

# Martin Heidegger o los ecos del nihilismo

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez

*¿Quién consigue mantener el corazón en sus hermosos límites cuando el mundo nos golpea con sus puños?*  
(Hölderlin)

## 1. Introducción

Lo que aquí nos convoca es una conmemoración. Conmemorar significa traer a la memoria. ¿Qué es lo que se trae a la memoria? Ni más ni menos que el recuerdo del fallecimiento de uno de los más grandes pensadores del Siglo XX: Martin Heidegger. Pero, ¿por qué Heidegger? ¿No es este un pensador que cuando se nombra siempre produce un cierto escozor?<sup>1</sup> ¿Por qué el elegido no es Wilhelm Dilthey del que se están conmemorando cien años de

\* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Filósofo Universidad Nacional de Colombia. Profesor Facultad Ciencias de la Educación Escuela de Filosofía y Humanidades. Integrante del grupo de Investigación Filosofía, Sociedad y Educación. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. manuelavilavasquez@gmail.com

<sup>1</sup> Es bien conocida la relación de Martin Heidegger con el régimen nacionalsocialista, sin lugar a dudas, uno de los regímenes más criminales de la historia del siglo xx. Eso, desde luego, lo hace responsable. Con todo, hay que condenar a este hombre, si se quiere ser justo, de acuerdo con su participación o no en dichos crímenes, de la misma manera que se debe condenar a un buen número de profesores universitarios que, en aquella época, participaron directamente y, no solo con sus teorías, del régimen, y de los cuales se ha hecho caso omiso. Piénsese, por ejemplo, en Wernher von Braun, que luego de colaborar con el ejército alemán en el diseño del mortífero V2, hoy es visto casi como un héroe por el hecho de colaborar

su fallecimiento? ¿O, tal vez pensadores más cercanos, como lo pueden ser Estanislao Zuleta o Rafael Gutiérrez Girardot? Tal vez la respuesta la tenga un hombre absolutamente desconocido para nosotros, a saber, el crítico de arte japonés del siglo XIX, Okakura Kakuzo (1862-1913). Este autor, en un hermoso texto, *La apreciación del arte*, recuerda a un ilustre coterráneo suyo en los siguientes términos: “un eminente crítico Sung hizo una vez una confesión encantadora. Dijo: “Durante mi juventud admiré al maestro cuyos cuadros me gustaban, pero a medida que mi juicio maduraba empecé a admirar lo que los maestros habían elegido para que me gustara”” (2002, p. 247).

Sí, Okakura Kakuzo quizá tenga la respuesta. Aquí no se trata de admirar un maestro por haber escrito los libros que nos gustan, por ejemplo Heidegger, por haber escrito los dos tomos a propósito de *Nietzsche o Ser y tiempo o De camino al habla*, etc., pues, bien había podido ser otro, sino lo que eligió Heidegger como motivo para escribir dichos libros. Por eso, aquí de lo que se trata no es de traer a la memoria tan solo el recuerdo del fallecimiento de un profesor alemán dedicado durante años a la ardua labor de la filosofía, sino algunas de las cuestiones fundamentales tratadas por él. Empero, ¿cuáles son estas cuestiones? Y, lo que es más importante aun, ¿cómo nos afectan estas a nosotros? Vuelve y juega. Tal vez debamos buscar la respuesta a estas preguntas inicialmente en un hombre proveniente del extranjero, puesto que, como ocurre entre nosotros, a este tipo de hombres se les suele prestar más atención que a lo dicho por nosotros mismos. Permítaseme el ejemplo.

De forma reciente, en una de sus tantas visitas al país, el profesor de origen colombiano radicado en Francia, Alfredo Gómez-Müller, mencionaba cómo, en los últimos años, han aparecido en la prensa francesa un sinnúmero de artículos de diversos intelectuales que se centran en la crisis de la civilización. Incluso, Alfredo Gómez-Müller llegó a expresar que para autores como Edgard Morin es indispensable hoy llevar a cabo un cambio radical de la civilización.

---

después de la Segunda Guerra Mundial con los norteamericanos. Por otra parte, si el pensamiento de Heidegger nos permite actualmente, comprender, y más que eso, desenmascarar, los crímenes llevados a cabo, no solo por el nacionalsocialismo, sino, además, por el americanismo, el sionismo, el comunismo, el islamismo, etc., bien vale la pena confrontar la realidad a partir del pensamiento de este célebre y controvertido pensador. Con el fin de entender de una forma más adecuada esta última afirmación, es conveniente transcribir en este lugar uno de los pasajes más famosos de todos los escritos de Martin Heidegger que se encuentra en su libro *Introducción a la metafísica*. El mencionado pasaje reza así: “Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal” (2001, p. 42). En este orden de ideas, habría que preguntar actualmente, a la luz del pensamiento de Heidegger, si los crímenes que se han cometido, hasta el día de hoy, en nombre del nacionalsocialismo, el americanismo, el sionismo, el comunismo, el islamismo, etc., son, metafísicamente hablando, lo mismo, esto es, preguntar si los referidos crímenes se arraigan en un suelo común: el nihilismo.

Pero, ¿qué es lo que hace que nuestra civilización esté en crisis? Heidegger mismo daba la respuesta a esta pregunta en 1935 en su ensayo *Introducción a la metafísica*, en los siguientes términos:

Pero aún no disponemos de la comprensión esencial acerca de la razón por la que este preguntar en sí mismo histórico de la pregunta por el ser pertenece íntimamente incluso a la historia universal de la tierra. Hemos dicho: en la Tierra, en torno a ella, se está produciendo un oscurecimiento universal. Sus acontecimientos característicos son: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad (2001, p. 49).

¿Alguien pondría en duda que esta caracterización hecha por Heidegger en esa época no se corresponde con la caracterización que podemos hacer acerca de nuestra propia época? No resulta extraño, por eso, que Heidegger identifique la crisis de la civilización, tal como lo hace Gómez-Müller, con el nihilismo. Por eso nuestro asunto aquí, más que recordar un pensador representativo en la historia de la filosofía, será, justamente, la crisis de la civilización a la que se refieren los autores europeos arriba mencionados, esto es, el nihilismo, el cual es, desde nuestra perspectiva, el asunto más relevante de nuestro propio tiempo. Pero, ¿qué es el nihilismo? ¿Cómo nos afecta este hoy?

## **2. ¿Qué es el nihilismo? Caracterización del nihilismo a partir del pensamiento de Nietzsche**

No cabe duda, nuestro asunto aquí es el nihilismo. Pero, ¿cómo debemos entender este término? En pocas palabras, ¿cómo dar respuesta a semejante pregunta? La tarea que nos hemos propuesto no parece nada sencilla. En primer lugar, porque cuando se alude a esta expresión, nos remitimos con ella, necesariamente, a la problemática nada. Es decir, se hace referencia a un vocablo que ni siquiera podemos pensar, pues, resulta claro que, ya lo había visto la fenomenología, todo pensar siempre es de algo (Heidegger, 2009, p. 19). En segunda instancia, porque esta voz ha sido interpretada de las más diversas maneras a lo largo del tiempo. Así las cosas, ¿estamos condenados acaso a ver nuestro asunto, el nihilismo, oculto tras el velo de las interpretaciones? Tal parece. Por eso, pese a lo dicho, todo indica que, en primera instancia, estamos presos del punto de vista desde el cual los grandes pensadores han examinado la cuestión que nos ocupa. Sin duda, este es un problema de primer orden, pues aquí lo que pretendemos es ir a la cosa misma. Sin embargo, tal vez siguiendo este camino se puedan obtener algunas respuestas. Probemos entonces, inicialmente, transitar por esta ruta con el fin

de adentrarnos en este duro y complicado fenómeno.

En este breve espacio resulta un tanto difícil sintetizar este complejo fenómeno. Y, no solo porque la palabra misma se remonta al siglo XII con la aparición en el panorama de un movimiento herético muy interesante, los *nihilianistas*, que negaban el carácter divino de Cristo, sino porque en sí mismo este fenómeno resulta hartamente problemático. Actualmente sabemos que el término nihilismo fue utilizado por primera vez, en el ámbito de la filosofía, por Jacobi (1743-1819) en su discusión con los representantes del idealismo alemán. Sin embargo, el término solo llegó a tener una amplia difusión por novelas como *Padres e hijos* de Iván Turgueniev (1818-1883). Y, lo que resulta más importante aún, porque esta palabra fue equiparada por la prensa oficial de finales del siglo XIX con el modo de accionar de los movimientos anarquistas de aquella época. No está de más recordar que una de las novelas más emblemáticas de Fedor Mijalovich Dostoiévski, se inspira, precisamente, en la personalidad de Serguei Genádievich Necháyev, el cual se constituyó, a la postre, en uno de los miembros más representativos de este tipo de grupos. Con todo, quien llevó, antes de Heidegger, la reflexión sobre el nihilismo a su punto más alto fue Nietzsche, y sin el cual no sería posible comprender la postura del autor de *Ser y tiempo* respecto al nihilismo, de ahí por qué se hablará a continuación acerca de este.

No cabe la menor duda, Nietzsche fue un autor que fue capaz de atisbar en la distancia los verdaderos alcances del nihilismo y sus aterradores efectos. Esto es, fue capaz de entender que el nihilismo no se reducía tan solo a un simple movimiento o doctrina, sino que este era capaz de caracterizar toda una época, es más, su examen podría llegar incluso a develarnos los secretos más profundos de la tradición occidental en su conjunto. Nada extraño si se tiene en cuenta que para el famoso autor del Zarathustra, el nihilismo es el síntoma de un malestar que ha aquejado al hombre occidental europeo desde los lejanos tiempos en que Sócrates y Platón deambulaban por Atenas.

Pero, ¿qué es el nihilismo para Friedrich Nietzsche? Para responder a esta pregunta lo primero que hay que entender es que para este autor no existe algo así como *el* nihilismo. A su entender, existen múltiples tan solo formas de nihilismo. Este carácter tan particular del nihilismo, para decirlo en palabras que Gonçal Mayos utiliza en su presentación a los fragmentos póstumos de Nietzsche, “refleja adecuada y fielmente aspectos fundamentales de la situación contemporánea” (1998, p. 8), pues, aunque “probablemente ni Nietzsche ni el nihilismo son causas de la contemporaneidad, [si se puede aseverar que representan] dos de los síntomas y signos más claros, más significativos



y potentes” (1998, p. 9) de nuestra época. En segunda instancia, se debe comprender que la pregunta por el nihilismo expresa una problemática que llegó tarde al pensamiento de Nietzsche.

Es conocido que la expresión nihilismo la adoptó Friedrich Nietzsche del escritor francés Paul Bourget, quien había publicado un libro titulado *Essais de psychologie contemporaine*. En el referido texto, este autor advertía acerca de la aparición de lo que él denominaba la “gran enfermedad europea” (Mayos, 1998, p. 10). Es decir, a propósito de una especie de enfermedad que aquejaba, a su entender, a algunos de los escritores más conocidos de su propio tiempo, como por ejemplo, Baudelaire, Flaubert, Renan o los Goncourt y, la cual se podía caracterizar en los siguientes términos: “un mortal cansancio de vivir, una tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo” (Nietzsche, 1998, p. 10).

No está de más decir que estas palabras causaron en Friedrich Nietzsche un enorme entusiasmo. No era para menos, veía en ellas la síntesis de aquello que, de tiempo atrás, había caracterizado con fórmulas tales como: “*pesimismo, decadencia, degeneración vital, muerte de Dios o voluntad de nada*” (Mayos, p. 11). De ahí por qué, a partir de ese momento, esta palabra aparece abundantemente dentro de su obra en diversas variantes. Así, habla de “nihilismo incompleto, pasivo, activo, negativo, clásico o extático, realizado o irrealizado” (Mayos, p. 12). Esta lista será complementada por este autor con términos tales como: nihilismo explícito, en sus dos variantes, a saber, activo y pasivo, y lo que él denomina nihilismo implícito. Sin embargo, de todas estas variantes de nihilismo, si alguno ha jugado un papel definitivo a lo largo de toda la historia de Occidente y el cual ha terminado permeando todos los ámbitos de la vida y de la cultura es aquel que Friedrich Nietzsche denomina como: nihilismo explícito pasivo. Es por eso que Gonçal Mayos, refiriéndose a este, puede decir:

En tiempos de Nietzsche y hoy mismo es el nihilismo explícito pasivo el que más grandes clamores y debates levanta. Los antecedentes [de este] se remontan 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 de orden social. Es el caso, a pesar de las divergencias de Chersnishevski, Dobroliúbov, Pisarev, Bakunin y Necháiev (1998, p. 12-13).

Pero, ¿en qué consiste esta forma de nihilismo? La respuesta a esta pregunta la da el propio Gonçal Mayos cuando afirma:

Dostoievski, en el prefacio a los Discursos a Pouschkine 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 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” (1998, p. 13-14).

Contra esta forma de nihilismo, la cual, como se ha manifestado, ha moldeado toda la tradición occidental en su conjunto, es contra lo que se levantó Friedrich Nietzsche. De ahí que anteponga a este tipo de nihilismo uno que él caracteriza como nihilismo activo y con lo cual pretende debilitar las bases sobre las cuales se han levantado los cimientos de la tradición europea occidental hasta la época presente. Es decir, una tradición signada por el rechazo tajante a la vida, al mundo, a la naturaleza, al cuerpo, al aquí y al ahora (Mayos, p. 17). En síntesis, busca hacer estallar los fundamentos sobre los que se erige todo aquello por lo cual el hombre occidental europeo ha llegado a ser lo que es.

No podría ser de otro modo, desde su perspectiva, la tradición europea occidental fue cincelada pacientemente por el alma del fatalismo ruso. Esto es, por un espíritu que no ha hecho más que denigrar de este mundo a favor de un ilusorio mundo trascendente. De ahí que considere que la religión y la metafísica han terminado, por diversos caminos, sacrificando el más acá al más allá. En este orden de ideas, se puede decir entonces que: “el anhelo de verdad y de revelación que alienta tanto a la metafísica como a la religión se cobra el precio de la vida más propia, mundana e individual, y por tanto es “voluntad de nada”, de “muerte”” (Mayos, p. 18). Para Nietzsche esta interpretación ha traído unos efectos demoledores, a saber, “el autoodio del hombre, la negación y la autodestrucción” (Mayos, p. 18).

No es por eso fortuito que, poco antes de su desmoronamiento espiritual,

Nietzsche intuiera el advenimiento de las más nefastas consecuencias de esta forma de nihilismo que ha caracterizado la historia de Occidente y que será el motivo principal, dice en la famosa compilación llevada a cabo por Elizabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast que hoy se conoce como *La voluntad de poder*, de “la historia de los dos próximos siglos” (Nietzsche, 1980, p. 21). Y, sin embargo, insiste, desde hace tiempo, “el nihilismo está ante la puerta. ¿De dónde nos llega el más inquietante de todos los huéspedes?” (Nietzsche, 1980, p. 23). Para Nietzsche, la respuesta es clara. Por una parte, el nihilismo es la consecuencia necesaria de que el hombre occidental europeo haya llevado hasta sus últimas consecuencias las ideas y valores cristianos y, por otra, este se arraiga en el alma del socratismo y el platonismo, que establece una diferencia tajante entre un mundo verdadero y otro falso.

Desde la óptica de Nietzsche, esta es una inclinación para nada trivial, puesto que, dice, esta continúa resonando hasta el día de hoy. Desde luego, Friedrich Nietzsche se refiere a su propio tiempo, en fenómenos tan dispares como la ciencia, la filosofía, la economía, la política, el saber histórico, el arte romántico, e, incluso en el socialismo, el positivismo y el anarquismo, debido a que en todos ellos, se quiera o no, se profundiza “la oposición entre el mundo que veneramos y el mundo que vivimos, que somos” (Nietzsche, 1998, p. 34). Dicho en otros términos, tal como lo ha hecho la exégesis cristiana, se ahonda la fractura existente entre el más allá y el más acá<sup>2</sup>. Paradójicamente, piensa Nietzsche, llevar esta inclinación hasta sus últimas consecuencias ha llevado a lo que él denomina el “budismo de acción” (1998, p. 32), es decir, a la funesta creencia de que todo en este mundo carece de sentido.

Este espíritu es el que encarnaron, justo, a su entender, los personajes creados por Dostoiévski e, históricamente, los anarquistas rusos de finales del siglo XIX, los cuales personificaban una característica esencial de su propio tiempo, a saber, el más radical “anhelo de nada” (Nietzsche, 1998, p. 32). Pero, esta caracterización no pasaría de ser anecdótica si no estuviera vinculada a lo más

---

<sup>2</sup> Sobre el espíritu en que se ancla esta dicotomía, resulta muy interesante la lectura del fragmento 9 [60], puesto que allí se pueden leer reflexiones como estas: “el ser humano [siempre] busca “la verdad”: un mundo que no se contradiga, que no engañe, que no cambie, un mundo verdadero –un mundo en que no se sufra: ¡contradicción, engaño, cambio –causas del sufrimiento! El ser humano no duda que haya un mundo como debe ser; le gustaría buscar el camino que conduce hasta él” (Nietzsche, 2006, p. 77). Y, más adelante se señala, [desde hace siglos se ha vuelto moneda corriente] “el menosprecio, el odio contra todo lo que pasa, cambia, se transforma: [pero] -¿de dónde viene esta valoración de lo permanente? Evidentemente, la voluntad de verdad no es más que el deseo de un mundo de lo permanente. (...). [por eso, desde esta óptica] lo único que puede garantizar la felicidad es lo que es: el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente. La máxima aspiración, así pues consiste en la unión con lo que es. Éste es el peregrino camino de la suprema felicidad. En suma: el mundo tal como debería ser existe; este mundo en el que vivimos no es más que error, -este mundo nuestro no debería existir. La creencia en lo que es resulta ser una mera consecuencia: el *primum mobile* propiamente dicho es la incredulidad respecto a lo que deviene, la desconfianza hacia lo que deviene, el menosprecio de todo devenir... [De ahí que Nietzsche se pregunte] ¿Qué

característico de esta época, la voluntad de dominio. Esto es, una forma de voluntad que, se quiera o no, termina condenando la existencia. De ahí que diga Nietzsche, “el convertir en algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano” (1980, p. 34)<sup>3</sup>. Esta desafortunada profecía de Nietzsche mostró toda su crudeza al materializarse en las nefastas guerras que sacudieron el planeta a lo largo y ancho del siglo xx. Y, ¿cómo no iba a ser esto así, si durante años, habíamos considerado que todo es vano, si se ha caído en una especie de “fatiga espiritual”? (Nietzsche, 1998, p. 49). En última instancia, ¿cómo no iba a ser esto así, si el ser humano ha estado arrastrado, desde hace tiempo, por una especie de impulso wertheriano que dice tozudamente, *no va más*, y lo que es peor aún, se inclina a una pasión malsana que desea siempre que lo(s) otro(s) no vaya(n) más?

Y, todo esto, anota Nietzsche, se hace en nombre de la moral, más exactamente, en nombre de la mojigatería. No resulta accidental por eso que diga este autor en su célebre *Crepúsculo de los ídolos*: “*todos los medios con los que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales*” (1984, p. 75). Nada extraño si se tiene en cuenta que toda “moralina” no solo condena los cuerpos, sino que pretende “salvar” las almas. Desde esta óptica resulta evidente porqué toda mojigatería termina, necesariamente, en nihilismo. O, incluso, por qué este se ha convertido “*un estado NORMAL*” (Nietzsche, 1998, p. 64) de las cosas. Tan normal que ha acabado por moldear el rostro mismo de nuestra época. Empero, ¿qué es en últimas el nihilismo? La respuesta dada por Friedrich Nietzsche parece un tanto contradictoria y, sin embargo, el llevar hasta sus últimas consecuencias este tipo de “moral” lleva a un estado de cosas en el que “los valores supremos se desvalorizan” (1998, p. 64). Es decir, a un estado de cosas en el que, en palabras de Dostoievski, “todo está permitido” y en el que “todo vale porque ya nada vale”.

Como es de suponerse, este es un estado de cosas que trae enormes consecuencias, las cuales, piensa Friedrich Nietzsche, no son más que la manifestación de esa inclinación esencial del hombre occidental hacia el ocaso, el retroceso, en una palabra, hacia la *décadence*. Con razón, a este tipo de hombre, no le hayan faltado, las más perversas ensoñaciones apocalípticas.

---

especie de ser humano reflexiona de este modo? [A lo cual responde] una estéril especie sufridora; una especie cansada de vivir” (2006, p. 78). En este mismo sentido, vale la pena igualmente recordar lo expresado por Hegel en la Introducción a las Lecciones de Estética a propósito del arte romántico al que denomina cristiano, puesto que, nos dice, este tipo de arte como “en el cristianismo se ha experimentado un divorcio entre lo verdadero y la representación sensible” (1985, p. 138).

<sup>3</sup> Según la versión hecha por Gonçal Mayos, este pasaje de Friedrich Nietzsche reza así: “la aniquilación mediante el juicio secunda la aniquilación mediante la mano” (1998, p. 111).

No resulta por eso sorprendente que nuestra era, heredera de esta tradición, continúe cargando sobre sus espaldas la vergüenza de Auschwitz y Treblinca, de Hiroshima y Nagasaki. Valga decir que Nietzsche ya intuía algo semejante, de ahí que no sorprenda que en 1888 en *Ecce homo* afirme: “habrá guerras como jamás las ha habido sobre la tierra” (1982, p. 124).

No está de más decir que, para Nietzsche, ante este tipo de nihilismo no queda más que la construcción de una Europa radicalmente antinihilista moldeada, con mano maestra, por una especie de *Übermensch* capaz de decir sí a la vida y amen. Tal fue el anhelo al que se aferró el autor del *Zaratustra* en las postrimerías de su vida lúcida. Sin embargo, en las décadas que siguieron a su muerte, el mundo vería como su anhelo era pulverizado, precisamente, por el colosal espectro de la guerra. La época había terminado dándole la razón a sus más terribles profecías. Pese a esto, no fue a él al que le correspondió ser testigo de excepción de estos aciagos tiempos. Esta tarea le fue asignada a un hombre que, como anota Rüdiger Safranski, le fue dado vivir y pensar “las pasiones y catástrofes de todo el siglo” (2000, p. 23): Martin Heidegger. Por eso, en lo que sigue, se fijará la atención en las consideraciones que hiciera este controvertido pensador acerca del nihilismo y las cuales tuvieron como telón de fondo una época en la que este parecía campear a sus anchas: la década de 1930 y de 1940.

### **3. ¿Qué es el nihilismo? Caracterización del nihilismo a partir del pensamiento de Heidegger**

En el año de 1940, al tiempo que una poderosa tormenta de fuego asolaba todo el planeta, Heidegger se dedicaba a reflexionar acerca de Nietzsche. Más exactamente, estaba consagrado a dictar sus lecciones en torno al *Nihilismo europeo* en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, las cuales tenían como referente la edición de los *Fragmentos póstumos* del autor del *Zaratustra*, la cual estuvo a cargo de la siniestra figura de Elizabeth Förster-Nietzsche hasta 1935, fecha de su muerte. En las referidas lecciones, como otras de la misma época, Heidegger busca pensar la esencia del nihilismo, el cual, a su entender, en Nietzsche no se reduce a una crítica de carácter epocal o europeo, sino al fundamento mismo de toda la tradición occidental en su conjunto. Dicho de otra manera, hace referencia a algo que tiene “un significado histórico” sustancial (Heidegger, 2000b, p. 34) y que está sintetizado en la famosa frase “Dios ha muerto”. Es decir, se alude con ello a un estado de cosas en el que “el dominio de lo suprasensible se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido” (2000b, p. 34).

Así las cosas, hay que decir entonces que, para Heidegger, el nihilismo no se reduce a un burdo ateísmo, sino a una condición en la cual la interpretación de lo ente y de la verdad del ser que reina en ella, está mediada por el desmoronamiento de los valores supremos. En este orden de ideas, anota Martin Heidegger, es evidente que una interpretación de lo ente que no se lleve a cabo desde lo suprasensible lleva a que todos los valores y las normas se erijan a partir de una “interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga servir como “principio” para una nueva tabla de valores y como norma para un correspondiente orden jerárquico” (2000b, p. 37).

Pero, ¿cuál sería esta interpretación de lo ente? Heidegger no lo pone en duda, aquello que Nietzsche denomina la *voluntad de dominio*, la cual está vinculada, necesariamente, con la esencia misma del poder. Esto ocurre así dado que “todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder” (Heidegger, 2000b, p. 37). Esto quiere decir sencillamente que, en una época en la que todo vale porque ya nada vale, el poder solamente se robustece como poder en la medida en que se “sobrepotencie”. En síntesis, la voluntad de dominio, en la época de la muerte de Dios, no se limita solo a aspirar al poder, sino que se otorga, a sí misma, cada vez mayor poder siempre con miras a su propio “sobrepotenciamiento”. Esto lo comprendió bien el poeta Goethe cuando hace decir a su Mefistófeles: “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho” (Goethe, 1968, p. 492).

De esta suerte, una época regida por la voluntad de dominio, de poder, es una era en la que el poder no solo se erige como valor supremo, sino que en esta, “el poder mismo y *sólo él* pone los valores” (Heidegger, 2000b, p. 38). En consecuencia, habrá que decir entonces que en una era semejante, todo lo que está por fuera del ámbito del poder carece de valor. Expresado de manera más precisa, se trata del establecimiento de un orden cuyo fin no es otro que el dominio del planeta en su totalidad por parte de ese pequeño dios sobre la tierra que es el Hombre, tal como lo denomina el poeta Goethe. Un ejemplo literario de esto lo constituye, precisamente, la suerte que corren los ancianos Filemón y Baucis en el Fausto goethiano, o en filosofía, la postura de Hegel respecto a América, Siberia o África<sup>4</sup>.

En este orden de ideas, nada extraño escuchar de labios de este pequeño dios sobre la tierra estas palabras escritas por Friedrich Hölderlin: “mío es el mundo, y sumisas me son todas sus fuerzas; la naturaleza necesita de un señor, ahora es mi criada” (Hölderlin, 1997, 225). Solo la arrogancia de quien



se ha arrogado a sí mismo el derecho dado por la fuerza es capaz de hablar así. Es justo esta actitud la que hace que esta especie de superhombre, entendido desde luego esta categoría en sentido negativo, se erija en la representación por antonomasia de la voluntad de poder<sup>5</sup>. En este sentido, subraya Heidegger, es comprensible por qué, para Friedrich Nietzsche, el superhombre no se limita a una simple ampliación de la categoría hombre, tal como este se ha entendido hasta hoy, sino como:

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”<sup>6</sup>. 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 sólo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder (2000b, p. 40).

Si se quiere comprender la contundencia que encierran cada una de estas palabras, se debe entender que, para Martin Heidegger, la expresión *Voluntad de poder* y, en particular, la expresión nihilismo, de las que se vale Nietzsche, adquieren un hondo sentido metafísico. Por eso, afirma, cuando Friedrich Nietzsche se pregunta, por ejemplo, en un fragmento póstumo escrito entre noviembre de 1887 y marzo de 1888: “¿qué significa nihilismo? [Y luego responde] Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta; falta la respuesta al “¿por qué?”” (2000b, p. 44), está teniendo algo más que “meros pensamientos”. Esto es, está atendiendo “en aquello en lo que todos los

<sup>4</sup> A este respecto, ver lo planteado por László F. Földényi en su texto *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, donde se puede leer: “Podemos imaginar el asombro de Dostoievski cuando leyó estas líneas a la luz de una vela de sebo [Földényi se refiere a la lectura del pasaje acerca de Siberia que Hegel introduce en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* donde se dice: “primero hemos de dejar de lado la vertiente norte, Siberia. Se halla fuera del ámbito de nuestro estudio. Las características del país no le permiten ser un escenario para la cultura histórica ni crear una forma propia en la historia universal”]. Y su desesperación al ver que allá en Europa, por cuyas ideas había sido condenado a muerte y finalmente desterrado, no se prestaba atención alguna al sufrimiento. Porque él sufría en Siberia, en aquel mundo que no formaba parte de la historia. Por eso, desde la perspectiva europea, tampoco había esperanza de salvación. Dostoievski podía considerar con toda razón que no sólo había sido desterrado a Siberia, sino expulsado a la no existencia” (2006, p. 7-8). Por otra parte, vale la pena también transcribir lo dicho por Hegel a propósito de América en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, donde se dice: “Los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (1985, p. 172). Y, más adelante manifiesta: “mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmola con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta” (1985, p. 177).

<sup>5</sup> En este caso se ha utilizado la expresión “superhombre” y no “Übermensch”, respetando la traducción de Juan Luis Vermal (Heidegger, 2000b, p. 40), y en razón a que esta expresión resulta mucha más significativa en este contexto por el carácter negativo al que ha ido normalmente asociada esta categoría nietzscheana.



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” (2000b, p. 41). En síntesis, está atendiendo a lo más propio “del instante que la historia del ser ha abierto para nuestra época. [Esto es, es capaz de] reconocer en qué instante “estamos” de la historia oculta de occidente” (2000b, p. 41).

Pero ¿cuál es ese instante? Parece que ya tenemos la respuesta. Un tiempo “en el que los valores supremos se vuelven sin valor” (Heidegger, 2000b, p. 45), una época en la que falta una meta, falta un ¿por qué? Dicho con más claridad, una época carente de fundamento, o lo que es lo mismo, de sentido, de valor. Una era en la que se ha terminado perdiendo el suelo bajo los pies. Para Martin Heidegger esto se resume en una única formulación, esta es la época del olvido del ser o, lo que es lo mismo, del nihilismo. Empero, ¿No es esto una simple exageración? Tal parece. Y, sin embargo, haciendo eco de las célebres palabras de Friedrich Nietzsche, el siglo xx mostró de modo contundente que el nihilismo parece estar siempre ante la puerta. Es más, no solo esta parece ser, tal como lo vio Nietzsche, la historia de los dos próximos siglos, sino que, todo parece indicarlo, hoy el nihilismo se ha convertido en el más inquietante de todos nuestros huéspedes. Por eso, anota Martin Heidegger:

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 sólo 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 (2000b, 50).

Para Heidegger, esto fue justo lo que hizo Nietzsche. Por eso, a su entender, tesis muy controvertida, Nietzsche no hace más que pensar desde un horizonte metafísico que toma como punto de partida una interpretación de lo ente que lleva necesariamente a una “metafísica” del hombre”, la cual hace de la voluntad de poder el fundamento último de todo lo que existe. Es decir, indica Martin Heidegger, lleva hasta sus últimas consecuencias el proyecto metafísico instaurado por Descartes que hace del ser humano la medida las cosas (2000b, 57)<sup>6</sup>. Es en este contexto que puede decir:

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 (Heidegger, 2000b, p. 57).

Con todo, reconoce Heidegger, Nietzsche fue capaz de percatarse que se ha llegado a un estado de cosas en el cual ha terminado por desvalorizarse todo lo ente. Puesto que, “cuando [para Nietzsche] se desvalorizan todos [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” (2000b, p. 58). No resulta por eso casual que este estado de cosas, como se ha dicho, genere en los seres humanos el sentimiento de que todo carece de sentido, esto es, una especie de estado de desencantamiento frente a todo lo que suene a fin, unidad, ser, a la mejor manera de ese sentimiento que caracterizaba a los personajes creados con mano maestra por Dostoievski o vivido en carne propia por el alma sensible del poeta Georg Trakl.

De esta suerte, comenta Heidegger, “la caducidad de los valores supremos penetra en la conciencia” (2000b, p. 60) hasta tal punto que esta condición termina impregnando los más elementales ámbitos de la realidad. Como podría preverse, esta termina siendo vista como algo caduco, desprovisto de sentido, de valor. De esta manera, escribe, “en concordancia con esta nueva conciencia se altera la relación del hombre respecto del ente en totalidad y respecto a sí mismo” (2000b, p. 60) y en la que campea el nihilismo a sus anchas. Desde la óptica de Heidegger, este estado de cosas obedece a la dinámicas de una interpretación de lo ente, que desde la Antigüedad hasta Friedrich Nietzsche, ha sentado las bases sobre las cuales la tradición occidental ha constituido su inconfundible modelo de la naturaleza y, desde luego, su propia imagen como ser humano.

No está de más decir que, según Heidegger, lo anterior muestra su contundencia cuando se reflexiona que esta interpretación de lo ente ha terminado calando, debido al impacto planetario de Occidente, en lo más profundo del sentir y el actuar de los seres humanos hasta el día de hoy. Así, subraya, “que haya, por ejemplo, algo así como un motor Diesel [un avión de combate o un tanque de guerra] tiene su fundamento decisivo, el fundamento que todo lo sustenta,

<sup>6</sup> Sobre este asunto, desde luego la referencia obligada es el ensayo *La época de la imagen del mundo* donde Martin Heidegger lo dice: “lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y de la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. El título de su obra principal reza: “*Meditationes de prima philosophia*”, esto es, “*Consideraciones sobre la filosofía primera*”. Πρῶτη φιλοσοφία es el nombre aristotélico para aquello que más tarde se llamará metafísica. Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y de la verdad iniciada por Descartes” (1996, p. 86). Un buen complemento a lo planteado lo representa el apartado *Metafísica y antropomorfismo* del texto que venimos comentado (Heidegger, 2000b, p. 108).

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” (2000b, p. 67). Dicho de otra manera, en todos los ámbitos de la vida resuena no solo una determinada interpretación de lo ente en abstracto, sino una interpretación de lo ente que se manifiesta de manera concreta en la explotación de la naturaleza y, no solo de esta, por parte de la técnica maquinista. Es decir, no ha hecho más que “conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (2000b, p. 74) con el fin de ejercer un implacable control sobre todo lo que existe, incluido, desde luego, el propio ser humano.

En este contexto, hay que decir con Martin Heidegger que, con esta interpretación de lo ente: “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 no movemos, el modo mismo en que *somos*” (2000b, p. 75)<sup>7</sup>. Y esto en razón a que esta es una época en la que el nihilismo hace posible la configuración de nuevas “formas de dominio” y en la que todos los valores están remitidos a ellas. Esto es, a la voluntad de poder como fundamento del poder. Así las cosas, afirma Heidegger, resulta claro por qué toda pretensión de superar el nihilismo deba partir primero de la comprensión de lo ente como voluntad de dominio. Nada extraño si se tiene en cuenta que esta es una época en la que el dominio sobre todas las cosas ha alcanzado dimensiones planetarias.

Pero, ¿cuál es la interpretación de lo ente que está a la base de una metafísica fáustica en la que “quien tiene la fuerza tiene también el derecho” y que ha terminado rigiendo todo de forma decidida? En palabras de Martin 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?” (2000b, 84). Para este autor la respuesta es evidente, una metafísica en la que todo ha devenido “un punto de vista” en una trama ordenada de cálculo y medida para un sujeto. Es decir, una interpretación de lo ente en la que sus formas de valorar son “resultados de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (2000b, p. 91). En

<sup>7</sup> Más adelante va a decir Martin Heidegger en el texto: “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” (2000b, 80).

última instancia, una metafísica en la que “las formaciones de dominio son formas de la voluntad de poder” (2000b, p. 92). Para el autor de *Ser y tiempo*, un buen ejemplo de estas formas de dominio lo constituye la ciencia, la religión, la cultura, etc., puesto que, cada una de ellas, a su manera, se ha arrogado el derecho de ordenar una realidad que se ha resistido a ello. No sobra decir que en nuestros días, a las anteriores formas de dominio, se suma una nueva, a saber, el terror como fórmula irrestricta de dominación.

Ahora bien, si la metafísica occidental, hasta nuestros días, no ha consistido más que en una inexorable voluntad de poder, la cual se ha puesto en marcha en y bajo las más diversas formas de dominio, es entendible por qué la metafísica occidental ha conducido al “empequeñecimiento del hombre” (2000b, p. 101). Esto es, se torna comprensible por qué la metafísica occidental, fundamentalmente nihilista, no ha sido más que, valiéndonos de las palabras escritas por Friedrich Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* las cuales tiene como fin la crítica de la moral, la “doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno “vida”” (citado por Heidegger, 2000b, p. 102). No resulta fortuito por eso que un mundo moldeado por esta metafísica lleve, necesariamente, a una lucha sin cuartel por el dominio. A una cruenta confrontación en la que, señala Heidegger, “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” (2000b, p. 106). Por eso, como reconoce Heidegger, en tales ámbitos,

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 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” (2000b, p. 106).

Desde la óptica de Heidegger, esta dominación incondicional del superhombre sobre la tierra y en la que toda contienda está subordinada al poder mismo y nada más, solo es factible porque el ser humano ha terminado siendo comprendido como *ego volo*. En este sentido, interpretado “de tal manera que el hombre pone en cada caso desde sí mismo eso que es necesario y vinculante” (2000b, p. 120). Fue este hecho, dice Heidegger, lo que propició que la voluntad de dominio se hiciera metafísicamente posible con el arribo de la Edad Moderna. Pues, anota, es con 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. [Y] 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” (2000b, p. 122).

Así, tan seguro se está de la capacidad y medios de dominación en la Edad Moderna, que cualquier objetivo que se pone en la mira, deviene ya una certeza. Mejor aún, está ahí para tomar posesión de él. Puesto que de antemano se lo ha llevado-ante-sí, se lo ha-hecho visible, se lo re-presenta. Es decir, se lo concibe como algo que básicamente “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, 200b, p. 127). Es justamente esto, observa Heidegger, lo que hace que el *subiectum*, tal como lo concibe la Modernidad, “vuelve metafísicamente posible la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ella, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde” (2000b, p. 137), esto debido a que en una “economía maquinal”, se requiere de un nuevo de hombre. Mejor aún, demanda la presencia de un superhombre “para [que este instaure su] dominio sobre la tierra” (2000b, p. 138). Sin embargo, mal haríamos en pensar que este último es tan solo una entidad metafísica, este, dice Heidegger siguiendo a Ernst Jünger, no es otro que la figura del trabajador. De ahí que afirme:

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) (2000a, p. 321).

Para Martin Heidegger, indudablemente, la figura del trabajador ha terminado por impregnarlo todo. Él, como el mítico rey Midas, ha acabado transformándolo todo en oro. Él cree que todo es suyo. El mundo brota de su mano formidable, por eso él cree que el mundo debe inclinarse bajo sus pies como un fiel siervo. No hay otra alternativa, como el Fausto goethiano, él cree que el planeta entero está ahí para dominarlo, pues, 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” (2000b, p. 156). Es más, él cree que se le ha dado un poder tan considerable que ya ni siquiera le basta con ejercer un dominio racional sobre el planeta, sino que empieza ahora a jugar un papel determinante su *brutalitas*.

¿Qué quieren decir estas palabras? Para Heidegger resulta claro. A lo largo de toda su historia, la metafísica occidental ha entendido al hombre como un *animal racinale*. No ha sido casual por eso que siempre al caracterizar al ser humano se le haya puesto el énfasis en la segunda parte de esta formulación, esto es, en el carácter puramente racional del ser humano. No obstante, añade Martin Heidegger, con la puesta en marcha de la metafísica de la subjetividad llevada a cabo plenamente por Friedrich Nietzsche, el fundamento de la subjetividad se despliega necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas*. [Por eso, insiste] al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*. [Tal es la razón de que, declara nuestro autor,] 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 autor del *Zaratustra*], sin llegar a captar sus referencias histórico-esenciales” (2000b, p. 164). En breves palabras, con el advenimiento de la subjetividad extrema en la figura del trabajador, el poder del *ego volo* se vuelve ahora brutal.

Sin duda estas palabras resultan terribles. Se ha arribado aquí a un estado de cosas en el cual hemos quedado en un estado de incertidumbre, puesto que las indicaciones dadas por Martin Heidegger nos muestran un mundo regido por una brutal voluntad de poder. Lo anterior debido a que el mencionado mundo se muestra como la realización máxima de la subjetividad extrema encarnada en el *ego volo*. La pregunta es entonces: ¿cómo salir de este laberinto? Aunque la pregunta resulta absolutamente válida, este no es el lugar para dar una respuesta. Aquí tan solo nos limitaremos a evidenciar algunos ámbitos en los cuales, en nuestros días, se ha hecho patente la voluntad de poder y, con esta, el elocuente nihilismo, en su pura brutalidad, pues, quizá desde allí podamos señalar algún tipo de salida.

#### **4. Los ecos del nihilismo**

Después de dar este largo rodeo en torno a las interpretaciones de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger a propósito del nihilismo, es menester ahora ir a la cosa misma. Sin embargo, resulta forzoso comprender que esta última tarea nos resulta imposible. Y, no es para menos, ir a la cosa misma, en este caso, es tanto como dirigir los pasos hacia la nada. Cosa absurda, puesto que, como se ha dicho, la nada a la que aquí se alude ni siquiera es pensable. Así las cosas, ¿no habrá sido entonces en vano hablar de nihilismo? En manera alguna, porque, si bien es cierto, esta categoría remite siempre a la nada, eso



no significa que no tengamos que ver sus manifestaciones. Empero, ¿cuáles son las manifestaciones del nihilismo? O, mejor, ¿dónde se hace manifiesta la voluntad de poder en su pura *brutalitas* de manera concreta?

Como se puede intuir, son múltiples las respuestas que se pueden dar a estas preguntas. Sin embargo, aquí nos limitares a una de ellas: la violencia, pues, como reconoce Cástor Narvarte en su volumen *Nihilismo y violencia. Ensayos sobre filosofía contemporánea*: “la violencia revela una *voluntad de nadificación*; este es su carácter inmediato querer reducir algo a nada. (...) Y la voluntad de nadificación nos conduce a un fenómeno registrado en nuestro tiempo bajo nombre de *nihilismo*. El nihilismo es, en un sentido más inmediato, *vocación a la nada*. (...) [Así, nos dice:] la violencia nos pone ante la nada” (2003, p. 30). De ahí que manifieste unas líneas más adelante: “es necesario, entonces, formularse la pregunta por la esencia de la violencia como fenómeno del nihilismo” (2003, p. 31).

Dejemos por el momento en el tintero la respuesta a la pregunta por la esencia de la violencia. Es necesario ahora formular una pregunta que nos atañe más directamente: ¿dónde se concretiza la violencia como manifestación de la voluntad de poder en su pura *brutalitas*? De nuevo, múltiples pueden ser las respuestas. Y, nos obstante, consideramos que un buen ejemplo de ello lo constituye el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki. Y, no es para menos, como dice Ingo Walther teniendo en mente *Guernica* de Picasso, el “dolor y el miedo triunfa, aquí como la representación de la parte negativa de la vida” (1999, p. 68). Es más, se podría decir, sin temor a equivocarse, que este acontecimiento se constituye el clímax mismo de una época amante de tecnologías con las cuales se es capaz de dominarlo todo. La época de sofisticadas máquinas, las cuales han mostrado su pavorosa eficacia, desde los lejanos tiempos en que se usaban los aeroplanos para reducir al enemigo en la Primera Guerra Mundial, hasta hoy que continúan mostrando su semblante más cruel en Afganistán, Irak, Palestina, Colombia, Sudan, etc. y, que tuvo su momento más delirante, ya se ha señalado, en Hiroshima y Nagasaki, los bombardeos con Napalm sobre las selvas vietnamitas y, en tiempos más recientes, en Libia, en nombre de la protección a la población civil, y todo con el beneplácito de un reconocido premio Nobel de Paz norteamericano.

No resulta casual, por eso, que por los mismos años en que Picasso pintaba su *Guernica*, Ernst Jünger escribía estas contundentes y sombrías palabras:

De igual manera que toda vida alumbra ya también, al nacer, el germen de su muerte, así la salida a escena de las grandes masas implica una democracia



de la muerte. Tenemos ya a nuestras espaldas la edad del tiro de precisión, del tiro disparado a un blanco individual. El jefe de una escuadrilla aérea que desde las alturas nocturnas da la orden de efectuar un ataque con bombas no conoce ya ninguna distinción entre combatientes y no combatientes, y la mortífera nube de gas es algo que se propaga cual un elemento sobre todos los seres vivos. La posibilidad de tales amenazas tiene como presupuesto, empero, no una movilización parcial ni una movilización general sino una movilización *total*, la cual se extiende hasta el niño que yace en la cuna. Ese niño está amenazado como todas las demás personas, incluso más que ellas (2008, p. 100-101).

¿Alguien lo pondría en duda? En cada una de estas palabras se hace patente, se sintetiza de manera dramática, el alma de una época signada por el instinto de negación, de voluntad de dominio y en la que el ser humano parece haber sido arrojado en brazos de la indolencia y la mediocridad. La era de la partida de los dioses, en la que el ser humano ha terminado volviéndose extraño a sí mismo y con él, todo el entorno. Así, estas palabras no hacen más que hacer manifiesto, de manera contundente, el espíritu del nihilismo. O, mejor aun, de la violencia como voluntad de nadaficación, tan propio de nuestro tiempo. No hay alternativa, en cada una de estas palabras se han disuelto todas las certezas. En palabras de Nietzsche, aquí se ha venido estrepitosamente al piso todo lo que sustentaba hasta ahora nuestra realidad. Expresado más claramente, aquí el ser humano se muestra absolutamente vulnerable.

No está demás decir que esta vulnerabilidad a la que ha sido arrojado el ser humano, paradójicamente, ha sido propiciada por el propio ser humano, puesto que él, en tanto *subjectum*, amo y señor de todas las cosas, es el que ha terminado sometiendo todo lo que existe a la “autoridad sagrada y deshumanizada de la propiedad y la producción del capital” (Villacañas, 1989, p. 14). Él, y sólo él, es quien ha terminado moldeando esta época, la época del nihilismo y de la voluntad de poder, desde la perspectiva de quien ha alcanzado la autoafirmación a costa del sufrimiento de todo aquel que se resiste a la homogenización, desde la óptica de quien detenta el poder, en último término, desde el punto de vista del dominador y en el que prima el instinto de negación.

Es lamentable que en este breve espacio no se pueda plantear todo lo que se requiere para entender este complejo fenómeno. Aquí solo nos queda cerrar con esta pregunta: ante tan desolador panorama ¿qué nos queda? ¿Es menester, como piensa Edgard Morin, un cambio radical de nuestra civilización? Resulta difícil dar una respuesta. Por eso tal vez lo único que nos queda hacer, por el momento, no sea más que llevarnos consigo las palabras de alguien sobre el

que meditó Heidegger hasta el cansancio, desde luego nos referimos al poeta Friedrich Hölderlin quien en un poema dedicado a su propio pueblo, escribió:

“Pero donde hay peligro, crece también lo que salva”

## Referencias bibliográficas

- Goethe, J. W. (1968). *Fausto*. J. Roviralta Borrell. (Trad.). s.l.: Universidad de Puerto Rico.
- Heidegger, M. (1996). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de Bosque*. H. Cortés & A. Leyte. (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000a). *En torno a la cuestión del ser*. En *Hitos*. H. Cortés & A. Leyte. (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann. (Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000b). *El nihilismo europeo*. En *Nietzsche II*. J. L. Vermal. (Trad.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* H. Cortés & A. Leyte. (Trad.). Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. J. Gaos (Trad.). Madrid: Alianza.
- Hölderlin, F. (1997). *Empédocles*. A. Ferrer (Trad.). Madrid: Hiperión.
- Kakuso, O. (2002). *La apreciación del arte*. En L. Racionero. *Textos de estética taoísta*. Madrid: Alianza.
- Narvarte, C. (2003). *Nihilismo y violencia I*. San Sebastián: Saturrarán.
- Nietzsche, F. (1980). *La voluntad de poderío*. A. Foufre (Trad.). Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1982). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (1984). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *El Nihilismo. Fragmentos póstumos*. G. Mayos (Trad.). Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (2006). *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño 1887)*. E. Nájera. (Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- Walther, I. (1999). *Pablo Picasso. El genio del siglo*. A. Rodríguez. (Trad.). Colonia: Taschen.

