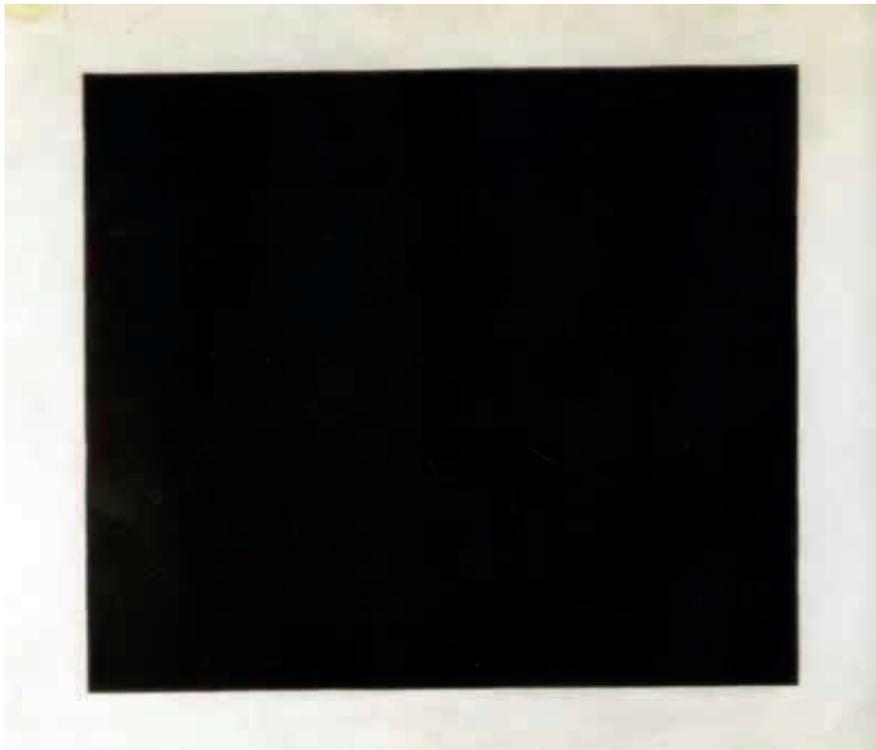


I
DE LA NADA, NADA ES



Kazimir Malévich
Negro sobre blanco (1915)¹

¹ Óleo sobre lienzo. 106, 2 x 106, 5 cm. Moscú. Galería Tretyakov.

“Soy el espíritu que siempre niega”

(Goethe-Fausto)

El mismo año en que vio la luz los poemas póstumos de Trakl, las *Consideraciones sobre la guerra y la muerte* de Freud y en las “áureas llanuras” de Yprés “abrazaba la noche murientes guerreros” (Trakl, 2000, p. 148), se creó una de las obras más perturbadoras de la historia del arte. Tan inquietante como *Guernica* de Picasso. Nos referimos a *Negro sobre blanco* de Malévich². Si bien es cierto en esta pintura no hay ruido de motores ni gritos como en *Guernica*, tampoco crepitar de cascos ni fuego, solo el negro más profundo sobre el blanco más diáfano, la pintura resume el estado de desesperanza en que cayó la sociedad europea occidental en aquellos años. Al tiempo, se constituye en el anuncio pictórico del “espíritu” de una época. Y, posiblemente, en el espejo más desolado y opaco en el que se ha contemplado el hombre occidental hasta el día de hoy. Tan opaco, que resulta imposible no dejarse llevar por el desasosiego. Así, aunque en esta composición no hay ningún gesto de “dolor y de miedo [estos] triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida humana” (Walther, 1999, p. 68). ¿Qué llevó al artista ruso, y con él a toda una época, a plasmar el más oscuro de los abismos? ¿Por qué el mundo se tornó en su pincel tan lóbrego y oscuro?

Es hora de encarar el problema; sin embargo, para hacerlo, será necesario que el lector se arme de paciencia, puesto que antes de lograr una respuesta tendrá que recorrer parajes verdaderamente sombríos. No hay alternativa. El camino que tendrá que transitar lo llevará a tener frente algunos de los síntomas de una época en la que los hombres, modelados por la voluntad de nada, se inclinan hacia la autodestrucción. Una Era en la que “en la tierra, [y] en torno a ella se está produciendo un oscurecimiento universal” (Heidegger, 2001, p. 49), caracterizada por “la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad”

2 Más adelante se comprenderá por qué se ha aludido en este lugar a Trakl, Freud, Yprés y Picasso. Por otra parte, no quisiera dejar pasar por alto remitir al lector al comentario que hace Sloterdijk a propósito de *Negro sobre blanco* de Malévich en su texto *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira* (2003, p. 41 y sigs.) y al libro de Mario de Micheli *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (2015, 233-234).

(Heidegger, 2001, p. 49). Expresado de forma más poética, una época en la que:

el hombre 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 la banquisa comienza a moverse y se va despedazando en miles de placas. La superficie de los valores y los conceptos está hecha añicos, y la consecución del camino resulta difícil. (Volpi, 2007, p. 13)

Es decir, un tiempo en el que:

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. (Volpi, 2007, p. 22)

Por eso ahora, de lo que se trata en este libro es de buscar el origen del “mal” que aqueja dicha época, reconocer sus síntomas, para luego dar paso a un posible tratamiento y abrir así un espacio de resistencia. Pero, ¿cuál es este origen? La respuesta parece evidente. Si todo es modelado en este tiempo por un instinto de negación, por la voluntad de nada, este no puede ser otro que el fenómeno del nihilismo. De ahí las preguntas que orientan este capítulo: ¿qué es el nihilismo? ¿Cómo ha sido interpretado? ¿Es posible identificar hoy en día, aunque se oculte, “este el más inquietante de todos nuestros huéspedes”?

Para abordar estas preguntas, en lo que sigue se hace un examen de este fenómeno a partir de cuatro momentos. En el primero, se presenta una breve historia de la transformación que sufrió el uso de esta expresión desde la época en que Jacobi introdujo este término en el ámbito de la filosofía a finales del siglo XVIII, hasta su popularización en tiempos de Fedor Dostoievski, cuando esta voz fue asociada a diversas prácticas terroristas. En el segundo, se escucha la voz de Friedrich Nietzsche, que llevó el problema del nihilismo a alturas nunca

vistas. En tercer lugar, se examinan las consideraciones de Heidegger a este respecto. No está de más recordar que este autor asumió la responsabilidad de pensar el nihilismo en uno de los momentos más álgidos de la historia de occidente, esto es, en un tiempo en el que este fenómeno adquirió dimensiones verdaderamente planetarias³. Finalmente, se hace un balance de lo expuesto en el capítulo, lo cual servirá de guía a la hora de orientarse en las consideraciones de los capítulos que vienen a continuación.

Cada uno de estos pasos se asume con el objetivo de buscar, como ya se ha subrayado, el origen del “mal” de una época que parece caminar, desde hace tiempo, por “el torso de un tigre” (Nietzsche, 2000, p. 87). Hacer un diagnóstico creíble de una Era marcada por el alma de la escisión. Por ese impulso autodestructivo que se manifiesta a través de las diversas formas que adquiere el instinto de negación tanto en el ámbito teórico como en el histórico y que, era de esperarse, está entrañablemente ligado al “espíritu” del nihilismo. Por eso, lo que se pretende en este capítulo es demostrar que el nihilismo no se reduce, como se irá comprobando a partir de diversas interpretaciones, a un simple *cliché*, sino que este es un fenómeno que obedece a las dinámicas de un proyecto metafísico que habría alcanzado su plena realización en la época contemporánea y cuyo artífice no es otro que la voluntad de poder.

***1. Incipit tragoedia*⁴. En las fuentes del nihilismo**

Meditaciones desde un columpio

“Cosimo estaba en el acebo. Las ramas se agitaban, altos puentes sobre la tierra. Soplaban un leve viento; hacia el sol. El sol estaba entre las hojas, y nosotros, para ver a Cosimo, teníamos que hacer pantalla con la mano. Cosimo miraba el mundo desde el árbol; todo, visto desde allá arriba, era distinto, y eso era ya una diversión”

(Italo Calvino. *El barón rampante*)

3 Sobre este asunto, ver lo planteado por Löwith que en su libro *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (2006, pp. 29-30).

4 Como se sabe, esta es la famosa fórmula utilizada por Nietzsche en *Gaya Scienza*.

La cuestión en este lugar es la pregunta que interroga por el nihilismo⁵. Empero, antes de dar respuesta a este interrogante, conviene hacer el recorrido a través de las interpretaciones surgidas en torno a este fenómeno. No obstante, aquí no se hará una exhaustiva historia del nihilismo que implicaría remontarnos cuando menos al siglo XII o incluso antes, como se puede deducir de la anterior nota al pie de página, sino que aquí nos limitaremos a aquellas interpretaciones que van de Friedrich Jacobi (1743-1819) a Martin Heidegger (1889-

5 Es importante no perder de vista la anotación que hace Cruz con relación al origen del término *nihilismo* en su libro *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. La expresión nihilismo, dice este autor, “del latino ‘nihil’ surgió en el siglo XII el sustantivo ‘nihilianismus’ para caracterizar una corriente herética de la cristología, según la cual el Verbo Eterno no ha venido al mundo; Cristo sería realmente un ser humano, pero solo de modo accidental, no esencial: Cristo, como hombre, ‘non est aliquid’, no sería individuo. Estas ideas fueron conocidas por Jacobi a través del gran manual de Johann Andreas Cramer, continuador de una obra de J. B. Bossuet traducida al alemán con el título *Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion* (Leipzig, 1786), donde Cramer hace mención expresa (Vol. 8, 1-42) del término ‘nihilianismus’ refiriéndolo a las ‘sutilezas y argumentaciones dialécticas’ de Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers. Jacobi cita este libro en el séptimo anexo de su *Spinoza-Briefen*. Como término nuevo, ‘nihilismo’ fue utilizado en 1733 por L. Goetzius, quien lo refería a problemas teológicos y jurídicos, en su libro *De monismo in theologia* (1733). La palabra ‘nihilismo’ es aplicada por primera vez en sentido esencialmente filosófico por Jacobi, en su disputa con el dogmatismo ilustrado y el idealismo alemán (*Carta a Fichte*, 1799): nihilismo no es, para Jacobi, otra cosa que la disolución de toda realidad y valor en la nada por el acto genético del yo que se pone a sí mismo y pone todas las cosas. [Es decir] ‘Nihilismo’ equivaldría a ‘Egoísmo filosófico’. Y [por] ‘Egoísmo’ calificaba Thomas Reid –leído ávidamente por Jacobi– la teoría que derivaba todo lo real del yo como entendimiento discursivo y perdía la realidad externa e interna. Egoísmo, idealismo, solipsismo y nihilismo vendrían a ser, para Jacobi, términos equivalentes. Por su dependencia del yo, tanto la verdad y los valores transcendentales, como los órdenes sociales acaban diluyéndose en la nada” (1993, pp. 13-14). Y, más adelante se dice: “Jacobi se adelanta en un siglo a la formulación que Nietzsche hiciera del nihilismo, en su conexión con el eterno retorno, como signo de la modernidad” (1993, p. 13 y sig.). Si se desea tener más información acerca del origen del término nihilismo y su recorrido hasta los tiempos de Jacobi, es recomendable la lectura del ya referido texto de Volpi *El nihilismo*, en particular el apartado 3, donde se hace remontar esta voz a Agustín, quien aludía con ella a los no creyentes. También resulta pertinente la lectura del libro de Sánchez Meca *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa* (2004), donde se dice: “es ya casi inevitable citar la *Carta de Jacobi a Fichte*, de marzo de 1799, como el texto en el que, por primera vez, se alude explícitamente al nihilismo para designar el preocupante acercamiento de una disolución de las certezas metafísicas tradicionales y de una desvalorización de los valores y de las verdades que daban consistencia a la cosmovisión de Occidente desde la antigüedad” (2004: 9). En lo que atañe a la historia filosófica de la expresión nihilismo, ver el texto de Jacobo Muñoz *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (2002, p. 255 y sigs.).

1976) por su estrecha relación con la filosofía. Lo anterior nos llevará a distanciarnos del ámbito teológico con el que era asociado el término nihilismo en la antigüedad, para aproximarnos, en su lugar, a universos de pensamiento en los que Dios guarda silencio. Nada asombroso de una época en la que la divinidad parece ir en franca retirada, como lo advirtieron en su momento hombres como Jean Paul, Nietzsche o Dostoievski. Veamos.

Como se sabe, la palabra nihilismo (*Nihilismus*), tal como esta se entiende en el ámbito de la filosofía hasta hoy, remonta sus orígenes a las acusaciones hechas por Jacobi a algunos de sus contemporáneos, en particular a Immanuel Kant (Villacañas, 1990, p. 12). De ahí que “Jacobi [tenga] su posición inaugural dentro de la historia de las ideas” (Villacañas, 1989, p. 14), y no solo porque fue el primero en utilizar el término nihilismo en una carta a Fichte⁶, sino porque fue el primero que tuvo, ya desde temprana edad, “la experiencia o la vivencia teórico y práctica-moral de la nada, del nihilismo existencial y esencial. [Esto es] la experiencia profunda de la nulidad de una experiencia 'temporalmente eterna'” (Cruz, 1993, p. 12)⁷. Además, advierte por primera vez en este fenómeno, “la tensión (...) entre el concepto y la vida, rota por algunos filósofos, negada por otros” (Cruz, 1993, p. 50).

Esta es la razón por la que Jacobi cree que su destino, en oposición al de los idealistas, consistía en tomar las banderas a favor de un modo de nihilismo que negaba la naturaleza sensible y de su negación como reino autónomo de significado. Es decir, como reconoce Villacañas, asumir de manera radical “el prejuicio de la estabilidad,

6 Al respecto (Heidegger, 2000, p. 33).

7 Jacobi cuenta la mencionada experiencia en los siguientes términos: “fue una visión que nada tenía que ver con idea religiosa alguna, de una duración (*endloser Fortdauer*); tenía la edad de la dicha, y el objeto de mi reflexión era la eternidad *a parte ante*. Esta visión me asaltó inopinadamente con tal claridad y me sobrecogió con tal violencia que me sobresalté, dando un grito primero, para después caer desvanecido. Cuando volví en mí, me sentí naturalmente inclinado a renovar esta representación; el resultado de ello fue un estado de inexpresable desesperación (*Verzweiflung*). El pensamiento de la anulación (*Vernichtung*), que había sido siempre horrible para mí, se hizo todavía más atroz; y tampoco podía soportar la perspectiva de una duración eterna” (citado por Cruz, 1993, p. 13).

del valor del ser frente a la mera apariencia del devenir” (1989, p. 14). Un trabajo nada fácil en un mundo que se ha vuelto vaporoso⁸. Por ello, el objetivo último de Jacobi era lograr la estabilidad a tal punto que esta terminará incidiendo en ámbitos como: la vida personal, social, económica, religiosa, familiar y amorosa o, incluso, en terrenos tan complejos como la historia.

De ahí que el ser humano deba primero “denunciar como Nada sin valor toda sensibilidad, todo afecto concedido como una pasión (*Leidenschaft*), porque [esta última] en su misma esencia es un reino que no permite principios inmanentes de estabilidad” (Villacañas, 1989, p. 14) asegura Jacobi. De modo que, el nihilismo es para él el síntoma de la impotencia en la que han caído los hombres que les impide someter y ajustar, desde lo profundo de sí mismos, un carácter ardiente que se ha “desnaturalizado”, en sentido rousseauiano, como consecuencia de una práctica moral burguesa en la que el hombre no modera sus afectos, sino que los somete y los anula por una autoridad sagrada y deshumanizada cuyo símbolo social es la propiedad y la producción del capital” (1989, p. 14), dice Villacañas teniendo en mente lo expresado por Jacobi.

Lo que intenta Friedrich Jacobi, por lo tanto, es encontrar la estabilidad moral, tras haberse aceptado el nihilismo de la sensibilidad que tendría como fin una nueva interpretación del cristianismo. No es casual por ello que el idealismo sea precisamente un intento de superar el nihilismo planteado por Jacobi. Con todo, dicho intento solo fue posible una vez fueron aceptadas las premisas jacobinianas. Piénsese, por ejemplo, en el hecho innegable de que la única manera de superar la filosofía kantiana pasa por el reconocimiento de la validez de la crítica de Jacobi “a la realidad sensible como mera apariencia. Esto es, la interpretación nihilista del *Erscheinung*, que propició Jacobi en 1787” (Villacañas, 1989, p. 16) y que tanto efecto tuvo en el desarrollo posterior de todas las filosofías europeas del siglo XIX, incluida en ellas la filosofía de Nietzsche.

⁸ Esta afirmación, tan importante en el contexto de este libro, se hará más comprensible a partir del capítulo segundo titulado: *lluvia, vapor y velocidad*.

Como se puede ver, el idealismo sigue un camino que toma mucho de Jacobi, pero que no se queda en él. Esto resulta evidente, puesto que, como dice Jacobi, contrario al idealismo alemán⁹, su camino no tiene como fin la reconciliación con el fenómeno, sino la conquista de la estabilidad, la paz y la comunión con el Ser. Este es justamente el motivo por el cual su hazaña se da en el plano de lo personal¹⁰ y lo que explica porque “Jacobi [se puede considerar un pensador que] pertenece a los autores que, como Rousseau, han repudiado toda separación entre su obra y su vida” (Villacañas, 1989, p. 18). Desde la óptica de este autor, la “filosofía [es] expresión, vocación de la existencia” (Villacañas, 1989, p. 19). Más exactamente, en su caso particular, es la manifestación de una existencia marcada por la enfermedad y el sufrimiento. En este sentido, su esfuerzo no es más que una voluntad que busca superar una existencia en la que la enfermedad ha dejado una huella. El motivo de que su trayectoria esté marcada por la desesperación, y de que su trasegar sea un proceso de “superación de continuos espejismos, cuyo desenlace es la valoración como Nada del ámbito de la realidad que se queda atrás superado” (Villacañas, 1989, p. 21).

En pocas palabras, de que su vida y obra sean un recorrido asentado en los límites del nihilismo, que no tiene otro fin que el de superarlo echándole mano al propio nihilismo. Por ello, para él, en palabras de Hölderlin, si bien es cierto que “nada somos, lo que buscamos lo es todo” (*Wir sind Nichts, aber wir suchen alles*, 1989, p. 59). No podía reclamar menos un hombre enfermo. Y, menos aún, un ser humano dedicado al difícil arte de la filosofía. No sorprende por ello que Friedrich Jacobi se exprese acerca del origen de la filosofía de una manera tan contundente: “porque el hombre cae en contradic-

9 Sobre la crítica al idealismo en Jacobi, ver, por ejemplo, el capítulo III apartado 4 del libro de Cruz donde, a propósito de Allwill, se concluye que “el nihilismo es el punto en el que desemboca el idealismo” (1993, p. 110).

10 En este sentido resulta muy interesante el fragmento de Jacobi citado por Juan Cruz en su libro: “requiero –dice el autor de las Cartas al señor Moses Mendelssohn- una verdad que no sea creada por mí, sino creadora de mí mismo; una verdad que llene mis vacíos, que ponga luz en mi noche envolvente, que me abarque y me penetre” (1993, p. 11).

ción consigo mismo, por eso filosofa” (citado por Villacañas, 1989, p. 37).

De esta suerte, el ser humano se halla en contradicción consigo mismo. Habita la nihilidad. Ha caído en un estado supremamente doloroso en el que ha perdido su conexión con la verdad. El hombre ha devenido así un ser escindido. Justo allí radica el dolor. Lo que antes permanecía armonizado se encuentra ahora estructuralmente separado por verdades que se destruyen mutuamente. La tragedia del hombre, muestra Jacobi, es el drama de quien está condenado a la imposibilidad de poder ver de manera unitaria el mundo. Este se constituye en un espejo roto en el que se contempla el hombre. Ahí radica la enfermedad. De lo que se trata entonces es de suturar la herida abriendo el corazón a la filosofía, puesto que si bien es cierto, “antes de la filosofía el hombre no carece de verdad, pero quizás la lleva a cuestas inconsciente: solo el dolor presente le lleva [al ser humano] al deseo de reconquistar la coherencia y la unidad” (Villacañas, 1989, p. 38).

¿No están estas palabras de Jacobi atravesadas por el platonismo? Desde luego. Con todo, aquí el platonismo es un “platonismo interiorizado, moral” (Villacañas, 1989, p. 38). Así que, dice Jacobi, siendo este un mundo en el que todo se desvanece en el conflicto, no queda más remedio que la búsqueda de la estabilidad y la quietud interior; sin embargo, dar el paso que lleva del “estado de contradicción” al reino estable de la filosofía, requiere “dotar al hombre de las alas para iniciar el vuelo superador de la caída” (Villacañas, 1989, p. 38). Y estas alas no pueden ser otras que las otorgadas por el *instinto*. Más exactamente, por “un imperativo del instinto” (Villacañas, 1989, p. 39), por una especie de brío que impulsa a los seres humanos a actuar con su corazón: la fe (*Glaube*).

La historia del hombre es así, para Friedrich Jacobi, un largo camino de contradicciones, delimitado por el *instinto* y cuyo fin último es la conquista de la unidad plena, del ser, de lo inmutable, del “Yo originario” (*Selbst*) (Villacañas, 1989, p. 40), el documento mismo de la superación del nihilismo de la sensibilidad. De esta manera, como

declara Villacañas en su libro *La quiebra de la razón ilustrada*, desde la óptica de Jacobi, toda verdadera filosofía debe aceptar sin reparo “la afirmación del Yo, el nihilismo de todo lo sensible. [Que] el naturalismo de lo sensible es nihilismo. [En última instancia que] solo el reconocimiento de Dios supera el nihilismo y nos dota de individualidad genuina” (Villacañas, 1990, p. 81).

La necesidad de filosofar es de este modo la necesidad de “salvación personal” (Villacañas, 1989, p. 40). De modo que, la filosofía debe ser entendida como un auténtico milagro que hace patente “una inteligencia buena que vela por la curación del ser humano. Porque, en efecto, si la experiencia de la contradicción es dolorosa, el instinto de verdad es un instinto de salud. [Sin embargo] es imposible esa experiencia de la filosofía como milagro si no fuera también una experiencia de salvación-salud (*Heil*) ante la que estamos agradecidos” (Villacañas, 1989, p. 40). En síntesis, en cuanto se posee la convicción de que la existencia en sí “se ha tornado problemática y enferma y que el dolor es la experiencia universal” (Villacañas, 1989, p. 40), es decir, solo si se tiene la firme convicción de que la existencia está impregnada de nihilidad, de desgarramiento y de contradicción, es posible buscar una cura en la filosofía.

A partir de esta convicción es comprensible por qué para un ser humano atormentado por la enfermedad, como lo era Friedrich Jacobi, el fin de todo hombre deba ser la conjuración de la mentira, la búsqueda del fundamento de lo bueno, la verdad y la vida. Dicho de manera franca, todo ser humano debe auto-comprenderse. Esta es, justo, la labor de la filosofía: el “descubrimiento del mal en nosotros, de nuestra enfermedad, de nuestra contradicción” (Villacañas, 1989, p. 40). Y la razón por la que el protagonista de la filosofía no sea otro que el propio individuo (*Selbst*). Así que toda auténtica filosofía debe permitir al individuo calar en lo más profundo de sí mismo y, desde allí, hacer que este retorne a la luz. Por medio de la filosofía a los hombres les es dado retornar a su ser más propio y, como el ave fénix, resurgir de sus cenizas.

Se podría afirmar, por lo tanto, que lo propio de la filosofía es la terapéutica. Mediante ella el individuo alcanza la estabilidad y la paz¹¹. De ahí que diga Jacobi: “sin la tranquilidad del alma nada grande llega a ser” (citado por Villacañas, 1989, p. 42). De manera que la filosofía permite a los seres humanos hallar lo vinculante. Entender que “el dolor de nuestra existencia no proviene sino de la ruptura de una unidad primitiva” (Hölderlin, 1989, p. 36). Unidad que es preciso restablecer. La filosofía es entonces el camino por el cual el hombre es capaz de negar la contradicción, el estado de la nihilidad, en un diálogo consigo mismo. Esto lo comprendió, además de Jacobi, Friedrich Hölderlin, de ahí que se pueda expresar en los siguientes términos:

tienes poder sobre ti, lo sé. Dile a tu corazón que en vano se busca la paz fuera, si uno no se la da a sí mismo. Siempre he tenido muy en cuenta estas palabras. Son palabras de mi padre, fruto, como él dice, de sus sufrimientos, ¡date esta paz, y sé feliz! hazlo. Es la primera cosa que pido. No me la negarás. (1989, pp. 44-45)

Para Jacobi, la filosofía es así una necesidad vital. Sin ella todo está perdido. No obstante, para ir por esta senda se requiere ser fuerte, ya que

la primera experiencia del filosofar es el dolor, la enfermedad, la contradicción sentida en la que las pasiones se autodestruyen. La segunda es el caos, la imposibilidad de auto-comprendernos [*sic*] cuando buscamos la síntesis de las pasiones diversas en los objetos a que aspiran. (Villacañas, 1989, pp. 43-44)

Estas palabras adquieren un mayor sentido cuando se tiene conciencia de vivir en un tiempo cuya característica más significativa es “la ansiedad, el nerviosismo, la insatisfacción y la intranquilidad” (Villacañas, 1989, p. 44). La filosofía por eso requiere de hombres

11 Es importante anotar que la filosofía, tal como la entiende Jacobi, no se reduce a una dimensión puramente racional. Para él, la filosofía solo adquiere sentido en su íntima relación con el ámbito de la fe (*Glaube*).

sinceros consigo mismos, héroes nihilistas capaces de negar lo que los ha negado: el mundo de las pasiones y la inestabilidad del devenir.

Nada menos se podía esperar de un héroe al estilo de Jacobi, pues su destino está en batallar contra la incertidumbre y la contradicción. Más exactamente, con ese estado de nihilidad que lleva al hombre a “la desesperación [por] no encontrar en la naturaleza un lugar en el que sentirse acogido y reconciliado” (Villacañas, 1989, p. 45). Aquí radica la novedad de un hombre como él: concebir la “experiencia de la pasión natural y sensible como experiencia de la nada” (Villacañas, 1989, p. 45). Algo obvio para alguien que considera que vivir en la pasión requiere vivir en la dependencia, en el umbral de la nada. Así que “mientras el hombre dependa de la naturaleza, (...), no se encontrará más que como en un juego de espejos que produce en sus ojos el brillo de las cosas, Y entonces experimentará la nada que internamente es” (Villacañas, 1989, p. 45).

El hombre estará de este modo a merced de su evanescente temporalidad. A partir de estas palabras no es difícil imaginar por qué, según Jacobi: “el hombre natural, el hombre en el tiempo, es la nada del hombre” (Villacañas, 1989, p. 46). Incluso, porque su apuesta pasa por el reconocimiento de una “realidad extra-temporal [*sic*] en el hombre” (1989, p. 46), sin la cual este estaría perdido, sometido a la cruel tiranía de los fenómenos (*Erscheinungen*). No está demás decir que para Jacobi estos no son más que simples fantasmagorías, como lo evidencia el término en alemán. De ahí que no tenga ningún reparo contra aquellos que lo hacen discípulo de Platón, pues su filosofía, como la del griego, considera que el reino de lo fenoménico no es otra cosa que el “reino del nihilismo, de la nada” (Villacañas, 1989, p. 47).

Él, buen discípulo de su mentor, advierte por ello en la educación el lugar por excelencia en el que se reprimen las pasiones. Todo aquello que carece de consistencia, la pura y simple nada, la cual debe ser dominada. La educación contribuye así al proyecto de todo hombre

que busca la estabilidad y la paz. Es decir, al proyecto de todo aquel que niega el presente, el tiempo, la naturaleza y los bienes aparentes, para vivir plenamente la idea. Por otra parte, ella permite habitar en la “aprehensión de lo verdadero que tiene relevancia y posibilidad como [ordenadora] de la vida interior” (Villacañas, 1989, p. 48). La educación se erige así, en “el medio más eficaz en contra del nihilismo del presente” (Villacañas, 1989, p. 48) en cuanto es capaz de reconciliar lo irreconciliable¹².

La lucha de Jacobi en el terreno de la educación, es una lucha que lo lleva a enfrentar un peligro siempre latente, la posibilidad de “perderse”. En esta dirección, frente a la nada del presente, lo único que queda es la idea, sede irrestricta hacia la cual se encamina esa inclinación fundamental de los hombres, representada en el instinto de salud. No está de más decir que esta última es, a su entender, la “experiencia personal auténtica” (Villacañas, 1989, p. 49) de los seres humanos. Por ello, manifiesta:

cuando esa idea del Yo es verdadera, entonces se obtiene el reconocimiento y la reconciliación de nuestra realidad más profunda. La filosofía ha llegado a su fin. La negación de la naturaleza, su destrucción represora, que deviene así total. El final de la experiencia filosófica es el disfrute de un Yo que ya no es temporal, sino que yace más allá de todo fenómeno. (Villacañas, 1989, p. 49)

Jacobi de este modo antepone el ser al devenir, la idea a la sensibilidad, la libertad a la naturaleza, el Yo a la exterioridad. Es decir, se percata de que solo “con la experiencia de la filosofía descubrimos que somos criaturas para la eternidad, si bien solo a partir de la desesperación y el dolor” (Villacañas, 1989, p. 51). Como se podrá ver más adelante, lo que en Jacobi es una condición imprescindible para superar el nihilismo, será calificado como tal por Nietzsche, claro

12 Compárese esta postura de Jacobi con lo planteado por el artista alemán Joseph Beuys, al cual dedicaremos el último apartado del libro. Al respecto, ver el libro de Heiner Stachelhaus. *Joseph Beuys* (1990, p. 89 y sigs.).

está que esto último solo será posible bajo la condición de cambiar la perspectiva del problema.

Pero dejemos por el momento de lado a Nietzsche. Para Jacobi, no cabe alternativa, solo a partir de la intensa experiencia del dolor es que el hombre puede alcanzar su verdadera y plena salud. Solo a partir de la nada es que el hombre puede llegar a ser todo. Un todo que solamente depende de sí. Se puede subrayar entonces que:

el individuo monadológico, eterno, simple, auto-suficiente y sustancial no es el punto de partida, no es la realidad inmediata, sino el final, resultado de la formación y del esfuerzo, experiencia. [Así que] la idea es el final, la naturaleza finita el comienzo, el instinto de orden no es sino un instinto del nihilismo, de negación de la naturaleza, y no una voluntad de ordenarla y de elevarla a «para sí» y a la conciencia. (Villacañas, 1989, pp. 45-46)

De suerte que, para Friedrich Jacobi, el Yo, en su sentido más originario, es el resultado de una decisión nihilista esencial que acaba reduciendo la sensibilidad a nada. De lo contrario, él mismo sería aniquilado. Así, el individuo solo puede alcanzar su verdadera dignidad si ha sido capaz de negar su nihilidad, de elevarse sobre la contradicción y el desgarramiento del mundo exterior, lo bastante hábil para dominar el universo de la sensibilidad. Expresado de esta manera, dominio es paz, ya que a través de la aniquilación de las pasiones es posible lograr la unidad y, por ende, la plena reconciliación consigo mismo. Alcanzar esa condición en la que “el individuo ya no es marioneta del azar, sino dueño de su destino y de su vida” (Villacañas, 1989, p. 54).

Y, no obstante, a esta condición solo se puede llegar con una férrea voluntad de querer. Una especie de presentimiento que busca lo desconocido y que se realiza en el amor. Con todo, este amor es una pasión que desborda cualquier objeto natural, corpóreo o humano, ya que está encarnado en un Tú puramente divino. Bajo estas condiciones podemos decir ahora que “la vida superior a la que nos conduce el instinto es, desde luego, la vida en el amor. [Puesto que]

el amor es *religatio*, vínculo universal. En él nos representamos la primacía del todo sobre las partes, en tanto que sin él no llegaríamos a reconocernos como Yo, como individuos” (Villacañas, 1989, p. 56). En el amor se establece un verdadero diálogo entre el Yo y el Tú divino, en el que el primero se encuentra a sí mismo en la contemplación de la pura infinitud. De suerte que:

solo en el diálogo se potencia el reconocimiento del propio Yo, 'pues solo nos vemos reflejados en un espejo' (VI, 201). Así, cuando más perfecto es el Tú más perfecta nuestra imagen se reflejará en él, más satisfecho quedará nuestro instinto de autoamor. Este es el secreto de la teología del diálogo en Jacobi: Dios es el único que me refleja y me devuelve una imagen clara, serena, plena, tranquila, la imagen que queremos ver. Dios es por tanto la meta. Por Él obtengo realidad. Si es, yo soy. La nueva premisa de la filosofía no es 'Cogito ergo sum', sino, 'Él es, luego yo soy' (VI, 224), dice feliz Jacobi. (Villacañas, 1989, p. 58)

Desde la óptica de Jacobi, fuera de esta condición prima el

sentimiento de zozobra, de angustia de falta de identidad personal, de lucha y búsqueda de reconciliación, incapacidad para edificar la casa en un mundo habitable, desconocimiento esquivo de aquello que nos calmaría, todo esto no es el camino forzado del hombre, pero parece propio de la forma de vida de la sociedad burguesa. (Villacañas, 1989, p. 63)

De un modo de vida que puede ser superado una vez se ha tomado la “decisión nihilista” esencial a la que se ha aludido más arriba. Y todo esto, ya se dijo, con el fin de encontrar la tan anhelada salud en medio del agitado mundo burgués. Ese mismo mundo que padece la más cruenta enfermedad: el instinto de negación¹³. Instinto que se hace visible de múltiples formas. Así, por ejemplo, la represión en todos los ámbitos, la confianza irrestricta en la razón, el comercio indiscriminado, el aprecio por la banalidad.

13 Estas palabras adquirirán mayor contundencia a partir del capítulo segundo.

La vida y la obra de Jacobi son tan solo una síntesis en la cual se hace patente cada una de estas manifestaciones. Basta pensar en la enorme importancia que tiene tanto en la una como en la otra, la tensa relación que desde muy niño establece Jacobi con su padre (Villacañas, 1989, p. 75). En ella se pone de manifiesto el punto de inflexión en el que se domina o se es dominado. Para Jacobi, este es un momento crítico. Enfrentarse al orden establecido implica la conciencia de culpa. Así, “conforme crece el placer de ser libre, la huida avanza y avanza la culpa” (Villacañas, 1989, p. 79). Además, se encuentra la posibilidad de no enfrentarse evitando este sentimiento. En tal caso, se estaría como aquel siervo al que se refiere Hegel “disuelto interiormente” porque “ha sentido el miedo de la muerte” (1994, p. 119); se estaría sometido a un poder que le resulta insoponible.

Parece no haber alternativa, o se domina o se es dominado. Pese a esto, el camino adoptado por Jacobi se encuentra a caballo entre estos dos extremos. Y, para comprenderlo, nos pide imaginar una peculiar escena.

Una mesa bien servida y un padre autoritario que el niño no quiere ver. Solo ante eso no dicho aparece en Jacobi la necesidad de escribir esas palabras. Más Allwill se sentó a la mesa. El mundo en la escena queda tras la ventana. Su placer, su vida, su libertad, fuera. Al fin y al cabo, nadie tuvo la culpa de la primera obediencia salvo el que nos la impuso. Así la única opción de Allwill es pensar en el cielo abierto, no vivirlo. El largo camino de la experiencia filosófica que el carácter de Allwill determina es el de acostumbrarse a una cierta felicidad de puertas para adentro. Allí podría sentarse otra vez en su columpio y reírse abiertamente de su padre. Pero, en frente, también su padre podría seguir vanidoso y triunfante viendo al niño sentado de hecho en la mesa familiar. El modo de equilibrio de la filosofía es el que deja a todos contentos: el mundo familiar intocado en su

realidad, el mundo del individuo resarcido en su venganza pobre. (Villacañas, 1989, p. 80)¹⁴

Curiosa elección la de Jacobi. Mirar el mundo desde un columpio. El columpio representa empero para él la libertad plena. La realización de sí mismo. El diálogo con el tú infinito. El desasimiento frente al mundo; sin embargo, Jacobi abraza así un camino problemático para negar lo que lo niega. Pues, si bien es cierto que este es un ámbito donde se toma conciencia de la confrontación real –no solo entre el mundo familiar y el del individuo, sino, y esto es lo fundamental, entre el afuera y el adentro, entre el reino del sometimiento (representado en la figura del padre) y el libre cielo abierto (representado en el columpio) –resulta evidente que este enfrentamiento se da en el reino de las ideas. Se trata entonces de una confrontación en la cual todo queda en su sitio y en la que su principal protagonista es un “muchacho soñador y ensimismado, inclinado a lo invisible ya que lo visible lo niega” (Villacañas, 1989, p. 80). Jacobi no duda por ello en defender su realidad más íntima. Con todo, sabe que quien “queda exiliado del reino de lo real, y en primera instancia del mundo familiar, tiene necesidad de paraísos ideales” (Villacañas, 1989, p. 81).

¿Podría ser otro modo? No. Para Jacobi la única forma de afirmarse a sí mismo es haciendo una especie de *epojé* del mundo. O, en su defecto, haciendo de este, incluidos en él los otros, su propio espejo. De ahí por qué “Jacobi siempre entra en relación con alguien para llegar a ser él” (Villacañas, 1989, p. 82). No hay más posibilidad, aquel que ha sido excluido debe buscarse a sí mismo en lo(s) otro(s), antes de hacer efectivo su “nihilismo universal de la sensibilidad” (Villacañas, 1989, p. 83). Si algo consigue “salvar el mundo” es el hecho de que solo a través de este es posible el repliegue hacia la pura y libre dimensión de lo espiritual. Así que: “los rasgos físicos y materiales están para expresar el alma, la belleza física para que los

14 Resulta llamativo el parecido entre esta escena y la descrita por Italo Calvino al inicio de *El barón rampante* donde el protagonista de esta novela opta por una salida radicalmente distinta a la de Jacobi (1999, p. 26).

ojos puedan captar la belleza moral, el exterior para servir de acceso al interior” (Villacañas, 1989, p. 84).

Esta es justo la razón por la que en Jacobi el nihilismo sea, a un mismo tiempo, un proceso de destrucción y de construcción que busca aquietar la tempestad presente en el interior de los hombres, “pues ha de ser dominada esa angustia que deja la sensación de anulación y de negación de todo lo sensible” (Villacañas, 1989, p. 88). En otras palabras, por este camino ha de ser exorcizada la nada, mas no con el concurso de la razón, por cuanto a esta última le resulta imposible resolver las contradicciones de un mundo regido por ella.

Para Friedrich Jacobi, lo anterior requiere de una “orientación vital coherente” (Villacañas, 1989, p. 93) que permita conjurar de forma definitiva la nada sin el concurso de la razón. Una empresa imposible, si se tiene en cuenta que la nada resulta peligrosamente seductora. Esta opción lleva además a nuestro filósofo a ponerse en una situación políticamente incómoda. En primera instancia, lo enfrenta al Antiguo Régimen, encarnado en la religión y la nobleza. Por otra parte, lo lleva a asumir una actitud crítica frente a las formas burguesas que en su época van tomando más terreno y que están personificadas en el materialismo y el ateísmo de su tiempo. Como se ve, una situación para nada conveniente en un mundo en el que la colisión entre estas dos formas de vida resulta ya inevitable. Y, menos aún, para alguien empeñado en la búsqueda del sosiego en medio de la enfermedad. No tenía otra elección. O, ¿tal vez sí?

El instinto de Jacobi le dicta que su tranquilidad ya no pasa por integrarse en el marco social de la familia burguesa, sino por la aceptación del papel del poeta burgués, como actividad ideológica que le permite la defensa de un sentimentalismo sublimador de las contradicciones, y que exige al mismo tiempo unos límites más amplios de conducta justificados por la índole peculiar y aristocrática de la naturaleza del poeta. (Villacañas, 1989, p. 111)

Para una vida atormentada, como es la vida del propio Jacobi, la poesía es la única capaz de atenuar las contradicciones en las que se

ha sumergido. No obstante, desde su óptica, es la filosofía, en particular la del Kant precrítico, la que le permite “develar la existencia” (Villacañas, 1989, p. 115). –O al menos esto era así en 1762–. Jacobi estaba convencido, en aquel preciso momento, de que la filosofía precrítica de Kant lo conduciría a comprender que “todas las verdades metafísicas deberían analizarse hasta una experiencia interna” (Villacañas, 1989, p. 115), lo que está ligado a su inclinación hacia la poesía, en cuanto esta es “la experiencia dolorosa de [la] propia realidad interna” (Villacañas, 1989, p. 118).

La poesía le permite de este modo palear su enfermedad, encontrarse a sí mismo en medio de la inquietud del mezquino mundo de las mercancías que ha terminado convirtiéndolo en un ser extraño a sí mismo, en una especie de nada. ¿Qué es eso tan caro a la poesía que le permite atenuar la enfermedad y encontrarse a sí mismo? No cabe la menor duda, el amor. Así, para un hombre enfermo marcado por el sufrimiento como Jacobi, el amor es lo que le permite no disolverse en la nada. De ahí que el amor sea para nuestro autor una experiencia metafísica fundamental, puesto que “a pesar de toda la nada, por el amor, la tierra se torna habitable” (Villacañas, 1989, p. 124).

Sí, para Friedrich Jacobi, por el amor la tierra se torna habitable. A pesar de esto, se estaría lejos de comprender esta significativa expresión, si no se entendiera en un sentido amplio, como *Zärtlichkeit*, *Sympathie* o *Freundschaft*, es decir, como una pasión en la que toda la persona está en juego, pues allí, el individuo se hace totalmente transparente. Allí, todo ser humano, en la sinceridad, anula las diferencias, se reedifica a sí mismo en el otro. Así y todo, tal condición no deja de mostrar a Jacobi su lado amargo. Si bien es cierto que el amor le permite “vivir por primera vez lo que se le ha negado. [Este lo lleva a comprender] que su ansiedad y nerviosismo, su enfermedad, responde y obedece a que hay personas que sin saberlo le llaman, le atraen, colman su instinto, le buscan para llevarlo hacia una vida más noble que la del comerciante” (Villacañas, 1989,

p. 125). De este modo, su existencia es como un péndulo que oscila entre la enfermedad y la exaltación, entre el nihilismo y el idealismo místico, entre el sufrimiento y la curación. De ahí que reconozca: “el nihilismo solo podrá curarse con el idealismo, y la burguesía, con la especulación” (Villacañas, 1989, p. 126).

La existencia de Jacobi se mueve así entre extremos. Para él, se salva o se condena. Se es nada o se es todo. De ahí que su salvación pase por la destrucción del mundo¹⁵. Pero ¿qué le queda al ser humano cuando se desvanece el mundo? La respuesta parece elemental: el todo, pues, como se ha reconocido antes, según Jacobi, solo a partir de lo finito es posible engendrar lo infinito. *De la nada todo es*. El autor de Allwill “salva [así] el problema de su experiencia terrible personal de la nada” (Villacañas, 1989, p. 135). Y aunque, si bien es cierto, los seres humanos se han dejado llevar por el instinto, lo que los ha dejado en un callejón sin salida, también lo es que este instala al hombre ante su posible salvación, pues, como se ha manifestado, para Jacobi, lo único que salva es un absurdo: la fe (*Glaube*). En esto Jacobi se adelanta a lo planteado por Kierkegaard algunos años después.

Así, moviéndose entre extremos, Friedrich Jacobi tiene “conciencia de que estaba diciendo 'no' a una represión habitual en él y en su entorno, que estaba negando la negación” (Villacañas, 1989, p. 127). Reconoce la tragedia del hombre burgués sumergido “en los deberes de la relación productiva” (Villacañas, 1989, p. 127) y cuyo estado acostumbrado es la supresión permanente del ámbito de lo pasional. Por esto, observa, resulta indispensable dejarse llevar por el entusiasmo, desatar la tempestad (*Sturm und Drang*), si se quiere encontrar la calma. Estaba convencido “de que el hombre se estimula menos por conceptos (como creían los ilustrados) que por pasiones” (Cruz, 1993, p. 41). Por eso, a su entender, resulta necesario “interpretar [la] propia existencia personal, como dialéctica de la perfección que en

15 Tal vez esta última propensión de Jacobi nos permita comprender por qué todos los proyectos salvíficos que caracterizarán los diversos movimientos del siglo XIX pasan por una inclinación semejante.

el fondo [es] proceso de separación, descubrimiento y construcción de un Yo superior” (Villacañas, 1989, p. 141). ¿En quién se encarna este Yo superior? ¿Acaso en un genio, un genio moral? ¿No es este tan solo un espejismo en medio de “una situación moral socialmente insana”? (Villacañas, 1989, p. 142).

Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que para Jacobi quien encarna este Yo superior debe haberse redimido a través de la enfermedad. De ahí que “la categoría fundamental de la reflexión jacobiniana de la existencia [sea] la enfermedad” (Villacañas, 1989, p. 147). No está de más decir que Jacobi funda, de esta manera, una línea de pensamiento representada por autores como Schopenhauer, Kierkegaard, Freud, Thomas Mann y Kafka, que hicieron de la enfermedad su asunto primordial. ¿En la obra de Friedrich Jacobi, la enfermedad es algo que le atañe exclusivamente a la existencia de cada cual o, por el contrario, esta le compete a la misma sociedad?

La respuesta a esta pregunta se hace evidente cuando se reflexiona en lo que representa para Jacobi la figura represiva del padre, símbolo en el que se encarna la sociedad. El mal de Friedrich Jacobi, y con él el de todos los individuos que conforman la sociedad a la que pertenecen, no es otro que el efecto de “la interiorización de la represión contra sí mismo, la pérdida de la identidad, la incapacidad de tolerancia para consigo mismo” (Villacañas, 1989, p. 156), llevada a cabo por una sociedad gravemente enferma. Por ello, el intento de Friedrich Jacobi es el de recomponer el alma humana herida por una sociedad desgarrada. Hallar el paraíso en medio del infierno en un mundo en el que otro puede redimirnos o condenarnos¹⁶. Esta es la razón que hace escribir a Villacañas:

la existencia humana que describen las novelas [de Jacobi] configura el proceso de formación del Yo unitario desde el Yo escindido de la enfermedad. Lo importante es que este proceso de formación del individuo es exactamente un proceso dialéctico, entendido en clave platónica. Y esto es así porque ese zambullirse en su propia existencia hasta

16 Sobre este particular (Villacañas, 1989, pp. 166-167).

sus fuentes, esta reconquista de la unidad y de la verdad de una individualidad, se tiene que hacer en diálogo con otros, con los amigos que buscan la verdad conjuntamente, y que representan simbólicamente las fuerzas escindidas ya personificadas que debieron recomponer la unidad mediante la amistad como cemento. (1989, pp. 157-158)

Como lo reconoce Jacobi, todo ser humano en este mundo semeja un Jano bifronte: “mitad ángel, mitad demonio” (Villacañas, 1989, p. 160). Las dos puntas de una estructura cuya clave de bóveda está tallada con la mano diestra del platonismo. Más claramente, por un modelo que identifica a la muerte con la forma suprema de la liberación. No es raro por ello que Jacobi vea este mundo como lo vio su memorable maestro en la Antigüedad, es decir, “como un desierto monstruoso” (Villacañas, 1989, p. 161), como una cruel enfermedad que es imperioso superar abrazando el reino mismo de lo que es¹⁷. Algo evidente si se tiene en cuenta que, tanto en el pensamiento de Jacobi como en el del gran Platón, este mundo no es tan solo un espectáculo seductor, sino una inquietante, sufriente y escindida fantasmagoría.

De manera que, piensa Friedrich Jacobi, se hace indispensable buscar un arquetipo, un Yo divino, que contemple desde la distancia, cual si fuera un inocente niño en un columpio, la incertidumbre dolorosa del reino de la nada. Esto, claro está, si no se quiere “naufragar para siempre en el *Abgrund*, en el agujero negro de la anulación total” (Villacañas, 1989, p. 168). En un agujero tan oscuro como aquel que lanzó a la cara un día Malévich. Esta búsqueda tiene como único fin el reconocimiento del propio Yo. No resulta insólito por ello que la salida de Jacobi pase por una especie de mística individualista –o al menos esto era así en la época que escribió *Woldemar*-¹⁸. Es decir, que su ruta esté trazada con mano maestra por el individualismo. Con razón escribe Villacañas: Friedrich Jacobi “es nihilista de lo sensible

17 Cómo no pensar en este momento en el famoso final del Fedón: “Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda y no la paséis por alto” (118a).

18 Acerca de la importancia de *Woldemar* en la obra de Jacobi (Cruz, 1993, pp. 127-128).

solo porque quiere afirmarse demasiado” (1989, p. 171). No sorprende por ello su postura frente a la Revolución francesa, pues en ella solo ve la “corrupción y la decadencia de los tiempos” (Villacañas, 1989, p. 173), la quiebra de lo más fundamental del hombre, su corazón, en un tiempo que ha erigido la razón como su divinidad tutelar.

Es menester, por ello, dejarse guiar por el corazón. Vivir conforme a sí mismo. Asumir la mismidad (*Selbstheit*), consolidar el sí mismo moral, el Yo superior, en medio del océano tempestuoso de las pasiones y la represión a las que están sometidas. En este orden, no resulta casual que la filosofía estoica termine siendo tan cara a Jacobi, ya que “la felicidad humana es la propiedad de la persona y no consecuencia de las circunstancias externas” (Villacañas, 1989, p. 191). O que, termine tomando distancia del espinosismo. Lo anterior en razón a que esta filosofía le impide su autoconocimiento y porque el determinismo que ella encierra, lo lleva a “la más negra de las depresiones, (...) al desprecio de sí mismo y del hombre” (Villacañas, 1989, p. 193).

El estoicismo –y en particular el de Séneca– se constituye así en el pensamiento de Jacobi, en una piedra angular a la hora de superar el nihilismo. Esto se evidencia en su ya mentada teoría de la educación, puesto que, en primer término, en ella se toma distancia del cuerpo en cuanto se niega este como valor en sí. En segundo lugar, por la educación el alma se concentra en sí misma, recupera la *dignitas*, la *ratio*, la *fides*, la *libertad*. Finalmente, en la educación se integra la razón y la fe en la noción de Yo. Lo último queda bien expresado para Jacobi con estas palabras: “la educación no se dirige hacia una evidencia teórica, sino práctica, al reconocimiento del bien” (Villacañas, 1989, p. 201). En consecuencia, desde la óptica de Jacobi, la educación se enmarca en lo concreto de la fe en sí, en la esfera de lo moral –aunque esta siempre se muestra impotente a la hora de tomar decisiones–. En breves palabras, en el ideal de la perfección propia del cristianismo.

No es necesario ser demasiado entendido en el tema para percatarse de que la salida ante el nihilismo de la sensibilidad por medio

de la educación pasa por un diálogo fructífero entre el estoicismo y el cristianismo en la filosofía de Jacobi. Y, menos aún, para percatarse de que, para este autor, el fin último tanto de la educación como del estoicismo y del cristianismo es el mismo, a saber, “cambiar lo visible por lo invisible, un yo sometido a los placeres y dolores, por un Yo invisible y estable, y todo esto porque, y solo porque, se nos ha dicho, porque se hace real solo por ser dicho, por la palabra” (Villacañas, 1989, p. 203). Tanto en la una como en los otros, el propósito fundamental es, por medio de la palabra, volver a casa, al mundo interior.

De manera que, el objetivo último de la educación, del estoicismo y del cristianismo, es la realización plena del hombre interior frente al azaroso, inestable y vacío devenir, por medio de la firme creencia en la palabra del otro, pues esta, como el oro, es capaz de transmutarse en todo. A tal punto que podemos asumir así nuestra propia nihilidad. Ante el cansancio de la vida, no queda más opción que fundirse con el todo buscando lo más profundo de sí mismo en diálogo con lo Otro. “Jacobi da [de este modo] el salto hacia lo infinito (que es el salto mortal) por y tras la desesperación y el nihilismo, eso que los románticos llamaron noche o la muerte” (Villacañas, 1989, p. 210). A la luz de esta doctrina, esto no es más que renunciar a ser un simple accidente, algo insustancial, carente de espíritu o, lo que es lo mismo, a una condición en la que anida en el alma la pura y simple desesperación. Y, como se sabe, “la desesperación, la angustia, es la traducción psicológica-ética de la anidación del nihilismo, como eterno retorno, en la conciencia moderna” (Cruz, 1993, pp. 18-19).

Así, para Jacobi, en un mundo de hombres insustanciales carentes de espíritu, no queda otro camino: “frente a la desesperación [se debe anteponer el sentimiento de] esperanza; frente al sentimiento de la nada, el de lo existente; frente al mundo, lo divino extramundano en nosotros” (Villacañas, 1989, p. 216). Por eso según Jacobi, para quien está inmerso en un mar de incertidumbre y abatimiento, no queda más que la fe. Ella es la única capaz de “abrirse camino en la nada más impenetrable” (Villacañas, 1989, p. 216). La luz surge de la

oscuridad, la salvación crece a partir de la nada, el remedio en el mal. Esto lo sabe bien el protagonista del antiguo epigrama:

llevo mi corazón como una herida; de mi herida en vez de sangre mana llanto, y la llaga jamás seca. Pues mi mal me deja sin recursos, el mismo Macaón no sabe aplicar a mi amparo bálsamo que me calme. Yo soy Télefos, oh muchacha sé tú mi leal Aquiles: que apacigüe tu belleza como con él me ha herido. (Starobinski, 2000, p. 213)

Jacobi lo cree firmemente: solo porque hemos estado rotos es que podemos llegar a ser íntegros, solo porque hemos sido una ilusión es que podemos llegar a ser de verdad, solo porque hemos sido oscuridad es que podemos llegar a ser luz. Esta es justamente la razón que lo lleva a aproximarse a la religión de sus ancestros, el cristianismo, puesto que “la verdad de Cristo, (...), solo la alcanzará el que se haga Cristo y reproduzca su propia experiencia, su personal morir a este mundo: el nihilismo de la sensibilidad ha quedado para siempre simbolizado en la historia de la pasión. [Por eso manifiesta Jacobi] Cristo es la expresión genial y personal de ese nihilismo, el único que puede resolver el problema de la estabilidad personal en el mundo burgués” (Villacañas, 1989, p. 223)¹⁹. Hay que decir entonces que para Friedrich Jacobi, solo quien ha sido capaz de encarnar lo divino en su existencia enferma, el todo en la nada, como lo hace el cristianismo, esa “verdad profunda del nihilismo, la elevación a la evidencia de la existencia del espíritu triunfante sobre la naturaleza” (Villacañas, 1989, p. 511), le será dada la salvación en medio de la condena. Es decir, en un mundo donde Dios se ha vuelto una entidad vacía no queda más remedio que buscar el todo. De ahí que escriba:

el hombre se pierde a sí mismo tan pronto se quiere fundamentar exclusivamente en sí mismo. Todo se pierde entonces poco a poco en la nada. El hombre tiene que hacer

19 Resulta conveniente pensar si no estaría aquí ya el origen del mesianismo que impulsó el accionar de los miembros de los movimientos nihilistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Ver al respecto el libro de Juan Avilés y Ángel Herrerín *El nacimiento del terrorismo en occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*, plagado de ejemplos que confirmaría nuestra tesis. (2008, p. xix).

esta elección, solo está: la nada o Dios. Eligiendo la nada, el hombre se hace Dios a sí mismo, pero es imposible que, si no hay Dios, el hombre o todo lo que lo rodea, sea algo más que un fantasma: o Dios es, y entonces es un ser consistente por sí mismo, vivo, ajeno a mí, o yo soy Dios: no hay tercero. (Villacañas, 1989, p. 485)

En Dios radicaba la esperanza de Friedrich Jacobi ante el drama del nihilismo. Esa misma esperanza con la que sueña uno de sus personajes, Allwill, a propósito del columpio que se halla en el jardín. Sin embargo, y a pesar suyo, justo lo que se demostró, tras su muerte, es que el hombre, como nunca, se proclamaba a sí mismo como el indiscutido amo y señor de todas las cosas²⁰. El hombre había elegido la nada. Ya no había Dios. O, mejor, este había sido suplantado por otro tipo de dioses: el Estado, el pueblo, la patria, la raza, el partido. No cabía la menor duda, se estaba ante la instauración de una época en la que los dioses han partido como lo había anunciado el poeta Hölderlin.

Todo estaba dado para que los hombres pudieran entender lo que el poeta Jean Paul había escrito, ya en tiempos de Jacobi, en su célebre *Discurso de Cristo muerto* (1789, primera versión). Había llegado la hora de comprender aquello que a partir de ese momento sería caracterizado como nihilismo. Y que, años más tarde, sería sintetizado por Nietzsche en su máxima: *Gott ist tot*. Sin embargo, antes de dejar hablar al famoso autor de esta sentencia, veamos primero, qué es lo que había bosquejado, “transido de temblor y horror” (2005, p. 5), Jean Paul Richter acerca del nihilismo.

El sueño y la nada

“La tierra es un sueño lleno de sueños; para que te aparezcan los sueños, tienes que dormir”

(Jean Paul)

20 Estas ideas serán complementadas en el capítulo que sigue en relación con el *Fausto* de Goethe. Así como la exposición que, sobre esta misma obra, hace Juan Cruz en su trabajo sobre Jacobi (1993, p. 59 y sigs.).

No resulta fácil para quien se dedica a la filosofía conceptualizar el pensamiento de aquel que se ha valido de imágenes poéticas para captar el “fundamento” del mundo. Tal como sucede, de modo ejemplar, con el poeta Jean Paul Richter (1763-1825), que quiso revelar a los seres humanos aquello que había visto en un terrible sueño. O, mejor aún, develar un espejismo que hasta ese momento pocos habían advertido de manera tan nítida valiéndose de escenas alucinantes. Y, más difícil resulta aún, sacar partido de un texto que tiene varias versiones redactadas en diferentes periodos de la vida del autor. Con todo, tal es el reto, si se quiere escudriñar en las interpretaciones que se han dado acerca del nihilismo. Lo primero que se debe hacer, es penetrar en el sueño del poeta, un sueño por demás perturbador²¹. Escuchar la poderosa voz de un espíritu predicando en medio de la noche a los hombres malvados y buenos, acerca de “la vanidad de todas las cosas” (Jean Paul, 2005, p. 21). Oír la acusación de este espíritu a los malvados que se encuentran despiertos mientras los buenos sueñan con el cielo, atender a la prédica a propósito de la inexistencia de Dios. Algo intolerable para oídos acostumbrados a exhortaciones religiosas como lo era el común de las personas en tiempos de Jean Paul y de Jacobi.

Lo que no resulta difícil es imaginar el efecto que produjo en el sensible Jean Paul, este extraño sueño. Y como, seguidamente, tras despertar sobresaltado, garabateaba sus breves impresiones en una pálida hoja para luego dejarlas reposar entre sus papeles. Y, menos aún conjeturar como, lejos de disiparse en el ánimo de Jean Paul los efectos de esta formidable pesadilla, el poeta tuvo que soportar la compañía de aquella nefasta sombra el resto de sus días. Así, una y otra vez, figurarse como retornaba la temible visión al poeta y con

21 Como anota Albert Béguin en su libro *El alma romántica y el sueño*, Jean Paul es el “maestro indiscutible del sueño, [el] gran poeta del sueño cósmico, [el] pintor de los paisajes fabulosos donde el universo se hace música y color, donde el yo se pierde voluptuosamente en espacios infinitos; pero también [el] evocador de las terroríficas apariciones, de las cabezas sin mirada, de los campos de matanza y de los hombres sin manos. La obra entera de Jean Paul es un inmenso sueño en que se escuchan las armonías celestes y las súbitas discordias de los astros desorbitados, mientras en el mundo humano el Éxtasis, hermano de la muerte, abre a los héroes líricos los espacios ilimitados, y los idilios cantan un tierno acorde a la vida terrestre” (1994, p. 212).

ella sus delirantes apuntes. Un buen ejemplo de estos, lo constituye el célebre *Sermón fúnebre de Shakespeare*, que es, ni más ni menos, una prédica *in memoriam* de todo el universo. De ese universo que, como Cronos, no sabe otra cosa más que devorar sus propios engendros. De esa gimiente naturaleza en la que “la vida de un hombre no es más que el eco de ese gemido” (Jean Paul, 2005, p. 23). Y, Dios mismo, “representado como ojo, (...) solo es una negra órbita” (Jean Paul, 2005, p. 23), tan sombría como aquel oscuro espejo que Malévich arrojara a la humanidad para que se contemplara en ella, y el cual ha servido de antesala al presente capítulo.

¿Cómo interpretar cada una de las palabras de este *Sermón fúnebre*? Lo primero que hay que entender es que Jean Paul pone en evidencia la arbitrariedad de toda existencia. Por otra parte, demuestra, y en esto se acerca a lo planteado por Jacobi, Hegel y Marx, que el yo es una entidad esencialmente escindida. De este modo, señala: “la inutilidad de toda acción y de todo afán del hombre. [Porque toda escisión trae consigo aparejado el] sentimiento de irremediable, universal y reiterada disolución” (Jean Paul, 2005, p. 25). El poeta Jean Paul es así capaz de “representar sin fingimientos nuestra condición y penetrar hasta el fondo en el horror de la escisión a la que estamos condenados” (2005, p. 28). En otros términos, el *Sermón fúnebre de Shakespeare* –en estrecha relación con el esbozo *Exposición del ateísmo sermón sobre la inexistencia de Dios*–, no hace más que correr el velo de las consecuencias inevitables de la prédica a propósito de la inexistencia de Dios, a saber, la gratuidad de la existencia y el desgarramiento del que está preso el yo.

Si un esbozo de este calibre le bastaba para inquietarse a una sociedad anclada en antiguos valores, a una sociedad compuesta por personajes de la estirpe de la Margarita goethiana, a su autor lo llena de angustia. A tal punto que esta imagen lúgubre vuelve a aparecer casi obsesivamente en todos sus borradores. Es así como surge de su pluma una nueva versión del sermón bajo el título de: *Primer intermedio serio. Lamentación de Shakespeare muerto, en la iglesia, rodeado de oyentes muertos, en donde se proclama que Dios no existe.*

Con semejante título no podía menos que esperarse que el poeta nos sumergiera en un ambiente siniestro. Como el de aquellas atmosferas representadas tan vívidamente para asustar a los niños en las prolongadas noches del invierno europeo. Historias en las que los difuntos se levantan de sus tumbas para officiar misa en las iglesias.

Solo en un escenario como este puede tener su lugar el sueño nihilista del poeta Jean Paul, porque desde allí es capaz de fijar su mirada sobre “riberas lejanas, cubiertas de nubes” (Jean Paul, 2005, p. 31), estar “por encima de la vida y dentro de ella” (Jean Paul, 2005, p. 31). No cabe duda, tan solo en un paraje tan sombrío es que el “dios de la dramaturgia” (Jean Paul, 2005, p. 77), tal como se concebía en la época de Jean Paul al gran Shakespeare, puede proclamar hasta la saciedad en medio de notas disonantes, que Dios y el tiempo no existen. Tan solo allí puede ser percibido como “la eternidad se rumia a sí misma” (Jean Paul, 2005, p. 33), como la naturaleza se suicida “y nosotros mismos somos sepultados con ella” (Jean Paul, 2005, p. 33). De ahí que se pregunte: ¿puede alguien, en tal condición, buscar el “ojo divino de la naturaleza”? (2005, p. 35). Desde luego que no, exclama el poeta, “ella os mira fijamente con una *órbita vacía*, negra e inmensa” (Jean Paul, 2005, p. 35).

Dramáticas palabras para dramáticos eventos. Con todo, no pueden existir otras posibles. En su espantoso delirio Jean Paul contempla como todos los seres, al gairete, se agitan en medio de una pavorosa tormenta como pobres y desvalidos huérfanos, puesto que “hasta allí donde llega la sombra arrojada por el ser no hay padre alguno...” (2005, p. 35). Además, dice Jean Paul, ni siquiera al sol, en su largo periplo, le es dado toparse en lugar alguno con Dios. Al ser humano solo le queda esperar su regreso. Mientras tanto, solo le resta morar en medio de la vorágine de una naturaleza salvaje donde “todo no es más que nada” (Jean Paul, 2005, p. 35), pura ilusión y ensueño.

Parece que en esta versión del sermón, “el sueño indica, justo al mostrarlo en su paradójica estructura, el horizonte extremo de la

disolución del Todo, al que en efecto queda remitido el sujeto” (Jean Paul, 2005, p. 41), en su apremiante riesgo de descomposición en el océano insondable de las cosas fatuas. En sentido profundamente jeanpauliano, podemos decir que se ha caído en una insondable nada. Formulado esto mismo de forma más precisa:

si el fluctuante horizonte de la existencia humana es la nada (un fondo que solo el sueño está en condiciones de revelar adecuadamente), también la propia escisión deja de tener entonces razón de ser, en tanto que todo se encuentra unificado y nivelado bajo la capa indistinta de la nada infinita. (Jean Paul, 2005, p. 43)

Si se presta la suficiente atención a estas palabras, se notará que en la extraña visión del poeta en el *Primer intermedio. Lamentación de Shakespeare muerto*, se puede advertir una forzosa inversión del cristianismo. Así, “el propio tema apocalíptico, antes que místico, de la *restitutio in unum* viene en efecto a vaciarse de sentido; es decir: se impone un horizonte nihilista en vez de una dimensión de salvación” (Jean Paul, 2005, p. 43). Para nuestro poeta todo esto ocurre en razón a que este es un tiempo en el que ya “todo no es más que nada, y todo ser se ve arrastrado por este huracán primordial, que se arremolina y resuena en el caos” (2005, p. 35). La única esperanza –y su clamor surge como un grito lastimero de lo más recóndito del corazón del poeta Jean Paul Richter–, es adorar “a este Dios amado antes de que se disuelva con vuestros sueños y vuestros cuerpos” (2005, p. 35).

Parece como si en Jean Paul solo hubiera esta alternativa, puesto que todo es sueño y del sueño nada es. Sin duda, se está aquí ante una extraña inversión del dogma metafísico *de la nada, nada es*. Pero, “¿por qué seguimos siendo arrastrados? ¿Por qué existe todavía algo? ¿Quién salvo el azar evita que el azar haga ponerse al sol para siempre en vez de cruzar el torbellino de polvo níveo de las estrellas? ¿Quién evita que el sol se disipe al viento, al igual que gota tras gota se extingue el brillo del rocío ante el presuroso caminante?” (2005, pp. 35-37). Para terminar esta serie de preguntas, Jean Paul hubiera podido servirse de la conocida pregunta de Leibniz que hizo suya

Heidegger en su célebre lección de 1929: “¿por qué [en últimas] hay ente y no más bien la nada?” (2009, p. 43).

¿Por qué el ente y no más bien la nada? Tal es la pregunta. Con todo, quizá Jean Paul solo pueda responder a esta desde la embriaguez poderosa de una variante de ese terrible sueño que desde 1789 no le concedió tregua alguna. Empero, las marcas dejadas por este sueño para un alma que se aferraba tercamente a un Dios que se desvanece fatalmente en nuestros fugaces sueños y cuerpos, resultaba mucho más brutal, puesto que ya no es Shakespeare, sino Cristo mismo el encargado ahora de anunciar, con voz potente, que Dios no existe. Es así como, producto de esta terrible pesadilla, emerge de la pluma de Jean Paul uno de sus bocetos mejor logrados acerca de su sueño: *Primer bodegón*²². *Discurso de Cristo muerto, el cual, desde lo alto del edificio del mundo, proclama que Dios no existe.*

A Jean Paul esta idea le resultaba aterradora. De ahí que afirme: “nadie está tan solo en el Todo como el que niega a Dios” (2005, p. 47). Por ello, manifiesta:

habiendo perdido al Padre supremo se aflige, huérfano el corazón, junto al inconmensurable cadáver de la naturaleza, que medra en la tumba y al que ya no anima ni cohesiona el Espíritu del mundo. Frente a él está inmóvil el mundo entero, como la esfinge egipcia de piedra medio hundida en la arena; y el Todo es la fría máscara de hierro de la informe eternidad. (2005, p. 47)

22 Como se verá, a renglón seguido, esta imagen escogida por Jean Paul no resulta para nada insignificante. Todo bodegón no hace más que representar el triunfo sobre la naturaleza, su sometimiento, pues no es más que naturaleza muerta. No resulta casual por ello que éste sea un tema tan estimado por ese siglo que diera a luz a estas inquietantes palabras de Descartes: “pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharnos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza” (A-T, VI, 61: 44-45).

Sí, para Jean Paul el hombre que niega a Dios se queda, como la esfinge, en la más radical soledad en presencia de un universo que ha dejado de ser mágico. Ante un mundo que hace tiempo ha perdido su carácter sagrado, se ha tornado cadavérico. Esto lo perturba hasta la médula. De ahí que el *Primer bodegón. Discurso de Cristo muerto*, no tenga otro fin que “atemorizar a algunos *magistri* que enseñan o han seguido cursos en la Universidad, [los cuales, fieles jornaleros de la filosofía crítica] examinan en verdad la existencia de Dios con tanta sangre fría y dureza de corazón como si se tratase de la de un monstruo marino o la del unicornio” (2005, p. 47). Teniendo en mente esto, veamos ahora las implicaciones que para Jean Paul ha traído este examen frío y duro acerca de la existencia de Dios.

Si bien es cierto que el *primer bodegón* está lleno de imágenes pensadas para perturbar a niños y *magistri*, en esas solemnes horas en que “los terrores de la infancia (...) danzan como luciérnagas en la angosta noche del alma” (Jean Paul, 2005, p. 49), lo anterior no significa que las palabras expresadas allí por Cristo no continúen resonando aún entre nosotros, y no solamente porque esta sea una época en la que todo se deshace “al igual que el blanco vapor de hielo se disuelve bajo un cálido soplo” (Jean Paul, 2005, p. 53), esto es, por ser una época en la que ya no hay “un pecho infinito, para que [se] pueda reposar en él” (Jean Paul, 2005, p. 53), sino porque este es un tiempo que ha vivido con las consecuencias de las palabras que allí se anuncian. Una Era en la que se es testigo de la realización efectiva de esa condición humana que Jean Paul ya intuía a través de una decisiva pregunta puesta en boca de Cristo: si esta es una época en la que “todos carecemos de padre” (Jean Paul, 2005, p. 53), o, mejor, “si [éste es un tiempo en que] cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53).

Quizá en la respuesta que se dé a esta pregunta radique la comprensión más clara de las implicaciones reales del nihilismo, el cual se ha venido materializando desde la época en que Jean Paul anunciara en labios de Cristo muerto que Dios no existe. Incluso, indagar

en el fundamento mismo del nihilismo, pues este está emparentado no solo por la “vacía órbita sin fondo” (Jean Paul, 2005, p. 51) dejada por la ausencia de Dios hasta en el más recóndito confín de la tierra, sino con la realización del hombre como su propio ángel exterminador²³. Con razón Jean Paul ve en su escalofriante sueño el futuro de los hombres cubierto por una densa niebla mientras se pone el sol (2005, p. 55). Felizmente para él, pudo despertar justo en el momento en que “una campana estaba a punto de dar la última hora del tiempo y de destruir el edificio del mundo” (Jean Paul, 2005, p. 57). Y, sin embargo, desde la época en que Jean Paul escribió estas escalofriantes palabras no han faltado ángeles de la muerte. De ahí la urgencia de pensar el fundamento del nihilismo y sus temibles alcances a partir de esta significativa pregunta.

Pero ¿cómo escarbar en las entrañas mismas del nihilismo y de sus consecuencias a partir de una pregunta hecha en medio del alucinante sueño de un poeta? Tal vez porque allí se adquiere el “más eficaz desarrollo del tema del nihilismo” (Jean Paul, 2005, p. 56). O, si se prefiere, allí se produce una especie de cataclismo metafísico debido al vacío dejado por Dios. Y, ante el cual, los hombres quedan a merced de su propia soledad, a la deriva, en “constante riesgo de disolución” (Jean Paul, 2005, p. 41), pues todo ha perdido su sentido. En otras palabras, ya no hay estabilidad ni justicia para los hombres. Por eso, a diferencia de Jacobi cuya premisa primordial es *aut Dues aut nihil*, en Jean Paul se proclama, sin más, el *aut... aut...* “coloreado además con una angustia que invade al hombre cuando, vivo o

23 Esta imagen trae a la memoria el famoso ángel de la historia sobre el que reflexiona Benjamin a partir de la obra de Paul Klee. “hay un cuadro de Klee –dice Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*- que se titula *Angelus Novus*-. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (1973, p. 183)

muerto, descubre que es capaz de abrir los ojos” (Jean Paul, 2005, p. 61).

Verdaderamente, es una triste alternativa para los seres humanos la que muestra el nihilismo jeanpauliano en el *Primer bodegón*, pues en este, por primera vez, se pone de manifiesto que el hombre está condenado a escoger la indeterminación del *aut... aut...* Esta condena a la que se ven abocados los hombres está bien representada por el poeta en la figura de la muerte del padre²⁴. Sin duda, una de las representaciones más emblemáticas en las que se encarna el nihilismo tal como lo concibe el poeta Jean Paul, y a lo que se resistió Friedrich Jacobi. De ahí que señale sobrecogido: “todos nosotros, vosotros y yo, somos huérfanos: todos carecemos de padre” (2005, p. 53). Con todo, estas palabras se vuelven mucho más potentes cuando se sabe que nosotros hemos sido los encargados de levantar nuestra mano fatal en contra del Padre. Con razón el loco del aforismo 125 de *Gaya Scienza* de Nietzsche puede decir:

lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, solo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande- y quienquiera que nazca después de nosotros, pertenece por voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora! (1992, p. 115)

Jean Paul había sido uno de esos hombres de los que habla Friedrich Nietzsche. Él había nacido póstumamente. El poeta supo captar mucho antes que el autor del *Zaratustra* que el nihilismo coincide con el evangelio: “*Eloi, Eloi, ¿lema sacbatani?* (¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Mc, 15, 33). No está de más recordar de

24 Resulta interesante relacionar lo expuesto por Jean Paul a propósito de la muerte del padre y lo planteado por Freud en *El malestar en la cultura* acerca de este mismo asunto y lo expresado en apartado anterior en torno a la tensa relación entre el padre y el hijo en la obra de Jacobi.

nuevo el pasaje de Jean Paul en el cual estas palabras hacen eco: “¡Oh, Padre! ¡Oh, Padre ¿dónde está tu pecho infinito, para que pueda descansar sobre él!” (2005, p. 53), pues ellas sirven de antesala a esa colosal sentencia en la que se revela el alma nihilista de ese hombre que ha sido capaz de dar muerte al Padre: “ay, si cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53). En otros términos, Jean Paul se percata, quizá por primera vez, de que el nihilismo, representado en la muerte del padre, conduce a los seres humanos a una condición en la que pueden llegar a ser su ángel exterminador. Esta condición será caracterizada años más tarde por Dostoievski en su sentencia: “si Dios no existe, todo está permitido” y “todo vale porque ya nada vale”. Esta máxima mostró su rostro más siniestro en los crueles escenarios de los que fue testigo el siglo XX: Somme e Yprés, Stalingrado, Auschwitz y Treblinka, Hiroshima y Nagasaki. Pero, dejemos las reflexiones en este sentido para los capítulos que siguen.

Bien, si ya no está el padre, ¿solo nos queda la imagen de la madre? No hay duda, de ahí que justo sea esta figura a la que va a dedicar Jean Paul su último esbozo nihilista acerca del sueño en el cual se proclama que Dios no existe: *Segundo bodegón de flores. El sueño en el sueño*. A diferencia de los anteriores borradores, este bodegón es un resquicio de luz en medio del vacío dejado por la falta del Padre. Una verdadera pintura en la que: “sublime se alzaba el cielo sobre la tierra” (Jean Paul, 2005, p. 63) y en la que las furiosas tormentas han terminado apaciguándose gracias a la mano prodigiosa de la madre de Dios²⁵. Allí, nos dice, desde “la orilla del otro mundo” (2005, p. 65) ella, esplendorosa, se compadece de las miserias de los hombres, quienes se agitan en medio de sus tormentos “tras una dolorosa

25 Es importante anotar que, este *Segundo bodegón* está dedicado a la princesa católica Lignowsky, tal como aclara Jean Paul en una nota al pie de página: “como los griegos y romanos –expresa– contaban al sol sus sueños, así yo le he contado el mío a una princesa católica [la princesa Lignowsky], que me dio ocasión a ello durante un viaje de Viena a Bayreuth: un viaje que ella hizo para volver a abrazar a su hijo, trasplantado del terreno propio de su condición al fértil jardín de un sabio y noble preceptor [el consejero áulico Schäfer]” (2005, p. 63).

separación” (Jean Paul, 2005, p. 67). Pero, sobre todo, le es posible conjurar con su amor de madre al ángel de muerte.

El sueño le revela así al poeta que en el mundo luminoso del Elíseo ya no hay desdicha, solo suspiros y lágrimas de alegría. Que ya no es permitido mirar a Occidente, al país del ocaso, a esa “casa de luto, cargada de colgaduras fúnebres” (Jean Paul, 2005, p. 67). Menos aún, mirar a Oriente, donde se halla la infeliz “casa de los muertos” (Jean Paul, 2005, p. 67). Para el poeta, en este mundo prodigioso ya no tiene lugar la gélida mano de la muerte, tan solo los emotivos abrazos que no conocen fin. Como aquel que se dan “dos excelentes amigos”, y que al hacerlo se dicen el uno al otro: “¡apoya tu herida en la mía, querido amigo! –Ahora podemos reconciliarnos; tú me has sacrificado a tu patria, y yo a ti a la mía. – Restitúyeme tu corazón antes de que se desangre. – ¡Ay, lo único que podemos hacer es morir juntos!” (Jean Paul, 2005, p. 71). O, mejor, tan solo queda aquel amoroso abrazo que le da una madre a su hijo mientras le dice llorando: “«ay, solo una madre sabe amar, solo una madre»” (Jean Paul, 2005, p. 73).

Con estas palabras termina Jean Paul este segundo bodegón. Y aunque se trata de un texto en el que el poeta vislumbra una luz de esperanza para los hombres en medio de las tinieblas, este, al igual que sus delirantes hermanos, es un boceto de contornos borrosos. De ahí la urgencia de interpretarlo. Lo primero que debemos hacer es comprender que el bodegón, aunque tiene su origen en el viaje realizado por la princesa Christiane Lignowsky en compañía del poeta con el fin de visitar a su pequeño hijo, es la concreción más pura de una forma de amor que adquiere en el relato dimensiones cósmicas. Por este motivo:

semejante dispositivo narrativo de encaje –realizado en un lenguaje a veces un poco retórico y recargado en exceso– tiende a exaltar, en una perspectiva religiosa auténticamente joánica, la función del amor, captado como esa potencia

que supera toda escisión y que, en efecto, puede volver a englobarlo todo en su interior. (Fabris, 2005, p. 73)²⁶

En segundo lugar, resulta indispensable advertir que para el poeta Jean Paul el amor, en este caso el amor materno simbolizado en la compasión profesada por la virgen María hacia los hombres, se revela como la única fuerza capaz de conjurar el drama de la muerte del padre. Es decir, la potencia más eficaz en contra de la amenaza del nihilismo, que para Jean Paul no es más que la “expresión de un espíritu filosófico ejercido de forma demasiado unilateral” (2005, p. 74). En otras palabras, una manera de exorcizar esa actitud filosófica propia de una época dominada por el alma de la Ilustración, proclive a hacer pasar todo por la “criba demostrativa que, en último análisis, solo encuentra su principio indemostrable en un Yo trascendental e impersonal” (Fabris, 2005, p. 74).

O, si se prefiere, esta es la manera más idónea de evitar las implicaciones que ha traído la muerte del padre generada por la propia filosofía de la Ilustración, la cual, desde el punto de vista de Jean Paul, ni siquiera ha tenido en cuenta “la sensación de desconsuelo y abandono que le sigue” (Fabris, 2005, p. 74) a este desafortunado acontecimiento. En suma, esta es la más original potencia que ha revelado el precio que se ha tenido que retribuir por este crimen: “el distanciamiento con respecto a todo, la disponibilidad a no dejarse comprometer con la nada: en otras palabras, la caída en un estado de indiferencia para el que, como hemos visto, 'todo es nada y no hay más que nada'” (citado por Fabris, 2005, p. 74).

Visto desde esta perspectiva es evidente porque para Jean Paul el proceder de la filosofía ilustrada conduce al distanciamiento de sí mismo, lo que significa que el ser humano caiga por una especie de despeñadero, “en el abismo de la desesperación” (2005, p. 74). Esta situación, propiciada, a su entender, por el espíritu de la ilustración, es

26 A este respecto ver lo dicho por Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde el amor también se constituye en el medio más eficaz por el cual se supera y, al mismo tiempo se reconcilia, la escisión originaria a la que está sometido el espíritu del judaísmo.

lo que lleva al poeta a concebir el amor como la huida más probable de este callejón sin salida. En la medida que el amor permite a cada ser humano recuperar su sentido. Establecer vínculos indisolubles y constituirse de este modo en un verdadero “ciudadano del Mundo” (Fabris, 2005, p. 75).

Estos pensamientos de Jean Paul no se quedaron tan solo refundidos entre sus papeles. Tras su muerte, acaecida el 14 de noviembre de 1825, Europa se vería sacudida por una serie de movimientos sociales guiados por individuos totalmente convencidos de que la fraternidad y el amor eran el camino expedito para superar la fractura a la que la época moderna había condenado a los humanos. Basta recordar algunos nombres famosos que contribuyeron con esta causa. Sirvan como ejemplo de ello personalidades de la talla de Wagner y Proudhon, de Marx y Bakunin. Precisamente este último sería el modelo de un tipo de vida con la que soñaron los personajes que sirvieron de inspiración a la monumental obra de Fedor Dostoievski: *Los Endemoniados*, pues, cada uno de ellos no solo fue capaz de sumergirse en bastos abismos de desesperación, sino, como lo había planteado el famoso anarquista ruso, proclamaban que los seres humanos algún día vivirían sin Dios ni Estado, abrazados, como en la *Oda* de Schiller, en un fraternal beso cósmico²⁷. Como lo declaró Dostoievski, para lograr este fin tales hombres se vieron abocados a encarnar una forma de nihilismo que traería consecuencias inmensas para la sociedad que los había engendrado. Por esta razón es que Dostoievski es el centro sobre el cual van a gravitar las reflexiones en las páginas que siguen, las cuales no tienen otro fin que develar el sentido de la experiencia nihilista en la segunda mitad del siglo XIX, esto es, de una época en la que todo parece dar lo mismo, en la que “todo vale, porque ya nada vale”.

27 Tenemos en mente aquí, desde luego, la famosa *Oda a la alegría*, el símbolo en el que se hace carne una Era prodigiosa, la cual quedaría inmortalizada para siempre en las notas de la Novena Sinfonía de Ludwig van Beethoven. Sobre la génesis de la *Oda*, ver *Friedrich Schiller* de Rüdiger Safranski (2006, p. 215).

Nihilismo y terror, pueblos y patrias

“¡Cuánto de espiritual servilismo se oculta a veces en esos mártires del dolor universal!”

(Dostoievski)

Antes de haberse popularizado la expresión nihilismo en manos de Iván Turguénev (1818-1883) y que hicieran su irrupción los personajes que inspiraron a Fedor Dostoievski (1821-1881), el nihilismo había sido una problemática bien conocida en el círculo de intelectuales contemporáneos de Friedrich Jacobi y Jean Paul. Y, si bien es cierto que el término tiene sus orígenes en la Edad Media cuando “con particular urgencia se planteó (...) la pregunta de si en Cristo la naturaleza humana es algo autosubsistente o más bien nada” (Pöggeler, 2005, p. 87) como lo habían reconocido ya desde el siglo XII los *nihilianistas*, se puede decir que tan solo fue la generación de finales del siglo XVIII e inicios del XIX la que supo entender los alcances de esta problemática. Nada sorprendente de una generación que fue testigo de las turbulencias provocadas por la Revolución francesa en toda Europa.

Tampoco es casual, en tales circunstancias y “conforme se fue debilitando la confianza en Dios, [que se impusiera], tras la crítica inglesa del conocimiento y la Ilustración en Francia, el temor al nihilismo y a los nihilistas” (Pöggeler, 2005, p. 87). Es decir, que se volviera moneda corriente estigmatizar a una persona dándole este mote. De suerte que no resulta para nada extraño que hombres como Louis-Sébastien Mercier identificara al “Nihiliste ou Rienniste” con “quien no cree en nada y no se interesa por nada, el libre pensador, el ateo y el egoísta” (Pöggeler, 2005, p. 87). Con todo, no fue en Francia, sino en Alemania donde el término nihilismo alcanzaría alturas metafísicas inesperadas, debido a la tormenta desatada en este país por la confrontación entre el idealismo, el cual Jacobi relacionaba con el nihilismo, y el *quimerismo* representado por este último autor.

Tal vez el ejemplo más notable de una respuesta dada al *quimerismo* jacobiniano, del cual participó Jean Paul, lo constituyan las reflexiones surgidas en el círculo de estudiantes del famoso convento de Tubinga, del cual hacían parte, Hegel, Hölderlin y su fogoso y precoz compañero Schelling. Nada extraño si se tiene en cuenta que estos jóvenes no solo tenían acaloradas discusiones acerca de Platón y Kant, sino además sobre las recién publicadas novelas de Jacobi y sus prestigiosas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Y, lo que resulta aún más significativo, mostraban un enorme interés por la mística alemana, en particular, por la del maestro Eckhart.

Así, por ejemplo, Hegel incorpora a su propia doctrina la idea de los Hermanos del Libre Espíritu, quienes consideraban que: “las criaturas no son algo, o algo pequeño, sino 'om' (nada)” (Pöggeler, 2005, p. 84). La aceptación de tales ideas por parte de este filósofo queda bien evidenciada en su férrea convicción que el Absoluto solo puede retornar a su origen a través de innumerables rupturas y extrañamientos. De esta manera, se puede afirmar que: “Hegel [vio] claramente que no solo en la experiencia fundamental griega, sino también en la experiencia fundamental cristiana proviene todo de la nada, porque la acción creadora de Dios domina la creación” (2005, p. 85) como sostiene Pöggeler.

Estos son pensamientos que nunca abandonarán a Hegel. Incluso, como hace notar el citado Pöggeler en *Saber y creer*, texto al que ya nos hemos referido en la introducción, Hegel concluye, anticipándose de este modo a la famosa expresión de Nietzsche: “que la religión de la Modernidad se basa en el sentimiento de que 'Dios mismo ha muerto’” (2005, p. 85). Desde la perspectiva de Hegel, esto quiere decir sencillamente que solo a partir de la más radical indigencia es posible alcanzar la plenitud máxima. De ahí que, en *Saber y creer*, tenga la certeza de que el fin último de la filosofía no es otro que conocer la Nada absoluta. Al respecto escribe Pöggeler:

Hegel reivindica el verdadero nihilismo, el que retoma la contraposición entre el idealismo y el realismo, y con ello, también, la contraposición entre la Filosofía trascendental de Fichte y la filosofía de la Naturaleza de Schelling en referencia al Absoluto. Puesto que ese Absoluto es la Nada, en contraposición a lo trascendental y a lo real, solo cuando la filosofía se pone en referencia primordial al Absoluto se convierte entonces en nihilismo auténtico. (2005, p. 86)

Estas intuiciones del joven Hegel, moldeadas por el genio de una Era cuyo instinto esencial se arraiga en la nihilidad, calarían de manera poderosa en lo más profundo del corazón de toda una época, como se evidenciará más adelante. Y aunque Hegel abandonó el uso de la expresión nihilismo, nunca renunció a su convicción del papel sustancial de la negatividad en el devenir del Espíritu. Fue tan hondo el impacto de tales ideas, que estas terminaron moldeando el alma de los hombres que vivieron en los decenios posteriores a la muerte del famoso autor de la *Fenomenología del Espíritu*. Ideas que, a nuestro entender, alcanzarán su apoteosis en los gritos lastimeros de las víctimas de un siglo en el que la voluntad de nada alcanzó dimensiones nunca vistas: el siglo XX. Con todo, los ecos de este pensamiento no se manifestaron en aquellos lejanos días en los que la reina Victoria se consolidaba como la regente de toda la Tierra, en siniestros escenarios de los cuales sería testigo el siglo del holocausto, sino en el vasto mundo de la protesta social y entre los *snob* que, por aquel entonces, se valían de la expresión nihilismo de manera por demás borrosa.

Así que, enterrado Hegel, la expresión nihilismo, otrora exclusividad de los intelectuales, se volvió parte importante del vocabulario corriente de las personas. Ya en la segunda mitad del siglo XIX el término incluso llegó a ser utilizado de forma frecuente. Por ejemplo, Karl Immermann (1796-1840) se valió de esta palabra en su novela *Los epígonos*, publicada póstumamente, para caracterizar al personaje principal de su relato, un hombre carente de metas y preso de una profunda angustia. Por otra parte, Karl Gutzkow (1811-1878) no dudó en llamar a su pequeña historia de 1853 *Los nihilistas*. Además,

el célebre escritor irlandés Oscar Wilde llamó a una de sus piezas teatrales, *Vera, o los nihilistas* (1879)²⁸.

Así y todo, si alguien contribuyó a lanzar al estrellato la palabra nihilismo, o al menos eso era lo que creía él, fue el conocido escritor ruso Turguéniev a través de su novela *Padres e hijos* (1862)²⁹. En ella, Arkadi define a su amigo Basarov como un nihilista, esto es, como: “un hombre que no acata ninguna autoridad, que no tiene fe en ningún principio ni les guarda respeto de ninguna clase, ni se deja influir de ellos” (1987, p. 25). Una caracterización a la que responde un tanto desilusionado su tío Pável: “sí, antes eran hegelianos, pero ahora son nihilistas. Ya veremos cómo podéis vivir en el vacío, en el espacio sin aire” (1987, p. 25).

Palabras altamente significativas para un mundo que se estaba inclinando, precisamente, en esta dirección. Un mundo que acabó identificando a los nihilistas ya no con el espíritu del positivismo, como lo había hecho Ivan Turguéniev, sino con el anarquismo y el terrorismo, tal como lo hizo Oscar Wilde³⁰. Fue ciertamente esta última caracterización la que sirvió a Dostoievski de inspiración para retratar una época en la que los hombres parecen vivir en el vacío, en un espacio sin aire, la moderna sociedad burguesa. Y la razón por la que este es el escenario en el que se van a desenvolver sus inolvidables

28 Es muy interesante ver como en esta obra teatral Wilde identifica a los nihilistas con los terroristas. Incluso se podría llegar a decir que, en esta obra, el escritor maneja el estereotipo característico de su época. Allí, los nihilistas, hombres y mujeres, están convencidos que su real meta no puede ser otra más que el aniquilamiento y la venganza (2008, p. 22). Es decir, y estas son palabras que este escritor pone en boca de entusiastas conspiradores, están persuadidos que: “un puñal vale más que un centenar de epigramas” (2008, p. 20), que “¡nunca [se es] demasiado joven para morir por su país!” (2008, p. 24). En otros términos, que “todo lo que existe, debe ser destruido; [puesto que] todo lo que existe, está mal” (2008, p. 67).

29 Sobre la presunta paternidad y la popularización del término nihilismo por parte de Turguéniev vale la pena la lectura del apartado 2 del texto *El nihilismo* de Franco Volpi (2007, p. 17). Conviene anotar además que para Turgueniev, sencillamente, el nihilismo se equipara en su novela al positivismo.

30 Es importante anotar que cuando se alude al término *terrorismo* se hace referencia aquí al método de lucha que busca atomizar a una población determinada y no, en el sentido utilizado por Sloterdijk en *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Resulta claro que en el caso de los nihilistas del siglo XIX, tal como se les denominaba en aquel momento a los anarquistas, su acción va dirigida no a vulnerar el medioambiente de sus víctimas, sino a generar zozobra entre la población civil y, de esta manera, poner en jaque primero al orden vigente, para finalmente alcanzar su absoluta destrucción.

personajes, en particular aquellos que han terminado personificando el alma misma del nihilismo. Entre estos personajes se puede contar al famoso protagonista de *Memorias del subsuelo*, a Raskólnikov de *Crimen y castigo*, pero, sobre todo, a cada uno de los individuos que tejen la compleja trama de *Los Endemoniados*, cuyo referente no es otro que la tormentosa vida de Sergéi Necháyev y sus camaradas.

Antes de continuar, vale la pena dedicar algunas palabras a este individuo y su círculo de amigos, puesto que esto permitirá comprender mejor el sentido dado en aquella época a la expresión nihilismo. Como es bien conocido, Serguei Necháyev (1847-1882) fue uno de los entusiastas promotores de la campaña a favor de la “acción directa” y la “propaganda por los hechos”. Cercano a los planteamientos de Mijail Bakunin más que a los de Kropotkin, este anarquista, “mucho más preocupado por los medios de conspiración y el terrorismo que por los excelsos objetivos de la sociedad sin Estado” (Avrich, 1974, p. 45), creía en la destrucción total del orden vigente y estaba siempre “dispuesto a utilizar los métodos más repulsivos –incluso el puñal y la soga, y todas las estrategias y traiciones inimaginables– en nombre de la ‘venganza del pueblo’” (Avrich, 1974, p. 46). Sus prácticas fueron capaces de mover las fibras más profundas de la sociedad rusa de la segunda mitad del siglo XIX. Su nombre se hizo tristemente célebre al ser involucrado, al lado de sus camaradas, en el asesinato del estudiante Ivanov ocurrido en noviembre de 1869. Para la muy conservadora sociedad rusa fue un verdadero suceso el descubrir que estudiantes ligados al círculo de Bakunin fueran capaces de cometer este atroz crimen³¹.

Con todo, este episodio de tintes policiacos no hubiera pasado de ser un incidente más en la convulsionada Rusia zarista de finales

31 Como complemento a estas palabras valga recordar lo expuesto por John Burrow acerca de este singular personaje (2001, p. 261). Por otra parte, es oportuno tener presente además el estudio *Entre el bien y el mal* (2003) de Jorge Serrano Martínez cuyo eje gira en torno de la figura de Necháyev. Finalmente, no quisiera concluir esta nota sin antes recomendar la lectura de la obra de Frank Dostoievski, en particular, el tomo IV: donde este autor, al abordar *Los Endemoniados*, hace una semblanza muy interesante a propósito de Serguei Necháyev (1997, p. 487 y sigs.).

del siglo XIX, si un hombre como Dostoievski no le hubiera dedicado algunas de sus mejores páginas, como pretexto para pensar un país que había sido capaz de engendrar seres humanos como Necháyev. Es decir, sujetos dispuestos a negar lo que los había negado con métodos violentos. Por ello, *Los Endemoniados* se erige en una de las radiografías mejor logradas de una Era en la que pululan personajes dispuestos a enarbolar las banderas del anarquismo y, en muchos casos, del terrorismo.

Para Dostoievski, que siguió atentamente por los periódicos el proceso en contra de Serguéi Necháyev y su célula de anarquistas (representados en la novela por Piotr Verhovenski y sus amigos), este tipo de individuos no era más que la personificación de “una infección maligna venida de fuera [no hay que olvidar que, y Fedor Dostoievski lo sabía, poco antes del crimen del estudiante Ivanov, Necháyev había vuelto a Rusia procedente de la ciudad Suiza de Ginebra donde había establecido contacto con Mijail Bakunin] que acabaría por corromper los órganos vitales de [la madre] Rusia, a saber, la religiosidad del pueblo ruso, su conciencia nacional, su hondo tradicionalismo y su misión redentora respecto del mundo de Occidente” (López-Morillas, 1984, p. 8).

Y, si bien es cierto que, desde la perspectiva de Dostoievski, todo esto resulta significativo, su interés se centra en la personalidad nihilista de sus protagonistas. En particular en “la ética del radicalismo político”, que condujo a “dilucidar la cuestión de si los nihilistas 'nacen' o 'se hacen' tales” (López-Morillas, 1984, p. 8). Y, con ello, a estos interrogantes: “¿de dónde y cómo había surgido un Necháyev? ¿Qué conducía al crimen a un idealista apocado y sentimental como Uspenski? ¿Por qué individuos de esa laya se movían con desembarazo en la sociedad misma que habían jurado destruir?” (López-Morillas, 1984, p. 9)³².

Según Dostoievski, mucho más conservador luego de cumplir una condena de nueve años por sus ideas socialistas, la respuesta a es-

32 Valdría la pena examinar si este tipo de interrogantes no resultan también válidos hoy en día en Europa.

tas preguntas se tornaba muy simple, un hombre como Necháýev era el producto de una generación europeizante, la de 1830 y 1840, que había traicionado los preclaros ideales del pueblo ruso. A su modo de ver, individuos como Necháýev eran hijos de una generación de arribistas y mediocres (representada en la novela *Los Endemoniados* por Stefan Verhovenki) que “jamás han amado a su pueblo, nunca han sufrido por él, y no le han sacrificado nada” (Dostoievski, 1968, p. 76). Como le recrimina Chatoff a Stefan Verhovenski en la novela. Esto es, tenía su origen en la generación del “liberalismo culto y educado [dados a] beber champaña en buena compañía” (Dostoievski, 1968, p. 71), en tanto controvierten “sobre Rusia y el espíritu ruso, sobre Dios en general y sobre el 'Dios ruso' en particular. Los chismorreos de la ciudad, los grandes problemas de la humanidad [y] del futuro de Europa y del Universo” (Dostoievski, 1968, p. 71).

Sí, a los ojos de Fedor Dostoievski, individuos como estos eran los que habían engendrado la estirpe de los nihilistas. Ese tipo de hombres como Necháýev, que al mismo tiempo que proclamaban la “república social cosmopolita” y “la armonía humana”, personifican, como Lupitin en la novela, a “aquel insignificante empleado provincial, aquel ser casi abyecto, déspota doméstico, usurero de baja estopa, celoso, brutal y avaro, que encerraba bajo llave los restos de comida y los cabos de vela” (Dostoievski, 1968, p. 95). O, aquel inolvidable personaje al que hace referencia Dostoievski en la novela, Kiriloff, que “niega la moral completamente, y es partidario del nuevo principio de la destrucción universal con vistas al triunfo de las ideas sanas” (Dostoievski, 1968, p. 142). Ese cínico apologista del suicidio, para quien “la libertad será total cuando sea indiferente vivir o morir” (Dostoievski, 1968, p. 142)³³.

Si para Dostoievski, Kiriloff representa la versión literaria del alma del nihilismo encarnada en el sórdido mundo de un sujeto como Necháýev, los acontecimientos ocurridos por aquel entonces en la decadente Rusia de los zares, sería su confirmación. ¿Por qué

33 Dada la importancia de estas consideraciones, más adelante dedicaremos una reflexión más detallada acerca de lo planteado por este personaje.

entonces no hacer patente, en su totalidad, las dolencias de toda una nación a partir de la radiografía del espíritu de hombres cuyo fin es la total aniquilación del mundo que los ha engendrado? ¿Evidenciar las dolencias de una época gravemente enferma a partir de las fatales acciones de individuos que, como Necháyev, están convencidos de que el mundo está regido por la negación, de que solo es posible redimir al hombre a través de su martirio?

Dar respuesta a estas preguntas, y con ellas al espíritu que animaba su época, fue tal vez la monumental tarea que se impuso a sí mismo Dostoievski. Y, ¿cómo no iba hacerlo? Para él era evidente que su propio tiempo era uno en el que resultaba fácil toparse, en cualquier café, con hombres animados por el alma del nihilismo. Con ese tipo de hombres de “rostro tan sombrío, tan malhumorado y desagradable [que se podría manifestar que este tipo de individuos siempre están a la espera de] la destrucción del mundo, y no dentro de un tiempo más o menos largo, como indicaban algunas profecías, sino de una manera precisa, como, por ejemplo, pasado mañana a las diez y veinticinco de la mañana” (Dostoievski, 1968, p. 192).

Estas intuiciones no eran tan solo producto de la imaginación desbordada de Dostoievski, sino, como subraya Frank, la recreación literaria de las ideas bosquejadas en el *Catecismo revolucionario* escrito por Bakunin en compañía de Necháyev. Sobra decir que este manual se convirtió, en ese instante, en la guía indiscutible para todos aquellos que profesaban los ideales revolucionarios y que, en particular, eran proclives a valerse del terrorismo para lograr sus propósitos. Nada raro de un libro en el que puede leerse: “debemos consagrarnos a la destrucción completa, continua, implacable, hasta que no quede por destruir ninguna de las formas sociales existentes”. “El veneno, el cuchillo, la soga... La revolución lo santifica todo en esta batalla” (citado por Frank, IV, p. 500). Dicho sea entre paréntesis, como se ve, lo que dice Wilde de modo literario se reproduce aquí como teoría de acción en un manual de combate y, más tarde, como una praxis histórica en distintos movimientos anarquistas.

Según Dostoievski, tales pensamientos habían calado en lo más profundo del corazón de la joven generación rusa de finales del siglo XIX. A tal punto que esta núbil estirpe nihilista estaba dispuesta a sacrificar a su propio pueblo en nombre de ese pueblo, de la humanidad. ¿Y por qué no debería ser así? Estos individuos, piensa nuestro autor, estaban convencidos de su absoluta insignificancia, hasta tal punto que podían adherirse, sin ningún problema, a estas palabras pronunciadas por Chatoff en la novela: “yo no soy más que un hombre sin talento, un hombre como otro cualquiera, mediocre, que no puede dar más que su sangre. ¡Pues la doy!” (Dostoievski, 1968, p. 326). Por ello, confiesa Dostoievski, no resultaba asombroso que fueran este tipo de hombres los más dispuestos a encender la mecha del taco de dinamita que llevan siempre en la mano como si fuera un miembro más de su cuerpo, al tiempo que emiten estas atronadoras palabras que se confunden con el estruendo: “cerrad inmediatamente las iglesias. Aniquilad a Dios. Suprimid el derecho de herencia. Armaros de cuchillos” (Dostoievski, 1968, p. 326).

En los oídos del consagrado escritor de *Los Endemoniados* estas palabras no eran más que el ruido en una época en la que “diríase que un viento de frivolidad había soplado sobre todo el mundo, pero aquella frivolidad no presentaba siempre un espectáculo agradable” (Dostoievski, 1968, p. 408). Pues se trataba de un tiempo en el que los hombres viven en un “sueño inconcebible, ante el cual la humanidad daría su vida y haría cualquier sacrificio; en nombre del cual se murió en la cruz, [un sueño en el que] se mata a los profetas y sin el cual los pueblos no quieren vivir y tampoco desean morir” (Dostoievski, 1968, p. 564). Por ello para Dostoievski, cada una de estas palabras no son más que el producto del odio más feroz en contra de su propio pueblo, que se quiera o no, ha terminado por alentar al espíritu del nihilismo. De ahí que diga en la novela:

también hay odio en todo eso –añadió al cabo de un minuto de silencio-. Ellos serían horriblemente desdichados, si Rusia se transformase de golpe, incluso conforme a sus ideas; es decir, si de pronto se convirtiera en extraordinariamente rica y próspera. No tendrían a quién

odiar, ni de quién esconderse, ni contra quién conspirar. Todo eso se reduce a un odio feroz a Rusia, un odio bestial que les ha empapado todo el organismo. Para ellos no se trata de ocultar sus lágrimas bajo una aparente sonrisa. ¡Jamás se ha dicho algo más falso en Rusia! –exclamó con una especie de furor. (1968, pp. 193-194)

Parece como si la historia hubiera terminado dándole la razón a esta intuición literaria de Dostoievski. Si hubiera vivido lo suficiente habría visto cómo sus descripciones literarias se iban confirmando en la realidad histórica de manera dramática. Para probarlo, solo basta echar una mirada al proceder de uno de los movimientos más virulentos de aquella época: *Chórnoe Znamie* (Bandera Negra), para percatarse de ello. Esta asociación, cuya sede se encontraba en la ciudad de Bialystok, fue la organización de anarquistas que se valió de métodos terroristas más célebre de su tiempo. Una de sus características más sobresalientes lo constituía la notoria juventud de sus integrantes, puesto que sus edades fluctuaban entre los quince y los veinte años de edad. Algunos han atribuido a este precedente el ardor con el que llevaron a cabo sus acciones. De origen primordialmente judío, llegaron a incluir en sus filas a ladrones profesionales³⁴. Según afirma el historiador Avrich: “su historia estuvo caracterizada por un irreflexivo fanatismo y una violencia constante, siendo el primer grupo anarquista que comenzó una política sistemática de terror contra el orden establecido” (1974, p. 52).

Su intensa cruzada de terror, que iba de asesinatos indiscriminados a “expropiaciones” en todo tipo de organizaciones: bancos, oficinas de correos, etc., pasando por la voladura de factorías y apartamentos particulares, fue favorecida por diversas proclamas incendiarias. Estas fueron publicadas en su órgano de difusión:

34 El origen judío de estos jóvenes anarquistas resulta interesante en la medida en que sus posturas nihilistas terminan identificándose con sus convicciones religiosas. Resulta sugestivo, del mismo modo, establecer un paralelo entre las ideas de estos jóvenes anarquistas y las creencias de las antiguas comunidades judías (Cohn, 1993, p. 18).

Anárjiia (Anarquía). La más famosa de estas proclamas fue dirigida en 1905 a “todos los trabajadores” poco antes de la firma del tratado de paz con los japoneses. Escrita con un profundo sentido nihilista, hoy podemos decir que es fiel reflejo del sentir de su propio tiempo, un grito desesperado en un mundo que se resistía a fenecer.

El aire, empezaba diciendo, está lleno de angustia y desesperación. Miles de vidas se han desperdiciado en el Extremo Oriente, y muchos miles más agonizan en casa, víctimas de los explotadores capitalistas. [Y, continuaba anunciando] Los verdaderos enemigos del pueblo no son los japoneses, sino las instituciones del Estado y de la propiedad privada; ha llegado el momento de destruirlos. (Avrich, 1974, pp. 52-53)

Estas palabras se las tomaron en serio. Su consigna era contundente: “¡Viva el terror contra la sociedad burguesa!” De ahí que ni siquiera “necesitaban un motivo especial para colocar una bomba en un teatro o en un restaurante; bastaba con saber que a esos sitios no iban más que ciudadanos prósperos” (Avrich, 1974, p. 56). Por eso, ni siquiera dudaban en llegar al sacrificio, en nombre de este ideal. Como lo hizo, en su momento, un joven que se convirtió en una leyenda entre sus camaradas de *Chórnoe Znamie*, Nisán Fárber. O, incluso ese joven, Pável Goldman, quien se suicidó luego de un intento fallido de liberación por parte de sus otros compañeros.

Sin embargo, los *Chórnoe Znamie* no fueron los únicos que hicieron una apología del terror inmotivado y el autosacrificio. También se valió de estos métodos la asociación que llegaría a convertirse en un verdadero dolor de cabeza para las orgullosas élites de la ciudad de San Petersburgo: *Bieznachálie* (Sin Autoridad). Esta organización estaba liderada por un joven que se hacía llamar Bidbéi. La compleja personalidad de este individuo, que bien se podría catalogar de dos-toievskiana, queda evidenciada en uno de sus folletos escrito poco antes de la frustrada revolución de 1905. Allí, valiéndose de imágenes macabras, intuye la aparición de densos nubarrones en el firmamento de la ya decadente sociedad rusa de los zares. El advenimiento de: “¡una noche de horror y de escenas terroríficas!... No los juegucitos

ingenuos de los 'revolucionarios', sino la *Walpurgisnacht* de la revolución en la que los Espartacos, los Razins, todos los héroes de pies ensangrentados rastrearán sobre la tierra convocados por Lucifer. ¡El levantamiento del mismísimo Lucifer!" (Avrich, 1974, p. 58).

Con todo, Bidbéi no fue el único que se dejó llevar por estos alucinantes pensamientos. Hay que decir que muchos individuos que componían los diversos movimientos de anarquistas radicales estaban dispuestos, como los personajes de Dostoievski, a abrir, si era necesario, las propias puertas del infierno. Así que, estaban dispuestos a ofrendar sus propias vidas en el intento. No resulta por eso raro que muchos de ellos hayan perdido sus vidas en acciones temerarias sin motivo alguno o, incluso, en la fabricación de artefactos explosivos. Lo cual fue duramente criticado por sectores más moderados del anarquismo, para quienes tales prácticas no se diferenciaban en nada de aquellas perpetradas por bandas de forajidos en el sur de Italia. Además, decían, estas solo contribuían a la desmoralización de los auténticos anarquistas y al desprestigio del movimiento. Pese a tales críticas, estos jóvenes anarquistas nunca abandonaron sus principios. Esto se hizo notar cuando, ya al borde de su liquidación, por la campaña emprendida en su contra por Stolypin, los miembros de estas agrupaciones no dudaron en levantar la mano contra sí mismos. A este respecto anota Avrich:

si no tenían más remedio que enfrentarse a la muerte, los jóvenes rebeldes estaban decididos a hacerlo a su manera, antes de caer víctimas de la 'corbata de Stolypin' –la sogá del verdugo, que estaba enviando a centenares de revolucionarios, auténticos y sospechosos, a una muerte prematura-. La muerte no resultaba tan espantosa después de una vida llena de humillaciones y desesperación; como señalaba Kólosov, de *Beznachálie*, tras su detención, la muerte 'es la hermana de la vida.' Así pues, no era extraño que los terroristas, cuando se encontraban arrinconados, volvieran sus pistolas contra ellos mismos, o que, al ser capturados, recurriesen al indómito gesto de los Viejos Creyentes, fanáticos del siglo XVII –la autoinmolación. '¡Al infierno con los amos, al infierno con los esclavos, al

infierno conmigo mismo!': la caracterización que hizo Víctor Serge de los anarquistas terroristas de París, en vísperas de la primera guerra mundial, se podía aplicar perfectamente a estos jóvenes rusos. 'Era como un suicidio colectivo.' (1974, pp. 72-73)

Pero bien, dejemos por el momento esta breve acotación histórica, la cual no ha tenido otra intención que mostrar cómo se enquistaron de manera efectiva en la sociedad rusa del siglo XIX, personajes nihilistas que bien habían podido ser creados por la pluma prodigiosa de Dostoievski y los cuales resultaron, a la postre, ser más reales y crudos que aquellos que imaginó de manera tan magistral el insigne autor de *Crimen y castigo*. Así y todo, es necesario volver de nuevo a las reflexiones del venerado Dostoievski, esta vez teniendo en mente sus cavilaciones a propósito de la incomparable figura de Alexander Puschkin en su célebre *Diario de un escritor, número único, de 1880*. Desde luego, esta elección no ha sido una casualidad.

Y no lo es, porque estas consideraciones se constituyen en una excelente síntesis de lo dicho en *Los Endemoniados* acerca del origen del nihilismo en su país y sus posibles salidas. Nihilismo que está encarnado, considera Fedor Dostoievski, no solo en las crueles acciones de individuos que se valen del terrorismo para alcanzar sus fines, tal como lo hicieron los integrantes de *Chórnoe Znamia* y *Bieznachálie*, sino en el pensamiento de algunos de los más representativos intelectuales de su tiempo y de los cuales bebieron estos grupos. Esto es, un tipo de pensamiento que terminaría siendo el caldo de cultivo en el que iban a germinar estos movimientos radicales en las postrimerías del siglo XIX.

Desde el punto de vista de Fedor Dostoievski, este tipo de pensamiento ya lo había puesto en evidencia el poeta Puschkin. Y lo había hecho recriminando a las nuevas generaciones rusas su falta de sentido patrio. En pocas palabras, su crédula "pertenencia" a una "sociedad descuajada del suelo" natal (1969, p. 1428). Por ello, a los ojos

de Dostoievski, Alexander Puschkin supo escudriñar en las entrañas de ese típico “ruso negativo” (1969, p. 1428) de su tiempo, es decir, supo atisbar en el alma de un

hombre que no tiene sosiego y con nada de lo existente se contenta, que no cree en su tierra natal ni en las energías de su tierra; que niega rotundamente a Rusia y se niega a sí mismo (o mejor dicho, a su clase social, a toda esa capa de la inteligencia a que él pertenece, y que se ha desligado de nuestro estrato popular); no quiere tener nada de común con sus compatriotas, y, sin embargo, padece sinceramente por todo eso. (1969, p. 1428)

Además, insiste nuestro autor utilizando duras palabras, Puschkin, fue el primero en poner al descubierto la “peligrosísima plaga” (1969, p. 1428), surgida tras las reformas llevadas a cabo en Rusia por el zar Pedro el Grande. Él fue capaz de hacer un análisis certero de “nuestra enfermedad” (1969, p. 1428): la negación incondicional de todos los valores del pueblo al que se pertenece desde la cuna. De ahí, señala, la prodigiosa tarea de Alexander Puschkin: conducir al hombre ruso por una senda que lo lleve a fundirse con su propio pueblo. A ser, como el poeta, el representante espiritual de su nación (1969, p. 1429). Esto quiere decir, ser sí mismo en un diálogo siempre inagotable con los otros. No como cree la joven generación de hombres rusos para quienes los logros de su pueblo están muy por debajo de los logros económicos de los demás pueblos de Europa³⁵.

Y, ni que hablar de sus logros espirituales. Estos hombres, dice, no son más que nihilistas, verdaderos negadores de su tierra, que no quieren más que hacer de su patria “una copia impersonal y lacayuna de Europa” (1969, p. 1431). En otros términos, ser los limpiabotas de una tierra en la que, hasta sus pensadores, un buen ejemplo de ello es Hegel, habían llegado incluso a desconocer la pertenencia de vastos sectores de Rusia al proceso de la Historia Universal, tal como lo

35 Como complemento a lo expuesto aquí resulta significativa la lectura de la introducción a *Memorias del subsuelo*, de Bela Martinova (2018, p. 9 y sigs.).

había comprobado él mismo por sus lecturas en Siberia del famoso filósofo alemán³⁶.

Para Dostoievski, nihilistas, nada más que nihilistas, debe ser el nombre dado a todos esos hombres que no han hecho más que calumniar el pasado de su pueblo y han empeñado con ello a otros pueblos su propia historia. En pocas palabras, nihilista no puede ser otro más que aquel hombre que ha llegado al extremo de avergonzarse de lo que precisamente él es: “quien reniega de lo que queda a sus espaldas” (1969, p. 1434) y está convencido de que la única manera de salvar a su pueblo es extirpándole su cultura de lo más profundo de sus entrañas. Y, en lugar de esta, colocar “el fruto general de la ciencia europea [a saber] el ateísmo, un ateísmo ilustrado y humano” (1969, p. 1434). De forma más clara, nihilista es aquel que no tiene ningún tipo de arraigo a lo que de suyo tiene de más originario³⁷.

Ante tal panorama, desde la óptica de Dostoievski, no queda otro camino que deponer el orgullo y la soberbia e inclinarse a laborar la tierra que nos dio la luz. Valiéndonos de otra expresión, y aquí radicaría la solución a muchos problemas dice Dostoievski, es menester llegar a “la recta comprensión del pueblo y de su modo de pensar” (1969, p. 1437). Dicho esto en un lenguaje mucho más llano, no solo se debe vivir en una casa, se debe habitar en un hogar. Y esta morada no puede ser otra que su más íntimo ser sí mismo y, en él, el espíritu de su propio pueblo. Tal vez sea por esto que Dostoievski diga citando a Puschkin:

no radica fuera de ti la verdad, sino en ti mismo; búscala dentro de ti, sométete a ti mismo, domínate y reconocerás la verdad. No está la verdad en las cosas exteriores ni hay que ir a buscarla allende montañas y mares, sino, en primer lugar, en tu trabajo, en ti mismo. ¡Véncete, domínate..., y serás libre como nunca soñaste! Pero si acometes una obra

36 Sobre este punto resulta ilustrativa la lectura del ensayo de László F. Földényi: *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar* (1985, p. 172 y 177).

37 Contrástense estas palabras de Dostoievski con lo expresado por Heidegger en su *Nietzsche II* acerca de la apatridad (2000, pp. 320-321).

grande, harás libres también a los demás y verás la dicha, pues tu vida se llenará de contenido y comprenderás, por fin, a tu pueblo y su verdad sagrada. Ni entre los gitanos ni en ninguna otra parte has de encontrar la universal armonía como tú mismo no seas digno de ella, como tengas dentro de ti maldad y soberbia, y en vano será que quieras la vida, sin presumir siquiera que esa vida hay que pagarla. (1969, p. 1437)

Así resonaban las palabras de Puschkin por la pluma de Fedor Dostoievski, en el espíritu de sus compatriotas; sin embargo, parece que ellos estuvieran lejos de entender su auténtico significado, puesto que, reconocía el mismo Dostoievski, estos sujetos desconocían que un hombre verdaderamente universal es aquel que sin dejar de ser sí mismo se hace uno con todos los hombres. De ahí que pueda decir:

a un ruso auténtico le son Europa y el destino de toda la gran raza aria tan caros como Rusia misma, cual la suerte de su propio país, pues precisamente nuestro destino –si es lícito expresarse así– se cifra en la realización de la idea unitaria en la tierra, pero no mediante la espada, sino por el poder del amor fraternal y nuestro fraternal esfuerzo por la unión de los hombres de lograda unidad. (1969, p. 1445)

En esto radicaba el consuelo de Dostoievski. Con todo, la historia mostraría lo lejos que se hallaba el hombre de encarnar este ideal. De ahí que no fuera a él ni a Puschkin a quienes les sería dada la tarea de anunciar a la humanidad los infaustos alcances del nihilismo, ya no para un determinado pueblo, sino para el destino de toda una época, el fruto más logrado de la tradición occidental, la cual, quizá, continúa retumbando entre nosotros. Esta labor le correspondería llevarla a cabo a un prodigio llamado Friedrich Nietzsche (1844-1900).

2. En lo más alto del firmamento

“El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste el más inquietante de todos los huéspedes?”

(Nietzsche)

Cuando se piensa en la figura de Friedrich Nietzsche, siempre se está tentado a evocar la pintura de Caspar David Friedrich: *El caminante sobre un mar de nubes*. Y se está tentado a hacerlo, porque Friedrich Nietzsche, al igual que el personaje de la pintura, fue un autor intempestivo capaz de atisbar en la lejanía los reales alcances del nihilismo y sus temibles efectos. Es decir, fue capaz de comprender que el fenómeno del nihilismo no se reducía a un simple movimiento o doctrina, sino que este podía llegar incluso a caracterizar toda una época³⁸. Así, si se prestaba la suficiente atención, podía llegar incluso a develar los secretos más profundos de la propia tradición occidental europea. Algo normal si se tiene en cuenta que para Nietzsche el nihilismo es el síntoma de una nefasta enfermedad que ha aquejado al hombre occidental europeo desde los tiempos en que Sócrates y Platón deambulaban por Atenas³⁹.

¿Qué es el nihilismo para Friedrich Nietzsche? Ya la pregunta nos conduce a un problema. Lo primero que debemos entender es que en Nietzsche no existe algo así como *el* nihilismo, lo que existen son diversas formas de nihilismo. Unas, dice, deben ser el objeto de nuestras críticas, otras, la razón misma de nuestro existir. ¿De dónde aquí tal aporía? Para atender a esta pregunta, tal vez haya que decir que esta obedece al carácter de su objeto: el nihilismo. Por otra parte, tal vez también se deba, según las palabras que Gonçal Mayos utiliza para referirse a la importancia del pensamiento de Nietzsche, a que en esta paradoja se “refleja adecuada y fielmente aspectos fundamentales de la situación contemporánea” (1998, p. 8); sin embargo, subraya Gonçal Mayos: “probablemente ni Nietzsche ni [el] nihilismo son causas de la contemporaneidad, [pero representan] dos de los

38 Al respecto ver la presentación de Elena Nájera en *El nihilismo europeo. Fragmentos Póstumos (otoño de 1887)* (2006, pp. 21-22).

39 Volpi resume esta condición que ha padecido el hombre occidental desde la Antigüedad del siguiente modo: “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” (2007, p. 62).

síntomas y signos más claros, más significativos y potentes” (1998, p. 9) de nuestra época.

En segunda instancia, para responder a la pregunta ¿qué es el nihilismo según Nietzsche? debemos entender que esta cuestión enuncia una problemática que con este nombre llegó de forma tardía al pensamiento de este último autor. Como es conocido en ciertos círculos intelectuales, la expresión nihilismo la heredó Nietzsche del escritor francés Paul Bourget que había publicado en 1883 un escrito titulado: *Essais de psychologie contemporaine*. En el mencionado texto su autor advertía acerca del surgimiento de lo que él denominaba la “gran enfermedad europea” (Mayos, 1998, p. 10) que aquejaba a los más destacados escritores de su tiempo, hombres como Baudelaire, Flaubert, Renan o los Goncourt. Para Bourget dicha enfermedad se podría definir simplemente como: “un mortal cansancio de vivir, una tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo” (Mayos, 1998, p. 10).

No resulta difícil imaginar el entusiasmo que se apoderó de Nietzsche al leer estas palabras. Ni más ni menos veía sintetizado en este vocablo lo que de tiempo atrás había identificado con enunciados tales como: “pesimismo, decadencia, degeneración vital, muerte de Dios o voluntad de nada” (Mayos, 1998, p. 11). Había dado en el blanco. Por ello, a partir de ahora esta palabra va a aparecer profusamente en su obra en sus diversas variantes: “nihilismo incompleto, pasivo, activo, negativo, reactivo, clásico o extático, realizado e irrealizado, etc.” (Mayos, 1998, p. 12). Pese a que esta lista resulta significativa, está lejos de abarcar la difícil problemática del nihilismo. De ahí que a esta lista agregue Nietzsche otros léxicos como nihilismo explícito, que se divide a su vez en activo y pasivo, y nihilismo implícito.

El tercer aspecto que debemos comprender respecto a la pregunta acerca del nihilismo en el pensamiento de Friedrich Nietzsche es que para este autor el mencionado fenómeno y, en particular, el nihilismo explícito pasivo, han impregnado todos los ámbitos de la cultura y, por ende, todas las esferas de la vida. De ahí, que, pueda sostener Gonçal Mayos:

en tiempos de Nietzsche y hoy mismo es el nihilismo explícito pasivo el que más grandes clamores y debates levanta. Los antecedentes [de este género de nihilismo, como se ha visto] se remonta a las acusaciones de Jacobi a ciertos filósofos, también está presente en algunos románticos como Jean Paul y se consolida en los nihilistas o anarquistas rusos que a partir de 1860 negaron violentamente todo tipo de autoridad y orden social. Es el caso, a pesar de las divergencias, de Chersnishevski, Dobroliúbov, Pisarev, Bakunin y Necháiev. (Mayos, 1998, pp. 12-13)

¿En qué consiste dicho nihilismo? La respuesta la tiene el propio Gonçal Mayos cuando a renglón seguido afirma:

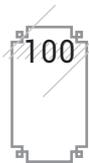
Dostoievski, en el prefacio a los Discursos a Pouschkin y en sus novelas reflejaba esta concepción: situación desprovista de valores verdaderamente incuestionables que se pudieran contraponer a los tradicionales y decadentes, la cual crea en los hombres la más absoluta incredulidad, una tendencia hacia la autodestrucción –y aun el suicidio– y una visión absolutamente desengañada del hombre y de la existencia. Reflejaba la conciencia del gran vacío dejado por lo que Nietzsche llamaba 'la muerte de Dios', el cual conducía a las famosas consignas 'si Dios no existe todo está permitido' y 'todo vale porque ya nada vale'. A esta situación Nietzsche la llama 'fatalismo ruso, aquel fatalismo sin rebelión en virtud del cual un soldado ruso a quien la campaña le resulta demasiado dura acaba por tenderse en la nieve. No aceptar ya absolutamente nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí, no reaccionar ya en absoluto...'. (Es lo que [Gilles] Deleuze califica de 'pesimismo de la debilidad': habiendo nacido de la desvalorización de la vida, culmina en la desvalorización absoluta, en la muerte y en la nada). El nihilismo pasivo todavía vive en la protesta y añoranza del absolutamente perdido viejo mundo de las seguridades. Según el aforismo 9 [60] 'un nihilista [pasivo] es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tienen sentido; el *pathos* del 'en vano' es el *pathos* nihilista'. (Mayos, 1998, pp. 13-14)

Quizá en estas palabras esté la clave para descifrar el sentido de estas consideraciones. No obstante, aún no parece haber llegado el tiempo de establecer algunas conclusiones. Por el momento tan solo podemos decir que esta forma de nihilismo ha moldeado el espíritu de la tradición occidental en su totalidad. Tal es la razón del enfrentamiento de Nietzsche a esta tradición anteponiendo un radical nihilismo activo⁴⁰. Asimismo lo que pretende es subvertir los cimientos sobre los que se ha construido la historia humana hasta el presente. O, cuando menos, la historia del hombre occidental europeo, marcada por el rechazo a la vida, al mundo, a la naturaleza, al cuerpo, al aquí y al ahora. Busca hacer estallar las bases sobre las que se levanta aquello por lo cual el hombre occidental ha llegado a ser lo que es.

Así, la tradición occidental, cincelada pacientemente por el alma del fatalismo ruso, no ha hecho más que denigrar de este mundo a favor de un ilusorio mundo trascendente. Por ello, juzga Nietzsche, no es casual que la religión y la metafísica occidentales hayan terminado sacrificando el más acá al más allá por diversos caminos. Se podría llegar incluso a decir entonces que “el anhelo de verdad y de revelación que alienta tanto en la metafísica como en la religión se cobra el precio de la vida más propia, mundana e individual, y por tanto es 'voluntad de nada', de 'muerte'” (Mayos, 1998, p. 18). Para Friedrich Nietzsche esta postura ha traído aparejada consigo una consecuencia enorme: “el autoodio del hombre, la negación y la autodestrucción” (Mayos, 1998, p. 18). Pero, permitamos que sea el propio Friedrich Nietzsche quien diga estas cosas.

Poco antes de su derrumbamiento espiritual, Friedrich Nietzsche, en su solitario retiro en Niza, redactó una serie de reflexiones que más tarde, tras su muerte, serían conocidas bajo el título de *El nihilismo europeo*. Dichos aforismos fueron publicados original-

40 Sobre la distinción entre el nihilismo pasivo y el activo ver *Fragmentos póstumos* 9 [35], en la ya referida edición de Elena Nájera (2006, pp. 63-64).



mente por Elizabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast en el marco de la considerada obra fundamental del filósofo: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*. La referida edición comienza anunciando, en tono profético, “la llegada del nihilismo” (1981, p. 21). Y, aunque para Friedrich Nietzsche esta es una historia por venir, reconoce, a la luz de su época, que esta “ya habla en cien signos [y] se anuncia por doquier” (1981, p. 21). Que este es el drama en el que

toda la cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (Nietzsche, 1981, p. 21)

Aunque hoy sabemos que estas palabras hacen parte de la problemática edición hecha por la hermana del filósofo, resulta imposible no conmoverse con ellas cuando se hace un balance pormenorizado del siglo XX. Incluso se está tentado a decir que Nietzsche había vaticinado los más crueles episodios de un siglo no ajeno a las atrocidades. Incluso estar dispuesto a señalar que: “el nihilismo [aún] está ante la puerta” (Nietzsche, 1981, p. 23). Con todo, y Nietzsche lo sabe, el asunto no es si el nihilismo está o no ante la puerta, sino “¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (1981, p. 23). La repuesta del filósofo es contundente. El nihilismo no es otra cosa que el resultado de que el hombre europeo occidental haya llevado hasta sus últimas consecuencias los ideales cristianos. Esta es la razón que lleva a subrayar a Nietzsche: “es un error aludir como causa del nihilismo a las 'calamidades sociales', a las 'degeneraciones fisiológicas' o incluso a la corrupción. Estas siempre permiten interpretaciones totalmente diferentes. Al contrario, el nihilismo se enraíza en una interpretación muy determinada, en la cristiano-moral” (1998, p. 31).

Tan esencial ha sido la óptica cristiano-moral para Occidente, que esta continúa resonando aún entre nosotros en terrenos tan di-

versos como la ciencia y la filosofía, el socialismo y el positivismo, sostiene Friedrich Nietzsche. Por ello, no resulta fortuito, o al menos esto es lo que se deduce del desarrollo de la ciencia natural, que “de sus esfuerzos *resulta* finalmente una autodestrucción, un volverse contra sí, [incluso] una anticientificidad. [En síntesis, y esto parecería una simple exageración de Nietzsche en el siglo de la ciencia, pero no hoy] desde Copérnico el hombre rueda fuera del centro hacia la X” (1998, p. 33).

En este mismo sentido no resultaba tampoco casual que el nihilismo hubiera tomado posesión de otros campos colindantes al de la ciencia natural. Ejemplo de ello lo constituyen la economía, la política, el saber histórico o el arte romántico, puesto que en ellos, como en la ciencia, se terminó profundizando “la oposición entre el mundo que veneramos y el mundo que vivimos, que somos” (Nietzsche, 1998, p. 34). En otros términos, como lo ha hecho la exégesis cristiana, estableciendo una radical oposición entre el más allá y el más acá⁴¹.

Pero este asunto no se queda aquí. Para Nietzsche, el haber llevado las virtudes cristianas hasta sus últimas consecuencias, trae consigo además, la conciencia de que esta es una época caracterizada, al mismo tiempo, por un insalvable “budismo de la *acción...*” (1998, p. 32). Es decir, el rechazo sustancial “de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. [El] retroceso desde 'Dios es la verdad' hasta la creencia fanática de 'todo es falso’” (1998, p. 32). Incluso se llega a la declaración incuestionable: “el escepticismo en la moral es lo definitivo” (Nietzsche, 1998, p. 32).

De manera más comprensible, al fortalecimiento de la nefasta creencia de que “todo carece de sentido”. De ahí que este sea un tiempo en el que se vuelve moneda corriente la idea que sostiene

41 Al respecto ver fragmento 9 [60] *El nihilismo europeo* (2006, pp. 77-78). En este mismo sentido, vale la pena también recordar lo dicho por Hegel en la *Introducción a las Lecciones de Estética* acerca del arte romántico al que denomina cristiano, puesto que, señala este último autor, este tipo de arte como “en el cristianismo se ha experimentado un divorcio entre lo verdadero y la representación sensible” (1985, p. 138).

que todas las interpretaciones a propósito del mundo son quimeras, como lo habían anunciado los personajes creados por Dostoievski e históricamente los círculos anarquistas de finales del siglo XIX, como quedó dicho en el apartado anterior. De este modo, se pone de manifiesto una de las características propias de la época, su “rasgo budista, [su fundamental] anhelo de nada” (1998, p. 32) como reconoce Nietzsche.

Esta sería entonces la distinción más fundamental de la época. Pese a ello, se tendría una visión demasiado limitada si esta caracterización no viniera unida a la categoría voluntad de poder. Incluso a la convicción que ve en toda interpretación hecha hasta ahora acerca de las épocas, no otra cosa más que “una forma de voluntad de poder” (Nietzsche, 1998, p. 34). Más exactamente, al reconocimiento que toda interpretación de una época determinada no es más que un modo de valoración moral como condición de la voluntad de poder.

Así, y dado que toda valoración moral acaba condenando la existencia, no resulta fortuito que toda interpretación hecha acerca de una época acabe condenándola⁴². Un buen ejemplo de ello lo constituye para Friedrich Nietzsche la filosofía de Arthur Schopenhauer, ese profeta del cansancio de la existencia, del no querer más, de la “destrucción de la propia voluntad” (Nietzsche, 1998, p. 38). Ese apologista de la metafísica del cansancio, de la religión de los desencantados del mundo, de la fe en que todo lo que existe en el universo no es más que “algo languideciente que se pierde bochornosamente en la nada” (Nietzsche, 1998, p. 40)⁴³.

Dicho sea entre paréntesis, si alguien llevó en sus escritos hasta las últimas consecuencias esta creencia fue uno de los ensayistas más

42 No quisiera pasar por alto comparar esta postura de Nietzsche a propósito de la interpretación de una época desde una óptica moral y lo planteado por Heidegger al comienzo de su texto *La época de la imagen del mundo*, cuando afirma: “la metafísica fundamenta una Era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia” (1996, p. 75).

43 Sobre la relación de amor y odio de Friedrich Nietzsche con Schopenhauer ver el *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un intempestivo 21* (1998, p. 99).

reputados de finales del siglo XIX, que, a pesar de esto, cayó muy rápidamente en el olvido en los círculos de la intelectualidad europea, no así en el espíritu de la época. Nos referimos al escritor Philipp Batz, más conocido con el seudónimo de Mainländer. Este febril discípulo de Arthur Schopenhauer y de Leopardi fue leído inicialmente por Nietzsche con entusiasmo; sin embargo, poco tiempo después, el gran maestro del eterno retorno ya había tomado una resuelta distancia de sus sombrías posturas. Mainländer había publicado su obra más conocida ya en 1876 con el llamativo y no menos mesiánico título de *La filosofía de la redención*. En ella, tomando como punto de partida *El mundo como voluntad y representación*, llevaba a cabo “una ontología negativa, que parte del principio según el cual 'el no ser es preferible al ser'” (Volpi, 2007, p. 49).

La consecuencia extraída por Mainländer de esta sombría sentencia, digna del sabio Sileno, se torna terrorífica. Para Mainländer, contrario a lo que piensa Schopenhauer, la “cosa en sí” no se asimila con la “voluntad de vida” (*Wille zum Leben*), sino con una irremediable “voluntad de muerte” (*Wille zum Tode*). En pocas palabras, según este autor, todos los seres vivos están atravesados por un fatal instinto de muerte, el cual tiene su origen en el anhelo incontenible de la sustancia única de personificarse en la pluralidad del mundo. Así que, Dios apetece su propia muerte, *v. gr.*, al encarnarse en eso que de por sí es nada. Desde su perspectiva, “la génesis del mundo tiene origen en la voluntad de Dios de pasar del super-ser [*sic*] a la nada, es la 'autocadaverización de Dios'. Todo lo que vemos en el mundo es la manifestación de tal voluntad de autoanulación (*Selbs-ver-nichtung*)” (Volpi, 2007, p. 50). En síntesis, dice Volpi:

Mainländer transforma y radicaliza, pues, el pensamiento schopenhaueriano, en la forma de una verdadera y propia 'metafísica de la entropía', de la cual se 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, citado por Volpi, 2007, p. 50)

Con todo, esta infeliz profecía no se quedó tan solo en los labios de los nigromantes del cansancio y su “metafísica de la entropía”. Años más tarde se materializó en las acciones mismas de los hombres en las nefastas guerras que sacudieron el planeta a lo largo y ancho del siglo XX, tal como había ocurrido con los personajes de Dostoievski personificados en los anarquistas rusos de finales del siglo XIX. Con razón escribió Friedrich Nietzsche: “el convertir algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano” (1981, p. 34). Y ¿cómo no iba a ser esto así, si de antemano se ha considerado que todo es vano, si se ha caído en una especie de “fatiga espiritual”? (Nietzsche, 1998, p. 49). ¿Cómo pretender algo distinto si el hombre está arrastrado, desde hace tiempo, por una especie de impulso wertheriano que dice tercamente, *no va más*, y lo que es peor, se inclina obstinadamente a esa pasión malsana que desea siempre que lo(s) otro(s) no vaya(n) más?

¿Con esto se ha dicho todo lo que puede ser peor? No. Para Nietzsche existe algo aún más terrible, algo así como un instinto fanático de domesticación por la moral. De ahí que diga: “la victoria de un ideal moral se obtiene mediante los mismos medios 'inmorales' que toda victoria: violencia, mentira, calumnia, injusticia” (Nietzsche, 1998, p. 53). Manifestado esto mismo en otros términos, “todas las fuerzas que permiten la vida y el crecimiento caen bajo el *anatema de la moral*: moral como instinto de negación de la vida” (Nietzsche, 1998, p. 53). Y concluye: “se tiene que destruir la moral para liberar la vida” (Nietzsche, 1998, p. 53). Sí, a su entender, existe algo aún más execrable, la gazmoñería, pues con esta no solo se busca condenar los cuerpos, sino que se pretende “salvar” las almas. En palabras del *Crepúsculo de los ídolos*: “*todos los medios con los que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales*” (1998, p. 75). Vistas las cosas bajo esta óptica, resulta evidente por qué la mojigatería acaba necesariamente en nihilismo. Incluso,

por qué este se ha convertido en “*un estado NORMAL*” (Nietzsche, 1998, p. 64) de las cosas, a tal punto que ha terminado modelando el rostro mismo de la época.

Pese a las consideraciones precedentes, parece que aún no se ha dado una respuesta precisa a la pregunta qué es el nihilismo en Friedrich Nietzsche. La respuesta a esta pregunta surge de la pluma del propio autor del *Zarathustra* y como algo aparentemente contradictorio con lo que se ha expuesto. El nihilismo, indica sin más, es un estado de cosas en el que “los valores supremos se desvalorizan” (Nietzsche, 1998, p. 64). A la manera de Karl Marx, un estado de cosas en el que “todo lo sólido se desvanece en el aire; [y en el que] todo lo sagrado es profanado”⁴⁴. Y todo esto ocurre, señala Friedrich Nietzsche con cierta ironía, en nombre de la “moral”; a partir de un credo que ha terminado por sofocar la vida fuerte y sana.

La reacción de Nietzsche ante este tipo de nihilismo no se hace esperar. Desde su óptica, se torna indispensable anteponer a esta forma de nihilismo –el nihilismo del cansancio ante la vida–, un nihilismo activo, el de “la fuerza del espíritu”, el de la salud. Pues el nihilismo que ha regido hasta hoy no es más que una manera de nihilismo patológico, el nihilismo del decaimiento y el crepúsculo, “que ya sea porque las fuerzas productivas no [han sido lo] suficientemente pujantes; ya sea porque la decadencia persiste y todavía no han sido encontrados sus remedios” (Nietzsche, 1998, p. 65), sigue tan campante como si no hubiera pasado nada. Hasta ahora el nihilismo no ha sido más que el santo y seña de la inclinación fundamental del hombre occidental hacia el ocaso, hacia la *décadence*⁴⁵. Con razón no le ha faltado a este tipo de hombre, perversas ensoñaciones apocalípticas.

44 En el capítulo siguiente se profundizará sobre lo dicho por Karl Marx.

45 En lo que se refiere al término *décadence* es oportuno leer el pasaje de Elena Nájera en su citada traducción de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche (2006, pp. 63-64).

Por ello, ante el nihilismo del crepúsculo y la *décadence* es menester decirle sí a la vida y amen. Asumir el nihilismo de la fuerza y el vigor, “como ideal de la *suprema potencia* del espíritu, de la opulentísima vida: en parte destructor, en parte irónico” (Nietzsche, 1998, p. 67), tal como hace el niño al que se refiere el Heráclito. Se debe instaurar por lo tanto una lucha frontal contra lo que exhorta al decaimiento. Una feroz campaña contra lo que dice *no* a la vida. En contra de todo lo que anuncia a los cuatro vientos que está “cansado de vivir”. Empezar la confrontación con ese tipo de hombre que “del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe” (Nietzsche, 1998, p. 71).

Esta implacable empresa, y no otra, debe erigirse en el acicate máximo de todo aquel que le dice sí a la vida. Y, sin embargo...

en realidad todo gran crecimiento trae consigo también enormes *desmoronamientos* y *desapariciones*:/El sufrimiento y los síntomas de la decadencia *pertenecen* a las épocas de enormes avances./Todo movimiento fructífero y poderoso de la humanidad ha producido paralelamente un movimiento nihilista./En determinadas circunstancias, el indicio de un crecimiento decisivo y completamente esencial, del paso a nuevas condiciones de existencia, sería que viniera al mundo la *más extrema* forma del pesimismo, el auténtico nihilismo. (Nietzsche, 1998, pp. 86-87)

En este contexto, resulta evidente por qué una época que ha logrado un grado mayor de fortaleza se puede relacionar con el abatimiento, como les ocurrió a los antiguos griegos⁴⁶. Explica además por qué una época de extremo pesimismo se puede ligar con la búsqueda de la fortaleza y la salud. “Camino hacia arriba y camino hacia abajo son uno y el mismo” (Heráclito fragm. 60). A toda marcha ascendente le sobreviene una descendente. A todo decaimiento su ascensión. De suerte que

46 Sobre este asunto ver el *Ensayo de autocritica del Nacimiento de la tragedia* (1984, p. 26).

el empequeñecimiento del ser humano ha de valer durante mucho tiempo como única meta: porque hay que poner primero unos cimientos para que sobre ellos pueda erguirse una especie más fuerte de ser humano: en qué medida *toda* especie *fortalecida* de ser humano se ha erguido hasta ahora sobre la base de la inferior. (Nietzsche, 2006, pp. 57-58)

¡Qué extraña dialéctica! Con todo, no existe una mejor para sintetizar “el carácter *equivoco* de nuestro *mundo moderno* –en efecto [en él] los mismos síntomas podrían significar la *decadencia* y la *pujanza*” (Nietzsche, 1998, p. 87), el extravío o la salvación. Esta es la señal incuestionable de una época en la que se confunde lo decadente y lo elevado, el cielo y el infierno. Y la razón por la que se debe prestar atención a los diversos semblantes con que se muestra el nihilismo. Nietzsche lo sabe, un nihilismo auténtico es capaz de instaurar un estado de genuina salud y, solo a un estado saludable le es dado engendrar un probado nihilismo, lo demás es fatalismo, “nihilismo de acuerdo con el modelo de Petersburgo (es decir, en la *creencia en la incredulidad*, hasta llegar al martirio)” (1992, p. 210)⁴⁷.

Sí, hasta el martirio, puesto que todo nihilismo identificado con el fatalismo sumerge sus raíces indefectiblemente en un tipo de valoración que tiene como premisa “la renuncia a la voluntad de existencia...” (Nietzsche, 1998, p. 99). Cuán diferente es esta actitud a esa forma de nihilismo que asume la vida tal como venga. El nihilismo del heroísmo trágico, el de la voluntad de existir. En este sentido el fatalismo no sería más que cobardía, simple voluntad de nada, “un signo de profundo empobrecimiento de la vida” (Nietzsche, 1998, p. 102). Una indicación inequívoca de necrofilia. Un radical desprecio de la vida oculto tras la máscara de una “moralina” que ha acrecentado aquello que deseaba superar. De ahí que manifieste Nietzsche: “*los intentos de escapar del nihilismo*, sin transvalorar esos valores, producen lo contrario: agravan el problema” (Nietzsche, 1998, p. 88).

47 Sobre este punto no debe perderse de vista lo planteado en el apartado anterior acerca del universo literario e histórico en el que vivió Dostoievski.

Si esto es así, ¿no se esconde empero detrás de este desprecio hacia la vida una especie de enfermedad? La respuesta a esta pregunta no se hace esperar: “la excesiva atribución de la importancia a los valores morales a las ficciones del 'más allá', a las miserias sociales o a los *sufrimientos* en general, la *exageración* de un *particular* punto de vista es ya en sí un síntoma de enfermedad. ¡Igualmente el predominio del *no* sobre el *sí!*” (Nietzsche, 1998, p. 112). Ante esta alusión, parecen sobrar las palabras. Y no porque estas carezcan de sobrada importancia, sino porque en una Era enferma de moralina, de la preeminencia del *no* sobre el *sí*, cada expresión puede ser tomada por su contrario. No está demás decir que el mejor termómetro para medir el malestar de una época sea justo la desmedida importancia que se da en esta a los valores morales aún a sabiendas de que estos ya han perdido su sentido. Tal condición no hace más que evidenciar el grado de enfermedad que ha alcanzado una época. La moralina es un signo incuestionable de que algo en las entrañas de una Era huele mal, muy mal⁴⁸.

Ante un rotundo *no*, es menester anteponer el categórico *sí*. De ahí que Friedrich Nietzsche diga: “nada sería más útil y promocionable que un consecuente nihilismo de la acción” (Nietzsche, 1998, p. 120). Una forma de nihilismo que se enfrente a toda glorificación de un “lento suicidio [de] una vida mezquina y pobre, pero duradera; [de] una vida completamente vulgar, burguesa y mediocre, etc.” (Nietzsche, 1998, p. 122). O, si se prefiere, un género de nihilismo que se oponga a todo lo que exalta la “virtud”. Dicho con cierta plasticidad, anteponer a toda forma de moralina un embriagador nihilismo al estilo de Dionisos.

En efecto, ante la mansedumbre burguesa no queda más alternativa que sumarse al cortejo de Dionisos, al cortejo de ese dios-artista que clama a los cuatro vientos:

48 Estas palabras adquirirán mayor sentido cuando en el capítulo tercero se haga referencia al mundo en el que correspondió vivir y morir al poeta Georg Trakl.

¡el arte y nada como el arte! Es el gran posibilitador de la vida, el gran estimulante de la vida. El arte como la única fuerza superior y contraria a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, antibudista, antinihilista, por excelencia. El arte como la *liberación del que conoce*, del que ve –quiere ver– el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que conoce trágicamente. El arte como la *liberación del que actúa*, del que no solo ve sino que vive –quiere vivir– el carácter terrible y enigmático de la existencia, del hombre trágico y guerrero, del héroe. El arte como la *liberación del que sufre*, como camino a estados donde el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, donde el sufrimiento es una forma de gran embeleso. (Nietzsche, 1998, p. 168)⁴⁹

¡El arte y nada como el arte! Esa incondicional “necesidad de la mentira sin que nos cueste la vida” (Nietzsche, 2006, p. 66), parece ser el camino, dentro de los múltiples posibles, para superar el nihilismo. Hay que reconocer entonces que “solo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo” (Nietzsche, 1984, p. 31). Esto fue precisamente lo que comprendió Gottfried Benn, de ahí que diga Franco Volpi al referirse a él:

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, 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

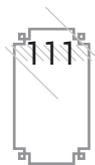
49 En este sentido resulta muy interesante traer a la memoria un pasaje del joven Friedrich Nietzsche en el que se vincula la filosofía al arte. “La filosofía es, pues, –dice Nietzsche en *Los filósofos preplatónicos* (2003, p. 22)– el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global”. Así las cosas, la filosofía trágica, aquella que dice sí a la vida y amen, “Es [la] gran posibilitador[a] de la vida, [la] gran estimula[dora] de la vida. [La filosofía trágica] como la única fuerza superior y contraria a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, antibudista, antinihilista, por excelencia”.

metafísico de la verdad. (...). 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 la vida» (Volpi, 2007, p. 90)

No obstante, Nietzsche no se queda aquí. Aunque nos resulte extraño, la suya es también una salida política. Pero no cualquier política, pues se trata de una “gran política” puesta al servicio de lo excepcional. En palabras de Nájera, la más radical confrontación a lo “que calla a la persona en nombre de un prejuicio de origen cristiano, el del igualitarismo, que la democracia tramita a la perfección” (2006, p. 31). La más cruenta condena a eso que Sören Kierkegaard había denominado el estado de nivelado, la pura y simple masificación. De ahí que pueda afirmar Nietzsche: “El empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierra nuestro máximo peligro” (2002, p. 50). Nuestro autor llama así la atención sobre un problema de primer orden en un mundo en el que la masificación del ser humano juega un papel cada vez más preponderante⁵⁰.

De manera que ante el advenimiento de las masas, “esa tendencia unificadora y gregaria de los tiempos modernos” (Nájera, 2006, p. 34), Nietzsche antepone el *Übermensch*, esto es, una excepcionalidad capaz de engendrar sus propios valores. Puesto que él, y solo él, es el sentido de la tierra, el único preparado para decirle sí a la vida y amen. El único capaz de enfrentar todo lo que nivela. Por ello, escribe, enemigos fuertes requieren espíritus fuertes (Frag. 10-117). No hay que ser muy entendido para percatarse de que Friedrich Nietzsche asimila este tipo de espíritus fuertes a un ideal aristocrático. Tal postura ha traído consigo innumerables malentendidos y tergiversaciones políticas, en particular cuando se trataba de interpretar el

50 En este sentido resultan muy interesantes el arte y la literatura de los expresionistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, tal vez una de las mejores radiografías hechas por hombre alguno en una época en la que los artistas estaban horrorizados con la masificación. Un ejemplo de esto es la obra de Munch *Atardecer en el paseo Karl Johann* (1892). Las ideas aquí presentadas serán ampliadas en el segundo capítulo de este libro cuando se haga referencia a lo planteado por Kierkegaard en su texto *La época presente*.



mundo de las añejas aristocracias europeas de finales del siglo XIX⁵¹; sin embargo, como subraya Elena Nájera, la aristocracia a la que se refiere Nietzsche es “una aristocracia artística” (2006, p. 36), libre de toda moralina, más allá del bien y del mal⁵².

No deja de resultar curioso pensar que fue este tipo de artistas el que desenmascaró, con sus obras, ese mundo que tuvo que cargar con la vergüenza de Verdún, el Somme, Stalingrado y Auschwitz. Esos mismos artistas que fueron capaces de trasgredir con su arte los cerrados límites de un universo modelado por la mojigatería. No cabe la menor duda, el aristocratismo al que se refiere Friedrich Nietzsche, es un auténtico proyecto político que busca la construcción de una nueva Europa. La Europa de *la liberación del que conoce*, de *la liberación del que actúa*, de *la liberación del que sufre*. Una Europa antinihilista, tallada con la mano diestra de un artista que ha sabido decir sí a la vida y amen⁵³.

Tal parecía ser el anhelo al que se aferraba Nietzsche en las postrimerías de su vida lúcida; sin embargo, en las décadas posteriores a su muerte el mundo vería cómo este anhelo era triturado, en nombre de la moral, por las formidables manos del espectro de la guerra. La época había terminado dándole la razón, mas no acerca de la anhelada construcción de una nueva Europa antinihilista, sino acerca de sus más temibles profecías. ¿No había sido acaso él, quien había anunciado el advenimiento de una Era de profunda incertidumbre, en la que habría “guerras como jamás las ha habido”? (1982, p. 124) ¿El augur que había anunciado la llegada del más inquietante de todos los huéspedes: el nihilismo? ¿No había pronosticado este genial espíritu una época dominada por “almas deshidratadas y arenosas, cauces secos de una larga voluntad, hondamente desconfiada y recubierta por el pantano de la soledad”? (Nietzsche, 2006, p. 76).

51 Sobre este particular ver lo escrito por Ernst Nolte en su libro *Nietzsche y el nietzscheanismo* (1995).

52 Sobre este punto, el libro de Mario De Micheli *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (2015, pp. 47 y sigs.)

53 Este aspecto tan importante para nuestra reflexión debe ser tenido en cuenta cuando se aborde en el capítulo cuarto lo planteado al respecto por Joseph Beuys.

Friedrich Nietzsche había sido capaz de atisbar desde la lejanía el advenimiento de una época problemática y oscura. A pesar de esto, le faltaron algunos años de vida consciente para ver cómo cada uno de sus temibles augurios se iban cumpliendo al pie de la letra. ¿No había sido justamente, a causa de esta visión, que se había sumergido en la densa noche de la locura? Con razón había escrito el poeta Friedrich Hölderlin: “debe partir a tiempo aquel por el cual habla el espíritu”, tal como lo recuerda Martin Heidegger en uno de sus ensayos a propósito del gran poeta suabo (1992, p. 142).

No cabe la menor duda, el siglo XX, ese siglo que hace tiempo anidaba en la mente de Nietzsche, no haría más que interpretar la tragedia de lo que él había profetizado antes de su derrumbamiento. Esto fue precisamente lo que comprendió Martin Heidegger. De ahí que no sea casual que las reflexiones de este último autor estén vinculadas también al fenómeno del nihilismo. Esta es la razón por la que en lo que sigue se presta atención a las consideraciones hechas a este respecto por el autor de *Ser y tiempo*, las cuales fueron escritas en una época en la que el nihilismo parecía haberse apoderado del planeta: la década de 1930 y 1940.

3. Voluntad de poder y nihilismo

“El nihilismo nos ha dado la conciencia de que nosotros, los modernos, estamos sin raíces, que estamos 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 mediaciones preexistentes utilizables, ni tampoco metas preestablecidas a las que arribar”

(Volpi)

En 1940, en el preciso momento en que un torbellino de fuego arrasaba con furia todo el planeta, Martin Heidegger, estaba dedicado a reflexionar en torno a la emblemática figura de Friedrich Nietzsche. Más exactamente, pronunciaba sus conocidas lecciones acerca de *El*

nihilismo europeo en la Universidad de Friburgo. No sobra decir que las mencionadas reflexiones fueron publicadas en 1961 en la editorial Neske de Pfulingen en dos volúmenes, bajo el título de *Nietzsche*. Por otra parte, no está de más recordar que esta publicación es el resultado de una década de arduo trabajo, la comprendida entre los años de 1936 y 1946, dedicada al pensamiento del célebre escritor del *Zarathustra*⁵⁴. A tal efecto, Heidegger se vale de la problemática edición de Elizabeth Förster-Nietzsche, que para aquella época ya había muerto⁵⁵.

En lo que se refiere al texto sobre *El nihilismo europeo*, valga decir que este se inicia con una breve reseña histórica en la que se recuerdan los diferentes momentos por los que pasó el término antes de llegar a Nietzsche. Así, por ejemplo, esta expresión ya se usaba en la obra de Jacobi, en el contexto de su confrontación con el idealismo, en Iván Turguéniev y su crítica al positivismo, o en individuos de la talla de Jean Paul o Fedor Dostoievski, en el marco de un mundo en que se proclama la muerte de Dios y en el que los seres humanos han acabado volviéndose apátridas. Aunque para Heidegger cada una de estas perspectivas resulta altamente significativa, ninguna de ellas logró la altura que el término nihilismo alcanzó en la obra de Friedrich Nietzsche. Pues, subraya, la expresión nihilismo “europeo”, en Nietzsche, no se reduce a una crítica al positivismo o a un asunto meramente local, sino que hace referencia a la tradición occidental en su conjunto.

En otras palabras, tiene “un significado histórico” (Heidegger, 2000, p. 34) esencial que está sintetizado en la frase “Dios ha muerto”. El nihilismo así es el compendio del hecho indiscutible de que “el ‘Dios cristiano’ ha perdido su poder sobre lo ente y sobre el destino del hombre” (Heidegger, 2000, p. 34). A pesar de esto, mal haríamos en reducir la categoría “Dios cristiano” a la referencia a una religión

54 Sobre la importancia de este periodo no solo para la historia de Europa sino para la vida de Heidegger ver (Volpi, 2007, p. 117).

55 En lo que se refiere a la nefasta incidencia de esta controvertida figura en la recepción del pensamiento de su hermano en la década de 1930 (Volpi, 2007, p. 101).

determinada. Por eso, para Heidegger, cuando Friedrich Nietzsche alude a esta expresión, se está refiriendo a lo “suprasensible” sin más. Esto es, apunta a cualquier tipo de ideal o norma, a cualquier forma de principio, regla, fin o valor puesto por encima de lo ente para así darle “un sentido” (Heidegger, 2000, p. 34). De suerte que

el nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo suprasensible caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido. El nihilismo es la historia del ente mismo a través del cual la muerte del Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontenible. (Heidegger, 2000, pp. 34-35)

Según Heidegger, lo anterior no quiere decir que deje de haber creyentes, incluso se agita por doquier el fanatismo, sino que esta condición “se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios, lo cual, a pesar de ese brillo, no es más que una mera 'apariciencia'” (Heidegger, 2000, p. 35)⁵⁶. Hay que decir por lo tanto que, el nihilismo no se reduce a un ateísmo grosero, sino a una condición en la que toda interpretación de lo ente y de la verdad de lo ente que reina en ella, está mediada por el desmoronamiento de los valores supremos. De esta manera, en cuanto

cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta en ella en una determinada relación con lo ente en su totalidad y por tanto también consigo misma. El final de la metafísica se desvela como el derrumbe del dominio de lo suprasensible y de los 'ideales' que surgen en él. (Heidegger, 2000, p. 35)

El final de la metafísica no quiere decir que acabe la historia, sino que se trata de un estado de cosas en el cual se ha comenzado “a tomar en serio el 'acaecimiento' de que 'Dios ha muerto'” (Heidegger, 2000, p. 35). Es decir, se empieza admitir la posibilidad de una época

56 Como complemento a lo dicho ver lo expresado por Martin Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 76) y por Friedrich Nietzsche en *Gaya Scienza* Libro tercero aforismo 108.

en la que “los fines anteriores desaparezcan [y en la que] los valores se desvaloricen no es vivido ya como una mera aniquilación y lamentado como una carencia y una pérdida, sino que se saluda como una liberación, se lo impulsa como una conquista definitiva y se reconoce como un *acabamiento*” (Heidegger, 2000, p. 35). Para Heidegger, esta condición es lo que se erige como el inicio del nihilismo clásico. O, si se prefiere, la consolidación de un tipo de “contramovimiento” en el que el nihilismo pierde su carácter destructivo, no solo de los valores existentes, sino incluso de aquellos referidos al propio ente y a la posibilidad de una nueva perspectiva en la historia humana.

Así, el nihilismo clásico no es más que la emancipación frente a los valores tradicionales o, lo que es lo mismo, “la transvaloración de todos (esos) valores” (Heidegger, 2000, p. 36). Es esta proposición, junto a la palabra nihilismo, la que le ha dado un lugar preeminente a Nietzsche en la historia de la metafísica occidental, dice Heidegger. Lo anterior debido a que el uso de la expresión “transvaloración” no significa en él tan solo el fin de los valores anteriores, sino la desaparición del “lugar” donde se emplazaban estos valores. De manera que con el uso que le da Nietzsche a la fórmula *transvaloración de los valores* se “piensa por vez primera el ser como valor. Con ella, la metafísica comienza a ser pensamiento de valores” (Heidegger, 2000, p. 36).

Esta controvertida interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Nietzsche resulta significativa. No solo porque se considera a este último un miembro más de los artífices de la metafísica occidental, sino porque permite entender, a partir de allí, el carácter mismo de la época presente. Así que una interpretación de lo ente que no se lleva a cabo desde el ámbito de lo suprasensible, requiere que todos los valores y normas solo puedan fijarse a partir del ente mismo, tal como ocurre en una época marcada por la huida de los dioses. Es de suponer que, en dicha época, “el ente mismo [exija], por tanto, una nueva interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga apto para servir como 'principio' para la escritura de una nueva tabla de valores y como

norma para un correspondiente orden jerárquico” (Heidegger, 2000, p. 37)

¿Cuál es esa nueva interpretación de lo ente que sirve como principio para la consolidación de una inédita tabla de valores y de cualquier tipo de norma en la Era de la partida de los dioses? Como demuestra Heidegger, desde el punto de vista de Nietzsche, este principio no puede ser otro que el de la *voluntad de poder*. Con todo, dice Heidegger, Nietzsche, además de establecer a partir de tal categoría lo que es lo ente en su ser, advierte que la misma está vinculada a la esencia del poder⁵⁷. Esto acontece así, puesto que “todo poder solo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder” (Heidegger, 2000, p. 37).

De modo que en una época en la que “todo vale porque ya nada vale”, el poder solamente se robustece como poder en la medida que se “sobrepotencie”. En suma, la voluntad de poder, en la época de la muerte de Dios, no se limita tan solo a un simple aspirar al poder, sino que se equipara a una condición en la que el poder se otorga a sí mismo el poder con miras a su propio “sobrepotenciamiento”. Esto lo comprendió muy bien Goethe, de ahí que haga decir a Mefistófeles en el *Fausto*: “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho” (1968, p. 492).

Así, habrá que decir entonces: “Voluntad de poder’ es, asimismo, el nombre fundamental del ente y de la esencia del poder” (Heidegger, 2000, p. 37). Esta interpretación no es un simple capricho de un pensador brillante, señala Martin Heidegger, sino una “experiencia fundamental” que lleva a la palabra “lo que el ente *es* en cada caso en la historia de su ser. [De modo que] todo ente, en la medida en que *es* y *es tal como es*, es: ‘voluntad de poder’” (Heidegger, 2000, p. 37). En consecuencia, una época regida por la voluntad de poder es una

57 Cómo no recordar aquí en las palabras de Trasímaco en el libro primero de *La República* de Platón: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338 c). O, en las palabras que Goethe pone en boca de Mefistófeles que se transcriben más adelante, las cuales, a nuestro modo de ver, sintetizan el alma misma de una época cuyo fundamento último es la voluntad de poder.

época en la que el poder no solo se erige como valor supremo, sino que en ella “el poder mismo y *solo él* pone los valores” (Heidegger, 2000, p. 38). O, lo que es lo mismo, algo *tiene* y *es* un valor en cuanto acata la esencia del poder. En conformidad con esto, todo lo que está por fuera del ámbito del poder carecerá de valor, pues “la voluntad de poder no tolera ningún otro fin fuera del ente en su totalidad” (Heidegger, 2000, p. 38). Basta pensar a este respecto en la incomodidad sentida por Fausto con personajes como Filemón y Baucis o por Hegel respecto a África⁵⁸.

Desde el punto de vista de Martin Heidegger, esta inclinación estructural de la voluntad de poder a no admitir nada por fuera de sí, está vinculada a otra de las categorías básicas del pensamiento de Nietzsche: el eterno retorno de lo mismo. De ahí que escriba Heidegger:

puesto que todo ente en cuanto voluntad de poder, es decir en cuanto sobrepotenciarse que nunca cesa, es *un constante 'devenir'*, y este 'devenir', sin embargo, no puede nunca en su movimiento *salir* hacia un fin que esté *fuera* de sí sino que, por el contrario, encerrado en el acrecentamiento del poder, solo vuelve constantemente a éste, también el ente en su totalidad, en cuanto es este devenir del carácter del poder, tiene siempre que volver a retornar y a traer lo mismo. / Por ello, el carácter fundamental del ente como voluntad de poder se determina al mismo tiempo como 'eterno retorno de lo mismo'. (Heidegger, 2000, p. 38)

Así, una época marcada por la voluntad de poder es una época en la que este último solo adquiere sentido en su incesante ir y venir, como la lluvia, en su perenne sobrepotenciarse, como el vapor, en la pura velocidad. En breves palabras, como *lluvia, vapor y velocidad*, tal como se verá a partir del segundo capítulo de esta indagación. Habrá que admitir, en clara correspondencia con esto, que se trata de un tiempo en el que: “la expresión 'voluntad de poder' dice *qué* es el ente

58 En lo que concierne a este último valga recomendar de nuevo la lectura del bello libro de László Földényi: *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar* (2006, pp. 38-39).

según su 'esencia' (constitución). La expresión 'eterno retorno de lo mismo' dice *cómo* el ente de tal esencia tiene que ser en su totalidad" (Heidegger, 2000, p. 38).

En consecuencia, resulta un error identificar el devenir, al que se refiere Nietzsche, como un continuo incesante movimiento hacia ninguna parte o, en su defecto, como un caótico hervidero de pulsiones, sostiene Heidegger. El devenir, por el contrario, debe identificarse con un "sobrepotenciamiento del poder como esencia del poder que, en su carácter de tal, vuelve sobre sí y retorna constantemente en su modo" (Heidegger, 2000, p. 39). Desde esta óptica, el eterno retorno de lo mismo otorga una interpretación más acertada del nihilismo clásico.

Esto es, se presenta como una interpretación de lo ente en la que se da al traste con toda pretensión de fundar el ser de lo ente desde el ámbito de lo suprasensible y, a la cual, estaría supeditado todo lo humano. Expresado en otros términos, hace evidente la necesidad del hombre de constituir, "a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo, los 'nuevos estandartes' bajo los cuales tiene que llevarse a cabo la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad" (Heidegger, 2000, p. 39). De manera más precisa, se trata del establecimiento de un orden cuyo objetivo no es otro que el dominio del planeta por parte del 'superhombre'⁵⁹.

Por ello, no resulta extraño escuchar de labios del superhombre estas palabras surgidas de la pluma de Friedrich Hölderlin: "mío es el mundo, y sumisas me son todas sus fuerzas; la naturaleza necesita de un señor, ahora es mi criada" (1997, p. 255)⁶⁰. Solo la arrogancia

59 En este caso se ha utilizado la expresión "superhombre" en castellano y no "*Übermensch*" respetando la traducción de Juan Luis Vermal (Heidegger, 2000 II, p. 40) y en razón a que esta voz resulta más significativa en este contexto por el carácter negativo al que ha ido normalmente asociada esta categoría nietzscheana. Por otra parte, se aconseja recordar estas consideraciones cuando en el capítulo segundo se haga referencia a la figura del "pequeño dios de la tierra" goethiano.

60 Con razón escribió Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: "el tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, -la *coacción* a hacer una política grande" (1997, p. 150).

de quien ha aniquilado todos los valores tradicionales es capaz de concederse el derecho a hablar así. Es esta actitud la que hace que el superhombre se constituya en la figura por excelencia de la voluntad de poder, en su único valor. O, si se prefiere, lo que permite que este se reconozca así mismo como el sentido de la tierra. Esto explicaría por qué además para Nietzsche el superhombre no es tan solo una simple ampliación de la categoría hombre tal como se ha entendido hasta el presente, sino:

esa forma sumamente unívoca de la humanidad que, en cuanto voluntad de poder incondicionada, se eleva al poder en cada hombre en diferente grado, proporcionándole así la pertenencia al ente en su totalidad, es decir a la voluntad de poder, y demostrando que es verdaderamente «ente», cercano a la realidad y a la 'vida'. El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, *'pasa por encima'* de él y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder. Todo actuar y realizar solo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder. (Heidegger, 2000 II, p. 40)

Como señala Martin Heidegger, en los párrafos anteriores se ha aludido a los cinco temas cardinales de la filosofía de Nietzsche, a saber: el nihilismo, la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre. Esto no es una simple casualidad. Desde su óptica, la metafísica de Friedrich Nietzsche solo es comprensible a partir del esclarecimiento de cada uno de estos temas fundamentales. Así que si se quiere precisar exactamente qué es el nihilismo en el horizonte fijado por el propio Nietzsche, se tiene que entender plenamente la conexión existente entre cada uno de estos temas. Una tarea para nada baladí, si se tiene en cuenta que: “un saber tal es estar en el interior del instante que la historia del ser ha abierto para nuestra época. [Y] reconocer así en qué instante 'estamos' de la oculta historia de occidente” (Heidegger, 2000, p. 41).

Para Martin Heidegger, el 'estamos' al que se apunta aquí, nos atañe directamente a todos nosotros en este preciso momento de la historia. Lo anterior hace evidente por qué, a su entender, cuando se piensa la problemática del nihilismo, no se hace referencia con ello solo a “meros pensamientos” como aquellos que tiene un paseante solitario, sino al hecho incuestionable de “estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esta época de la historia occidental tiene su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tiene su 'verdad' (Heidegger, 2000, p. 41). Como se puede ver, pensar acerca del nihilismo resulta primordial en una época en la que este ha dejado su impronta.

Sin embargo, indica Martin Heidegger, es necesario tener mucho cuidado en el uso que se haga de este término, pues se puede caer fácilmente en un lamentable abuso del mismo. Valga como ejemplo de ello pensar en el uso que hacía de esta expresión el movimiento nacionalsocialista, donde esta voz quedaba reducida solo a “una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento” (Heidegger, 2000, p. 41). Con todo, es posible experimentar aún la suprema gravedad de esta expresión, como cuando se piensa “la historia de la metafísica occidental como fundamento de nuestra historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras” (Heidegger, 2000, p. 42). O, como cuando se reflexiona acerca de aquello en lo que radica la esencia del nihilismo, “el *nihil*, la nada, en cuanto velo de la verdad del ser del ente” (2000, p. 42), subraya Heidegger.

Desde este punto de vista resulta comprensible por qué para Martin Heidegger lo planteado por Friedrich Nietzsche acerca del nihilismo europeo no se reduce a una simple opinión o a la tan mentada “expresión de su tiempo”. Un pensador de la altura de Nietzsche es capaz de pensar “en dirección de la historia del mundo” (Heidegger, 2000, p. 43), pues en él resuena: “la aún no reconocida historia del ser en la palabra que el hombre histórico habla como su 'len-

guaje” (Heidegger, 2000, p. 43). Es en este sentido y no en otro, que un hombre como Friedrich Nietzsche permite reflexionar acerca de nuestra historia en su propio fundamento, señala nuestro autor.

Retomemos los argumentos esbozados por Heidegger en sus consideraciones en torno al *nihilismo europeo*. Lo dicho hasta aquí permite entender la importancia de la reflexión acerca del nihilismo y su relación con los temas esenciales del pensamiento de Nietzsche, a la hora de acercarnos a “nuestra propia historia en su fundamento”. Pero ¿cómo pensar esta historia a partir de meros fragmentos?, ¿reflexionar sobre un asunto tan complejo, cuando el material del que se dispone, *la voluntad de poder* del archivo de Weimar, resulta a todas luces problemático? La respuesta es clara. Es necesario reconstruir el conjunto desde las partes, tomar las “muestras” necesarias que permitan rehacer el todo desde allí. Esta es la razón que lleva a Heidegger a prestar atención solo a algunos fragmentos de los textos de Nietzsche. Para realizar a cabalidad esta tarea, Heidegger adopta los siguientes parámetros con el fin de encaminar su reflexión y, de paso, no desvirtuar el legado póstumo del autor del *Zaratustra*.

- 1) El fragmento debe pertenecer a la época de más clara lucidez y de visión más aguda [de Nietzsche, es decir,] los dos últimos años, [de su vida consciente] 1887 y 1888. / 2) El fragmento debe contener en lo posible el núcleo esencial del nihilismo, analizarlo de una manera suficientemente abarcadora y mostrándolo en todos sus aspectos esenciales. / 3) El fragmento debe ser apropiado para llevar al terreno adecuado la confrontación con el pensamiento nietzscheano del nihilismo. (Heidegger, 2000, p. 44)

Una vez establecidos estos criterios, los cuales no surgen de forma arbitraria, Heidegger se dispone a hacer un juicioso examen del fenómeno más inquietante de nuestro tiempo: el nihilismo. De manera que, teniendo como telón de fondo los cinco temas fundamentales de la filosofía de Friedrich Nietzsche a los que se ha aludido más arriba y la consideración de que cualquier especulación acerca

del nihilismo carece de sentido si no se tiene como fin último comprender el “ser de lo que es” (Heidegger, 2000, p. 44), se vale de un fragmento escrito por Nietzsche entre noviembre de 1887 y marzo de 1888. El mencionado fragmento enuncia lo siguiente: “¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan*. Falta la meta; falta la respuesta al ‘¿por qué?’” (Heidegger, 2000, p. 44).

A los ojos de Heidegger este parco fragmento encierra una riqueza incomparable. Y no es para menos, el fragmento pregunta por la esencia del nihilismo. Incluso se atreve a dar una respuesta. ¿Cuál es esta respuesta? El nihilismo *es* en sí mismo un proceso “en el que los valores supremos se vuelven sin valor” (2000, p. 45), es decir, pasan a ser caducos. De ahí su pregunta: “¿Qué carácter tiene este proceso de ‘caducidad’ de los ‘valores supremos’, en qué medida es un proceso *histórico*, e incluso el proceso fundamental de nuestra historia occidental, en qué medida constituye la historicidad de la historia de nuestra propia época?” (2000, p. 45).

Heidegger es consciente de que una respuesta a estas preguntas pasa por entender qué es un valor. O, mejor, pasa por esclarecer “en qué medida hay valores ‘supremos’” (Heidegger, 2000, p. 45). Finalmente, pasa por determinar cuáles podrían ser estos valores. De manera que si se presta la suficiente atención, saltará a la vista que están presentes en el fragmento las señales que permiten hallar una respuesta adecuada. En primer lugar, se evidencia el modo como la desvalorización de los valores se identifica con la falta de una meta, con una radical “falta de respuesta al ¿por qué?” o, lo que es lo mismo, con la carencia misma de un fundamento, de un sentido.

No obstante, para Heidegger las cosas no se quedan ahí. En el fragmento se hace visible además la concordancia que establece Nietzsche entre el fundamento, lo que da sentido, y el valor. Por esto, no resulta insólito que aún hoy en día, dice Heidegger, “la idea de valor se [haya] vuelto corriente entre nosotros. [Así, *v. gr.*] se habla de los ‘valores vitales’ de un pueblo, de los ‘valores culturales’ de una nación; se dice que hay que proteger y salvar los valores supremos de la humanidad” (Heidegger, 2000, p. 45) y, como si fuera poco, se ha

terminado por identificar valores y bienes. Este último vínculo tal vez sea lo que permita comprender por qué, en una época en la que se han desvalorizado los valores supremos, es posible escuchar estas palabras cuando se pregunta qué es el valor: “valor es lo que vale; solo lo que vale es un valor” (Heidegger, 2000, p. 46). Con esta tautología se ha terminado estableciendo el vínculo entre lo ontológico y lo axiológico, puesto que aquí, “el 'valer' no es una nada sino el modo en que el valor, el valor *en cuanto* valor, 'es'. Valer es un modo de *ser*. Solo hay valor en un ser-valor” (2000, p. 46), subraya Heidegger.

Como es de esperar, esta identificación trae consecuencias imprevisibles. No solo porque toda pregunta por el ser se asienta en la pregunta por el valor, sino porque el valor mismo solo puede ser norma en la medida en que vale, en cuanto importa. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que toda la atención está dirigida hacia aquello que es considerado valioso en sí mismo, una meta. Esto explicaría por qué existe en Nietzsche un vínculo tan estrecho entre la esencia del valor y la esencia de la meta. De modo que lo que se ha desvalorizado ya no importa, ha perdido su reconocimiento como fin⁶¹. Otro tanto se puede decir de la relación entre el valor y el fundamento oculto bajo la pregunta “¿por qué?”. En este caso, en un mundo en el que se ha terminado perdiendo el suelo bajo los pies, todo carece

61 Como complemento a lo expresado, ver *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, donde se afirma que “el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser” (Heidegger, 2006, p. 122). Por otra parte, no quisiera pasar por alto un pasaje de este mismo párrafo donde Martin Heidegger establece una clara relación entre las políticas del partido nacional-socialista y el nihilismo. “Y por ello –escribe Heidegger allí– de repente se 'tiene' de nuevo 'metas', aunque más no sea que, lo que en todo caso puede ser un *medio* para la erección y persecución de meta, esto mismo sea ascendido a meta: el pueblo, por ejemplo. Y por ello, precisamente aquí, donde se cree tener de nuevo metas, donde de nuevo se es 'feliz', donde además se procede a hacer accesible de igual modo a todo el 'pueblo' los 'bienes culturales' (cines y viajes a playas) hasta ahora cerrados a la 'mayoría', precisamente aquí, en esta ruidosa embriaguez 'vivencial', está el máximo nihilismo, 'el organizado cerrar de ojos' ante la ausencia-de meta del hombre, el 'dispuesto' eludir toda decisión de establecer meta, la angustia ante todo ámbito de decisión y su inauguración. La angustia ante el ser [Seyn] nunca fue tan grande como hoy” (2006, p. 123).

de un fundamento, no resulta sorprendente que se haya terminado cayendo en una especie de vacío (*Abgrund*)⁶².

Como se puede ver, el fragmento que aquí se está examinando permite comprender que en Nietzsche existe “una conexión interna entre valor, meta y fundamento” (Heidegger, 2000, p. 46); sin embargo, es claro que a partir de este fragmento resulta imposible determinar qué es lo que hace posible que “la idea de valor” domine el pensamiento de Nietzsche y, menos aún, precisar por qué “las 'cosmovisiones' desde finales del siglo [XIX]” (Heidegger, 2000, p. 47) fueron puestas bajo el amparo de esta categoría. Por ello, resulta indispensable examinar la relación entre el nihilismo, el nihil y la nada, puesto que solo de esta manera será posible entender la concordancia establecida por Friedrich Nietzsche entre el nihilismo y los valores, entre estos y su desvalorización.

No se necesita ser un espíritu elevado para percatarse que cuando se habla en un lenguaje común acerca del nihilismo, se hace referencia con ello al hecho incuestionable de que “todo ente es nihil, 'nada'” (Heidegger, 2000, p. 48), se alude con ello a la ausencia de lo ente. Así, algo carecería radicalmente de valor en la medida en que fuera manifiestamente nulo, puesto que “usualmente solo pensamos la 'nada' desde lo que en cada caso se niega” (Heidegger, 2000, p. 48). En otras palabras, solo pensamos la nada en oposición a lo que es. En este orden de ideas, se afirma, hay que aceptar entonces que la nada está necesariamente vinculada al ser. Baste, como ejemplo de ello, pensar en fórmulas como: “la nada *es* simple y absolutamente 'nada'” (2000, p. 50).

Esto que parece ser una trivialidad sin más, un hecho evidente, se ha constituido en uno de los presupuestos básicos de toda la tradición occidental, puesto que se ha considerado a partir de allí que la nada es aquello que ni siquiera debe ser tenido en consideración. Conviene recordar aquí lo planteado por Parménides en su poema

62 Piénsese aquí de nuevo la obra de Malévich con la que se abrió el presente capítulo, en lo que se refiere a la categoría abismo (*Abgrund*) *Aportes a la filosofía. Sobre el evento* (2006, pp. 303-304).

(Frag. 2) donde resulta evidente que es imposible llegar a conocer el No-ser o, incluso, llegar a expresarlo con palabras. Así que, desde la perspectiva de la tradición occidental: “si la nada no es nada, si no hay nada, tampoco el ente puede hundirse en la nada y todo diluirse en ella; tampoco puede existir el proceso de convertirse en nada. Entonces el 'nihilismo' es una ilusión” (Heidegger, 2000, p. 50).

Visto de esta manera, resulta entendible por qué, para toda la tradición occidental, pensar en el nihilismo ha sido algo que simplemente carece de sentido. Incluso es un problema que trasgrede las más elementales reglas de la lógica. Por otra parte, cuando se compara este modo de interpretar el nihilismo y lo planteado por Friedrich Nietzsche, se evidencia que en esta comparación no existe ningún indicio que permita identificar el nihilismo con la idea misma de valor y, mucho menos, con su desvalorización. A pesar de ello, señala Heidegger, haciendo eco de las palabras de Nietzsche, todo parece indicar que actualmente el nihilismo está ante la puerta. Es más, no solo parece ser la historia de los dos próximos siglos, sino que se ha convertido en el más inquietante de todos nuestros huéspedes. Por ello, subraya el autor de *Ser y tiempo*:

surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada solo como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. Quizá la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada. (2000, p. 50)

No cabe otra alternativa, frente a la manera tradicional de pensar el nihilismo es menester tomarse en serio el problema de la nada, puesto que, quizá allí reside el hecho de que la metafísica haya caído precisamente en el nihilismo. Así: “el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica en la que la nada no solo no *puede*, sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada” (Heidegger, 2000, p. 51).

Según Heidegger, esto es justo lo que no pensó Friedrich Nietzsche, de ahí que su postura respecto al nihilismo sea una postura en sí misma nihilista. Lo anterior en razón a que Nietzsche, aunque pensó adecuadamente el nihilismo como movimiento, lo reconoce única y exclusivamente desde la idea de valor. Más exactamente, a partir de su proceso de desvalorización. De este modo, Nietzsche no habría hecho más que pensar el nihilismo desde la metafísica, tomando como único punto de partida una interpretación del ser de lo ente que lo habría llevado a su negación.

¿Cuál es esa interpretación? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta algunos matices siguiendo el hilo conductor de la reflexión hecha por Martin Heidegger, es decir, ir más allá de lo intuido por Nietzsche. Del mismo modo que ha examinado el fragmento al que se hizo referencia más arriba y siguiendo los criterios propuestos para tal efecto, Martin Heidegger busca dar respuesta a esta pregunta también a partir de uno de los aforismos póstumos escritos por Nietzsche en el último año de su vida lúcida.

Esta vez se trata de un fragmento que lleva por título: *caducidad de los valores cosmológicos*. En él Nietzsche explora el nihilismo como “estado psicológico”. –No está demás decir que Heidegger llega aquí a conclusiones asombrosas, aunque controvertidas–. Así, a partir de lo expresado por Nietzsche, Heidegger afirma que “el concepto nietzscheano de psicología podría entenderse más bien en el sentido de una 'antropología', si antropología quisiera decir: el preguntar *filosófico* por la esencia del hombre desde la perspectiva de sus referencias esenciales al ente en su totalidad” (2000, p. 56). En suma, como una “'metafísica' del hombre”, que hace de la voluntad de poder su fundamento último.

Así, dice Heidegger, “el hecho de que la metafísica se convierta en 'psicología', en la cual, ciertamente, la 'psicología' del hombre tiene una preeminencia especial, se funda ya en la esencia de la metafísica” (2000, p. 56). En otras palabras, Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias un proyecto que hizo del hombre la medida de todas las cosas. Esto es, es capaz de realizar el programa metafí-

sico instaurado por Descartes (Heidegger, 2000, p. 57)⁶³. Tal vez sea justo por esto que Nietzsche se pueda considerar a sí mismo como “el primer perfecto nihilista de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma, viviéndolo hasta el fin, dejándolo tras de sí, fuera de sí” (Nietzsche, 1981, p. 22)⁶⁴. Como se puede ver, para Heidegger:

concebir el nihilismo como «estado psicológico» significa por lo tanto lo siguiente: el nihilismo se refiere al puesto del hombre en medio del ente en su totalidad, al modo en que el hombre se pone en relación con el ente en cuanto tal, en que configura y afirma esa relación, y por lo tanto en sí mismo; pero no quiere decir otra cosa más que el modo en que el hombre es histórico. Este modo se determina desde el carácter fundamental del ente como voluntad de poder. El nihilismo, tomado como «estado psicológico», quiere decir: nihilismo visto como una figura de la *voluntad de poder*, como el acontecer en el que el hombre es histórico. (2000, p. 57)

Pese a esto, Martin Heidegger tiene que reconocer que Nietzsche no se queda aquí. Cuando este último autor se refiere a la caducidad de los valores *cosmológicos*, apunta con ello a la desvalorización de todo lo ente. Puesto que: “cuando [para Nietzsche] se desvalorizan [los] valores supremos, que son quienes conceden su valor a todo ente, también el ente que se funda en ellos se vuelve carente de valor” (2000, p. 58). Hay que decir que el nihilismo en cuanto caducidad de los valores *cosmológicos* mismos, significa en Friedrich Nietzsche el sentimiento en el que todo carece de sentido. O sea, un estado de desencantamiento frente a todo lo que suene a fin, unidad, ser, a la mejor manera de ese desafortunado sentimiento experimentado por

63 Sobre este asunto la referencia obligada es *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 1996, p. 86). Un buen complemento a lo dicho lo representa también el apartado *Metafísica y antropomorfismo* del texto que venimos comentando (Heidegger, 2000, p. 108).

64 Resulta importante transcribir aquí la traducción hecha por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo del mismo pasaje para el libro de Volpi *El Nihilismo* “el primer nihilista perfecto de Europa, que, sin embargo, ha vivido ya en sí hasta el fondo el nihilismo mismo, que lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí” (2007, p. 192).

cada uno de los personajes del universo dibujado con mano maestra por Dostoievski o vivido en carne propia por un alma tan sensible como la del poeta Georg Trakl, tal como se señalará en su momento.

Así, “la caducidad de los valores supremos penetra en la conciencia” (Heidegger, 2000, p. 60) a tal punto que esta condición acaba infiltrando todos los ámbitos de la realidad. Como es de suponer, esta acaba siendo vista como algo caduco, desprovista de sentido, de valor. De ahí que manifieste Heidegger: “en concordancia con esta nueva conciencia se altera la relación del hombre respecto del ente en totalidad y respecto a sí mismo” (2000, p. 60). El ser humano establece de este modo una nueva relación consigo mismo y con todo lo que existe. Se trata de una relación en la que todo carece de valor y en la que el nihilismo campea a sus anchas.

Como se ha advertido, este estado de cosas obedece a las dinámicas de una interpretación de lo ente que desde los antiguos griegos hasta Friedrich Nietzsche ha sentado las bases sobre las cuales la tradición occidental ha erigido su inconfundible modelo de naturaleza y, dentro de ella, su imagen de ser humano. No resulta casual por ello que incluso Nietzsche, como pretende demostrar Heidegger, quedé atrapado en las sutiles redes de la terminología de la metafísica, aunque pretenda superarla⁶⁵. Un ejemplo de ello es el uso que hace de palabras como *categoría* para referirse a nociones como fin, unidad y ser, pues, desde la Antigüedad con este enunciado se nombran indefectiblemente “las palabras fundamentales y *por ello* los nombres de los conceptos filosóficos fundamentales” (2000, p. 67)⁶⁶.

No está demás decir que lo anterior se torna más complejo cuando se piensa que las finas redes de la terminología metafísica no se quedan tan solo en las expresiones utilizadas por un determinado filósofo, en este caso el autor del *Zaratustra*, sino que ellas han terminado calando, debido a la incidencia planetaria de Occidente, en

65 Al respecto se recomienda atender a lo dicho por Heidegger en su texto *Superación de la metafísica* (2001, p. 57).

66 En lo que se refiere a la expresión categoría se recomienda tener en cuenta lo planteado por Heidegger en *Ser y tiempo* (2003, pp. 69-70).

lo más insondable del sentir y el actuar de todos los seres humanos hasta el día de hoy. Así, “que haya, por ejemplo, algo así como un motor Diésel tiene su fundamento decisivo, el fundamento que todo lo sustenta, en el hecho de que en alguna ocasión los filósofos hayan pensado expresa y profundamente las categorías de la 'naturaleza' explotable por la técnica maquinista” (Heidegger, 2000, p. 67).

Enunciado de otra forma, cuando toda la tradición occidental hasta Nietzsche utiliza voces propias de la metafísica en ellas resuena no solo una determinada interpretación de lo ente en abstracto que ha terminado, como se ha dicho, equiparando el ser y el valor, sino una determinada interpretación de lo ente que se revela de manera concreta en la explotación de la naturaleza, y no solo de esta, por parte de la técnica mecanicista⁶⁷.

Es decir, el uso de la terminología metafísica se manifiesta en toda su contundencia cuando se comprende que esta es la consecuencia de una interpretación del ser de lo ente que no ha hecho más que “conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (Heidegger, 2000, p. 74) cuyo fin es el control de todo lo que existe, incluido allí, desde luego, el propio ser humano. Vale la pena por ello dilucidar la cuestión de si Nietzsche se le debe llamar “con justicia como 'antimetafísico', o si [él] solo lleva la metafísica a su final definitivo y se convierte por ello en el último metafísico, [una] respuesta [adecuada a esta pregunta] está ligada de manera más íntima con la aclaración del concepto nietzscheano de nihilismo” (2000, pp. 69-70), señala Heidegger.

Así las cosas, “ahora el nihilismo ya no es un proceso histórico que, como espectadores, tenemos simplemente frente a nosotros, fuera de nosotros o incluso detrás de nosotros; el nihilismo se revela como la historia de nuestra propia época. [Como] el modo mismo en que estamos y nos movemos, el modo mismo en que *somos*”

67 A este respecto resulta pertinente tener presente el § 61 de *Aportaciones a la filosofía. Sobre el evento que lleva el significativo título de Maquinación* (2006, p. 113).

(Heidegger, 2000, p. 75)⁶⁸. Esto en razón a que, ya se ha insistido suficientemente en ello, esta es una época en la que el nihilismo hace posible la configuración de nuevas 'formas de dominio', en la que todos los valores están remitidos a él a través de ellas. Esto es, están remitidos al poder del poder o, lo que es exactamente lo mismo, a la voluntad de poder en cuanto auténtico fundamento del puro poder.

Hay que decir por lo tanto que en Nietzsche el nihilismo es simplemente “la historia de la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. (...). La cual consiste en descubrir el principio de una posición de valores, principio que Nietzsche reconoce en la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 79). De este modo, y puesto que el fundamento del nihilismo en Nietzsche es pensado desde la idea de valor y, esta a su vez, desde la voluntad de poder, la superación del nihilismo solo se puede desarrollar a partir de la comprensión del ente como voluntad de poder. De ahí que, manifiesta Heidegger: esta “nueva posición de valores es metafísica de la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 79). En otras palabras, una especie de metafísica fáustica “en la que la voluntad de poder se lleva a sí misma a la situación de dominio” (Heidegger, 2000, p. 79) de todas las cosas.

Dicho sea entre paréntesis, esta condición marcada por el dominio, la cual ha alcanzado en la época contemporánea dimensiones planetarias, sumada a la equiparación del nihilismo como un estado de cosas en el que se han desvalorizado los valores supremos válidos hasta el presente, trae consigo, como ocurrió en el periodo de entre

68 Más adelante Heidegger va a sintetizar esta idea fundamental en los siguientes términos: “el nihilismo es historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo contribuye a constituir la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación. Pero las posiciones metafísicas fundamentales son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental. El nihilismo determina la historicidad de esa historia. (...) [ahora bien] si se quiere comprender esta historia como 'decadencia' contando a partir de la desvalorización de los valores supremos, el nihilismo no es la causa de la decadencia sino su *lógica interna*. Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas, sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración” (2000, p. 80).

guerras del siglo pasado, un tenebroso sentimiento de ocaso. –Tal planteamiento será desarrollado en el tercer capítulo de este libro–.

No está demás insistir, por otra parte que, el mencionado sentimiento va casi siempre acompañado de esa nefasta idea de que el mundo dista de ser lo que se ha creído. De ahí que, en tales momentos germine entre los hombres la sensación de que todo va mal y cada vez irá peor, que este es el peor de los mundos posibles. No resulta extraño por ello que, en tales instantes aparezca “la actitud que en la época moderna suele llamarse 'pesimismo', la creencia de que en el peor de estos mundos la vida no vale la pena ser vivida ni afirmarla (Schopenhauer)” (Heidegger, 2000, p. 80). Esta es la razón por la que Friedrich Nietzsche ha señalado al pesimismo “como la 'forma previa del nihilismo’” (Heidegger, 2000, p. 81).

Por otra parte, también es ventajoso señalar que el pesimismo, sin embargo, es una actitud ante la vida que siempre se muestra de forma ambivalente. Así, en algunas ocasiones este se manifiesta como un sentimiento surgido de la fortaleza. En tales condiciones el pesimista “no se hace ninguna ilusión, ve lo peligroso, no quiere encubrimientos. [Por el contrario, cuando el pesimista se aferra sin más a la] debilidad y la declinación, (...), no ve por todas partes más que lo sombrío, proporciona para todo una razón del fracaso y presume de ser la actitud que sabe siempre de antemano lo que pasará (Heidegger, 2000, p. 81).

No sorprende por ello que sea del pesimismo y su ambigüedad, que nazcan las posturas más 'extremas', pues, si por una parte se está convencido de vivir en un estado de decadencia absoluta⁶⁹, por otra, lo que resulta peor aún puesto que así se ve la condición real del ser humano, se está persuadido de que es posible superar el sentimiento de ocaso recurriendo a “doctrinas que tienden a la felicidad universal” (Heidegger, 2000, pp. 81-82). Un buen ejemplo de estas, ya lo había advertido Friedrich Nietzsche, está en el socialismo, la música

69 Sobre este asunto *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2007, p. 101).

wagneriana, el ideal cristiano, etc., los cuales no han hecho más que agudizar el problema.

Volvamos de nuevo a nuestra senda a partir de esta pregunta: ¿cuál es la interpretación de lo ente que está en la base de un universo en el que una metafísica fáustica rige el mundo? En palabras de Heidegger: “¿qué es lo que esencia e impera en la metafísica occidental para que se convierta finalmente en una metafísica de la voluntad de poder?” (2000, p. 84). Sea cual sea la respuesta que se dé a esta pregunta, lo cierto es que esta debe transitar por un camino que lleve a una ardua confrontación con la tradición occidental en su conjunto. A una lucha sin cuartel con ese tipo de metafísica en la que se acaba identificando el ente, los valores y la voluntad de poder. En breves palabras, con una metafísica nihilista en la que *'los valores y su modificación* están en relación con el *crecimiento de poder de quien pone los valores'* (Nietzsche, citado por Heidegger, 2000, p. 87).

En síntesis, con una metafísica en la que los valores no son sino “puntos de vista para...”, en los cuales se pone “la mira en algo” (Heidegger, 2000, p. 87) en un entramado ordenado de cálculo y medida. O, si se prefiere, una metafísica sustancialmente subjetivista en la que los “valores' son, en primer lugar, las condiciones de acrecentamiento que tiene en vista la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 89). Esto último no resulta para nada raro si se tiene en cuenta que a la voluntad de poder le es inherente anhelar siempre más y más poder a partir de múltiples “centros de dominio”. La voluntad de poder, mientras sea, es siempre, en cada momento, voluntad de dominio en incremento.

Si se presta atención a lo dicho, se podrá advertir que en estas palabras ya está la respuesta. La interpretación de lo ente inherente a una metafísica fáustica es un tipo de comprensión en la que todo ha devenido “un punto de vista” en una trama ordenada de cálculo

y medida para un sujeto⁷⁰. Una interpretación en la que sus maneras de valorar son: “resultados de determinadas perspectivas de utilidad' para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (Heidegger, 2000, p. 91). Desde luego, Nietzsche entiende la palabra “utilidad” desde la perspectiva del poder, es decir, como la conservación y el sobrepotenciamiento del poder del ser humano en el devenir.

Desde este punto de vista, se puede manifestar que la interpretación de lo ente que está en la base de una metafísica fundada en la idea de valor es una metafísica en la que “las formaciones de dominio son formas de la voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 92). Para Heidegger ejemplos de las citadas formaciones de dominio lo constituyen la ciencia, el Estado, la religión, la cultura, etc., pues cada una de ellas, a su manera, se ha otorgado desde antaño el derecho de ordenar una realidad que siempre se ha resistido a ello. No sobra decir que en nuestro tiempo se suma a los anteriores modos de dominio, una nueva forma que ancla sus raíces en el alma misma de la voluntad de poder: el terror como fórmula irrestricta de dominación.

Así, en un mundo en que continúan jugando un papel decisivo diversas formas de dominio, resulta legítima la pregunta que una y otra vez se propone Heidegger: “¿cómo y por qué la metafísica se vuelve metafísica de la voluntad de poder?” (Heidegger, 2000, p. 94). Para el autor del *Ser y tiempo* la respuesta a esta pregunta requiere, en primera instancia, descubrir los verdaderos alcances de la idea de valor en la historia de la metafísica y, con ello, en la historia del nihilismo “europeo”. En segundo término, se debe admitir que toda metafísica anterior a la metafísica de la voluntad de poder es ya metafísica de la voluntad de poder. Por último, se debe reconocer que lo formulado desde la Antigüedad acerca de lo ente está mediado por la idea de valor.

70 Resulta muy interesante comparar lo dicho con lo planteado por Arnold Hauser a propósito del uso de la perspectiva en el arte del Renacimiento en su *Historia social de la literatura y el arte I*, (2006, pp. 320-330) y, desde luego, lo planteado por el propio Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1996, p. 88).

Una vez aceptados estos supuestos se puede llegar a una auténtica solución del problema, puesto que solo así se logra entender por qué al llevar hasta sus últimas consecuencias un proyecto metafísico fundado en la idea de valor, como lo hace Friedrich Nietzsche, termina por constituirse en “el paso primero y decisivo de la 'transvaloración' misma” (Heidegger, 2000: 95). En tal sentido, se comprende por qué resulta indispensable reflexionar hoy en día “si el nihilismo europeo no es solo *un* movimiento histórico entre otros, si es *el* movimiento fundamental de nuestra historia, [si] la interpretación del nihilismo y la postura que se adopte frente a él depende de cómo y desde dónde se determine para nosotros la historicidad de la existencia humana” (Heidegger, 2000, p. 99).

De esta manera, no solo se quiere descifrar el enigma de la metafísica occidental y de su realización máxima en la filosofía de Friedrich Nietzsche, sino poner de manifiesto como el nihilismo, inherente a esta forma de metafísica, no se limita a una problemática de eruditos, sino que se constituye en la problemática por excelencia en este preciso momento de la historia. Por ello, y aunque se han bosquejado hasta aquí rasgos sustanciales de la fisiología del nihilismo, aún se escapan matices esenciales de este fenómeno cuya comprensión tal vez permita responder a la pregunta formulada por Martin Heidegger. Vale la pena suplir este vacío fijando la mirada en otros aspectos de los indicados por Heidegger acerca del nihilismo, en el texto que se viene examinando.

Si la metafísica hasta hoy no ha consistido más que en una forma de voluntad de poder puesta en marcha en y bajo diversas formas de dominio, entre ellas la moral, resulta obvio por qué la metafísica occidental europea ha conducido al “empequeñecimiento del hombre” (Heidegger, 2000, p. 101). O, si se prefiere, tomando prestadas las palabras que Nietzsche escribiera en *Más allá del bien y del mal* a propósito de la moral, se torna entendible por qué toda metafísica nihilista no ha sido más que la “doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno 'vida'” (Heidegger, 2000, p. 102). En sucintas palabras, una metafísica con la que desde el nebuloso

mundo del más allá el ser humano ha acabado arruinando el más acá, a fuerza de querer imponer unos valores imposibles a este mundo.

¡Qué ingenuidad! Y, sin embargo, el hombre no ha hecho con la metafísica, y en particular con la metafísica instaurada por Descartes, más que

reclamar todo para sí como algo suyo, lo que solo puede hacer si de antemano, en vez de saberse como un miserable y un esclavo ante el ente en su totalidad, se erige y se instituye a sí mismo como incondicionado dominador. Pero esto significa que él mismo es incondicionada voluntad de poder, que se sabe a sí mismo como señor de este dominio y, sabiéndolo, se decide a cada ejercicio del poder, es decir al constante acrecentamiento del poder. (Heidegger, 2000, p. 106)

Nietzsche lo sabe, de ahí que diga Heidegger que este constante acrecentamiento del poder, propio de la voluntad de poder, lleva sin remedio a una lucha implacable por el dominio. A una cruenta confrontación en la que: “lo que en esta lucha sucumbe, por sucumbir, no está legitimado y no es verdadero. [Y] lo que en esta lucha se mantiene en alto, por vencer, está en lo justo y es verdadero” (2000, p. 106)⁷¹. Por ello, en tales escenarios:

todas las metas y las consignas de lucha no son nunca más que medios de lucha. Aquello por lo que se lucha está de antemano decidido: es el poder mismo, que no necesita

71 En este sentido, se recomienda recordar lo escrito por Ernst Jünger en su libro *El trabajador. Dominio y figura* donde se manifiesta: “es precisamente esa legitimación lo que hace que un ser aparezca ya no como poder elemental, sino como un poder histórico. El grado de legitimación es el que decide el grado de dominio que la voluntad puede alcanzar. Damos el nombre de 'dominio' a una situación tal que en ella el espacio ilimitado de poder está referido a un punto desde el cual ese espacio de poder aparece como espacio de derecho” (1990, p. 72). Y, más adelante, al referirse a la lucha implacable por el dominio del planeta: “es evidente que el orden mundial nuevo, consecuencia del dominio mundial, no es un regalo que caiga del cielo ni es tampoco el producto de una razón utópica, sino que pasa por el turno de trabajo de una cadena de guerras entre pueblos, o sea, de guerras internacionales, y de guerras entre los pueblos, o sea, de guerras civiles. Los extraordinarios preparativos bélicos que cabe observar en todos los espacios y en todas las esferas de la vida indican que el hombre está pensando en ejecutar ese trabajo” (1990, p. 80).

de ninguna meta. Carece de meta, del mismo modo que la totalidad del ente carece de valor. Esta carencia de meta forma parte de la esencia de la metafísica del poder. Si puede hablarse aquí de meta, esta 'meta' es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra. El hombre que corresponde a este dominio es el super-hombre. (Heidegger, 2000, p. 106)

No hay que ser un genio para percatarse de que desde el punto de vista de Heidegger esta dominación incondicionada del superhombre sobre la tierra y en la que toda confrontación está supeditada al poder mismo y nada más, solo es factible porque ese pequeño dios sobre la tierra que es el hombre ha terminado siendo comprendido como *subiectum*, tal como lo pretende el programa metafísico de la modernidad. Es decir, el *sujeto* es concebido como “lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento” (Heidegger, 2000, p. 119).

Expresado en otros términos, lo siempre delante de, el *ego volo*, es interpretado como la razón última de la totalidad, “de tal manera que el hombre pone en cada caso desde sí mismo eso que es necesario y vinculante” (Heidegger, 2000, p. 120). Fue este hecho lo que facilitó que la voluntad de poder se volviera metafísicamente posible con el advenimiento de la Edad Moderna, pues es en esta época que “el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición de dominante como centro y como medida, [con todo,] para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata” (Heidegger, 2000, p. 122).

Tan seguro se está de las capacidades de dominación en la Edad Moderna, que cualquier objetivo que se pone en la mira se constituye en una certeza, deviene claro y distinto. Está ahí para tomar posesión de él, pues, de antemano, se lo ha llevado-ante-sí, se lo ha-hecho-visible, se lo re-presenta. Esto es, el sujeto lo remite-a-sí-mismo como

algo que está ahí disponible (*verfügbar*). De suerte que lo llevado ante sí, siempre “está fijado y asegurado para [el sujeto] como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de *su* disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas” (Heidegger, 2000, p. 127).

Es esta condición la que permite comprender por qué el *subiectum* “vuelve metafísicamente posible la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ella, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde” (Heidegger, 2000, p. 137). Dicho de otra manera, porque una “economía maquinaal” requiere un nuevo hombre, de un superhombre “para instaurar [su] dominio incondicionado sobre la tierra” (Heidegger, 2000, p. 138); sin embargo, este superhombre no es una entidad metafísica sin más, pues, como anota Heidegger siguiendo a Jünger en un conocido texto escrito en la década de 1950 dedicado a este último autor, este no es otra cosa más que el trabajador⁷². No resulta accidental por eso que

la fuente de la prestación de sentido, la potencia presente desde el comienzo y que, por ende, todo impregna, es la forma en cuanto forma de una *humanidad*: 'la forma del trabajador'. La forma reside en un entramado esencial de una humanidad que subyace como fundamento a todo ente como sujeto. Lo que forma la subjetividad extrema que emerge de la consumación de la metafísica moderna y que aparece presentada en el pensamiento de ésta no es el carácter de yo de un hombre singular, lo subjetivo del ego, sino la presencia preformada y conformada de un modelo de hombre (un tipo). (2000, p. 321)⁷³

72 En lo que hace relación al carácter novedoso de la figura del trabajador resulta conveniente aquí citar de nuevo a Ernst Jünger: “la existencia de un nuevo tipo de humano es un capital que aún no ha sido reclamado. Este tipo de humano nuevo es la más afilada de las armas ofensivas, es el supremo medio de poder que está a disposición de la figura del trabajador. /El manejo seguro, el empleo preciso de este medio de poder es una característica infalible de que está operando una política nueva, de que está operando una estrategia nueva” (1990, p. 76).

73 Como complemento a lo anterior, vale la pena acudir a la traducción que hace de este pasaje J. L. Molinuevo para la Editorial Paidós (1994, pp. 87-88).

No cabe duda, la forma del trabajador ha terminado impregnando todo. Él, como el famoso demiurgo del que habla Platón, acuña en su poderosa fragua cada uno de los elementos a su alrededor. Como el rey Midas, ha sido también capaz de convertir todo lo que existe en oro. Ahora todo es suyo. El mundo surge de su formidable mano para su deleite. El universo entero se inclina a sus pies como un fiel siervo. Él, como el Fausto goethiano, reconoce que el planeta está ahí para dominarlo. A él, “en cuanto señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo [se le ha dado el] poder como incondicionada voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 156). Además, se le ha dado un poder tan ilimitado a este señor de la tierra, que ya ni siquiera le basta con ejercer un dominio racional sobre el planeta, pues empieza ahora a jugar un papel determinante su *brutalitas*.

¿Qué se quiere decir con estas últimas palabras? Para Martin Heidegger resulta evidente. A lo largo de la historia de la metafísica occidental el hombre ha sido visto como un *animal rationale*. De ahí que sea comprensible que filósofos como Descartes o Hegel hayan puesto el énfasis de la caracterización del ser humano precisamente en la segunda parte de esta formulación, es decir, en el carácter racional del hombre, sin embargo, con la puesta en marcha de la metafísica de la subjetividad extrema llevada a cabo por Friedrich Nietzsche, este énfasis es puesto ahora en la primera parte de la premisa, esto es, en el carácter de *animalitas* del ser humano.

Así, “la esencia de la subjetividad se despliega necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas*. [Por ello, manifiesta Heidegger] al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*. [Tal es el motivo que,] la expresión nietzscheana de la 'bestia rubia' no [sea] una [simple] exageración sino la caracterización y la consigna de un contexto en el que estaba conscientemente [el propio Nietzsche], sin llegar a captar sus referencias histórico-esenciales” (Heidegger, 2000, p. 164). En síntesis, con el advenimiento de la subjetividad extrema en la figura del trabajador el poder del *ego volo* se vuelve ahora brutal⁷⁴.

74 Como complemento Derrida *La Bestia y el soberano* (2010).

Se ha arribado así a una situación en la cual el hombre ha quedado en un lamentable estado de desasosiego. Pues con la realización máxima de la metafísica de la subjetividad extrema encarnada en el *ego volo*, se ha caído en una condición en la que hay pocas posibilidades de encontrar una verdadera alternativa. El mundo en su conjunto se muestra ahora regido por un atroz anhelo de poder. ¿Cómo salir de este laberinto?, ¿acaso está ante nuestros ojos la más terrorífica de las bestias, esa mezcla pavorosa de brutalidad y astucia a la que se refiere el antiguo mito griego, el Minotauro?, ¿dónde hallar el hilo de Ariadna?, ¿cómo podemos traspasar el umbral de una época en la que “el ser es lo más olvidado”? (Heidegger, 2000, p. 203)⁷⁵.

En otras palabras, ¿cómo traspasar la línea que separa una Era cuyo instinto más sustancial se funda en un radical anhelo de nada, es decir, una época que ha llevado hasta sus últimas consecuencias nuestra relación discrepante con la vida, y encaminarnos a un tiempo donde esta última sea la prioridad? Por el momento dejemos estas preguntas sin respuesta, las cuales se resolverán de la mano de algunos de los pensadores más sugestivos del siglo XX. Ha llegado el momento de cerrar el presente capítulo indicando los puntos más relevantes del nihilismo a partir de lo planteado por los autores que aquí se han presentado, pues todo parece indicar que dar una respuesta precisa a la pregunta ¿qué es el nihilismo? resulta problemático, sino se tiene en cuenta el aporte de cada uno de ellos.

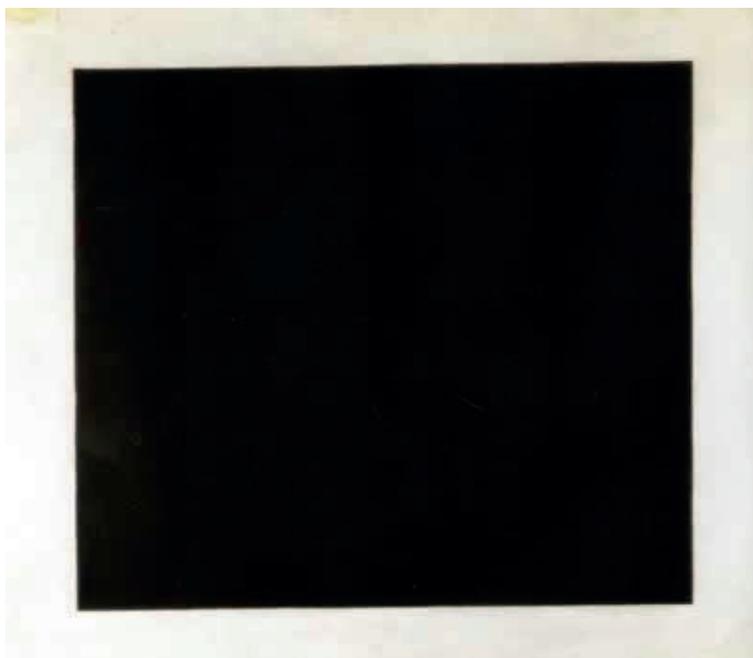
Lo anterior no quiere decir que sea inviable barruntar una posible respuesta a esta pregunta fundamental. No obstante, como se ha indicado, esta pasa por las reflexiones hechas acerca del nihilismo, por cada uno de los autores mencionados y, en particular, haciendo referencia a algunos de los fenómenos en los que el nihilismo se hace manifiesto. Para llevar a cabo esta tarea es necesario, en primera instancia, volver de nuevo sobre uno de los rastros más nítidos de los dejados por dioses en su partida.

Nos referimos, desde luego, a *Negro sobre blanco* Kazimir Malévich, obra que sirvió como punto de partida al presente capítulo, y la

75 Este olvido del ser es lo que identifica precisamente Heidegger con el nihilismo.

cual, a nuestro modo de ver, hace ostensible de manera por demás contundente una época en la que se hace carne la *brutalitas* de la *bestialitas* del *ego volo*. Un tiempo modelado por el “espíritu” del nihilismo que alcanzó su *clímax* en un conflicto bélico de proporciones apocalípticas: *la Gran Guerra*. Pues allí el ser humano dejó ver su verdadero rostro, esto es, aquello que denomina Heidegger el *brutum bestiale*. No está demás reconocer que *Negro sobre blanco* no solo se revela como una de las síntesis mejor logradas del “espíritu” que todo lo niega, sino que patentiza además, el olvido del ser al que se refiere el autor de *Ser y tiempo*. Al segundo de estos aspectos, está dedicado cada uno de los siguientes capítulos.

4. Negro sobre blanco



Kazimir Malévich
Negro sobre blanco (1915)⁷⁶

⁷⁶ Óleo sobre lienzo. 106, 2 x 106, 5 cm. Moscú, Galería Tretyakov.

“¿Qué es el lienzo? ¿Qué es lo que vemos en él representado? [...] una ventana a través de la cual descubrimos la vida”

(Malévich)

1915 había sido el año en el que Kazimir Malévich pintara esa, la más inquietante de sus obras. Y lo era, porque en esta pintura no se podía percibir de un solo golpe el estruendo de la tragedia. Allí, “no hay ruido de motores ni gritos, [y mucho menos] crepitar de cascos [y de] fuego” (Walther), tan solo el negro más profundo sobre el blanco más translúcido; sin embargo, cuando se fija la mirada sobre este bostezo abismante, pero, sobre todo, se atiende a la fecha de su realización, resulta forzoso no dejarse llevar por un extraño sentimiento de desconcierto. Una y otra vez se busca en el cuadro, inútilmente, alguna pista que permita descubrir que allí efectivamente hay algo.

Con todo, en *Negro sobre blanco*, tal como lo anuncia Walther a propósito de *Guernica* de Pablo Picasso, el “dolor y el miedo triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida humana” (1999, p. 68). Pero, ¿cómo es posible esto? ¿No son nuestras palabras el producto delirante de vanas especulaciones que solo buscan ver en todo lo que ha ocurrido en esta época la sombra de una negatividad pura? La respuesta parece del todo evidente; no obstante, cuando se presta la suficiente atención a la pintura resulta imposible dejar de reflexionar que se trata de una de las creaciones más representativas de un periodo en el que “los íconos de Malévich representan la humanidad lanzada hacia una devastación nihilista, una devastación apocalíptica y [empeñada] en alcanzar el fin del mundo” (Néret, 2003, p. 85) valiéndose de las máquinas.

No resulta fortuito que esta sea una época amante del “empleo de fotografías de aeroplanos en formación y vistas aéreas de pueblos” enteros (Golding, 2003, p. 66), caracterizada por el profundo amor a técnicas con las que se pueden contemplar, con ojo inquisidor, los lugares más recónditos de la tierra. Como si al ser humano le hubiera sido dado por primera vez atisbar el orbe tal como lo advierte un águila desde las alturas. En resumidas palabras, que esta sea una época definida por el uso de sofisticados aparatos. De esos mismos

aparatos que, en el preciso momento en que el artista Kazimir Malévich pintaba su famoso cuadro, estaban mostrando su pavorosa eficacia.

Basta pensar, en este sentido, en el uso que se hacía en la Primera Guerra Mundial de esa novedosa y mortal arma: *el aeroplano*⁷⁷. Dicho sea entre paréntesis, un arma tan eficaz que aún hoy, en los albores del siglo XXI, continúa mostrando su semblante más cruento en Afganistán, Irak, Palestina, etc., y que tuvo su momento más delirante con el Enola Gay, los bombardeos con Napalm en las selvas vietnamitas y en los atentados del 11-S cuando el mismo avión se convirtió en misil. O, en tiempos más recientes, en las nefastas operaciones en Libia, Siria y Yemen, en nombre de la supuesta protección de la población civil y todo con el beneplácito de un reconocido premio Nobel de Paz norteamericano.

No cabe duda, en 1915 como hoy, por medio de esta tenebrosa arma, vale la pena repetirlo, “el dolor y el miedo triunfan aquí como la representación de la parte negativa de la vida”. No es para menos, “era de aguardar que en la edad de la técnica sufriesen los medios y métodos de la conducción de la guerra [y desde luego con ellos los modos de producir terror y dolor] unas modificaciones más rápidas y radicales que todas las observadas con anterioridad en las mudanzas de los encuentros hostiles habidos entre los seres humanos” (Jünger, 2008, p. 127)⁷⁸.

Esto fue lo que captó Malévich. Por ello, en esta obra no se están dando tan solo los primeros pasos de lo no objetual en el arte, sino que ella capta, quizá por vez primera, la posibilidad de disolver lo viviente y lo no viviente desde increíbles alturas. En *Negro sobre blanco* la amenazante presencia del vacío se ha tornado contundente. Allí, el vacío se ha apoderado de todo. Como si se tratara de un enorme ori-

77 Sobre la importancia del aeroplano en la obra de Malévich ver Golding (2003, pp. 66-67). Conviene, por otra parte, no perder de vista que el título de una de las pinturas más representativas del artista en este periodo sea, precisamente, *Aeroplano en vuelo* (1915).

78 Como se verá el capítulo tercero de este libro está dedicado en buena parte a esta problemática.

ficio sobre el paisaje. Aquí se encarna de modo dramático el instinto de negación. Tal como lo reconoce Martin Heidegger unos años más tarde, parece como si allí “en la tierra [y] en torno a ella se [estuviera] produciendo un oscurecimiento universal”. Como si en este espacio vacío hubieran dejado, al partir, su huella los dioses.

Todo se muestra ahora indefenso ante la contundencia de las sombras. En palabras de Jacobi, es como si aquí no quedara más que “un desierto monstruoso”, el cual, como ya se había percatado Nietzsche, despiadadamente “crece”⁷⁹. En medio de este terrorífico crecimiento, que al mismo tiempo es un sustancial empequeñecimiento a causa de la distancia desde la que se gesta, las masas se fragmentan y aglomeran en su incertidumbre y precariedad. Esta es justo la razón por la que nada pueda habitar aquí y sentirse en casa.

Y, todo esto, en una Era en la que el hombre ha sido arrojado en brazos de la masificación y la mediocridad, para que no pueda sentir el peso de su existencia. En síntesis, una época en la que el hombre ha terminado volviéndose extraño a sí mismo y con él todo a su derredor. Formulado en otras palabras, su ser más “propio” está dado por ese estado de enajenación tan característico de la Era del vacío⁸⁰. De ahí el porqué, aunque parezca extraño, en esta obra se hace patente de manera efectiva el alma del nihilismo, pues aquí se han disuelto no solo todas las certezas, sino la misma realidad. Y, lo que es peor aún, gracias a la velocidad, tal condición ha adquirido hoy dimensiones planetarias⁸¹.

Más claramente, en *Negro sobre blanco*, se tiene la experiencia que todo puede terminar disolviéndose en la nada, según la expresión de

79 En este sentido resultan significativas las palabras de Kazimir Malévich precisamente a propósito de su pintura *Negro sobre blanco* “-estamos en un desierto (...) ‘todo lo que habíamos amado y de lo que habíamos vivido’- se vuelve invisible. Ya no hay ‘imágenes de la realidad’; ya no hay representaciones ideales; ¡no queda más que un desierto” (De Micheli, 2015, 233).

80 Como se sabe, este es el título de un libro de Gilles Lipovetsky en el que se hace una radiografía sugestiva de nuestro propio tiempo.

81 Valga citar aquí a Virilio que en su texto *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual* escribe: “con la aceleración ya no hay el aquí y el allá, solo la confusión mental de lo cercano y lo lejano, el presente y el futuro, lo real y lo irreal, [solo] la comunidad atópica de un Estado Planeta” (1996, pp. 45-46).

Friedrich Jacobi. Aquí lo que acontece es la experiencia esencial de la posible nulidad de toda existencia. En esta obra se hace patente una radical denuncia, como Nada y sin valor, de toda sensibilidad. Las cosas no pueden ser más transparentes, aquí, sencilla y llanamente, lo que se evidencia es el vacío mismo de los sentimientos, en una Era en la que la “moral” burguesa conduce a los hombres a anularlos o a someterlos a la “autoridad sagrada y deshumanizada de la propiedad y la producción del capital” (Villacañas, 1989, p. 14).

Así que, esta pintura no tiene como fin la reconciliación con el fenómeno, sino su aniquilamiento desde el vacío mismo de los sentimientos y su substancial sometimiento a la autoridad de la propiedad y el capital. Se puede afirmar entonces que estamos ante una obra límite, como lo es el contexto en el que surge, en el cual, como lo había formulado el poeta Hölderlin: “nada somos, lo que buscamos lo es todo” (1989, p. 59). Una realidad en la que el hombre está condenado a estar en contradicción consigo mismo y en la que ha sido capaz de destruir lo que le resulta extraño. Un tiempo en el que al ser humano le ha correspondido habitar en la nihilidad y en el que los hombres, puesto que han sido testigos del derrumbe de los valores supremos, se ven separados por “verdades” que se destruyen mutuamente. O, mejor, se convierten en actores de un drama en el que los seres humanos están sentenciados a ver el mundo como un espejo roto en el que ellos mismos se contemplan.

Hace ostensible un universo en el que todo se desvanece en el conflicto y la contradicción. Un mundo en el que la misma existencia se ha tornado problemática y en el que el dolor ha devenido experiencia universal. Nada extraño si se tiene en cuenta que el dolor proviene “de la ruptura de la unidad primitiva” (Hölderlin, 1989, p. 36), del desgarramiento originario entre la trascendencia y la realidad. De ahí que, a pesar de su aparente serenidad, *Negro sobre blanco* sea una experiencia dolorosa en la que las pasiones se destruyen mutuamente. Se trata entonces de una esencial imposibilidad de comprendernos a nosotros mismos en tanto solo busquemos allí la simple ausencia de la representación de los “objetos” a los que su-

puestamente debe remitir y no el agitado océano que se oculta bajo su piel. En suma, ese mundo de ansiedad, nerviosismo, insatisfacción e intranquilidad tan propio de la época que le correspondió vivir a Malévich y, por qué no, a nosotros sus contemporáneos distantes.

Digámoslo de manera categórica, *Negro sobre blanco* evidencia de una manera lapidaria la evanescente temporalidad no solo del ser humano, sino de todas las cosas, pues el punto de vista desde el cual se le (s) mira, está más allá de toda temporalidad. Es el ojo todopoderoso capaz no solo de otear hasta en los lugares más inexpugnables, sino incluso condenar este mundo desde su “realidad”. No resulta fortuito por ello que todo lo observado desde esta perspectiva esté puesto allí en la distancia, en su vulnerabilidad. Para quien contempla el mundo desde esta óptica, y dicho en el espíritu de Jacobi convencido platónico, “el hombre natural, el hombre en el tiempo, es la nada del hombre” (Villacañas, p. 46). De ahí que este sea un punto de vista para el cual el más acá, el reino del devenir, no sea más que el reino del nihilismo, de la nada.

En conformidad con todo lo anterior, habrá que decir entonces que el punto de vista que se hace patente en esta pintura es aquel en el que el propio Yo, o debiéramos decir el superhombre, se erige a partir de una decisión nihilista primordial, a saber, la reducción de toda la sensibilidad a nada. Aquí lo que se quiere es la supresión definitiva de todo lo que existe, mediada por la aspiración hacia la nada, hacia la destrucción. O, lo que es lo mismo, hacia la consecución del dominio del mundo. En este orden de ideas, esta enigmática obra hace visible así un punto de vista en el que el superhombre termina disolviendo todas las diferencias, incluso acaba por diluirse a sí mismo. Hace patente un estado de cosas en el que es posible poner en marcha el inquietante principio: *dominio es paz*, pues a partir de la destrucción de lo sensible, entiéndase desde luego de todas las diferencias, se pretende consolidar la “unidad”⁸².

82 Sobre este punto resultan muy interesantes las reflexiones de Hardt y Negri en su libro *Imperio* (2002, p. 31), así como lo planteado en *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio* (2006, p. 15).

De modo que el punto de vista de *Negro sobre blanco* es el de aquel que ha alcanzado la autoafirmación a costa de la zozobra y la angustia de todo aquel que opone resistencia a la homogenización. La óptica de aquel que aspira a mantener el control sobre todas las cosas a fuerza de confiar en el poder todopoderoso de la razón. El punto de vista del dominador. La perspectiva de quien para afirmarse a sí mismo se empeña en moldear el mundo a su imagen y semejanza antes de llevar a cabo, de manera efectiva, el “nihilismo universal de la sensibilidad” (Villacañas, 1989, p. 83).

Así, lo que se evidencia aquí es una condición en extremo peligrosa para el ser humano. No podía esperarse nada menos de un estado de cosas en el que prima el instinto de negación. Un estado de cosas en el que se está “ante la construcción pensada de la experiencia de la nada, del nihilismo, como forma objetiva de la experiencia humana” (Villacañas, 1989, p. 87). No cabe la menor duda, lo que está aquí en juego es la condición humana misma puesta en una situación límite. En esa línea que separa la existencia de la nulidad como resultante de la represión que el ser humano ejerce sobre sí mismo personificado en otros hombres.

De suerte que, *Negro sobre blanco* revela el punto de vista del que ha pretendido disolver el mundo, pues, este último se reduce para él no solo a un simple espectáculo, sino ante todo a una inquietante, sufriente y escindida fantasmagoría. La perspectiva de una especie de Yo divino negativo, que contempla desde la distancia lo que él identifica con la incertidumbre dolorosa del reino de la nada, con el desprecio de todos los hombres y, en particular, de su corporeidad. Con Freud podemos aceptar que este es un punto de vista “religioso”, cuya

técnica [para alcanzar la felicidad] consiste en reducir el valor de la vida y deformar deliberadamente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación de un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo. (1988, p. 28)

De ahí que esta sea la mirada del que contempla el orbe entero desde un único punto de vista, del que ve únicamente el remedio en el mal, la redención en el sacrificio, la salvación en la condena. Como se ve una condición-situación de la que nuestro propio tiempo es un buen ejemplo con su apasionado amor por la guerra “justa”. En suma, el punto de vista de la cuenca vacía del ojo de Dios, puesto que, parafraseando a Goethe, para quien solo un ojo luminoso es capaz de percibir los dorados rayos del sol, solo una cuenca vacía le es posible “ver” el mundo como una mera vacuidad. Como aquella espantosa “mirada” que un día se posó sobre Guernica⁸³.

Duras palabras. Y, sin embargo, cuando se piensa en *Negro sobre blanco*, pero ante todo en lo que estaba ocurriendo en la época en la que esta obra fue pintada, se tiene la sensación de que incluso estas palabras se quedan cortas. Sí, *Negro sobre blanco* es algo más. Es como si aquí, para decirlo con las cruentas palabras de Jean Paul, se estuviera haciendo una prédica solemne *in memoriam* de todo el universo. De un universo que, como el dios Cronos, no hace más que devorar a sus hijos. De una gimiente naturaleza en la que, tal como afirma este poeta, “la vida de un hombre no es más que el eco de ese gemido” (2005, p. 23). Un gemido que, tal vez por ello, clama por ser escuchado, socorrido.

Da la impresión de que estas palabras no son más que una simple exageración. A pesar de esto, no se puede dejar de pensar que lo que se está manifestando en esta obra es algo así como una prédica *in memoriam* de todos los hombres que, debido a la técnica, se han visto abocados a su más radical peligro: ser contemplados desde la fría distancia por un óculo oscuro que no “ve” más que la instrumentalización de su existencia. Hay que decirlo sin más ambages con el poeta Jean Paul, por un óculo que “mira fijamente con una *órbita vacía*, negra e inmensa” (2005, p. 35) a todos aquellos que, arrojados

83 Más adelante se entenderán estas palabras cuando se reflexione acerca de esta obra magistral que inspiró su tragedia.

en la orfandad, se han puesto bajo su lente. No le faltaron por ello razones a este poeta para escribir: “hasta allí donde llega la sombra arrojada por el ser no hay padre alguno” (2005, p. 35)

Pero ¿todo esto está en la obra de Malévich? Resulta difícil creerlo. Parece como si allí tan solo el negro se posara inocentemente sobre el lienzo, como si en este lugar el negro sin más hubiera tomado la palabra. Hasta nos atreveríamos a decir que en esta enigmática obra se anuncia incluso algo “salutífero”. No obstante, cuando se vuelve insistentemente sobre la época en que fue pintado el cuadro, nuestro idilio estético se viene al piso, puesto que no se puede dejar de pensar que este es el lugar natural en el que se personifica el “espíritu” de una época en la que se ha puesto a todos los hombres ante su más inminente amenaza: el hecho de que “todo [puede ser] unificado y nivelado bajo la capa indistinta de la nada infinita” (Jean Paul, 2005, p. 43). No resulta insólito que sea justo esta época la encargada de repetir la más desvergonzada de las preguntas hechas hasta ahora: “¿por qué el ente y no más bien la nada?” (Heidegger, 2009, p. 43)⁸⁴.

¿Es acaso esta pintura la confirmación de este interrogante? Tal parece, pues aquí el espíritu que anima esta pregunta ha alcanzado su más alta representación pictórica. ¿Cuál es empero ese espíritu? La respuesta parece clara: “todo no es más que nada” (Jean Paul, 2005, p. 35). De modo que solo el que está animado por este aliento puede impregnar de nihilidad el mundo, así, arrojarlo en un torbellino del cual le resulta imposible salir. Y esto lo lleva a cabo, según la expresión de Jean Paul, examinando el universo entero “con tanta sangre fría y dureza de corazón como si se tratase de (...) un monstruo marino o un unicornio” (2005, p. 47).

84 Piénsese en las espeluznantes reflexiones de Mainländer a las cuales se aludió en el apartado acerca de Nietzsche. Con razón ha escrito Remedios Ávila: “hoy, como se ha señalado, parece mucho más evidente la nada que el ser. Vivimos una época nihilista. Y parece como si se hubieran invertido los papeles, como si la nada hubiese tomado por asalto el lugar que un día correspondió al ser. [...] Esta es hoy nuestra situación, el lugar en el que nos encontramos; lo que asombra no es ya el ser, sino la nada, hasta el punto de que quizás ahora la metafísica debiera hacerse cargo de aquella pregunta, pero tomando conciencia de un cambio radical en su formulación: ¿por qué la nada y no más bien el ser?” (2005, p. 27)

Así, en *Negro sobre blanco* se hace patente el punto de vista de aquel que disuelve el mundo con una frialdad pasmosa. Y lo hace teniendo en los labios la más perturbadora de las preguntas hechas hasta ahora: “si [este es un tiempo en que] cada uno es padre y creador de sí mismo, ¿por qué no puede ser su propio ángel exterminador?” (Jean Paul, 2005, p. 53). De esta suerte, esta es la óptica del ángel exterminador. De aquel que “ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. [Un huracán que lo] empuja irremediablemente hacia el futuro, (...) mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. [Eso] que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 1973, p. 183). Aquí, lo que se produce es una especie de cataclismo metafísico debido al vacío dejado por Dios. Y, ante el cual, los seres humanos quedan a merced de su propia soledad, a la deriva, en “constante riesgo de disolución” (Jean Paul, 2005, p. 41), pues todo ha perdido su real sentido.

De manera que el punto de vista que se pone de manifiesto aquí, es aquel que debido a la pérdida de sentido a causa del vacío dejado por Dios, ha conducido al hombre a una lamentable condición en la cual él mismo puede llegar a ser su propio ángel exterminador, aunque adquiriera un semblante “humanitario”. En otros términos, ha conducido a un escenario en el que, siguiendo la fórmula usada por Dostoievski, “todo está permitido”, “todo vale, porque ya nada vale”. No sorprende por ello que una época que ha hecho del cuadro de Kazimir Malévich su ícono, haya terminado en Verdún e Yprés, Auschwitz y Treblinka, Hiroshima y Nagasaki. Löwith ha resumido esta cruda situación con estas palabras: “en un mundo sin 'Dios', el hombre tampoco tiene 'alma'” (2006, p. 42).

Negro sobre blanco hace patente así una condición en la que se ha caído en la más radical indiferencia respecto al sufrimiento. Una situación en la que, dicho con las conmovedoras palabras de Jean Paul, el ser humano puede ser arrojado en “el abismo de la desesperación” (2005, p. 74). Nada asombroso de una Era convencida de que solo a partir de la indigencia y el terror es posible alcanzar la plenitud máxi-

ma. Se revela así como una ventana desde la que se puede advertir una época de conmoción social en la que campea por todas partes el terrorismo⁸⁵. No está demás indicar que este último no es otra cosa que la reacción a un poder absoluto que todo lo niega. Una brutal resistencia que ante el cínico principio *dominio es paz* lo único que le queda es vociferar a los cuatro vientos: ¡“todo lo que existe, debe ser destruido; [pues] todo lo que existe, está mal!” (Wilde, 2008, p. 67)⁸⁶.

Negro sobre blanco sabe captar de este modo, con mano maestra, el fundamento mismo de una Era, la moderna sociedad burguesa, en la que muchos, atrapados por la vorágine de la miseria y el terror generados por el espíritu que todo lo niega, estarían dispuestos a usar los métodos más repugnantes con el fin de negar el orden vigente. Hombres convencidos de que solo es posible redimir a la humanidad “con [la] negación del mundo y su renuncia teatral, a la manera de los votos religiosos, de la personalidad individual” (Burrow, 2001, p. 261). Un tiempo de individuos que, como Kiriloff en los *Endemoniados* de Dostoievski, estarían dispuestos a aceptar como principio de sus vidas “la destrucción universal con vista a las ideas sanas” (1969, p. 142). Esto es, aquella máxima que afirma que: “la libertad será total cuando sea indiferente vivir o morir” (Dostoievski, 1969, p. 142).

Es importante no descuidar el hecho de que aquellos años que sirvieron de telón de fondo a la elaboración de la pintura de Malévich, fueron años en los que el planeta vio como la chispa revolucionaria prendía en diversos lugares. Y cuyo detonante estaba en manos de hombres dispuestos a hacer cumplir el precepto de la dialéctica hegeliana: *determinación es negación*. Individuos preparados a sacrificar a otros en nombre de un pueblo, a sacrificarse a sí mismos en nombre

85 Sobre este punto ver lo dicho en nuestro apartado acerca de Dostoievski.

86 Por los motivos enunciados no impresiona que esta sea una época en la que se confunda la seguridad con la pacificación y esta, a su vez, con la democracia. De ahí que no sea extraño escuchar, palabras más palabras menos, este tipo de argumentos: “nuestro objetivo ante todo es ahora la seguridad, o lo que es lo mismo, la democracia. En aras de esto lo demás es tan solo un mal menor; es decir, todo está permitido y justificado”. Prestando la suficiente atención a este tipo de argumentos se comprende por qué la democracia se entiende como un asunto de defensa y no como una cuestión que atañe a la posibilidad.

de la humanidad. Algo evidente, si se tiene en cuenta que para estas personas “la muerte no resulta tan espantosa después de una vida llena de humillaciones y desesperación” (Avrich, 1974, p. 72).

Todo lo indica, en *Negro sobre blanco* “el nihilismo está ante la puerta”. Por eso, esta obra es una de las advertencias más elaboradas que hombre alguno haya hecho acerca de las nefastas consecuencias de esa peligrosa enfermedad que ha padecido el hombre occidental desde los lejanos tiempos en que Sócrates y Platón deambulaban por las calles de Atenas. El anuncio más inquietante de ese “mortal cansancio de vivir, [de esa] tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo” (Mayos, 1998, p. 10) tan representativo de una época en la que se prefiere creer en la nada a no creer, tal como lo anuncia Nietzsche⁸⁷. El manifiesto de un momento histórico en el que se ha hecho perceptible la voluntad de nada. Más exactamente, de eso que Nietzsche denominaba nihilismo explícito pasivo⁸⁸.

De modo que esta obra es la punta del *iceberg* de un tiempo moldeado por el fatalismo ruso, el cual está marcado por siglos y siglos de rechazo a la vida, a la naturaleza, al cuerpo, al aquí y al ahora (Mayos, 1998, p. 17). Por eso que, “habla en cien signos [y] se anuncia por doquier” (Nietzsche, 1981, p. 21). En palabras de este genial escritor, por eso que: “se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una gran catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que no reflexiona, que teme reflexionar” (1981, p. 21). Eso que supo captar Malévich con su pincel de manera admirable: la voluntad de nada.

87 Sobre el mortal cansancio de vivir al que se ha visto abocada la humanidad en su conjunto, resultan muy interesantes las palabras pronunciadas por Edmund Husserl al final de su memorable conferencia *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* (1935) donde se puede leer una frase que resultará muy importante en el contexto de estas reflexiones: “de las cenizas del gran cansancio” (1991, pp. 357-358).

88 Sobre el nihilismo explícito pasivo ver el apartado dedicado a Nietzsche.

Negro sobre blanco es el orificio a través del cual se capta el espíritu de una época moralista de profundo desprecio por la vida, de la preeminencia del *no* sobre el *sí*. O, mejor, el espíritu de un tiempo acuñado por la voluntad de poder en el que, justo por ello, un descomunal torbellino de fuego arrasa con furia todo el planeta. Se trata de una especie de desgarradura que deja entrever una condición de profundo significado histórico y en la que se devela la voluntad de poder en su puro sobrepotenciamiento. Un estado de cosas gobernado por el principio goethiano “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho”. Un agujero a través del cual se hace visible una condición en la que “todo ente, en la medida en que *es* y *es tal como es*, es: 'voluntad de poder'” (Heidegger, 2000, p. 37). El óculo que permite escudriñar en los rincones más recónditos de una Era en la que el poder instaaura sus valores a la fuerza y, al hacerlo, pone al planeta entero a sus pies.

Es la expresión más clara del establecimiento de un orden cuyo fin no es otro que el dominio del planeta por parte de ese pequeño dios sobre la tierra que es el hombre. El testimonio más claro de un estado de cosas en el que la justificación de todos los derechos y valores pasa por el ejercicio del poder del puro poder. No resulta asombroso por ello que esta pintura esté en condiciones de captar el talante de un periodo en el que al tiempo que “se dice que hay que proteger y salvar los valores supremos de la humanidad” (Heidegger, 2000, p. 45), se somete o se aniquila a comunidades enteras de la manera más descarada y violenta⁸⁹. Es la manifestación no solo del sustrato de una época nihilista, sino, ante todo, del tremendo poder de su dominio. En otras palabras, de una Era que ha tenido la pretensión de nivelarlo todo a la fuerza; sin embargo, paradójicamente, lo único que ha logrado es acentuar la fractura, el espíritu de *Shibboleth*.

Negro sobre blanco es un cuadro en el que no solo se pone de manifiesto una determinada interpretación de lo ente que guarda

89 A este mismo respecto conviene tener presente las palabras escritas por Ernst Jünger en *Sobre el dolor* a propósito del pacifismo que caracterizó la primera posguerra: estos eran “años –dice Jünger- que se señalan con una extraña mezcla de barbarie y humanitarismo; se parecen a un archipiélago en el que los islotes de los vegetarianos estuvieran situados al lado de las islas de los antropófagos” (2008, p. 26).

dentro de sí una fuerza que se nutre del espíritu de la negación, sino que, además, se constituye en un airado reclamo a una época que ha hecho oídos sordos a la nada. Más exactamente, un tiempo en el “que no se ha hecho más que 'conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (Heidegger, 2000, p. 74) para el sometimiento de todo lo que existe. Es decir, evidencia la condición de una época atravesada por una especie de metafísica fáustica “en la que la voluntad de poder se lleva a sí misma a la situación de dominio” (Heidegger, 2000, p. 79). Una condición en la que “no solo se contempla que algo es nulo, se lo elimina, se derriba y se crea un espacio libre” (Heidegger, 2000, p. 83), sino que se ejerce sobre él plena autoridad.

Esta pintura hace patente de este modo lo propio de una época en la que todo es examinado desde “un punto de vista' enmarcado en una trama ordenada de cálculo y medida”. Aquí, todo es observado desde la óptica del poder, el cual lleva implícito el punto de vista de la nihilidad y con él, el punto de vista del terror⁹⁰. Dicho de manera concreta, hace visible la “doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno 'vida” en la Era moderna (Nietzsche, 1983, p. 41), una feroz lucha por el dominio en la que “lo que en esta lucha sucumbe, por sucumbir, no está legitimado y no es verdadero. [Y] lo que en esta lucha se mantiene en alto, por vencer, está en lo justo y es verdadero” (Heidegger, 2000, p. 106). Palabras más, palabras menos, en *Negro sobre blanco* lo que se capta pictóricamente es el anhelo de poder del *ego volo* en su pura brutalidad negadora y cuya contraparte no es otra que esa condición a la que se ve enfrentado el hombre en su absoluta indefensión gracias a la técnica.

Por lo visto, a la ingeniosa industria de los seres humanos le es dado también hacer cosas terribles⁹¹. ¿Qué llevó a esta lamentable condición?, ¿acaso nuestro orgullo?, ¿un infausto instinto autodestructivo? o, tal vez, ¿el olvido del ser al que se refiere Heidegger? Sea

90 Estas palabras serán complementadas con nuestras reflexiones acerca de la obra de Jünger (2008, p. 73) y de Sloterdijk (2003, p. 58) en el capítulo tercero del presente documento.

91 Un excelente complemento a esta afirmación se puede encontrar en lo planteado por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura* apartado 5 (1988, pp. 52-53).

cual sea la respuesta, lo cierto es que un espíritu nihilista ha acompañado a todos los mortales desde hace tiempo. Incluso este ha dejado una herida tan profunda en nuestro corazón que, hasta el día de hoy, no hemos podido hallar una cura. Con razón escribió Hölderlin: “¿quién consigue mantener el corazón en sus hermosos límites cuando el mundo le golpea con sus puños?” (Citado por Safranki, 2011, p. 174). Se torna necesario ahora cerrar el círculo. Los capítulos que siguen los dedicaremos a reflexionar acerca de cómo se llegó a esta compleja situación, tomando como punto de partida las interpretaciones de destacados pensadores a propósito de los fenómenos en los cuales se hizo de manifiesto el espíritu del nihilismo, desde mediados del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial, esa misma época que bien podría denominarse la Era del *vapor*. Más exactamente, la Era de *la lluvia, el vapor y la velocidad*⁹².

92 Con razón escribió Eric Hobsbawm en su libro *La Era de la revolución*: “Había un orden en el universo, pero ya no era el orden del pasado. Había un solo dios cuyo nombre era vapor y que hablaba con la voz de Malthus, de McCulloch o de cualquier otro que utilizase las máquinas” (2018, p. 191).

