

Sobre la dificultad de ser nihilista

Enrique Lynch

Universitat de Barcelona

Resumen

Este artículo ofrece un análisis del nihilismo de Nietzsche y su distinción entre nihilismo activo y pasivo, y propone que cada uno de ellos ha dado lugar a una línea distinta de filosofía de la cultura. El artículo concluye con una reflexión sobre la dificultad de ser nihilista.

Palabras clave: nihilismo, Nietzsche, Heidegger, filosofía de la cultura.

Abstract. *About the difficulty of being nihilist*

This article offers an analysis on Nietzsche's nihilism and his distinction between an active nihilism and a passive one, and proposes that both kinds of nihilism have generated a line of philosophy of culture. It concludes finally with a reflection about the difficulty to be nihilist.

Key words: Nihilism, Nietzsche, Heidegger, philosophy of culture.

En los tramos finales de *Ecce Homo*, libro liminar que da muchas claves de interpretación para la inacabable tarea de leer su obra, Nietzsche advierte, con su reconocida lucidez, que muy pronto será canonizado por sus admiradores. La frase es significativa por la claridad con que el filósofo vislumbra la tradición que se inicia con él. Nietzsche ve venir que, convertida (muy a su pesar) en la estampa de un santón filosófico, su figura habrá de ser objeto de devoción y culto:

Yo no soy un hombre, soy dinamita. Y a pesar de todo esto, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son asuntos de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con personas religiosas.¹

1. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, mit einem Vorwort von Raoul Richter und einem Nachwort von Ralph-Rainer Wuthenow (Frankfurt: Insel Verlag, 1977). Versión española: *Ecce Homo o cómo se llega a ser lo que es*, edición y traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1980), 123. He retocado el estilo de la traducción.

Cita que —de paso— desautoriza de manera palmaria a quienes le atribuyen veleidades religiosas. A renglón seguido, Nietzsche agrega:

No *quiero* «creyentes», pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo jamás a las masas [...] Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare *santo*: se adivinará la razón por la que publico este libro *antes*, tiendo a evitar que se cometan abusos conmigo. No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón [...] Quizá sea un bufón [...] Y a pesar de ello, o mejor, no a pesar de ello —puesto que nadie más embustero que los santos— la verdad habla en mí.²

Es verdad que este simposio³ ha sido convocado a tenor de una efeméride, pero presiento que en los organizadores del encuentro hay la tentación de convertir a Nietzsche en objeto de atención académica, lo cual coincide con la tendencia a hacer de él un filósofo, si no «de culto», al menos respetable, en coincidencia con una política que viene manifestándose cuando menos desde los tiempos de los nazis y que se ha recrudecido desde que los franceses salieran al rescate de su figura en los años cincuenta. De hecho, Nietzsche —igual que Platón y, en alguna medida, Heidegger— es uno de esos pensadores que concitan un interés que escapa al marco propio de la filosofía. A menudo, más que a un filósofo, se ve en él a un maestro espiritual, todo lo cual viene a confirmar que sus temores en cuanto a su posible canonización estaban en gran medida fundados.

Contra su expresa recomendación y contra el espíritu más auténtico de su filosofía, el número de congresos, encuentros y conmemoraciones (por no hablar de los ensayos, tesis, monografías, biografías y trabajos de toda índole) que se le dedican es equiparable o incluso superior al de las obras dedicadas a ensalzar la figura de Nuestro Señor Jesucristo.

Señalo aquí que no me encuentro cómodo cuando se me incluye en esta corriente. No soy un devoto de Nietzsche y tampoco me considero un especialista en su obra, sino tan sólo uno que, durante algunos años, se dedicó a estudiar la teoría nietzscheana del lenguaje.⁴ No me siento cómodo, además, porque no creo ser un nietzscheano, sea lo que quiera decir eso. Aprovecho entonces para advertir que mi intervención no se propone reverenciarlo como un santo o como el ídolo de una religión de la que, supuestamente, yo sería una especie de diácono, sino que prefiero tenerlo como ese bufón con el que él mismo se identificaba. Con una precisión: voy a referirme a Nietzsche no tanto como el más afamado payaso de la historia de la filosofía, sino como aquél

2. Nietzsche, *op. cit.*, 123-4.

3. Me refiero al simposio programado en marzo de 2000 por el Instituto Goethe de Barcelona con el título «Nietzsche y el pensamiento actual» en conmemoración del centenario de la muerte de Nietzsche. Este texto es una versión reelaborada de mi contribución a dicho simposio.

4. Cfr. mi libro *Dioniso dormido sobre un tigre: A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje* (Barcelona: Destino, 1993).

que, igual que el bufón de las cortes europeas, tenía el privilegio incontestable de decir la verdad.

Pero puesto que de santos va la cosa, sirva la siguiente anécdota como referencia. He titulado esta breve ponencia «Sobre la dificultad de ser nihilista», porque me fue inspirada en relación con una experiencia personal.

Hace algunos años, durante un simposio en torno al Mal como problemática filosófica, celebrado en Miraflores de la Sierra, Comunidad de Madrid, leí una comunicación sobre una idea que yo creía haber detectado en un cuento de Stevenson.⁵ De mi lectura de ese cuento se extraía como conclusión que toda acción, por su propia naturaleza, guarda una estrecha relación con el mal. El obrar humano, tenga o no una intención maligna, introduce un cambio irreversible en la obra de Dios, aunque sólo fuera como causalidad añadida. El agente se convierte en un pecador, por buena que sea su intención o por mucho que su acción sea hecha a conciencia y con responsabilidad, su dominio no escapa al ámbito del Mal. Razonablemente, la única manera de no cometer algo malo es *no obrar*, lo cual equivale a afirmar que una vida intachable en el plano ético, como puede ser la vida de un santo, es aquélla en la que el sujeto no hace nada. El personaje de Markheim que da título a este cuento de Stevenson, que figura entre los predilectos de Borges, obtenía la salvación por un gesto de ataraxia, decidía no obrar, de donde, según mi interpretación, dicho cuento debía ser leído como una alegoría de la santidad.

Como es evidente, la conclusión incurría en escepticismo moral y, sin quererlo, desembocaba, en una especie —digámoslo así— de budismo inconsciente. Abierto el turno de las réplicas tras la exposición, se sucedieron las habituales preguntas y comentarios y, al final, el filósofo italiano Vincenzo Vitiello, que estaba entre los asistentes al encuentro, me despachó con un juicio lapidario. Presuponiendo —con alguna razón— que yo manipulaba las ideas de un pietista conspicuo como R. L. Stevenson para sustanciar una variante de lo que Nietzsche llama «nihilismo activo», Vitiello apuntó que la decisión de no actuar para evitar el mal, en tanto tiene un contenido ético, presupone por ella misma una determinación de valor, y, por lo tanto, no deja de lado cierto interés subjetivo en la acción misma, de donde la decisión de no obrar, aunque sólo sea para no hacer el mal, puede que sea una buena escapatória para no incurrir en pecado, pero no es en definitiva *extramoral*, en el sentido que da Nietzsche a esta categoría, puesto que la determinación coloca a quien juzga en la esfera de la moralidad cristiana tan duramente criticada por Nietzsche. Que no fuera *extramoral* quería decir, para Vitiello, que no era nihilista en sentido estricto.

No tiene sentido volver aquí sobre esa polémica, pero me interesa recordar la frase con que Vitiello remató su faena. Me dijo, a modo de reconvencción: «É difficile essere nichilista».

5. «El problema del obrar», publicada en Félix Duque (ed.), *El mal: irradiación y fascinación* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1993).

Sobre esa dificultad quiero hablar, porque, en efecto, hay una dificultad muy concreta cuando el nihilismo deja de ser un mero diagnóstico de la época y uno se propone asumirlo activamente, como una vocación o una regla de vida. Una dificultad que muy bien podríamos extender a la comprensión y al uso corriente de noción tal como fue expuesta por Nietzsche.

Nietzsche ha sido presentado, según la célebre lectura elaborada por Heidegger en su seminario de Friburgo de 1936 a 1940,⁶ como el filósofo que clausura y a la vez consume la tradición de la metafísica occidental. Según esta interpretación, su función sería la de correr el telón de la filosofía y cumplimentar el destino de ésta como nihilismo, sin por ello escapar al sino que se revela en ese acto. Heidegger representa a Nietzsche como un Sansón que muere junto a todos los filisteos y, aunque rescata este papel estratégico, decisivo, de su obra, observa que ésta tanto pertenece a la tradición metafísica que clausura como deja pendiente la tarea de restañar la caída en el nihilismo con la que se sella dicha clausura.

Al reflexionar sobre esta interpretación de Heidegger, hemos de descontar su solapada (y, como siempre en él, presuntuosa) intención de colocarse como redentor de una tradición de pensamiento que ha llegado a su término. Heidegger se autoinvierte de la tarea de dar la definitiva vuelta de tuerca al final de la metafísica. Conocida es la recurrente fórmula heideggeriana según la cual la historia de la filosofía es la historia de un desatino cometido en tiempos de Platón que amarró la «tarea del pensar» a la deriva nihilista, es decir, al anadamiento y la anomia espiritual. Por razones que nunca se explican del todo, el pensamiento de Heidegger, quizá porque se declara inspirado en una razón poética originaria, habría conseguido sustraerse a esa herencia y quedar inmune a la enfermedad de la filosofía, para elevarse como la única mirada capaz de remontar la infausta tradición en la dirección de un nuevo *Ereignis*.

Cualquiera que sea el juicio que nos merezca la autocomplacencia de Heidegger, es justo coincidir con él en la idea de que la obra de Nietzsche ocupa un lugar decisivo en la definición del nihilismo. Los textos de madurez de Nietzsche recuerdan una y otra vez que la historia del pensamiento occidental está signada por el hundimiento de esa misma tradición en la Nada, un colapso que él describe como huida de los hombres hacia una X indeterminada, indefinida, eterna, una Nada cuya imposición se anuncia en la archiconocida «muerte de Dios».

En efecto, es bien sabido que la circunstancia paradigmática de la consumación del nihilismo es la comprobación de que Dios ha muerto. Entre las innumerables invectivas que Nietzsche dirige contra su tiempo en los años de madurez, resulta decisivo para el diagnóstico terminal de nuestra época el §125 de *Gaya ciencia*, donde se anuncia la muerte de Dios. Nietzsche pone este diagnóstico en boca de uno de sus personajes, el hombre frenético que acude

6. Recientemente traducida al español: cfr. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vermal (Barcelona: Destino, 2000).

al mercado, una figura enigmática que más tarde identificaremos con su Zaratustra.

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

Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: también éstos callaron y lo miraron extrañados. Finalmente lanzó él su lámpara al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. «Llego muy temprano», dijo luego, «todavía no estoy a tiempo. Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina —aún no ha llegado a oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo aún después de hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la estrella más remota —y sin embargo, ellos mismos lo han hecho!» Se cuenta que ese mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo*. Expulsado de ellas y obligado a hablar, respondía una y otra vez: «¿Qué son estas iglesias, si no las criptas y mausoleos de Dios?»⁷

7. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. Versión española: *La ciencia jovial (La gaya ciencia)*, traducción y edición de José Jara (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), 114-115. He hecho retoques de estilo en la traducción.

El texto se prodiga en figuras aterradoras que describen el último acontecimiento novedoso de la época moderna. Así, la muerte de Dios es comparada con la acción de una esponja que hubiese borrado el horizonte entero. Se la equipara con la sensación de haberse bebido todo el mar, con la ruptura del vínculo de la Tierra con el Sol, con la caída perpetua del mundo hacia todos los lados, hacia arriba y hacia abajo, a derecha y a izquierda, y se la muestra como una noche sideral a la que se asocia la angustia del espacio vacío. Nietzsche se hace eco del desamparo de su tiempo cuando afirma que, tras la muerte de Dios, los hombres nos sentimos totalmente rodeados por el frío. Y cabe recordar aquí que el frío será la metáfora que asumirá y traducirá Thomas Bernhard, con su característica elocuencia, para describir nuestra condición actual en uno de sus discursos más sombríos.⁸

Nietzsche escribe esto a finales del siglo XIX. Desde entonces han sido innumerables los diagnósticos desesperanzados —y cabe citar aquí al Freud de *El malestar en la cultura*, a Canetti en *Masa y poder* o a los agrios aforismos de Gottfried Benn—⁹ propios de un siglo, el XX, que no se caracteriza por la felicidad de experiencia. No voy a detenerme en la consideración de la sintomatología pesimista de nuestra época, porque es de sobras conocida. Por otra parte, las representaciones y los signos del nihilismo tal como se dan hoy en día son muy elocuentes y muchas veces perfectamente reconocibles. Ernst Jünger ha apuntado algunos de esos síntomas. Señala, por ejemplo, la desaparición del *nomos* y el triunfo de los partidos de masas, la paradójica imposibilidad de representar una presencia —la de la Nada— que sin embargo encontramos por doquier, la imposición de un orden absoluto que sobreviene por la reducción de toda cualidad a la cantidad y al común denominador, y muchos otros efectos evidentes de la hegemonía de la Técnica. Nuestra actual incapacidad de pensar un orden natural o cultural que no esté ya mediado y pensado por la Técnica (la estructura de emplazamiento que Heidegger llama *Ge-Stell*) ha hecho desvanecerse el sentido de lo maravilloso. Ya no parece haber nada capaz de sorprendernos, puesto que una vez asegurado el predominio técnico, toda anomalía es comprendida como asunto que fatalmente habrá de ser abordado y resuelto por la ciencia y la tecnología. Y cuando no es así, entonces la anomalía es tratada como un signo más de la inconmensurabilidad.¹⁰ La

8. Thomas BERNHARD, «Textos», en *Tinieblas*, traducción del francés de Margarita Mizraji (Barcelona: Gedisa, 1989), 31-66.

9. Sigmund FREUD, *Das Uebhagen in der Kultur*, 1930. Versión española: *El malestar en la cultura*. Vol. 17 de las *Obras completas*. Traducción de José López Ballesteros. (Barcelona: Biblioteca Nueva, 1988); Elias CANETTI, *Massen und Macht* (Hamburgo: Claassen Verlag, 1960). Versión española: *Masa y poder*. Traducción de Horst Vogel (Barcelona: Muchnik Editores, 1977); Gottfried BENN, *Das Gottfried-Benn-Brevier: Aphorismen, Reflexionen, Maximen aus Werken u. Briefen*. Hrsg. von de Jürgen P. Wallmann (Munich: Limes-Verlag, 1979). Versión española: *Breviario*. Traducción de Antonio Fernández. Poética. Barcelona: Península, 1991.

10. Ernst JÜNGER, *Über die Linie* (Frankfurt: V. Klostermann, 1950). Versión española: *Sobre la línea*, traducción de José Luis Molinuevo (Barcelona: Paidós, 1994).

imposición de un mundo en que todo puede ser explicado extingue así la fuente primordial de la filosofía, el *thaumassein* aristotélico y, con ello, se nos sustrae la posibilidad de elevarnos en nuestra condición espiritual buscando la satisfacción de nuestra insaciable curiosidad de saber. Todo indica que vivimos, pues, en el grado más oscuro de la Historia del Ser, cuando éste se encuentra más retirado, paradójicamente, cuando es *razonable* un conocimiento absoluto que, lejos de liberarnos, nos mantiene arrojados en medio de la Nada.

El panorama no puede ser más desazonante. Al mismo tiempo, como Dios es la cara más visible del sentido, Su muerte viene acompañada de la desaparición de toda expectativa mesiánica y, con ella, las otras esperas: de la Verdad (que ya fue anunciada y que apareció), del Bien realizado y de la reparación de los justos, la esperanza de que la condición desarraigada del individuo moderno habrá de resolverse en una nueva armonía cósmica, como la soñada por los románticos. Muerto Dios, la razón occidental no tiene más remedio que admitir el triunfo de su alternativa negativa absoluta, la Nada, y asistir resignada a la disolución de las diferencias en un mundo que parece indistinguible de sus representaciones fabuladas. Nace así una nueva incertidumbre —que tanto recuerda a Calderón y a algunos fantasmas del barroco— entre la realidad y la ficción, un descubrimiento que lleva a la razón a «refugiarse» en el escepticismo o en alguna variante del cinismo más o menos explícito, o en extrañas soluciones de transigencia, como el perspectivismo nietzscheano, que —como ha sido observado por Gilles Deleuze— no es una variación de la verdad según el sujeto, «sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto. Ésa es precisamente la idea misma de la perspectiva barroca»¹¹; aunque también se parece muchísimo al relativismo del temible Gorgias, el primero y más característico de los nihilistas filosóficos.

Nietzsche describió este estado de cosas, por una parte, como una enfermedad terminal de la gran cultura burguesa y vio en Wagner, primero, una vía de salvación y, muy pronto, la manifestación más explícita de esa agonía que se debate entre la impotencia mixtificadora, típica de un tardorromanticismo refugiado en el lenguaje, y el esteticismo que sucumbe a algunas de las muchas formas de la inautenticidad artística. Si nos atenemos a la letra de sus escritos, Nietzsche no fue más allá de esta crítica, que, por una parte, resume su propia intempestividad; y, por otra parte, contiene la «dinamita» hecha estallar por él en los cimientos de la cultura burguesa (lo cual es mucho, por cierto). Sin embargo, la tradición posnietzscheana no se ha servido de este diagnóstico terminal únicamente como partida de defunción de la vieja cultura europea, sino como modelo de análisis historiográfico que puede ejercitarse sobre el presente, es decir, sobre la experiencia del siglo pasado —el XX— y sobre la expectativa del siglo XXI por venir. Las palabras del Nietzsche profético y más tonitruante, anunciando el nihilismo, se emplean para elaborar cada malestar,

11. Gilles DELEUZE. *Le pli: Leibniz et le Baroque* (París: Minuit, 1988). Versión española: *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Traducción de José Vázquez y Umbelina Larracleta. Barcelona: Paidós, 1989, 31.

cada desinteligencia, cada anomalía espiritual del presente y cada incertidumbre que suscite el futuro. Historia y vida, cultura y naturaleza, arte y emancipación, son colocados bajo una consigna que es propia de la crisis de finales del siglo XIX.

Schopenhauer se anticipó al decadentismo pesimista, pero la mejor expresión de esta actitud filosófica se encuentra en otro gran pensador alemán enormemente influyente en la primera mitad del siglo XX: Oswald Spengler. A su representación del presente histórico y de la «crisis de la civilización» están asociados temples que hoy en día vemos invocarse con frecuencia: el fin de los grandes valores, el sentimiento de la angustia y la voluntad de Nada. Y, reactivamente, una peligrosa inclinación a asumir el mensaje de las ideologías salvacionistas.¹²

La crítica de este nihilismo pasivo, sin embargo, venía acompañada en Nietzsche de lo que él llamaba «nihilismo activo». Como tal distinguía su propia actitud: la de quien reconoce el límite absoluto de la cultura propia, la crisis terminal de la metafísica, al tiempo que comprende cómo ésta se transfigura en voluntad de poder. La tradición occidental llega a su ocaso, sí, pero para reformularse, bajo nuevos ropajes, en la afirmación del querer puro. ¡Cuán exacta es la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder como voluntad que se quiere a sí misma! Desde la perspectiva de la voluntad de poder, el nihilismo activo es la esencia de la transvaloración. Si la cultura europea se reconocía a sí misma como una cultura del valor —el cristianismo sería, pues, la expresión más acabada de esa cultura del valor—, la muerte de Dios es el derrumbe de esa cultura satisfecha con su modelo axiológico. Un hombre capaz de vivir sin valores o, mejor dicho, sin la *creencia* en los valores, ya no es un hombre sino un *Übermensch*, el hombre capaz de sobrepasar no sólo los valores, sino también la necesidad misma de pensar por medio de ellos. Un hombre semejante no sólo está más allá del bien y del mal —el *Übermensch* no es un vulgar psicópata, nazi o soviético—, sino más allá de todo *sentimiento* de valor. Así se explica que, porque había sabido interpretar el final de la cultura —cristiana— del valor, Nietzsche se consideraba como el heraldo de un mundo *extramoral*, no muy distinto, dicho sea de paso, del mundo en el que hemos habitado durante el siglo que acaba de terminar.

Las dos versiones del nihilismo anunciado por Nietzsche han dado lugar a dos líneas de derivación de la llamada «filosofía de la cultura». Por un lado está la línea de los neorrománticos y los romanticistas, más o menos leopardianos, que han interpretado la llamada «crisis de la cultura europea» como enfermedad endémica o como agonía inacabable que constantemente hace sonar la misma letanía melancólica. ¿Cómo llamar a esta corriente?: discurso del cansancio o, mejor, filosofía del rezongo. Entre nosotros —lo digo en un sentido

12. Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes; Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (Munich: Beck, 1963). Versión española: *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción de Manuel García Morente, con un prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid: Espasa-Calpe, 1998.

estrictamente local—, el rezongo ha venido a sustituir a la crítica y a la «dinamita» de Nietzsche, y cómodamente se ha instalado en monserga filosófica, estilo de homilía que resulta muy útil para obtener prestigio intelectual y para llenar innumerables columnas de periódico cargadas de quejas y reconvenções.

Por otro lado está la versión del nihilismo activo, marcada por el Heidegger de la llamada «segunda época», el Heidegger de después de la *Kehre*, que en general, y en un sentido muy amplio, ha inspirado el llamado «posmodernismo hermenéutico», cuyo principal y más lúcido exponente ha sido el italiano Gianni Vattimo, alumno dilecto de Gadamer y cabeza de fila de lo que podríamos llamar «heideggerianismo de izquierda». Para Vattimo, el diagnóstico de la muerte de Dios llama a ser considerado no tanto como un límite que debe ser superado a la manera de una *Überwindung*, sino como el acontecer de una *Verwindung*, es decir, como aquella línea sobre la que especulaba Heidegger en la carta a Jünger con motivo de su sesenta cumpleaños.¹³ Allí se dice que *Verwindung* ha de ser entendida como convalecencia, de donde la enfermedad diagnosticada por Nietzsche es, como toda enfermedad, algo que habrá de remitir. O, si no, se la debe entender como «torsión» de la metafísica que apunta, nuevamente, e igual que en la antigua Grecia, hacia la luz, a la claridad donde despuntará el Ser olvidado. La tal torsión es la apertura hacia un nuevo *Ereignis*, un nuevo acontecer del Ser. En la operación sugerida por Vattimo parece evidente que la mencionada torsión habría de consistir además en una suerte de conversión del pesimismo spengleriano en un renovado optimismo posmoderno.

Ni qué decir tiene que, terminado el siglo XX y con un nuevo e inquietante periodo en ciernes, ya debería ser posible establecer un buen balance de estas dos interpretaciones a la luz de la experiencia de los últimos cien años. La muerte de Dios anunciada por el hombre frenético tiene ya más de un siglo de proclamada: un tiempo más que suficiente para reconocer sus implicaciones y sus efectos.¹⁴ Las letanías tardorrománticas y decadentistas condujeron, como es bien sabido por todos los europeos —y por los alemanes en particular— a las ideologías de la reparación y la revancha, con sus devaneos mesiánicos que prometían la salvación en reinos milenarios, y sus chivos expiatorios. Dos guerras mundiales, protagonizadas por Alemania, y la consecuente destrucción de la vieja Europa deberían bastar para desconfiar de las filosofías que llaman a una reparación de los «grandes principios» periclitados.

El posmodernismo como «filosofía de la cultura», por su parte, sobrevino como consecuencia de un giro de la Ilustración consumada sobre sus propios fundamentos: de pronto pareció dibujarse el contorno del Mundo Feliz anhelado por los ilustrados, el Reino de los Fines, aunque nadie parecía estar satisfecho con ese mundo. Y así, mientras que unos escogían como alternativa alguno de los apocalipsis individuales cotidianos (las drogas o el terrorismo),

13. Martin HEIDEGGER, «Hacia la pregunta del ser», en *Sobre la línea*, op. cit..

14. *Die fröhliche Wissenschaft* se publicó por primera vez en 1882.

otros se entregaban al examen de conciencia y, para paliar la resaca de las frustradas esperanzas salvacionistas de la izquierda de los años sesenta, desarrollaron un discurso de compañía, capitulacionista y complaciente que cifra en la globalización económica, en la fluidez de las comunicaciones estimuladas por los adelantos tecnológicos, en la democracia representativa y en el liberalismo, la rehabilitación de lo real que supuestamente debía producirse tras la mencionada «torsión» de la metafísica. Lo que para los romanticistas es la peste, para los posmodernos es salvación, *pharmakon* milagroso¹⁵: el nihilismo como destino irrenunciable, en el que radica nuestra única posibilidad de libertad.¹⁶

Parece, pues, que una filosofía posnietzscheana, estricta y consecuente, no puede si no asumir como propia la consigna del nihilismo, es decir, no puede ser otra cosa que nihilista. Pero ¿quién se atreve a reconocerse hoy en día, y de veras, como nihilista? Ni la crítica de la sociedad y la cultura, ni quienes se dedican a los distintos campos de la teoría del conocimiento o la ética y la política, reconocen ninguna filiación nihilista, ningún compromiso con la ausencia de sentido o con la muerte de Dios. Como suele ocurrir con los insultos animados por el resentimiento, los nihilistas siempre son «los otros».

Por todas partes se observa buen sentido, consistencia racional, toma de distancia respecto de cualquier forma de perspectivismo. O bien se renuevan los votos para la refundación del pensamiento crítico, o bien se descalifica al adversario con ese otro insulto resentido («relativista») que suelen espetar los racionalistas dogmáticos. Por todas partes se ve renacer una forma de teología racional, como neorracionalismo, como filosofía de la técnica (hay que ver cómo, de golpe, todo el mundo se ha puesto a reflexionar sobre las «nuevas tecnologías»), o peor aún, como nostalgia del Dios desaparecido, supuesto retorno o anhelo de lo sagrado. La religión, aquella bestia negra de Nietzsche, es reivindicada como un discurso de profundo calado y de esperanza («ilusión», la llamaba Freud, mucho más acertadamente), incluso como *experiencia*, y de nuevo la vemos invocada con relación al arte, al amor, a la responsabilidad moral.

¿Por qué es tan difícil ser nihilista, incluso cuando se tienen todas las condiciones históricas y espirituales para serlo, incluso cuando la experiencia de los últimos cien años refuerza la sensación de que vivimos en sociedades que han traspuesto el horizonte del valor?

Cabe arriesgar tres respuestas a esta pregunta que sugiero para la discusión.

Es difícil ser nihilista porque es difícil —cuando no imposible— sostener la consistencia de la llamada «filosofía de la cultura», la consistencia del discurso que habla de, o se dirige a, la Cultura como entidad. ¿En nombre de qué infundada idea de universalidad o de cosmopolitismo puede hoy en día hablarse

15. Invocado hasta el hartazgo en el remanido verso de Hölderlin: «Allí donde está el peligro está lo que salva».

16. Gianni VATTIMO, *La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milán: Garzanti, 1985. Versión española: *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, traducción de Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1985), 32.

de una, solo una, Cultura, ya sea hegemónica, ordenadora o decadente? ¿Qué lugar ocupan, dentro de un pretendido horizonte de sentido que se funde con la Nada, comunidades de creyentes tan ricas e irreductibles a la tradición occidental como las que forman el vasto continente del islam? ¿Cómo se muestra en ellas el nihilismo de nuestra época?¹⁷ ¿Cómo enunciar el nihilismo de una cultura —que no es una— o de una época que no tiene rasgos propios?

Es difícil ser nihilista porque no resulta fácil asumir no sólo el significado profundo y definitivo del juicio de Nietzsche, sino además las reverberaciones que siguieron a ese acontecimiento: la crisis de la subjetividad que conlleva el descubrimiento del inconsciente por el freudismo, la proclamada muerte del Hombre (Foucault), la diseminación e incontrolabilidad del sentido, que había sido vislumbrado por Friedrich Schlegel, y que fueron reformuladas como *deconstrucción* por el posestructuralista Derrida y convertidas en el *cul-de-sac* de la filosofía contemporánea por las sombrías paradojas de Paul de Man; y —*last but not least*— por la antifilosofía promovida por la escuela analítica y la semiótica que tienen el mismo signo de las corrientes filosóficas que, cada una con su razón, éstas aborrecen. La dificultad del nihilismo se expresa en la incapacidad del pensamiento actual de suministrar una lengua propia para que los *Übermensen* puedan administrar adecuadamente su experiencia. Llevamos —justo es recordarlo— cien años *sin* filosofía. Se habla y se escribe mucho de filosofía, pero ninguno de los principios de la acción, ni en el campo de la moral y la política, ni en el arte y menos aún en el conocimiento científico, tienen *fundamento* —y subrayo especialmente esto— filosófico. Por eso, pese a su grandilocuencia pedante y prosopopéyica, tiene razón Steiner cuando se refiere a nuestra época como «epilodal» y reconoce en esta impotencia teórica la prueba irrefutable del irrecuperable descrédito de las Humanidades.¹⁸

Por último, es difícil ser nihilista, porque seguimos sin saber juzgar —pensar— desde la conciencia de los propios prejuicios.

Fuera de sus implicaciones metafísicas, el nihilismo era para Nietzsche una de las máscaras o figuras de la voluntad de poder; y la voluntad de poder, por su propia definición nietzscheana, sólo encuentra sentido en el querer mismo. Esta conclusión tiene un corolario muy claro: el sentido no es un Dios escondido que es preciso desentrañar, el sentido no es más que *introducir sentido* en las cosas. Por eso, la fórmula «Dios ha muerto» es tan elocuente y al mismo tiempo tan equívoca, porque pone al desnudo la voluntad de poder como imposición de sentido y devuelve la palabra a la vida, pero también despierta en el espíritu de los que no son capaces de transvalorar los valores, el anhelo de la Resurrección, un temple tan cristiano en el fondo, que alimenta y da renovado aliento al principio-esperanza, alejándonos, así, del horizonte de nuestro tiempo.

17. Ya sé: en el terrorismo fundamentalista. Brillante argumento. Pero, bien visto, el terrorismo islámico, más que mostrarse como nihilista, lo que hace es de *malo* en la película.

18. George STEINER, «El ocaso de las Humanidades», *Revista de Occidente*, 223, diciembre de 1999.

Me pregunto, pues, si no será tiempo ya de olvidar el nihilismo como idea —crítica o identitaria— de nuestra época o simplemente como representación, por lo que tiene de falaz y de equívoca. O si no —lo que viene a ser lo mismo que olvidarla— dejarla para los estudiosos de la historia de las ideas; o, como parece que hago hoy yo mismo, para la composición de alguna que otra conferencia.