la tecnociencia rompe continuamente las barreras y el marco cultural dentro del cual la visión humanística del mundo pretendía contenerla. En la situación de evidente desgarramiento verificada, se plantea la pregunta: ¿provee todavía el humanismo una antropología suficiente para responder en el plano cultural y simbólico a los requerimientos de la tecnociencia? ¿Es todavía válida y compartida la idea de humanidad que le subyace? ¿Y qué "valores" comprende?

Como es sabido, las raíces fundamentales de las cuales Occidente ha extraído su concepción del hombre son dos: la griega y la bíblica. De la primera deriva la concepción del hombre como un "animal político, dotado de razón y lenguaje" (*zôon politikòn lógon échon*), formulada por Aristóteles en la *Política* (I 1, 1253a 2-3). De la otra procede la idea de que el hombre es "persona" dotada de pensamiento y voluntad, es decir, capaz de entender y de querer, en cuanto creada a imagen y semejanza de Dios: (*faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem*) (Génesis 1, 26).

En realidad, ya en la literatura humanística sobre la *dignitas hominis* -Pico della Mirandola, Giannozzo Manetti, Bartolomeo Facio- la celebración del hombre contra la tradición medieval del *contemptus mundi* no está asociada a una determinación fija de su naturaleza sino más bien, por el contrario, a la constatación de que el hombre es un animal indefinido. "*Magnum miraculum est homo*", así comienza Pico della Mirandola su célebre discurso *Sobre la dignidad del hombre* (*De hominis dignitate*, 1486), porque el hombre no tiene "*nihil proprium*", y es, por tanto, "*indiscretæ opus imaginis*": "una obra de forma indeterminada". Mientras todo otro ser está encerrado en una esencia predefinida, el hombre es "*sui ipsius plastes et fctor*", y debe dársela a sí mismo: "El hombre es animal de naturaleza diversa, multiforme y cambiante" (*homo variæ ac multiformis et desultoriæ naturæ animal*), es un camaleón que puede transformarse en una bestia o en un ser divino (Pico della Mirandola, 1987: 29).

Posteriormente viene Kant a denunciar la insuficiencia de la definición griega del hombre como animal racional. Se pregunta -en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) 1793- qué es lo que constituye la *humanitas* del hombre, y responde que no bastan obviamente ni la *animalitas*, ni tampoco la *rationalitas*. Se requiere, sobre todo, lo que Kant llama la *spiritualitas* o *personalitas*, que explicita en términos filosóficos como el hecho de que el hombre es un fin en sí, y nunca un medio, es dignidad y nunca cosa o instrumento. Esta idea es retomada, aunque de modo sólo indirecto, de la raíz bíblico-cristiana.

Casi no hace falta recordar que también este dique erigido por Kant ha sido erosionado, con el paso del tiempo, y que el hombre -como afirma Nietzsche en un fragmento de la primavera de 1884 (25 [428])- es "el animal aún no definido" (*das noch nicht festgestellte Tier*). El ente -dirá Sartre- en el cual la existencia precede y determina la esencia (Sartre, 1996: 26-31).

Pues bien, hoy la tecnociencia rompe de modo cada vez más macizo el horizonte de la antropología tradicional. Acrecienta nuestro saber y nuestro poder sobre la entidad "hombre", en un modo que entra en conflicto con los símbolos y el imaginario de la tradición humanístico-cristiana. Nos encontramos hoy en una suerte de "crisis antropológica" en la cual se echa de menos una idea compartida de humanidad, adecuada a los problemas planteados por la tecnociencia.

Obviamente, el extraordinario crecimiento del imperio tecnológico no sólo tiene aspectos preocupantes. Abre también perspectivas fascinantes que enriquecen constantemente nuestro patrimonio cultural. Sin embargo, es cierto que tal crecimiento no parece sujeto a reglas y normas suficientemente resistentes y vinculantes, para guiar nuestro comportamiento y nuestra acción, dotados ahora de un inmenso poder. La tecnociencia manipula ya los orígenes de la vida, y pronto estará en condiciones de controlar el código genético del hombre, corregir su programación biológica, mejorar su patrimonio natural. La tecnociencia está transformando profundamente al hombre, en ausencia de una guía responsable y eficaz. El hombre es más que nunca un animal precario.

Pero si su precariedad y su carácter único reclaman una especial vigilancia, a fin de preservarlo, se plantea la pregunta: ¿a qué puede atenerse todavía el espíritu, hoy angustiado y desorientado? ¿Subsisten recursos de sentido o energías simbólicas todavía intactas, para mantener el equilibrio en el vértice del nihilismo que la técnica induce?

Una vez más: no hace falta ser heideggeriano para admitir con el maestro alemán que es muy difícil, si no imposible, otorgar hoy un sentido a la palabra "humanismo". Ello es así, no tanto, como Heidegger afirma en la *Carta sobre el humanismo*, porque este último representa una experiencia no originaria del hombre, nacida de la traducción de la *philanthropía* helenística en el horizonte epocal de la *romanitas*. Más bien, ocurre que el humanismo -y con mayor razón la "antropología de la *Lichtung*" esbozada por Heidegger, en la que el hombre es declarado simplemente un problema sin solución humana- no garantiza nada.

En la imposibilidad general de recetas compartibles, resulta tal vez posible refugiarse en una indicación frágil, pero practicable: la de una actitud sin ilusiones, que se proponga conservar al hombre sin convertirlo en el centro del universo, la práctica -digamos así- de un "humanismo" no antropocéntrico que se abra al crecimiento de la tecnociencia sin nostalgias por lo Inmemorial perdido, pero que no se someta tampoco dócilmente al imperativo de la técnica fuera de toda regla. Una acti-

tud que practique un lenguaje de la verdad, sin catastrofismos ni optimismos infundados, y que se ponga a la búsqueda de recursos simbólicos para resignificar el habitar del hombre sobre la tierra, radicándolo en la naturaleza y la historia. En suma: un humanismo que, frente al carácter asimbólico de la técnica, se esfuerce por activar el sentido de responsabilidad del que la humanidad es por principio capaz.

Una cosa es cierta. Si la técnica es la mágica danza que baila la época contemporánea, entonces la undécima *Tesis sobre Feuerbach* de Marx ya no alcanza. No basta ya cambiar el mundo, porque éste cambia sin nuestra intervención. Se trata, más bien, de interpretar este cambio, a fin de que no conduzca a un mundo sin nosotros, a un *regnum hominis* privado de su soberano. Guiar tal interpretación es una de las tareas más urgentes de una filosofía de la técnica en nominativo.

Capítulo decimosexto

EL NIHILISMO EN ITALIA

*El hombre común yerra en la oscuridad,
el filósofo se equivoca a la luz del día.*

Por una serie de razones que no es posible examinar aquí, la cultura filosófica italiana ha sido particularmente sensible para captar las manifestaciones del nihilismo e intentar una elaboración teórica de ellas. Recuérdese, para comenzar, una circunstancia ignorada en las historias del nihilismo, esto es, que en la lengua italiana están atestiguadas ocurrencias bastante antiguas del término (cf. Battaglia, 1981: 423-424).

Esta palabra es empleada incidentalmente por Pasquale Gallupi en las *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, publicadas un año antes de su muerte, en 1845. Gallupi alude a la posición de Zenón de Elea, que niega por refutación el movimiento, y la define como "nihilismo" (Gallupi, 1845: 204). Emplea así el concepto en una acepción técnica, para designar una posición filosófica que "anonada", es decir, reduce a la nada, la realidad del devenir. Más o menos en la misma época, el término se encuentra también en Carlo Cattaneo, quien hace también un uso esporádico de éste, pero más genérico y en sentido despectivo. Basta una cita, a título de ejemplo, para darse cuenta de cómo "nihilismo" equivale aquí a un insulto. Escribe Cattaneo en su típico estilo polémico:

Hecha la filosofía solaz de sumisos y arte de escepticismo y nihilismo, no se ve cómo el conocimiento del mundo pudiese florecer.
(Cattaneo, 1960: I, 335)

Pero es, sobre todo, Francesco De Sanctis quien emplea el concepto de nihilismo, y ello precisamente para calificar la posición filosófica de Leopardi y su tematización de la nada. Con el fin de poner de relieve la contradicción entre el enraizamiento del poeta en el racionalismo ilustrado, por un lado, y su nostalgia poética de la nada, por el otro, De Sanctis afirma:

Su voluntad débil y escindida no lo deja llegar a ninguna conclusión estable, a ninguna coherencia filosófica, suspendido y escindido entre un *nihilismo absoluto* y desesperado y una veleidad individual y humanitaria. (De Sanctis, 1960: 286)

Más allá de estos testimonios histórico-terminológicos, es en el plano teórico donde la cultura italiana ha ofrecido contribuciones importantes para el análisis del nihilismo. En los años 70 y 80 del siglo XX se ha registrado una pura y simple eflorescencia de literatura nihilista, que se abre en concomitancia con la fortuna alcanzada por el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Aquí ha surgido un amplio debate en el cual se ha afirmado la exigencia de una crítica filosófica de la actualidad, y en el que han intervenido pensadores de diversa actitud como Pareyson, Caracciolo, Severino, Sini, Vitiello, Ruggenini, Vattimo, Givone, Cacciari, por no citar más que algunos nombres.

El mérito de llamar la atención sobre el nihilismo como horizonte para un diagnóstico crítico del presente, y de proveer una primera elaboración filosófica de éste, ha sido de pensadores como Alberto Caracciolo y Luigi Pareyson y sus respectivas escuelas. En las obras de ambos, aunque más no sea en perspectiva teórica y con argumentaciones diversas, el análisis del nihilismo ocupa una posición central. El nihilismo es acogido por ambos como una experiencia decisiva de nuestro siglo. Esa experiencia, por tanto, es pensada hasta el fondo, en todas sus manifestaciones y sus consecuencias, en la convicción, sin embargo, de que la asimilación teórica del fenómeno puede abrir el camino a su superación. Esta última exigencia explica la constante conexión –sea en Pareyson, sea en Caracciolo– con la problemática de lo sacro y de lo religioso, en la cual se atisba una salida para los resultados nihilistas de la modernidad.

Pero de la escuela de Pareyson ha surgido también una interpretación del nihilismo de signo opuesto, que ha terminado por dar el tono al debate: la de Gianni Vattimo. Éste no ha rechazado el nihilismo como un malestar de nuestra cultura, sino que ha sostenido, por el contrario, que la incomodidad que él provoca en la conciencia contemporánea nace del hecho de que ella no es todavía suficientemente nihilista, no ha renunciado todavía a la voluntad de imponer un sentido a las cosas, no sabe todavía aceptarlas en su desnudo y crudo devenir. Por tanto, Vattimo ha elegido la conciencia nihilista, así entendida, como horizonte de su pensamiento, y no ha dudado en proclamarse apologista del nihilismo.

Así, ha declarado su propia “vocación nihilista” y ha saludado con coherencia los fenómenos nihilistas de la cultura contemporánea como sucesos positivos. Interviniendo en tal sentido en el debate filosófico –sobre temas como la crisis del pensamiento dialéctico (*Le avventure della differenza*, 1980), la muerte del sujeto (*Al di là del soggetto*, 1981), la posmo-

derinidad (*La fine della modernità*, 1985)– ha puesto progresivamente en la mira una perspectiva filosófica definida como “pensamiento débil” (*Il pensiero debole*, 1983). En tal programa, recibiendo a su manera la crítica y la superación de la metafísica teorizada por Nietzsche y Heidegger, Vattimo ha afirmado la exigencia de renunciar a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental y ha esbozado una “ontología débil” que pretende reconocer y aceptar el devenir en su facticidad, sin adjudicarle un sentido que lo trascienda y sin imponerle formas, categorías o esquemas interpretativos fuertes, que terminarían inevitablemente por inhibir el fluir. Justamente este anquilosamiento es, según Vattimo, lo que caracteriza a la metafísica tradicional, la cual, con su búsqueda de una explicación “trascendente” de todo lo que es, representa una reacción de defensa excesiva: es el indicio de un pensamiento que soporta mal el carácter imprevisible del devenir. En contra de ella, Vattimo propugna una actitud filosófica que no elimine ni intente torpemente reconducir a la unidad la fragmentación de lo real, la irreducible diversidad de los juegos lingüísticos y las formas del saber, ni tampoco padecer todo esto como una circunstancia inevitable, sino que lo acepte como característica esencial y positiva del mundo contemporáneo.

Por este rasgo peculiar el “pensamiento débil” está, ciertamente, en sintonía con las intenciones programáticas de la cultura posmoderna. En él, el análisis de la disolución de las categorías tradicionales no se acompaña –como en las filosofías de la crisis de principios del siglo XX– del sentimiento de nostalgia por la unidad y la totalidad perdidos, sino que saluda la diversificación y la fragmentación y, por tanto, la pluralidad y la inestabilidad, como aspectos intrínsecos de lo real, a ser reconocidos como tales en su carácter positivo, sin pretender reconducirlos a la unidad y a jerarquías fuertes construidas desde lo alto o desde el exterior. En consecuencia, Vattimo ha declarado la necesidad de hacer valer un paradigma de racionalidad débil, paralógico, no subordinante ni jerarquizante sino paratático, no vertical sino transversal, es decir, tal que resulte intrínsecamente diferenciado y, por tanto, diseñado y adecuado a los respectivos campos objetivos de aplicación. Siguiendo los pasos del modelo wittgensteiniano de la pluralidad de los juegos lingüísticos, ha constatado y declarado el carácter positivo de la pluralidad de las formas del saber, de las posibilidades del actuar, de los sentidos de los mundos vitales, subrayando a partir de tal pluralidad no la posibilidad de la compactación y la uniformación, sino el potencial de la fragmentación, de la conflictividad e incluso de la inconmensurabilidad. De aquí ha resultado la teorización de operaciones, actitudes y prácticas culturales de ruptura, como la “fragmentación” y la “regionalización” del saber, la “decanonización”, o sea, el abandono de los “cánones” tradicionales y la “hibridización”, o bien, la contaminación de los géneros (cf. Welsch, 1987).

Todo esto ha sido afirmado reivindicando una predisposición nihilista. Si, como quiere el pensamiento débil, se acepta el devenir de las cosas con sumisión, sin sobreinterpretarlo ni trascenderlo, se disuelve entonces el nihilismo tétrico y nostálgico, que se introduce cuando se cultivan aún la memoria y la nostalgia de los valores perdidos, y se abre con Nietzsche la posibilidad de un nihilismo "gayo", que pretende ser vecino a la finitud humana, a sus alegrías y a sus sufrimientos, más de cuanto lo hubiese podido la metafísica tradicional. Ésta es una posición que con su rechazo del pesimismo cultural se aleja netamente de las otras interpretaciones del nihilismo, comprendida la de Pareyson y la de Sergio Givone, en las cuales se manifiesta una estrecha conexión entre el nihilismo y el problema del mal (cf. Pareyson, 1993, 1995; Givone, 1984, 1988).

Pero la interpretación del nihilismo que sobresale en el panorama de la filosofía italiana por originalidad y sistematicidad es la de Emanuele Severino. Formado en la Universidad Católica de Milán con Gustavo Bontadini —que rechazaba la etiqueta de "neoescolástico" para reivindicar la de "metafísico clásico"—, Severino se confronta al final de sus primeras obras con el problema metafísico: ¿cómo se comprende y explica el ser de lo que deviene? La presencia de este problema, repropuesto por Bontadini, se hace sentir en los primeros escritos de Severino: *Heidegger e il problema della metafisica* (1950), que contiene un análisis de la crítica heideggeriana a la metafísica, tal como es expuesta en el libro sobre Kant y en los ensayos de 1929, y las *Note sul problematicismo italiano* (1950), donde se recogen estudios críticos sobre Ugo Spirito, Nicola Abbagnano y Antonio Banfi. Es en referencia a la reasunción de la metafísica clásica por parte de Bontadini como resulta posible capturar mejor tanto el punto neurálgico del pensamiento severiniano como la originalidad de su posición.

Ante todo hay que señalar que la reasunción del problema metafísico por parte de Bontadini no era una obra de restauración. Más allá de la referencia al paradigma griego, ella apuntaba a definir la estructura lógico-ontológica de la metafísica, para reivindicar la necesidad de ésta contra el predominio moderno de la gnoseología. Interesante, en nuestro contexto, es el camino que Bontadini siguió para arribar a ello. Parte de una interpretación de la filosofía como "gnoseologismo", vale decir, como una impostación especulativa en la cual, estando presupuesta de modo naturalista la trascendencia del ser respecto del pensamiento, el ser no resulta inmediatamente manifiesto, y se toma entonces como punto de partida alternativo el conocer, cuyo primado se teoriza en la "gnoseología". Dados la heterogeneidad y el exceso del ser respecto del conocer, las filosofías en impostación gnoseológica no pueden fundar la experiencia, o sea, el manifestarse del ser en el acto del conocer, sino que deben presuponerla como dada. En general, terminan por interpretar la subrepticamente como receptividad o como construcción:

receptividad respecto de un ser que se da desde el exterior, construcción sobre la base de un principio interno. En el idealismo el gnoseologismo moderno llega a su formulación extrema, pero también a su resolución. De hecho, la reconsideración del concepto de experiencia que él impone reabre la posibilidad de la metafísica, la cual en su estructura clásica, es decir, en su esencialidad, no es otra cosa que la explicación filosófica coherente del ser de lo que deviene. Tres son los componentes y, al mismo tiempo, los pasos del argumentar metafísico: la experiencia, el principio de no contradicción y la idea de lo que es "otro" o "ulterior" respecto de la experiencia.

Ahora bien, la primera definición de la estructura de la metafísica está dada por el pensamiento griego, en particular por Parménides, que formula por primera vez el principio de no contradicción en su valencia ontológica. Diciendo que el ser es y es imposible que no sea, y que el no ser no es y es imposible que sea, establece el principio —que Bontadini hace propio en todo su alcance ontológico— según el cual el ser no puede ni podrá nunca ser contaminado por el no ser. Si uno se atiene rigurosamente a tal principio, la realidad del devenir que la experiencia inmediata nos evidencia, y en el cual las cosas, es decir, los entes, en parte son y en parte no son, se muestra contradictoria: el devenir se presenta como aquel ser cuya realidad se mezcla con el no ser. Pero ya que la contradicción no puede ser admitida, se debe entonces pensar que el ser del devenir, que se muestra limitado por el no ser, no agota la totalidad del ser. A través de una "inferencia metaempírica" se debe pensar en la realidad no contradictoria de un ser absoluto, que no esté limitado por el devenir: tal es la realidad del ser divino.

En sus primeras obras especulativas, especialmente en la *Struttura originaria* (1958), Severino retoma y radicaliza esta impostación, a través del análisis riguroso de la estructura lógico-ontológica del ser absoluto y no contradictorio así como del pensamiento incontrovertible, *episteme*, que le corresponde. Ahora bien, según Severino, tal pensamiento es *estructura*, o sea, relación originaria de la "inmediatez lógica" y la "inmediatez fenomenológica", y tal relación es el mostrarse de la "eternidad" del ente en cuanto ente, es decir, de todo ente. La eternidad, vale decir, la imposibilidad de no ser, no es, sin embargo, simplemente una propiedad del puro ser, como en Parménides, o de un principio metafísico-teológico, sino que es el predicado esencial de la totalidad de las diferencias del ser. En la *Struttura originaria*, a través de un discurso analítico bastante articulado, Severino pretende demostrar que la estructura del origen es aquello a lo cual compete auténticamente la propiedad que Aristóteles atribuye al principio de no contradicción: ser lo incontrovertible, lo que no puede no ser, porque incluso su negación lo presupone.

Partiendo de la doctrina bontadiniana, Severino llega, de tal manera, a conclusiones inesperadas e incómodas, que salieron a la luz, sobre

todo, en el ensayo "Ritornare a Parmenide", publicado originariamente en la *Rivista di filosofia neoscolastica* (56, 1964, pp. 137-175, con un "Poscritto", ídem, 57, 1965, pp. 559-618) y luego también en *Essenza del nichilismo* (1972). En efecto, mientras que de la contradictoriedad del devenir Bontadini infería por medio del principio de no contradicción la existencia de un ser trascendente que no deviene, Severino extrae del mismo punto de partida una conclusión opuesta: si el devenir es contradictorio, es necesario negar su realidad pero no para postular un principio trascendente no contradictorio, absolutamente distinto del devenir mismo, sino para reconocer que todo lo que es, no pudiendo ser admitido como sujeto a devenir sino al precio de la contradicción, debe entonces ser pensado como eterno y necesario.

Desarrollada con coherencia y rigor, esta posición se va delineando cada vez mejor como aquello que era, vale decir, como una ontología "neoparmenídea", la cual, por el púlpito desde el cual era profesada y por la personalidad de quien la profesaba, no podía no suscitar primero estupor, luego escándalo y finalmente el anatema. Fue oficialmente condenada por la Congregación para la Doctrina de la Fe como especulación atea, inconciliable con los contenidos de la Revelación y con la doctrina de la Iglesia Católica. Severino replicó a la condena con su *Risposta alla Chiesa* (Severino, 1982: 317-87, y 2001a), pero dejó la Universidad Católica y se trasladó, seguido por sus alumnos, a la Universidad de Venecia.

Con posterioridad a esta importante cesura, Severino ha continuado desarrollando de manera cada vez más rigurosa y radical las premisas de las que había partido, dando forma cada vez más acabada a su "neoparmenideísmo". Y no sólo eso, sino que sobre el fundamento de esta original concepción ha desarrollado también un diagnóstico de la civilización contemporánea occidental, usando en este contexto la categoría de "nihilismo", que se vuelve así central. En particular, su insistencia sobre el nihilismo y sobre la técnica como signos de reconocimiento de la época actual del mundo han inducido a asociar su análisis a la célebre tesis heideggeriana acerca de la consumación de la metafísica en el nihilismo y en la esencia de la técnica moderna. Sin embargo, nada sería más equívoco que entender el pensamiento severiniano como una especie de heideggerianismo a la italiana. Severino argumenta en términos completamente distintos de los de Heidegger, y llega a una conclusión opuesta: mientras Heidegger teoriza sobre la declinación histórico-epocal del ser, Severino sostiene que el ser no puede ser contaminado por el tiempo. El de Heidegger es un pensamiento finitista, el de Severino absolutista. Además de *Essenza del nichilismo*, los textos en los cuales se desarrollan estos motivos son *Gli abitatori del tempo*, interesante sobre todo para el análisis del cristianismo, del marxismo y de la técnica como formas fundamentales del nihilismo occidental; *Techne. Le radici della violenza* (1979), dedicado al examen de las di-

versas manifestaciones del desarraigo propio de la época contemporánea. A continuación viene su producción adelfiana: *Legge e caso* (1979), *Il parricidio mancato* (1985), *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (1988), *Oltre il linguaggio* (1992) y, sobre todo, *Destino della necessità* (Milano, 1980), *Il giogo* (1989), *Tautótes* (1995) *La Gloria* (2001), donde se retoma el vasto diseño especulativo de las primeras obras sistemáticas, en el intento de exponer de manera aun más rigurosa, como alternativa a la alienación nihilista de Occidente, la estructura de la verdad del ser, desde el punto de vista puro de la necesidad de tal verdad. Y en lo que concierne al problema del nihilismo y de la técnica es importante también la interpretación de Leopardi, a quien Severino ha dedicado dos libros: *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (1990) y *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi* (1997).

Ahora bien, aunque en algunos textos, especialmente en la larga "Introduzione" a la nueva edición (1981) de *La struttura originaria* y en *Tautótes*, se refiere a una cierta evolución suya, el pensamiento de Severino se presta a ser considerado como un bloque monolítico y unitario. Se pueden aquí ilustrar, al menos sintéticamente, los dos componentes que lo constituyen en su meollo esencial: el examen de la estructura fundamental de Occidente en cuanto historia del nihilismo olvidado del ser, y el análisis teórico de la estructura necesaria e incontrovertible del ser en su radical y absoluta diferencia de la nada.

Para Severino el pensar y el obrar de la humanidad occidental tienen su motivación metafísica más profunda en una estructura inconsciente. Ella se sitúa en un nivel ontológico más radical que las estructuras del suceder histórico caracterizadas por Hegel, Marx, Nietzsche y por el psicoanálisis. Tal estructura inconsciente es atribuible en su esencia a la voluntad de que el ente sea nada. Y este querer nihilista es atribuido a todas las formas y las fases del pensamiento occidental, en la medida en que lo que las iguala a todas es la creencia en el devenir, o sea, la convicción de que todas las cosas están y discurren en el tiempo. La creencia de que "todo fluye y nada permanece" (*panta rei kai oudén choreí*) no es sólo de Heráclito, sino de todo el Occidente. Pero ¿por qué esta creencia debería equivaler a la voluntad de que las cosas sean nada? Simplemente por lo siguiente: pensar que las cosas son en el tiempo, que nacen y mueren, que salen de la nada y retornan a la nada, significa pensar que ellas, a pesar de ser entes, han sido nada en el pasado y serán de nuevo nada en el futuro. Pero creerlo significa considerar posible que, en un cierto tiempo, en el pasado o en el futuro, el ente sea nada. Cuando pensamos y decimos que las cosas son en el tiempo, que las cosas pasadas no son (más) y aquellas futuras no son (todavía), pensamos y decimos que el ente es nada, y somos, por tanto, según Severino, nihilistas

* Se refiere a la conocida editorial italiana Adelphi. [N. del T.]

en un sentido esencial. Pero decir que el ente es nada es contradictorio. Entonces el hombre occidental, en su nihilismo, se apoya sobre el inconsistente fundamento de una contradicción. A pesar de esto, no hay forma de desplazarlo de su creencia en la realidad del devenir, del pensar y el obrar como si el ente proviniese de la nada y retornase a ella, como si el ente fuese nada. Hundiendo al ente en el tiempo —tiempo que se interpreta como el elemento que separa (retrotrayendo el origen etimológico de *tempus* al griego *témnein* y de *chrónos* a *krínein*)— el hombre occidental lo separa del ser y lo piensa como no ente, como nada, olvidando la advertencia de Parménides que dice: "Tú no separarás al ser del ser" (fr. 4).

Es ésta la contradicción de fondo en la cual Occidente inconscientemente permanece, en la medida en que cree en la existencia del devenir. Pero escuchemos la argumentación de Severino como él mismo la formula:

Para la metafísica, las cosas "son". Su "ser" es su no ser una nada. En cuanto son, se dicen "entes" o "seres". Pero el ente, *como tal*, es lo que puede no ser: sea en el sentido que habría podido o podría no ser, sea en el sentido que comienza y termina (no era y no es más). La metafísica es el consentimiento al no ser del ente. Afirmando que el ente no es —consintiendo a la inexistencia del ente—, afirma que lo no-nada es nada. El pensamiento fundamental de la metafísica es que el ente, *como tal*, es nada. (Severino, 1982: 195)

Y en otro lugar:

Nosotros decimos: "las cosas pasadas y las cosas futuras son nada". ¿Qué hay más indiscutible? Pero en esta indiscutible convicción nuestra entendemos algo distinto de la afirmación: "la nada es nada"; es decir, no es *de la nada* de lo que pretendemos decir que sea una nada, sino que es *de las cosas pasadas, o de las cosas futuras*, o sea, de aquello cuyo significado no es idéntico al significado "nada". Pero aquello cuyo significado no es idéntico al significado "nada" no es una nada. De la ciudad de Hiroshima nosotros decimos que se volvió nada. Pero Hiroshima no significa "nada", es decir, no es una nada. Hiroshima, de la cual decimos que ahora es una "nada", no es una nada. Nosotros, por tanto, pensamos que lo que *no* es una nada es una nada. El pasado y el futuro son el tiempo en el cual las cosas, o sea, lo que no es una nada, son nada. Si alguien dijese que el pasado y el futuro son el tiempo en el cual el círculo es cuadrado, estaríamos bien dispuestos a rebatirlo diciendo que no puede existir un tiempo en el cual se realice esta absurda identificación del círculo y el cuadrado. Pero esta sensibilidad al absurdo [...] no nos impide pensar un momento en el cual la cosa, o sea, lo que no es una nada, sea nada, y no nos

impide vivir y actuar conformemente a este pensamiento. Nosotros pensamos y vivimos las cosas como si fuesen una nada. Para la civilización europea las cosas son nada: el sentido de la cosa, que guía la historia de Occidente, es la nada de las cosas. La esencia de la civilización europea es el nihilismo, ya que el sentido fundamental del nihilismo es el volver nada las cosas, la persuasión de que el ente es una nada, y el actuar guiado y establecido por esta persuasión. (Severino, 1978: 20)

De Parménides en adelante, Occidente permanece para Severino dentro del horizonte de tal nihilismo. Antes bien, nihilistas serían todas las civilizaciones, todos los pueblos y las religiones, las instituciones sociales, las masas y los individuos que permanecen ligados a la creencia en el devenir. En la civilización occidental, con la técnica, tal creencia llegaría a su forma más alta y a su difusión más profunda e inextirpable. De hecho, allí donde no sólo el pensamiento, sino también el actuar del hombre está guiado por la convicción nihilista de que las cosas son nada, en el sentido de que pueden ser extraídas de la nada y remitidas a la nada, o sea, fabricadas y destruidas, el nihilismo alcanza su máximo grado de realidad. Pero la técnica es justamente esto, ya que presupone que las cosas pueden ser producidas (de la nada) y destruidas (en la nada), según su propio antojo. Y mientras antiguamente el deber de crear y destruir las cosas era confiado a Dios, en la era contemporánea la técnica se arroga tal prerrogativa divina: si la teología es la primera forma de técnica, la técnica es la última forma de teología. La conclusión coherente es:

Dios y la técnica moderna son las dos expresiones fundamentales del nihilismo metafísico. (Severino, 1982: 197)

Sobre la base de esta determinación del nihilismo, Severino construye su diagnóstico crítico del mundo contemporáneo y de los valores por él producidos. El habitar el tiempo, creyendo en el devenir y, por tanto, en la libertad de las cosas de ir y venir de la nada, implica la consumación y el ocaso de todos aquellos que Severino llama los "inmutables" de Occidente. Se trata de las figuras, las formas, los ideales y los valores mediante los cuales el pensamiento occidental intenta capturar y estabilizar el devenir en su imprevisible complejidad. El tiempo implica, en suma, la caída de todos los dioses y los ídolos producidos por la historia: el Dios del cristianismo, al igual que los dioses de las otras religiones; la organización capitalista del trabajo así como el marxismo, las variadas formas del pensamiento filosófico desde Platón a Husserl. Y el ocaso de los inmutables no es sólo un proceso de tipo sociológico-cultural sino que tiene su causa en la opción metafísico-nihilista por el devenir.

A tal propósito, reteniendo el sentido preciso en el que Severino sostiene que la civilización occidental es nihilista y los términos en los

cuales critica sus manifestaciones, es necesario decir que buena parte de la atención que sus obras han suscitado se basa en un equívoco. Éste consiste en creer que Severino habla de nihilismo en la acepción filosófica común del término, es decir, como un fenómeno cultural que para algunos es interesante de estudiar, para otros preocupante, para otros incluso indiferente. Pero el sentido en el cual el nihilismo es para unos preocupante y para otros interesante o indiferente es del todo diferente de aquel al que Severino apunta con tal concepto.

Sobre la base de la identificación de la estructura inconsciente de Occidente, Severino expone la alternativa a la vía de la noche seguida hasta ahora. Ella está representada por la vía del día de la cual habla Parménides, y que consiste en reconocer la necesidad de que el ser es y no puede no ser, y que la nada no es y no puede ser. Severino no quiere, sin embargo, un simple retorno a Parménides, como se podría pensar y como efectivamente se ha creído. Por el contrario, es necesario repetir el "parricidio" con el que Platón cree liberarse de Parménides y se hace ilusiones de salvar el mundo de los fenómenos. En la repetición del "parricidio" las diferencias son finalmente reconducidas al ser: si ya no están más aisladas de él —como ocurre en Parménides, en Platón, en la historia entera de Occidente—, ellas se muestran en su eternidad. Cambia, por tanto, radicalmente también el sentido de su devenir, que ya no debe entenderse como el salir de la nada y el retornar allí, sino como el aparecer y el desaparecer de lo eterno. Si dejamos que esta estructura necesaria e incontrovertible salga a la luz en nuestro pensar y en nuestro decir, entonces la creencia nihilista en el devenir de los entes, esto es, la terquedad del querer habitar en el tiempo, es decir, fuera de la necesidad, y de querer separar el ente de su ser, se mostrará —ésta es la tesis severiniana— como la alienación más profunda, como un mal más radical y más tenaz que cualquier pecado original, que cualquier error económico o psicológico. He aquí cómo Severino mismo sintetiza esta propuesta suya en un significativo pasaje de *Essenza del nichilismo*:

Para volver a evocar la verdad del ser, que desde el día de su nacimiento yace adormecido en el pensamiento occidental, se deberá, pues, siempre penetrar el sentido de este simple y gran pensamiento: que el ser es y no le es consentido no ser. Su evocación constituye ciertamente el mayor peligro para el largo invierno de la razón, que ve estremecidos los más antiguos hábitos y siente la propuesta de una tarea nueva, y la más esencial. Si se es capaz, es necesario sofocar este pensamiento antes de que llegue a florecer, porque de otra forma sólo él está destinado a tener derecho al florecimiento. Empuja de hecho a lo largo de un camino, en el cual ya no es posible volver hacia atrás: si del ser (de cada y de todo ser) no se puede pensar que no sea, entonces del ser (de cada, de todo ser) no se puede pensar que devenga, porque, deviniendo, no sería —no sería, esto es, antes de su nacimiento y después de su corrup-

ción—. Por lo que todo el ser es inmutable. No sale de la nada y no retorna a la nada. Es eterno. (Severino, 1982: 69)

En *Destino della necessità* el nihilismo occidental es analizado en su sedimentación en la estructura de las lenguas indoeuropeas y en la manera occidental de comprender el obrar, a partir de Aristóteles. También en este caso Severino reconduce las múltiples manifestaciones del nihilismo a una única raíz, la creencia en el devenir, es decir, la convicción contradictoria de que el ente es una nada, y explica una vez más cómo la decisión occidental de separar el ente del ser, o bien del destino de la necesidad, para someterlo al arbitrio humano, ha determinado en profundidad el curso de la historia occidental hasta nosotros. Y, de nuevo, Severino pretende demostrar que Occidente no representa más que uno de los dos corceles que arrastran el acontecer de la tierra en dos direcciones opuestas: es el corcel visible, el guiado por la voluntad de poder; el otro corcel, invisible en el horizonte de las apariencias mortales, se deja guiar, en cambio, por la "voluntad del destino", más precisamente por la voluntad de aquel destino de la necesidad del cual el pensamiento severiniano pretende ser testimonio.

Va de suyo que esta posición representa una provocación sin par no sólo para el sentido común, sino también para el pensamiento contemporáneo. Por todas partes se registra hoy una actitud defensiva por parte de la filosofía, preocupada por salvaguardar su legitimidad y su consistencia disciplinar en un doble frente, es decir, tanto respecto de la racionalidad de la ciencia y de la técnica, como respecto del mito y de la religión. Tal actitud defensiva ha llevado a abandonar las pretensiones de carácter absoluto y a buscar paradigmas de racionalidad filosófica parciales, limitados a determinados campos de referencia y de aplicación, como en el caso de la así llamada racionalidad práctica o incluso más débiles, es decir, de pretensión de validez circunscripta o aun nula, como ocurre cuando el estatuto del discurso filosófico es considerado como simplemente literario o narrativo. Contra estas tendencias predominantes, Severino no sólo reivindica un rol cognoscitivo para el discurso filosófico sino que sostiene incluso que él debe tener el carácter de *incontrovertibilidad*. Debe ser el lugar lógico de la manifestación de la estructura ontológica de la necesidad del ser, el cual es lo que es y no puede no ser, en su radical diferencia de la nada como lo que no es y no podrá nunca ser.

No hay que sorprenderse, por tanto, de que sus escritos hayan sido atacados un poco desde todos los flancos, aunque la vehemencia de los ataques nada quite al general reconocimiento de la coherencia con la cual Severino ha sabido desarrollar su discurso filosófico. Naturalmente, las críticas que han preocupado a Severino no han sido aquellas que se han limitado a polemizar con él, sino las que, entrando en el corazón de sus argumentaciones, han apuntado a desmoronar desde el interior el edificio neoparmeniideo. Ha sido, sobre todo, el caso de las críticas

planteadas a Severino por su maestro Gustavo Bontadini, por Cornelio Fabro y por Enrico Berti, este último desde un punto de vista aristotélico y, por tanto, haciendo valer las razones de aquella concepción plurívoca del ser que representa la antítesis más potente y peligrosa para la concepción univocista a la cual Severino se remite. Severino ha dedicado mucha atención también a las objeciones de Lucio Colletti, sobre todo en relación con el problema de la contradicción (Severino, 1978).

En lugar de un examen de estas diversas críticas, permítase aquí sólo una breve observación para comprender el pensamiento de Severino, sobre todo en consideración de los desarrollos contenidos en *Destino della necessità*, en *Il gogo* y en *Tautótes*, donde se radicaliza la posición desarrollada en *La struttura originaria* y en *Essenza del nichilismo*, asumiendo de manera aun más rigurosa el punto de vista de la necesidad. Parece claro que para Severino las verdades de razón y los principios fundamentales que las rigen, el principio de identidad y el de no contradicción, no sólo tienen valor ontológico sino que representan la estructura del Absoluto. En suma, el pensamiento, en su estructura lógica, refleja la estructura inmutable del ser en su incontrovertible necesidad. Por tanto, el pensamiento, en su realización perfecta, permite al hombre sobrepasar el horizonte fenomenológico del conocer finito y elevarse al punto de vista del Absoluto. Teniendo presente esto, se puede entender el sentido de la negación severiniana del devenir. En el horizonte del Absoluto, es decir, *sub specie æternitatis*, el devenir se resuelve en la "secuencia" inmóvil ya dada y eterna de todos sus infinitos momentos; sólo desde el punto de vista de una mente finita, es decir, *sub specie temporis*, estos infinitos momentos no reconocidos en su conexión eterna se muestran cada vez en su fluir y en su discurrir, generando la apariencia del devenir. Por eso, la negación del tiempo y del devenir ha asumido, desde *Destino della necessità* en adelante, una connotación por así decir "spinozista", aunque obviamente la determinación severiniana del ser no tiene nada que ver con la idea metafísica de sustancia presupuesta por Spinoza. En tal sentido, la operación especulativa que Severino realiza consiste en el fondo en lo siguiente: en remitir el conocer filosófico, a través del reconocimiento de la necesidad lógico-ontológica que sale a la luz en la estructura racional que incluso una mente finita puede reconocer, a aquel "punto de vista" partiendo del cual el conocer mismo ya no se presenta como el punto de vista de la finitud, sino como la manifestación de la necesidad lógico-ontológica del Absoluto, de Dios mismo. Severino quiere elevar la existencia humana a aquel "punto de vista" que le permite mirar, más allá del círculo del aparecer, hacia la Necesidad misma y sobrepasar así el nihilismo.

Naturalmente, quedan abiertos muchos problemas, especialmente para nombrar aquel con el cual, según me parece, se confrontan las páginas decisivas de *Destino della necessità* y de *Tautótes*: la dificultad

de mediar entre el todo del ser y los contenidos del aparecer, entre el ser y los entes, entre la conciencia infinita y la finita, entre el pensamiento y la experiencia, entre la lógica y la fenomenología. Éste es un interrogante fundamental del cual debieron rendir cuenta, desde siempre, todas las formas de pensamiento del Absoluto, pero que en Severino se presenta en términos particularmente evidentes, desde el momento en que el "punto de vista" del Absoluto es reconocido y definido únicamente por medio del principio de no contradicción, asumido en su valencia ontológica. Esto representa un problema porque —como Aristóteles ha demostrado— justamente la asunción del principio de no contradicción en su alcance ontológico impone reconocer las determinaciones múltiples y diversas del ser (que, en efecto, Severino admite como eternas). Pero aquí se plantea la pregunta: ¿cómo es posible decir lo diverso sin negar, es decir, sin decir "esto no es aquello" o "aquello no es esto"? ¿O bien, sin decir que un "aquello", que es ente, no es un "esto", que es él también ente? Por tanto, ¿sin decir que algo que es no es, o bien que el ente es no ente, es decir, nada?

Queda claro en este punto que tal rendición de cuentas debe ser hecha con Aristóteles, que por primera vez ha demostrado cómo la asunción del principio de no contradicción implica el reconocimiento de la pluralidad de los significados del ser y, por tanto, el rechazo de la concepción univocista del ser, de la cual la parmenídea es la primera formulación rigurosa. Viceversa, aceptando esta última, se está obligado no sólo a negar el devenir, como efectivamente hace Severino, sino también a quitar las diferencias, cosa que Severino, en cambio, no admite. Ahora bien, mientras en su recuperación de Parménides a Severino le ha resultado fácil negar el devenir y el tiempo, declarándolos meras formas del aparecer, queda, en cambio, todavía abierto el problema de explicar y decir las diferencias y las determinaciones *sin contradicción*; pues para hacerlo —en el horizonte de una concepción univocista del ser, dentro de la cual la cópula "es" es empleada siempre y exclusivamente en el significado de "es idéntico", más aún, de "es eternamente idéntico", y, por tanto, en el sentido de la predicación esencial de identidad— se requiere decir las diferencias *sin usar la negación*. Y eso es lo que intenta hacer Severino en *Tautótes*.

Capítulo decimoséptimo

¿MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO?

*Aun sabiendo que todo perece,
debemos construir en granito
nuestras moradas de una noche.*

Desde el momento en que ha tenido sobre nuestro tiempo una conquista tan tenaz, es lícito suponer que el nihilismo representa algo más que una simple corriente del pensamiento contemporáneo o una sombría aventura de sus vanguardias intelectuales. No hace falta ser nietzscheanos para reconocer que su fantasma merodea un poco por doquier en la cultura de nuestro tiempo. Ni se debe llegar a pensar, con Heidegger, que el nihilismo es el acontecer mismo de la historia occidental, para reconocer que "quien no ha experimentado sobre sí el enorme poder de la nada y no ha sufrido su tentación conoce muy poco nuestra época" (Jünger - Heidegger, 1989: 104).

El nihilismo —una palabra reservada hasta hace algún tiempo a pocas élites— es hoy expresión de un profundo malestar de nuestra cultura, que se superpone, en el plano histórico-social, a los procesos de secularización y racionalización, y, con ello, de desencanto y fragmentación de nuestra imagen del mundo, y que ha provocado en el plano filosófico, en lo que respecta a las visiones del mundo y los valores últimos, la corrosión de las creencias y la difusión del relativismo y del escepticismo. E independientemente de la actitud que se asuma en la confrontación con él, sea de aceptación o de rechazo, de tolerancia o de reacción, cualquiera puede ver hasta qué punto la historia había llenado el nihilismo "de sustancia, de vida vivida, de acciones y de dolores" (Jünger - Heidegger, 1989: 49).

Habiendo tocado en tal sentido un punto neurálgico de la conciencia crítica y la autorrepresentación cultural de nuestro tiempo, el nihilismo ha provocado reacciones y tentativas de superación igualmente determinadas. Especialmente en el plano de la moral y la ética abundan ya los esfuerzos que apuntan a sobrepasar nuestra condición nihilista y los males que derivan de ella (cf. Reale, 1995; Scalfari, 1995; Zecchi, 1993).

Sin embargo, justamente en el plano moral y ético vale, hoy más que nunca, la constatación hecha por el sociólogo Niklas Luhmann: *Paradigm lost*. Hemos perdido los paradigmas tradicionales que servían para orien-

tarnos. Y esta variación del célebre título de John Milton vale en un doble sentido: sea en el plano de la fundamentación como en el de la aplicación, sea en la dimensión teórica como en la práctico-aplicativa (Luhmann, 1990).

Ciertamente, es innegable hoy la exigencia de superar el nihilismo, testimoniada, sobre todo, por la presencia de una difundida demanda de ética. La cosa no debe sorprender demasiado. Con un vistazo histórico sobre la modernidad –al cual Luhmann nos invita– se puede constatar que desde la invención de la imprenta en adelante, en los últimos decenios de cada siglo de la Edad Moderna, las peticiones de ética retornan con una regularidad casi astronómica.

1) Hacia fines del siglo XVI, con Justo Lipsio, se da la gran difusión del neostoicismo.

2) Más o menos cien años después, entre 1670 y 1690, dominan la escena las éticas parenéticas de los grandes moralistas: Baltasar Gracián, Pascal, La Rochefoucauld.

3) Un siglo más tarde, en Alemania, aparece Kant con la crítica de la razón práctica y, en Inglaterra, Jeremy Bentham con sus cálculos utilitaristas. En Francia, la tematización más vistosa de la virtud y del vicio, en su contraposición especular y en sus efectos, es confiada a la pluma disoluta del marqués de Sade.

4) La oleada sucesiva llega regularmente, alrededor de 1880, cuando con Simmel y el neokantismo se da el florecimiento de las filosofías de los valores.

¿Y nuestro siglo? Nosotros hemos anticipado verdaderamente este retorno periódico. Desde los años 60 en adelante asistimos a la reanudación de la demanda de ética y a un correspondiente florecimiento de teorías que se proponen satisfacerla.

¿Cómo interpretar este fenómeno? ¿Tal vez como la manifestación de un ritmo histórico en la vida de la cultura moderna? ¿O como la expresión de conciencia crítica y de salud filosófica? ¿O quizá como signo de una reacción a la crisis y de la voluntad de superarla?

Dejemos de buen grado a los astrólogos la interpretación de estos retornos periódicos y constatemos simplemente que el panorama de las teorías éticas contemporáneas ofrece un espectáculo babélico. La confusión reina soberanamente, sea en la tradición del pensamiento continental, donde se puede ir desde el “neoaristotelismo” de Gadamer pasando por la “ética de la argumentación” de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel hasta la “ética de la responsabilidad” de Hans Jonas, sea en el campo de la discusión anglo-americana, donde se pasa del utilitarismo a la metaética, del neocontractualismo a la ética pública, del liberalismo al comunitarismo, de la bioética a la ética del medio ambiente. El catálogo de las ideas es variado y el turista curioso podría pasear hasta el infinito en el jardín-mercado de las éticas.

La realidad es que se está repitiendo hoy, en medida agravada en razón del cuadro nihilista y del carácter planetario y complejo de la vida moderna, la crisis que ha surcado otras épocas históricas, y que está caracterizada por el conflicto entre visiones del mundo y sistemas de normas diferentes, por la dificultad de encuadrar en los paradigmas éticos tradicionales acciones y hechos morales de nuevo tipo, por la competencia entre las diversas teorías éticas que genera logomaquias sin vencedores ni vencidos y da como resultado la indiferencia, el relativismo y el escepticismo.

Las cosas no van mejor en el plano práctico. Se desvanece la fuerza vinculante de las normas morales y la posibilidad de que encuentren disponibilidad para ser aceptadas y aplicadas. También aquí es necesario constatar: *Paradigm lost*. Las referencias tradicionales –los mitos, los dioses, las trascendencias, los valores– han sido erosionados por el desencanto del mundo. La racionalización científico-técnica ha producido la indecibilidad de las opciones últimas en el plano de la sola razón. El resultado es el politeísmo de los valores y la isostenia de las decisiones, e incluso la estupidez de las prescripciones y la inutilidad de las prohibiciones. En el mundo gobernado por la ciencia y la técnica la eficacia de los imperativos morales parece igual a la de los frenos de bicicleta montados en un jumbo jet (Beck, 1988: 194). Bajo el casquete de acero del nihilismo ya no hay virtud o moral posible.

El hecho es que el paradigma perdido ha sido sustituido por uno nuevo que impone los propios imperativos a toda conducta y todo comportamiento humano. Se trata del paradigma técnico-científico. La ciencia y la técnica –que acortan el espacio y aceleran el tiempo, que alivian el dolor y alargan la vida, que movilizan y explotan los recursos del planeta– proveen una guía bastante más eficaz y coercitiva del obrar que cuanto pueda hacer la moral. Imponen obligaciones que vinculan más que todas las éticas escritas en la historia de la humanidad, volviendo superfluo, de ahora en adelante, todo otro imperativo. La ciencia y la técnica organizan la vida sobre el planeta con la ineluctabilidad de un desplazamiento geológico. Frente a ellas, la ética y la moral tienen ya la belleza de los fósiles raros.

El hombre contemporáneo no tiene alternativas. No importa qué piense o haga, está ya de todos modos sometido a la coerción de la “tecnociencia”. Ello es así, aun cuando se acurruque todavía en la actitud edificante del humanismo tradicional y sus ideales, que se muestran, sin embargo, impotentes frente a la realidad de la tecnociencia, y que producen como mucho una evasión y una compensación. Hay quien piensa, como Heidegger, que lo inquietante hoy no es el hecho de que el mundo llegue a ser completamente técnico, sino que el hombre no se encuentre preparado para esta transformación del mundo. Quien se demora en pensar en términos de moral y de ética, no está aún a la altura del desafío de la tecnociencia. A quien le preguntaba por qué

después de *Ser y tiempo* no escribió una ética, Heidegger respondía que una ética adecuada a los problemas del mundo moderno está ya implícita en la comprensión de la esencia de la técnica. Cualquier otra ética, pensada a la medida del individuo, sería inadecuada a la macroacción planetaria de la humanidad, resultaría ser algo "penúltimo", frente a las realidades últimas producidas por la tecnociencia. En la era dominada por el nihilismo las éticas permanecen en el plano de la homilética.

La pregunta que se impone en este punto es si el nihilismo es de veras, como opinaba Heidegger, un punto de llegada inevitable del racionalismo occidental, una suerte de verificación esencial del poder destructivo de la racionalidad nacida con los griegos, o bien si no es más bien, como pensaba Husserl, una traición a la idea originaria de razón, un embrutecimiento y un debilitamiento de aquel *logos* que, con Sócrates, Platón y Aristóteles había sabido imponerse sobre el nihilismo de un Gorgias. Este dilema ha atormentado el pensamiento contemporáneo, como lo testimonia la polémica con respecto a la "crítica total de la razón" que tuvo lugar entre dos de sus exponentes más destacados, Apel y Derrida; y si se pudiera dirimirlo alguna vez, para hacerlo parece indispensable una distancia histórica que aún no hemos madurado.

Todavía no están demasiado lejos los tiempos en los que Talleyrand decía que para establecer algo duradero es necesario actuar según un principio: con un principio somos fuertes y no encontramos resistencia. Pero nosotros sabemos –gracias a este diplomático capaz de servir a tantos soberanos y de llegar, más temprano o más tarde, a traicionarlos a todos, gracias a este príncipe camaleónico capaz de vestir los hábitos del *Ancien Régime* sobre la piel del individuo moderno y de conciliar virtud cristiana y laicismo, principios morales y realismo político– que esta afirmación esconde su exacto contrario, y que las declaraciones de principios enmascaran hoy la ausencia de principios. *Principes, c'est bien! Cela n'engage point.* Por eso, cuando hoy alguien hace apelación a principios, se tiene la impresión de que está mintiendo. La figura de Talleyrand, con su fidelidad a la máxima *larvatus prodeo*, señala hasta qué punto el nihilismo se ha vuelto realidad (cf. Calasso, 1983).

Pero –se nos pregunta– si es verdad que el nihilismo comienza allí donde termina la voluntad de autoengañarse, ¿podemos ahora transformar la experiencia que hemos hecho de él en una enseñanza o bien en una vigorosa invitación a la lucidez del pensamiento y a la radicalidad del preguntar, en una época en la que los altares abandonados están habitados por demonios?

Jean Dubuffet ha escrito que "sólo el nihilismo es constructivo", porque es "el único camino que lleva al hombre a establecerse en la quimera" (Dubuffet, 1968: 80). La provocación de este artista y teórico de la vanguardia, aun sin ser compartida, ayuda a ver que el nihilismo nos ha transmitido efectivamente una enseñanza corrosiva e inquietante, pero al mismo tiempo profunda y coherente.

Nos ha enseñado que no tenemos más una perspectiva privilegiada –ni la religión ni el mito, ni el arte ni la metafísica, ni la política ni la moral, y ni siquiera la ciencia–, capaz de hablar por todos los otros, que no disponemos más de un punto arquimedeeo, haciendo palanca sobre el cual pudiéramos nuevamente dar un nombre al todo. Éste es el sentido más profundo de la terminología negativa –"pérdida del centro", "desvalorización de los valores", "crisis de sentido"– que el nihilismo ha hecho florecer y que evidentemente expresa la *crisis de autodescripción* de nuestro tiempo. El nihilismo nos ha dado la conciencia de que nosotros, los modernos, estamos sin raíces, que estamos navegando a ciegas en los archipiélagos de la vida, el mundo y la historia: pues en el desencanto ya no hay brújula ni oriente; no hay más rutas ni trayectos ni mediciones preexistentes utilizables, ni tampoco metas preestablecidas a las que arribar.

El nihilismo ha carcomido las verdades y debilitado las religiones; pero también ha disuelto los dogmatismos y hecho caer las ideologías, enseñándonos así a mantener aquella *razonable prudencia del pensamiento*, aquel paradigma de pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar a ciegas entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía del devenir, en la transición de una cultura a la otra, en la negociación entre un grupo de intereses y otro. Después de la caída de las trascendencias y la entrada en el mundo moderno de la técnica y las masas, después de la corrupción del reino de la legitimidad y el tránsito al de la convención, la única conducta recomendable es operar con las convenciones sin creer demasiado en ellas, la única actitud no ingenua es la renuncia a una sobredeterminación ideológica y moral de nuestros comportamientos. La nuestra es una filosofía de Penélope que deshace (*analyfei*) incesantemente su tela, porque no sabe si Ulises retornará.

Todavía no sabemos, de hecho, cuándo podremos decir de nosotros mismos aquello que Nietzsche osaba pensar de sí cuando afirmaba ser "el primer perfecto nihilista de Europa, que, sin embargo, ha visto ya en sí hasta el fondo el nihilismo mismo, que lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí" (Nietzsche, 1980: XIII, 190).

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1997), *Le antiche memorie del Nulla*, ed. C. Ossola, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ANDERS, G. (1956-1980), *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2 vols., Beck, München.
- ANÓNIMO (1854), *Eritis sicut Deus. Ein anonymes Roman*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg.
- BAADER, F. von (1963), *Werke*, ed. Fr. Hoffmann et alii, 16 vols., Bethmann, Leipzig 1850-1860; reimpression anastática: Scientia, Aalen, vol. I, 1851, pp. 71-80, 133-150.
- BAHNSEN, J. (1931), *Wie ich wurde was ich ward*, ed. R. Louis, Müller, München-Leipzig 1905; ed. A. Ruest, Barth, Leipzig (autobiografía póstuma, realizada entre 1875 y 1881).
- BAKUNIN, M.A. (1973²), *Stato e anarchia*, trad. it. N. Vincileoni y G. Corradini, Feltrinelli, Milano.
- BALL, H. (1919), *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Der freie Verlag, Bern.
- BARTH, K. (1950), *Die Kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag, Zürich, III, 3, parágrafo 50 ("Gott und das Nichtige").
- BATAILLE, G. (1970-1988), *Œuvres complètes*, 12 vols., Gallimard, Paris.
- , A. KOJÈVE, J. WAHL, E. WEIL, R. QUENEAU (1985), *Sulla fine della storia*, ed. M. Ciampa y F. Di Stefano, Liguori, Napoli.
- BENN, G. (1977-1980), *Briefe an F.W. Oelze*, ed. H. Steinhagen e J. Schröder, 3 vols., Limes, Wiesbaden.
- (1977), *Gesammelte Werke*, ed. D. Wellershoff, 4 vols., Limes, Wiesbaden (1959-1961); posteriormente Klett-Cotta, Stuttgart.
- (1986-1991), *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe, ed. G. Schuster, 7 vols., Klett-Cotta, Stuttgart.
- BERDIAEV, N. (1927), *Un nouveau Moyen Âge*, trad. franc., Plon, Paris.
- (1971), *Il senso della storia* (1923), trad. it. de P. Modesto y A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano.
- BERGSON, H. (1970), *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BONAVENTURA (1987), *Nachwachen*, Greno, Nördlingen.
- BOURGET, P. (1993), *Essais de psychologie contemporaine* (1883), prefacio de A. Guyaux, Gallimard, Paris.

- BOVELLES, Ch. de (1983), *Le Livre du Néant*, ed. P. Magnard, Vrin, Paris.
- BROCH, H. (1977), *Kommentierte Werkausgabe*, ed. P. M. Lützel, 13 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- BUBER, M. (1994), *Gottesfinsternis*, con una réplica de C.G. Jung, Lambert Schneider, Gerlingen.
- CAMUS, A. (1962), *Théâtre, récits, nouvelles*, ed. R. Quilliot, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.
- (1965), *Essais*, ed. R. Quilliot y L. Faucon, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.
- CARACO, A. (1984), *Post mortem* (1968), trad. it. T. Turolla, Adelphi, Milano.
- (1975), *Ma confession*, L'Âge d'homme, Lausanne.
- (1982), *Bréviaire du chaos*, L'Âge d'homme, Lausanne.
- (1994), *Abécédaire de Martin-Baton*, L'Âge d'homme, Lausanne.
- CARNAP, R. (1931), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2, pp. 219-242.
- CATTANEO, C. (1960), *Scritti filosofici*, ed. N. Bobbio, 3 vols., Le Monnier, Firenze.
- CIORAN, E.M. (1995a), *Œuvres*, Gallimard, Paris.
- (1995b), *Entretiens*, Gallimard, Paris.
- CLOOTS, A. (1979), *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, Champ Libre, Paris.
- CORBIN, H. (1981), *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris.
- DE SANCTIS, F. (1960), *Leopardi*, ed. C. Muscetta y A. Perna, Einaudi, Torino.
- DONOSO CORTÉS, J. (1970), *Obras completas*, ed. C. Valverde, 2 vols., BAC, La Editorial Católica, Madrid.
- DOSTOEVSKIJ, F. (1984), *Tutti i romanzi*, 2 vols., trad. it., Sansoni, Firenze.
- DUBUFFET, J. (1968), *Asphyxiante culture*, Minuit, Paris.
- EGOROV, I. (1885), *Aus dem Mysterien des russischen Nihilismus. Aufzeichnungen eines ehemaligen Nihilisten*, Friedrich, Leipzig-Berlin.
- ESCOTO ERIÚGENA (1968-1996), *Quæstio de nihilo*, en *Periphyseon - De divisione naturæ*, 4 vols., ed. I. P. Sheldon-Williams y E. Jeaneau, Dublin.
- EVOLA, J. (1934), *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, Milano (1951), *Bocca*, Milano (1998) Edizioni Mediterranee, Roma (1969); en *Opere di Julius Evola*, ed. G. de Turre, Roma.
- FERNÁNDEZ, M. (1974), *La materia del nulla*, ed. M. Ravoni, Ricci, Parma.
- *Todo y nada*, ed. A. de Obieta, Corregidor, Buenos Aires 1995.
- FRIDUGISO DE TOURS (1963), *De substantia nihili et tenebrarum*, ed. crítica y estudio introductorio de C. Gennaro, Cedam, Padova.
- (1998), *Il nulla e le tenebre*, ed. F. D'Agostini, Il melangolo, Genova.
- GALLUPPI, P. (1845), *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, Silvestri, Milano.
- GEHLEN, A. (1975), *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- (1978 ss), *Gesamtausgabe*, ed. K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GOETZ, F.L. (1733), *De nonismo et nihilismo in theologia [...] tractatus theologico-litterarius*, Chemnitz.
- GÓMEZ DÁVILA, N. (2003), *Notas* (1954), prólogo de F. Volpi, Villegas, Bogotá.
- (1977), *Escolios a un texto implícito*, 2 vols., Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
- (1986), *Nuevos escolios a un texto implícito*, 2 vols., Procultura, Bogotá.
- (1992), *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

- GUÉNON, R. (1973), *La crise du monde moderne* (1927), Gallimard, Paris.
- HANNE, J.W. (1842), *Der moderne Nihilismus und die Straußsche Glaubenslehre im Verhältnis zur Idee der christlichen Religion*, Bielefeld.
- HARTMANN, E. von (1869), *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Duncker, Berlin.
- (1880), *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Duncker, Berlin.
- HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, M. (1933), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Korn, Breslau.
- (1950), *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en id., *Holzwege*, en HGA, pp. 209-67.
- (1959), *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen.
- (1994), *Nietzsche*, (1961) Neske, Pfullingen (trad. it. con Glossario F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, 1995).
- (1967), *Der europäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen (contiene el curso universitario del segundo semestre de 1940, ya publicado en *Nietzsche y reeditado por P. Jaeger como vol. XLVIII de la Gesamtausgabe*).
- (1967, 1976), *Wegmarken*, en HGA IX.
- (1971), *Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer, Tübingen.
- (1975 ss.), *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Klostermann; citada con la sigla HGA, seguida de número romano que indica el volumen, y número arábigo que indica la página.
- (1988), "Nur noch ein Gott kann uns retten" (1976), en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, pp. 81-114.
- (1987), *Zollikoner Seminare*, ed. M. Boss, Klostermann, Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, M. y E. BLOCHMANN (1989), *Briefwechsel 1918-1969*, ed. J. Storck, Deutsche Schiller-Gesellschaft, Marbach a.N. 1989.
- HEIDEGGER, M. y K. JASPERS (1990), *Briefwechsel 1920-1963*, ed. W. Biemel y H. Saner, Klostermann-Pieper, Frankfurt a.M.-Zürich.
- HERZEN, A.I. (1993), *Dall'altra sponda* (1850), ed. P. Pera, Adelphi, Milano.
- (1977), *A un vecchio compagno* (1870), ed. V. Strada, Einaudi, Torino.
- HESSE, H. (1993), *Zarathustras Wiederkehr* (1919), ed. V. Michels, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HORKHEIMER, M. y Th.W. ADORNO (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam.
- HUIZINGA, J. (1962), *La crisi della civiltà* (1935), trad. it. B. Allason, Einaudi, Torino.
- HUSSERL, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Husserliana vol. IV, ed. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag.
- JACOBI, Fr. H. (1962 ss.), *F. H. Jacobi an Fichte in Jena. Eutin, 3.-21. März 1799*, en J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth, H. Jacobs y H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, vol. III, tomo III, pp. 222-281.
- (1997), *Scritti sul nichilismo*, ed. A. Fabris, Morcelliana, Brescia.
- JASPERS, K. (1954), *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Springer, Berlin-Heidelberg 1954.
- JEAN PAUL (1959 ss.), *Sämtliche Werke*, ed. N. Miller, 9 vols., Hanser, München.

- JONAS, H. (1963), *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JÜNGER, E. (1978 ss.), *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- (1993), *Avant-propos inédit* (1993), en *Passage de la Ligne*, trad. franc. H. Plard, Le Passeur, Nantes, pp. 19-25 (los pasajes citados son traducidos del original alemán inédito, en posesión del autor de este libro).
- JÜNGER, E. y M. HEIDEGGER (1989, 1995⁴), *Oltre la linea*, trad. it. A. La Rocca y F. Volpi, ed. F. Volpi, Adelphi, Milano.
- JÜNGER, F.J. (1946), *Die Perfektion der Technik*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- KAHLER, E. von (1920), *Der Beruf der Wissenschaft*, Bondi, Berlin.
- KEYSERLING, H. (1928), *Das Spektrum Europas*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin.
- KLAGES, L. (1964-1982), *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932), en *Sämtliche Werke*, Bouvier, Bonn, vols. I-II.
- KOJÈVE, A. (1968), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiée par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1947, 2^a ed.
- (2004), *Il silenzio della tirannide*, ed. A. Gnoli, Adelphi, Milano.
- KRUG, W.T. (1969), *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* (1828), reimpresión anastática de la 2^a ed. revisada y aumentada Leipzig, 1832-1838, 4 vols. y 1 vol. de suplementos, Frommann, Stuttgart.
- LEIBNIZ, G.W. (1875-1890), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Weidmann, Berlin.
- LEOPARDI, G. (1887-1888), *Poesie e Prose*, ed. M. A. Rigoni y R. Damiani, 2 vols., Mondadori, Milano.
- (1937-1949), *Tutte le opere*, ed. F. Flora, 5 vols. Mondadori, Milano.
- (1992), *La strage delle illusioni*, ed. M. A. Rigoni, Adelphi, Milano.
- (1997), *Zibaldone*, ed. R. Damiani, 3 vols., Mondadori, Milano.
- LESSING, Th. (1983), *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Beck, München (1919) (ahora Matthes und Seitz, München).
- (1981), *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist* (1921), Matthes und Seitz, München.
- LUKÁCS, G. (1911), *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlin.
- MAINLÄNDER, Ph. (1996-1999), *Schriften*, ed. W. H. Müller-Seyfarth, 4 vols., Olms, Hildesheim-New York.
- MANN, H. (ed.) (1992), *The Living Thoughts of Nietzsche*, Longmans, Green & Co. (Living Thoughts Library), New York-Toronto, 1939; el original alemán apareció con el título *Nietzsches unsterbliche Gedanken*, Aufbau, Berlin.
- MANN, Th. (1988), *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), prólogo de H. Helbling, Fischer, Frankfurt a.M.
- (1968), *Das essayistische Werk*, 8 vols., Fischer, Frankfurt a.M.
- MEISTER ECKHART (1993), *Werke*, ed. N. Largier, 2 vols., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M.
- MUSIL, R. (1978), *Gesammelte Werke*, a cura di A. Frisé, 2 vols., Rowohlt, Reinbek.
- NEURATH, O. (1993), *Anti-Spengler* (1921), ed. F. Fistetti, Palomar, Bari.

- NIETZSCHE, F. (1964 ss.), *Opere*, ed. G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano. Las citas de esta edición se realizan indicando con números romanos los volúmenes, y con arábigos las páginas; los números romanos en mayúscula, tras la indicación del volumen, señalan las subdivisiones de un volumen en tomos, las ocasionales fracciones en números arábigos indican la ulterior subdivisión del tomo en partes (por ejemplo: VII, 1-2, 312 = vol. VII, tomo I, parte 2, p. 312). Cuando resulta necesario, se indica también el número del fragmento.
- (1977 ss.), *Epistolario*, ed. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- (1986), *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli e M. Montinari, 8 vols., De Gruyter-dtv, Berlin-München.
- (1988), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli e M. Montinari, 15 vols., De Gruyter-dtv, Berlin-München.
- NISHITANI KEIJI (1990), *The Self-Overcoming of Nihilism*, trad. ingl. G. Parkes y Setsuko Aihara, SUNY, Albany.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1982), *Meditación de la técnica* (1939), Alianza, Madrid.
- PASCAL, B. (1998-2000), *Œuvres complètes*, ed. M. Le Guern, 2 vols., Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.
- RENSI, G. (1993), *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Corbaccio, Milano.
- SADE, D.A.F. de (1990-1998), *Œuvres*, ed. M. Delon, 3 vols., Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.
- SANCHES, F. (1988), *That Nothing is Known (Quod nihil scitur)*, ed. D.F.S. Thomson, Cambridge University Press.
- SARTRE, J.-P. (1938), *La nausée*, Gallimard, Paris.
- (1943), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
- (1996), *L'existentialisme est un humanisme* (1945), Gallimard, Paris.
- SCHLEGEL, F. (1837), *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, ed. C. J. H. Windischmann, vol. II, Bonn.
- (1963), *Philosophische Lehrjahre. Erster Teil*, Kritische-F. Schlegel-Ausgabe, vol. XVIII, ed. E. Behler, Paderborn, Schöningh.
- SCHMITT, C. (2002), *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942 (trad. it. G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, con un ensayo de F. Volpi, Adelphi, Milano).
- (1950a), *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1947/50*, Greven, Köln.
- (1950b), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des "Jus Publicum Europæum"*, Greven, Köln.
- (1991), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin.
- SCHOPENHAUER, A. (1972), *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, 7 vols., 3^a ed., Brockhaus, Wiesbaden.
- SCHWETZER, A. (1960), *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (1923), Beck, München.
- ŠESTOV, L. (1950), *La filosofia della tragedia. Dostoevskij et Nietzsche*, ed. E. Lo Gatto, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli (ed. original en ruso, 1903; trad. franc., 1926).
- SEVERINO, E. (1978), *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma.
- (1979), *Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano.
- (1979), *Legge e caso*, Adelphi, Milano.

- (1980), *Destino della necessità*, Adelphi, Milano (1981), *La struttura originaria (1958)*, nueva ed. ampliada, Adelphi, Milano.
- (1982), *Essenza del nichilismo (1972)*, nueva ed. ampliada, Adelphi, Milano.
- (1984), *Studi di filosofia della prassi (1962)*, nueva ed. ampliada, Adelphi, Milano.
- (1988), *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano.
- (1989), *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano.
- (1990), *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano.
- (1992), *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano.
- (1995), *Tautótes*, Adelphi, Milano.
- (1999), *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano.
- (2001a), *Il mio scontro con la Chiesa*, Adelphi, Milano.
- (2001b), *La Gloria*, Adelphi, Milano.
- SIMMEL, G. (1911-1912), "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", *Logos*, 2, pp. 1-25.
- (1983), *Philosophische Kultur*, Wagenbach, Berlin (ed. original: Kiepenheuer, Potsdam, 1923).
- (1989 ss.), *Gesamtausgabe*, ed. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- SPENGLER, O. (1932), *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, Beck, München.
- (1937), "Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie" (1904), en *Reden und Aufsätze*, Beck, München, pp. 1-47.
- (1937), "Pessimismus?" (1921), en *Reden und Aufsätze*, Beck, München, pp. 63-79.
- (1972), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1918-1922)*, epílogo de A.M. Kocktanek, dtv, München.
- STIRNER, M. (1972), *Der Einzige und sein Eigentum (1844)*, ed. A. Meyer, Reclam, Stuttgart.
- TURGENIEV, I.S. (1992), *Memorie letterarie*, ed. E. Damiani, Passigli, Firenze.
- (1993), *Padri e figli (1862)*, in id., *Romanzi*, ed. G. Spindel, Mondadori, Milano, 1991, pp. 781-1009; trad. it. S. Polledro, ed. E. Bazzarelli, Rizzoli (BUR), Milano.
- VOEGELIN, E. (1959), *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel, München. (2000), *The New Science of Politics (1952)*, en *The Collected Works of E.V.*, vol. 5, ed. M. Henningsen, University of Missouri Press, Columbia-London.
- A. SCHÜTZ, L. STRAUSS y A. GURWITSCH (1993), *Briefwechsel über "Die Neue Wissenschaft der Politik"*, ed. P.J. Opitz, Alber, Freiburg-München.
- WEBER, M. (1981⁴), *Politik als Beruf (1919)*, en *Gesammelte politische Schriften*, Mohr, Tübingen, 1921.
- (1985⁵), *Wissenschaft als Beruf (1919)*, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1922.
- (1986⁶), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1905)*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Mohr, Tübingen, 1920.
- ZIEGLER, L. (1922), *Gestaltwandel der Götter*, 2 vols., 3ª edición, Reichl, Darmstadt.

Estudios

- AA.VV. (1981), *Nichilismo e nichilismi*, cuaderno especial de *Riscontri*, Avellino, Sabatia.
- (1993), *Traversées du nihilisme*, Osiris, Paris.
- (2000a), *Nichilismo e politica*, ed. R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari.
- (2000b), "Occidente y el problema del nihilismo", *Mania. Revista de Pensamiento* 4-5-6, s. a.
- (2001), *Nichilismo e modernità*, ed. R. Garaventa, Troilo, Bomba (Ch).
- AMATO, P. (2001), *Lo sguardo sul nulla. Ernst Jünger e la questione del nichilismo*, Mimesis, Milano.
- ANDERS, G. (2001), *Über Heidegger*, ed. G. Oberschlick, Beck, München; especialmente: "Nihilismus und Existenz", pp. 39-71, y "Heidegger und die Geschichte des Nihilismus", pp. 116-277.
- ANDLER, Ch. (1958) *Nietzsche. Sa vie et sa pensée (1920-1931)*, 2ª ed. en 3 vols., Gallimard, Paris; edición original en 6 vols., Bossard, Paris.
- ARENDT, D. (ed.) (1970), *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Hegner, Köln.
- (1972), *Der "poetische Nihilismus" in der Romantik. Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik*, 2 vols., Niemeyer, Tübingen (tesis de habilitación, Marburg a.L. 1970).
- (1974) (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- ASCHHEIM, S.E. (1992), *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, University of California Press, Berkeley.
- BANNOUR, W. (ed.) (1974), *Les nihilistes russes*, Aubier-Montaigne, Paris.
- BARBERA, S. y G. CAMPIONI (1983), *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, prefacio de M. Montinari, Angeli, Milano.
- BARROW, J.D. (2000), *The Book of Nothing*, J. Cape, London.
- BATTAGLIA, S. (1981), *Grande dizionario della lingua italiana (1961 ss.)* Utet, Torino, *sub voce*, vol. XI, col. 423-424.
- BAUDRILLARD, J. (1990), *La Transparence du Mal*, Galilée, Paris.
- (1992), *L'illusion de la fin ou La grève des événements*, Galilée, Paris.
- BAUM, G. (1969), *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bouvier, Bonn (disertación, Mainz 1966).
- BECK, U. (1988), *Gegengifte. Die unorganisierte Verantwortlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- BENZ, E. (1948), *Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht*, Evangelischer Verlagswerk, Stuttgart s. a.
- (1949), "Franz von Baader und der abendländische Nihilismus", *Archiv für Philosophie*, 3, pp. 29-52.
- BERTI, E. (1980), "Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino", *Filosofia oggi*, 3, pp. 501-509.
- (1987), *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna.
- (1993), *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino.
- BERTRAM, E. (1918), *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin.

- BLANCHOT, M. (1969), *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris.
- BLOOM, A. (1987), *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York; especialmente la parte segunda: "Nihilism, American Style".
- BLUMENBERG, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- BODEI, R. (1987), *Scomposizioni*, Einaudi, Torino.
- (1995), "Elogio del relativismo ético", *Micromega*, N° 2, pp. 146-55.
- BOHRER, K.-H. (1978), *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Hanser, München.
- BOLZ, N. (1989), *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, München.
- BONESIO, L. (ed.) (2002), *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, Herrenhaus, Bergamo.
- BONOLA, M. (1983), "Al muro del nulla. Heidegger, Jünger e l'al di là del nichilismo", *Rivista di Estetica*, 23, pp. 131-50.
- BOUTOT, A. (1987), *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, PUF, Paris.
- BRÉHIER, E. (1942-1943), reseña de A. de Waelhens, *La Philosophie de M. Heidegger*, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 133, pp. 165-69.
- BRETON, S. (1992), *La pensée du rien*, Kok Pharos, Kampen.
- BREUER, S. (1993), *Anatomie der Konservativen Revolution*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- CACCIARI, M. (1976), *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano.
- (1977), *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia.
- (1980), *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano.
- (1985), *Icone della Legge*, Adelphi, Milano.
- (1990), *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano.
- (2004), *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano.
- CALASSO, R. (1983), *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano.
- (1991), *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano.
- CAMPIONI, G. (1992), *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa.
- (2001) *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris.
- CANTARANO, G. (1998), *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano.
- CARACCILO, A. (1983), *Nichilismo ed etica*, Il Melangolo, Genova.
- (1994), *Leopardi e il nichilismo*, ed. G. Moretto, Milano, Bompiani.
- CAZZANIGA, G.M.F., D. LOSURDO y L. SICHIROLLO (eds.) (1989), *Tramonto dell'Occidente?*, Quattro Venti, Urbino.
- COGNETTI, G. (2003), *Oltre il nichilismo. Oriente e Occidente in Georges Vallin, interprete di René Guénon*, Angeli, Milano.
- COQUARD, A. (1946), *Dmitri Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*, Bibliothèque de l'Institut Français de Léningrad, Paris.
- CORBIN, H. (1981), *Le Paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris, pp. 175-216 ("De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme").
- COULIANO, I.P. (1989), *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, trad. it., Jaca Book, Milano.

- D'AGOSTINI, F. (2000), *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari.
- DANTO, A. (1979), "Nietzsche und der Semantische Nihilismus", en A. Guzzoni (ed.), *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Hain, Königstein, pp. 140-54.
- DELEUZE, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DENZINGER, H. (1991), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Herder, Freiburg i. Br.
- DE MAN, H. (1951), *Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit*, Francke, Bern.
- DERRIDA, J. (1972), *Positions*, Minuit, Paris.
- (1978), *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris.
- DROIT, R.P. (1987), *Le culte du Néant*, Seuil, Paris.
- DUQUE, F. (1986), *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid.
- (1995), *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Del Serbal, Barcelona.
- (1995), *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, Lanfranchi, Milano.
- FABER, R. (1981), *Roma Aeterna. Zur Kritik der "Konservativen Revolution"*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- (1984), *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelin und Hans Blumenberg*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- FIGAL, G. (1995a), "Der metaphysische Charakter der Moderne. E. Jüngers Schrift «Über die Linie» (1950) und M. Heideggers Kritik «Über Die Linie» (1955)", en H. H. Müller y H. Segeberg (eds.), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, Fink, München, pp. 181-197.
- (1995b), "Nochmals über die Linie", en G. Figal y H. Schwilk (eds.), *Ernst Jünger zum Hundertsten*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 72-93.
- FILORAMO, G. (1990), *Il risveglio della gnosi*, Laterza, Roma-Bari.
- (1993), *Figure del sacro*, Morcelliana, Brescia.
- FINK, E. (1960), *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart.
- FLASCH, K. (2000), *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Fest, Berlin.
- FOLIN, A. (2001), *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia.
- FOUCAULT, M. (1967), "Nietzsche, Freud, Marx", en *Nietzsche*, Colloque de Royaumont, Minuit, Paris, pp. 183-92.
- (1977), "Nietzsche, la genealogia, la storia" (1971), en *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, pp. 28-54.
- FUKUYAMA, F. (1992), *The End of the History and the Last Man*, Free Press, New York.
- GALIMBERTI, U. (1984), *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano.
- (1987), *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- (1999), *Psyche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.
- GALLI, C. (1990), "Ernst Jünger e Carl Schmitt: per la ricostruzione di due modalità del nichilismo contemporaneo", en S. Rota Ghibaudi e F. Barcia (eds.), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Angeli, Milano, pp. 963-86.
- GARAVENTA, R. (1989), *Nichilismo, teologia ed etica. Saggio su Wilhelm Heischedel*, Milella, Lecce.

- (1994), *Il suicidio nell'età del nichilismo*. Goethe, Leopardi, Dostoevskij, Angeli, Milano.
- GAWOLL, H.J. (1989), *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom Deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- GHEDINI, F. (1988), *Esperienza del nulla e negazione di Dio. Interpretazione dell'ateismo in Nietzsche*, Gregoriana, Padova.
- GIAMETTA, S. (1988), *Oltre il nichilismo. Nietzsche, Hölderlin, Goethe*, Tempi Moderni, Napoli.
- GILLESPIE, M.A. (1995), *Nihilism before Nietzsche*, University of Chicago Press.
- GIVONE, S. (1984), *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- (1988), *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano.
- (1995), *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari.
- GOERDT, W. (1971 ss.), "Der Nihilismus-Begriff in Rußland", en J. Ritter *et alii* (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart., vol. VI, 1984, cols. 853-854.
- GRASSI, S. (1988), *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, Tempi Moderni, Napoli.
- GNOLI, A. y F. VOLPI (1997), *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano.
- (2003), *Il Dio degli acidi. Conversazioni con Albert Hofmann*, Bompiani, Milano.
- GUÉRIN, D. (ed.) (1971), *Nè Dio nè padrone* (1970), trad. it., Jaca Book, Milano.
- GUNDOLF, E. y K. HILDEBRANDT (1923), *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, Hirt, Breslau.
- HAMILTON, W. (1861-1866), *Lectures on Metaphysics and Logic*, 2ª ed., 4 vols., Blackwood, Edinburgh-London.
- HEFTRICH, E. (1982), *Vom Verfall zur Apokalypse. Über Thomas Mann*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- HERF, J. (1984), *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York.
- HESSEN, S. (1980), *Il bene e il male in Dostoevskij*, ed. I. C. Angle, Armando, Roma.
- HILLEBRAND, B. (ed.) (1978), *Nietzsche und die deutsche Literatur*, 2 vols., Niemayer, Tübingen.
- (1991), *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*, Metzler, Stuttgart.
- HOEGES, D. (1994), *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und "freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik*, Fischer, Frankfurt a.M.
- HOF, W. (1974), "Stufen des Nihilismus. Kritische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zur Gegenwart" (1963), en D. Arendt, ob. cit., pp. 221-258.
- (1970), *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Sturm und Drang bis zum Jungen Deutschland*, Niemayer, Tübingen.
- (1974), *Der Weg zum heroischen Realismus. Pessimismus und Nihilismus in der deutschen Literatur von Hamerling bis Benn*, Rotsch, Bebenhausen.
- HOFER, H. (1969), "Barbey d'Aureville, Nietzsche und Dostoevskij. Zum Problem von Nihilismus und Dekadenz in der Literatur des 19. Jahrhunderts", *Schweizer Rundschau*, 68, pp. 148-163.

- HOFFMANN, D.M. (1991), *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche - Fritz Koegel - Rudolf Steiner - Gustav Naumann - Joseph Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, De Gruyter, Berlin-New York.
- HOTTOIS, F. (1984), *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Aubier-Montaigne, Paris.
- (1996), *Entre symboles et technosciences*, Champ Vallon, Seyssel.
- HÜBNER, K. (1974), "Fichte, Sartre und der Nihilismus" (1956), en D. Arendt, ob. cit., pp. 126-143.
- IACOVACCI, A. (1992), *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova.
- INVERNIZZI, G. (1994), *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze.
- JACCARD, R. (1989), *La Tentation nihiliste*, Presses Universitaires de France, Paris.
- JASPERS, K. (1936), *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin.
- JUNG, C.G. (1988), *Nietzsche's Zarathustra*, ed. J. L. Jarrett, 2 vols., Princeton University Press.
- KIESEL, H. (1994), *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne. Max Weber und Ernst Jünger*, Manutius, Heidelberg.
- KLAGES, L. (1974), "Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches" (1926), en *Sämtliche Werke*, vol. III: *Philosophische Schriften*, Bouvier, Bonn.
- KLOSSOWSKI, P. (1969), *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris.
- KOHLSCHEIDT, W. (1974), "Nihilismus der Romantik", en D. Arendt, ob. cit., pp. 79-98.
- KOLAKOWSKI, L. (1988), *Orrore metafisico*, trad. it. B. Morcavallo, Il Mulino, Bologna.
- KONDYLIS, P. (1981), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, cap. VII: "Formen des Nihilismus in der Aufklärung".
- KOPF, A. (1988), *Der Weg des Nihilismus von Friedrich Nietzsche bis zur Atombombe*, Minerva, München.
- KRAUS, W. (1985), *Nihilismus heute oder Die Geduld der Weltgeschichte*, Zsolnay, Wien-Hamburg 1983; Fischer, Frankfurt.
- KROCKOW, Ch. Von (1958), *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger, Enke*, Stuttgart.
- KRUMMEL, R.F. (1974-1983), *Nietzsche und der deutsche Geist*, 2 vols., De Gruyter, Berlin-New York.
- KUHN, E. (1992), *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter, Berlin-New York.
- KUHN, H. (1950), *Begegnung mit dem Nichts*, Mohr, Tübingen.
- LA ROCCA, T. y F. MELLONE (eds.), *Il tempo del nichilismo*, Bovolenta, Ferrara.
- LEE, J.W. (1992), *Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik*, De Gruyter, Berlin-New York.
- LEHNERT, H. y E. WESSEL (eds.) (1991), *Nihilismus als Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns "Wandlung" und sein Essay "Goethe und Tolstoi"*, Klostermann, Frankfurt a.M.

- LEINER, M.K. (2000), *Drachensaat. Der Weg zum nihilistischen Helden*, Merve, Berlin.
- LEYERBERG, G. y J.-J. FORTÉ (eds.) (1993), *Traversées du nihilisme*, Osiris, Paris.
- LÖWITH, K. (1935), *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Die Runde, Berlin.
- (1941), *Da Hegel zu Nietzsche*, Europa, Zürich-New York.
- (1949), *Meaning in History. The Theological Implication of the Philosophy of History*, University of Chicago Press.
- (1983), "Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges" (1940), in id., *Sämtliche Werke*, Metzler, Stuttgart 1981-1988, vol. II, pp. 473-540.
- y L. STRAUß (1994), *Dialogo sulla modernità*, trad. it. A. Ferrucci, introducción de R. Esposito, Donzelli, Roma.
- LUHMANN, N. (1990), *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- LUKÁCS, G. (1954), *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau, Berlin.
- LUPORINI, G. (1993), "Nihilismo e virtù nel percorso di Leopardi", en *Leopardi und der Geist der Moderne*, Stauffenberg, Tübingen, pp. 115-142.
- LÜTKEHAUS, L. (1999), *Nichts*, Haffmans, Zürich.
- MAGRIS, C. (1984), *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura europea*, Einaudi, Torino.
- y W. KAEMPFFER (eds.) (1981), *Problemi del nichilismo*, Shakespeare & Company, Brescia.
- MARCEL, O. (1993), *La maladie européenne. Thomas Mann et le XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MARRAMAO, G. (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
- MASARYK, Th.G. (1971), *La Russia e l'Europa* (1913), 2 vols., Boni, Bologna.
- MASINI, F. (1967), *G. Benn e il mito del nichilismo*, Marsilio, Padova.
- (1974), *Nichilismo e religione in Jean Paul*, De Donato, Bari.
- (1983), *Il travaglio del disumano. Per una fenomenologia del nichilismo*, Bibliopolis, Napoli.
- MAYER, Th. (1993), *Nietzsche und die Kunst*, Francke, Tübingen-Basel.
- MEREZKOVSKIJ, D. (1947), *Tolstoj e Dostoevskij. Vita-Creazione-Religione*, ed. A. Polledro, Laterza, Bari.
- MEYER, M. (1990), *Ernst Jünger*, Hanser, München.
- (1993), *Ende der Geschichte?*, Hanser, München.
- MILOSZ, C. (2002), "Il fascino discreto del nichilismo", en *Il cagnolino lungo la strada*, trad. it., Adelphi, Milano, pp. 52-59.
- MOEHLER, A. (1983), *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- MORETTI, G. (1995), *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Cosmopoli, Bologna.
- MORETTO, G. y D. VENTURELLI (eds.) (1988), *Filosofia, religione, nichilismo*, Morano, Napoli.
- MÜLLER-LAUTER, W. (1974), "Zarathustras Schatten hat lange Beine" (1963), en D. Arendt, ob. cit., pp. 169-194.
- (1971 ss.), "Nihilismus", en J. Ritter et alii (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart, VI, 1984, cols. 846-853.

- (1975), "Nihilismus als Konsequenz des Idealismus", en Schwan, ob. cit., pp. 113-163.
- (1998), *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, ed. C. La Rocca, Parnaso, Trieste.
- MÜLLER-SEYFARTH, M. (ed.) (1993), "Die modernen Pessimisten als *décadents*". *Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- (2000), *Metaphysik der Entropie*, prefacio de F. Volpi, Van Bremen, Berlin.
- NACCI, M. (ed.) (1982), *Tecnica e cultura della crisi*, Torino, Loescher.
- NATOLI, S. (1995), *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano.
- NICOLETTI, M. (2000), *La politica e il male*, Marceliana, Brescia.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1988), *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (1979), Fink, München; posteriormente Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- NIETHAMMER, L. (1989), *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Reinbek.
- NOLTE, E. (1990), *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propyläen, Berlin.
- (1997), *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, SugarCo, Milano.
- PAREYSON, L. (1993), *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. G. Riconda y G. Vattimo, Einaudi, Torino.
- (1995), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.
- PAUEN, M. (1994), *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Akademie, Berlin.
- (1997), *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Akademie, Berlin.
- PENZO, G. (ed.) (1984), *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, 2^a ed. rev., Roma, Città Nuova.
- PIAZZESI, C. (2003), *Nietzsche: fisiologia dell'arte e *décadence**, Conte, Lecce.
- PÖGGELER, O. (1974), "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion", *Man and World*, 3, 1970, pp. 163-199; luego en D. Arendt, ob. cit., pp. 307-349.
- (1975), "«Nihilist» und «Nihilismus»", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 19, pp. 197-210.
- RASCHEL, H. (1984), *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, De Gruyter, Berlin-New York.
- RAUSCHNING, H. (1954), *Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des XX. Jahrhunderts*, Humboldt, Frankfurt a.M.
- (1964), *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Europa, Zürich-New York, 1938; ed. G. Mann (sin subtítulo), Europa, Zürich.
- REALE, G. (1995), *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Cortina, Milano.
- RIEDEL, M. (1978 ss.), "Nihilismus", en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, IV, pp. 371-411.
- (1997), *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Reclam, Leipzig.
- (2000), *Nietzsches Lenzerheide-Fragment über den Europäischen Nihilismus. Entstehungsgeschichte und Wirkung*, Kranich, Zollikon.
- RIGONI, M.A. (1997), *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano.

- RITZER, M. (1988), *Hermann Broch und die Kulturkrise im frühen XX. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart.
- ROSEN, S. (1969), *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven.
- (1993), *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, New Haven-London, pp. 246-290.
- ROSSI, R. (1996), *Le radici del nichilismo nel Novecento: Burckhardt, Nietzsche, Overbeck*, L'Arcipelago, Genova.
- RUGGENINI, M. (1984), *Verità e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Angeli, Milano.
- (1997), *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano.
- SASSO, G. (1984), *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
- SAVIANE, R. (1992), *Vitalismo e nichilismo nel Faust di Goethe*, Olschki, Firenze.
- (1995), *Il bello e il dionisiaco (Schiller-Nietzsche)*, Olschki, Firenze.
- SCALFARI, E. (1995), *Alla ricerca della morale perduta*, Rizzoli, Milano.
- SCHMIDT, W.-H. (1974), *Nihilismus und Nihilisten. Untersuchungen zur Typisierung im russischen Roman der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Fink, München.
- SCHMITZ, H. (1972), *Nihilismus als Schicksal?*, Bouvier, Bonn.
- SCHNEEBERGER, G. (1962), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, ed. privada, Bern.
- SCHOLEM, G. (1974), "Der Nihilismus als religiöses Phänomen", *Eranos Jahrbuch*, 43, pp. 1-50.
- SCHÖDER, W. (2003), *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- SCHRÖTER, M. (1949), *Metaphysik des Unterganges. Eine kulturkritische Studie über O. Spengler*, Leibniz, München.
- SCHUBART, W. (1939), *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*, Vita Nova, Luzern.
- SCHWAN, A. (ed.) (1975), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SCHWILK, H. (1988), *Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- SEDLMAYR, H. (1948), *Verlust der Mitte*, Otto Müller, Salzburg.
- SERRA, M. (1994), *Al di là della decadenza. La rivolta dei moderni contro l'idea della fine*, Il Mulino, Bologna.
- SIEFERLE, R.P. (1995), *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen (Paul Lensch, Werner Sombart, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Hans Freyer)*, Fischer, Frankfurt a.M.
- SINI, C. (1989²), *Immagini di verità*, Spirali, Milano.
- (1992), *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano.
- SLOTERDIJK, P. (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- y Th. MACHO (eds.) (1991), *Weltrevolution der Seele*, 2 vols., Artemis & Winkler, Zürich.
- SOUCHE-DAGUES, D. (1996), *Nihilismes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- STEINER, G. (1974), *Nostalgia for the Absolute*, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto.

- STERN, F. (1986), *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, dtv, München.
- SÜß, Th. (1974), "Der Nihilismus bei F. H. Jacobi" (1951), en D. Arendt, ob. cit., pp. 65-78.
- TAUBES, J. (1991), *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern, 1947; nueva ed. Matthes und Seitz, München.
- (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlin.
- (1993), *Die Politische Theologie des Paulus*, Fink, München.
- (1996), *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Fink, München.
- (2000), *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, ed. E. Stimili, Quodlibet, Macerata.
- TAURECK, B.H.F. (1991), *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Junius, Hamburg.
- THIELICKE, H. (1951), *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*, Tübingen, Reichl, 1950; 2ª ed., Neske, Pfullingen.
- TÖNNIES, F. (1990), *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik (1897)*, ed. G. Rudolph, Akademie, Berlin.
- VATTIMO, G. (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.
- (1980), *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano.
- (1985), *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano; en particular "Il nichilismo come destino", pp. 27-56.
- (1994), *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- (1996), *Credere di credere*, Garzanti, Milano.
- (2000), *Vocazione e responsabilità del filosofo*, ed. F. D'Agostini, Il Melangolo, Genova.
- (2001), *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano.
- (2003), *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano.
- VATTIMO, G. y P. A. ROVATTI (eds.) (1983), *Il pensiero debole*, Bompiani, Milano.
- VATTIMO, G. y V. VERRA (1973), "Il nichilismo nel pensiero contemporaneo", *Terzo Programma*, 1, pp. 74-131.
- VENTURI, F. (1972), *Il populismo russo*, 2ª ed., 3 vols., Einaudi, Torino, 1972; en particular vol. II: *Dalla liberazione dei servi al nihilismo*.
- VERCELLONE, F. (1992), *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.
- VERRA, F. (1979), "Nichilismo", en *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. IV, pp. 778-90.
- VITIELLO, V. (1983), *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli.
- (1992), *Topologia del moderno*, Marietti, Genova.
- (1995), *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari.
- VOLPI, F. (1987), "Karl Löwith e il nichilismo", *aut-aut*, N° 222, noviembre-diciembre, pp. 21-37.
- (1992), "Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, pp. 5-23.
- (1995⁴), "Itinerarium mentis in nihilum", introducción a M. Heidegger-E. Jünger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, pp. 9-45.

- (1995a), "Sulla fortuna del concetto di «décadence» nella cultura tedesca: Nietzsche e le sue fonti francesi", *Filosofia politica*, 9, 1995, pp. 63-82.
- (1995b), "Praktische Vernunft inmitten ihrer technischen Entmachtung", en G. Figal y H. Schwilk (eds.), *Ernst Jünger zum Hundertsten*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 72-93.
- (1995c), "Nihilismo", en P. Rossi (ed.), *La filosofia*, 4 vols., Utet, Torino, vol. IV, pp. 313-60.
- (2000), *Nietzsche in Italien. Aspekte der italienischen Nietzsche-Rezeption*, Logos, 3, 1996, pp. 20-39; también en *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Böhlau, Weimar, pp. 245-261.
- y W. WELSCH (1983), "Wir Nihilisten", epílogo a E. Severino, *Vom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 347-364.
- VONDUNG, K. (1988), *Die Apokalypse in Deutschland*, dtv, München.
- WEIGAND, W. (1893), *Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch*, Lukaschik, München.
- WEIER, w. (1980), *Nihilismus. Geschichte, System, Struktur*, Schöningh, Paderborn.
- WEIN, H. (1974), "Zur Rechtfertigung des Nihilismus" (1963), en D. Arendt, ob. cit., pp. 195-209.
- WEISCHEDEL, W. (1972), *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vols., München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1965; nueva ed., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- (1974), "Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus" (1967), en D. Arendt, ob. cit., pp. 143-168.
- WELSCH, W. (1987), *Unsere postmoderne Moderne*, VCH-Acta Humaniora, Weinheim.
- WITTKOPF, J.F. (1974), *Michail A. Bakunin*, Rowolt, Reinbeck.
- ZECCHI, S. (1993), *Sillabario del nuovo millenio*, Mondadori, Milano.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abbagnano, N., 158
 Adam, J., 51
 Adorno, Th.W., 73, 146, 148
 Adriano, 54
 Agustín, san, 23, 123
 Alcuino, 17
 Alejandro II, 42
 Alejandro III, 23
 Amiel, H.F., 51
 Anaximandro, 17
 Anders, G., 71, 147
 Andler, Ch., 53
 Angelus Silesius, 17
 Apel, K.-O., 170, 172
 Arendt, D., 26-27
 Aristóteles, 86-87, 89-90, 92, 96, 102, 152, 159, 165, 167, 172
 Aron, R., 124
 Avenarius, F., 72
- Baader, F. von, 33
 Bachofen, J.J., 72
 Baeumler, A., 94, 102
 Bahnsen, J., 47-48
 Bakunin, M., 42-45
 Banfi, A., 158
 Barbey d'Aureville, J.-A., 35
 Bataille, G., 124
 Battaglia, S., 155
 Batz, Ph., 48
- Baudelaire, Ch., 51-52, 55
 Baum, G., 26
 Baur, F.Chr., 120
- Beauvoir, S. de, 126
 Beck, U., 171
 Benda, J., 73
 Benjamin, W., 72, 146
 Benn, G., 69, 77, 81-83, 131, 142
 Bentham, J., 170
 Berdiaev, N.A., 73, 138
 Bergson, H., 16, 70, 77, 80
 Bernstein, E., 72
 Berti, E., 166
 Bertram, E., 95
 Bismarck, O. von, 80
 Bloch, E., 73
 Blochmann, E., 94, 101
 Bloy, L., 111
 Blumenberg, H., 120
 Bonaparte, N., 138-139
 Bontadini, G., 156, 159-160, 166
 Borges, J.L., 50, 68
 Bosch, H., 39
 Boss, M., 105
 Bossuet, J.-B., 26, 137
 Bourget, P., 50-59
 Bovelles, Ch. de, 17
 Bréhier, E., 121
 Brentano, L., 72, 86
 Breton, A., 124
 Broch, H., 69, 77
 Brunetière, F., 51
 Buber, Martin, 72
 Bultmann, R., 121
- Cacciari, M., 156
 Calasso, R., 172