

PENSAR A LA SOMBRA DEL NIHILISMO

Volker Rühle

*Universidad de Hildesheim. Alemania
Universidad Autónoma de Madrid*

La experiencia de la muerte de Dios, atañe profetizada por Nietzsche como algo tremendo y aún ampliamente inconcebido, como acontecimiento en camino, ya ha llegado, según parece. Los diagnósticos de la sustitución de una realidad coherente por la pluralidad de mundos y verdades relativas son tan frecuentes que hablar de la “muerte de Dios” podría parecer justamente una recaída en un pensamiento que ya se ha hecho anacrónico. Pero si leemos o releemos una de las versiones de esta frase nietzscheana podemos tener la experiencia de que esta perspectiva mantiene una insistencia todavía inquietante.

La versión quizás mas penetrante de esta frase la encontramos en el párrafo 125 de la *Gaya ciencia*, titulado *El hombre loco*:

«– No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna en la plaza y gritó sin cesar: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” – como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se ha escondido? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? – así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. ‘¿Dónde se ha ido Dios?’, gritó. ‘¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos? Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No

nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ... ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ... ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos - ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tenemos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida! Entonces se calló el hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también estos callaron, mirándole extrañados. Al fin él arrojó al suelo su linterna, así que se rompió en pedazos y se apagó. 'Llego demasiado pronto', dijo luego. Este acontecimiento tremendo está todavía en camino - no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aún después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía más lejos que los astros más lejanos - *¡y sin embargo, han sido ellos quienes lo cometieron!...»*¹.

Tratemos de obtener una imagen del alcance de esta frase de la muerte de Dios. Naturalmente es imposible hacer justicia a este texto desde la distancia aparentemente segura del lector, ya que la muerte de Dios –independientemente de cómo comprendamos aquí a Dios– en ningún caso es un acontecimiento que pudiera tomarse como objeto de una contemplación indiferente que mira a un simple acontecimiento histórico. Ya que lo que indica el nombre de Dios siempre ya y en todas sus articulaciones históricas incluye y abarca la posibilidad de objetivación, es decir el espacio en el que es posible la distinción y la relación entre pensamiento y objeto. Así, la muerte de Dios implicaría no sólo la desintegración de la realidad de un posible sujeto sino también la desintegración de este sujeto como identidad frente a objetos o textos.

Leída a esta luz, la frase de Nietzsche abre un espacio imprevisible e incalculable que nos abarca y afecta inevitablemente y por lo tanto no podremos evitar reconocernos en el texto, dado que el intento de evitar tal encuentro ya constituye una respuesta a la pretensión de este texto y se halla expresado en su espacio, o sea en el comportamiento de aquellos que se las dan de indiferentes, burlándose del hombre loco. De ellos, no obstante, Nietzsche dice: “y sin embargo han sido ellos quienes lo cometieron.” ¿Cómo es posible que ellos, o sea nosotros, hayamos cometido este asesinato?

1. NIETZSCHE, F., *La gaja ciencia* (Trad. por Andrés Sanchez-Pascual), Madrid, 1988.

La muerte de Dios ha sido proclamada frecuentemente a todo lo largo del desarrollo del pensamiento moderno. El marqués de Sade había proyectado un mundo malvado en el que “la naturaleza” de la vida animal exige imperiosamente subyugar a cada uno y a todo. Feuerbach y Marx habían descubierto la naturaleza y su dialéctica histórica como última realidad, desenmascarando a Dios como mera proyección de las esperanzas inmanentes del hombre. Y las ciencias modernas dependen de poder operar precisamente con una “naturaleza” que ya no deja lugar a un mundo trascendente e incalculable. Sin embargo, todos estos ensayos para liberar la razón humana de la presencia de Dios la sustituyeron por un fundamento que les permite fundar la diferencia entre sujeto y objeto y mantener su relación y, por ende, no han dejado este frío que nos embarga al escuchar las preguntas del hombre loco: ¿Hacia donde va la tierra ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿De donde el frío de estas preguntas?

En efecto, no son éstas las preguntas que se plantea quien ha descubierto en Dios una mera ilusión. Tal comprensión implica ya de antemano su sustitución por otra instancia y todavía mantiene la certeza de su propia experiencia, es decir la posibilidad de comprensión en general y por ende se encuentra todavía en la base de una realidad a partir de la cual se puede distinguir entre verdad e ilusión. Y es precisamente esta certeza la que se pierde en las preguntas de Nietzsche. El hombre loco “busca a Dios” y, por ende, ya no es capaz de rellenar su sitio vacío con otra instancia de verdad y realidad. En esta conciencia nietzscheana de que tal certeza –que funda y posibilita todavía nuestros juicios y opiniones más cotidianos, las identidades con las que operamos en la vida cotidiana– de por sí no es nada más que una ilusión abarcada por el vacío, se pierde la distinción entre arriba y abajo, realidad e ilusión y también la identidad cierta de un “sí mismo” que todavía podría disponer de un mundo calculable: “¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados?”

El que la comprensión de la muerte de Dios se enlace con la búsqueda de Dios encubre mucho más que un aferrarse a representaciones pasadas de unidad y orden. El lazo siempre acentuado por Nietzsche entre esta muerte, su propio destino y el intento de llevarlo a cabo y exponerlo como experiencia propia comporta una radicalidad de mayor alcance. En cuanto acontecimiento experimentable en el propio cuerpo, la muerte de Dios pone en cuestión también para Nietzsche la posibilidad de su exposición y comunicación: “Este acto, dice, para ellos está todavía más lejos que los astros más lejanos.” Pero justamente porque ese evento no puede encontrar su expresión adecuada en la generalización teórica y histórica, sino sólo en el destino individual de cada uno, en Nietzsche debe de convertirse en fundamento de su comunicabilidad para aquellos que, como escribe en el prólogo de *La Gaya Ciencia*, “han vivenciado

algo semejante." ¿Pero quién podría decir de sí que no le importaría y afectaría ese "tremendo acontecimiento"?

El miedo a la pérdida de la identidad propia y del mundo acompaña al pensamiento moderno desde sus comienzos, en el declive del mundo medieval, como una sombra. La idea del orden medieval fue sacudida hasta sus fundamentos por la idea nominalista según la cual el pensamiento de un "orden" divino es una contradicción, porque limitaría la omnipotencia divina. Dios como *ipsissima libertas*, como libertad misma y absoluta no puede ligarse a un orden determinado, pues la libertad de Dios se manifestaría precisamente en la transgresión de tal orden. En medio de la desolación del mundo tardo-medieval, causada por las guerras de religión, las crisis económicas y el azote de la peste, este argumento tuvo que revelar toda la miseria de la condición humana para el hombre de aquella época. Dios, y con él la justificación del orden cósmico, no estaba muerto, pero se había retirado a distancias inconmensurables.

Ésta es la razón de que lo que caracteriza los comienzos de la edad moderna no es simplemente –como ha insinuado la Ilustración– el nacimiento de un nuevo hombre autoconsciente y capaz de fundar la razón en sus propias capacidades. La experiencia del miedo a la pérdida de la identidad propia está ya en los comienzos del racionalismo moderno y de la constitución de su conciencia metódica tan estrechamente ligada a ese racionalismo, que éste puede ser visto justamente como expresión de la necesidad de una autoconstitución y autoconservación de la razón humana que se han hecho necesarias tras el derrumbe del cosmos medieval. Las sacudidas que el argumento nominalista de Dios en cuanto "*ipsissima libertas*" eximida de todo orden y lógica había desencadenado, fueron asumidas de nuevo y aparentemente radicalizadas por Descartes en la duda universal ante todo lo hasta entonces tenido por verdad. Desde luego ese "trastorno universal" de las concepciones tradicionales es puesto desde el primer momento al servicio de la intención de "habituarse y despegarse al pensamiento de las incertidumbres del conocimiento" con el fin de hacerlo útil para el método geométrico de la *mathesis universalis*. Por ello Descartes se ve obligado a defenderse del peligro de que la realidad de su yo pudiera rodearse de quimeras que, como en "yo no sé qué demente"², hasta conmovieran y cuestionaran la certeza de su propia corporalidad: "¿Cómo negar, dice Descartes, que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cántaros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos, si me rigiera por su ejemplo"³.

2. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, Meditación 1.4.

3. IBID., *Meditación* 1.6.

Pero incluso la certeza de no estar como esos locos se muestra en el curso de la duda universal como engañosa, pues –así sospecha Descartes– podría existir un Dios falaz que me trocase esta realidad con el “iluso juego de los sueños.” “Yo supondría, pues, no que Dios –que es muy bueno y que es fuente soberana de verdad– sino que cierto genio maléfico, no menos astuto y falaz que poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme; pensaría que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son nada más que ilusiones y ensueños de los que él se sirve para atrapar mi credulidad; me consideraré a mi mismo como sin manos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso...”⁴. Esta meditación, dice Descartes, “ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas”⁵. Pero, esta duda que anula la certeza inmediata de la existencia corporal no alcanza sin embargo, como es sabido, a la existencia *pensante* del puro cogito, en la que Descartes encuentra la indudable certeza de un fundamento a partir del cual es posible la construcción del saber seguro. Como Heidegger ha mostrado, desde entonces ya no hay nada para el sujeto pensante que no hubiese aparecido antes como objeto en el horizonte de ese saber. Heidegger ve actuando aquí al poder que a sí mismo se otorga el sujeto puesto en la tarea de representar y remitirse sus objetos, viendo entrar con dicho poder al nihilismo occidental en su último estadio, en el cual este sujeto no sólo somete a los objetos más cercanos a su voluntad de poder, sino que termina haciéndolo incluso con los valores de su mundo suprasensible. Este análisis es poco discutible en sus resultados, pero es un análisis que queda incompleto.⁶

Pues el concepto del poder que la subjetividad moderna se da a sí misma se muestra en cualquier caso con una luz distinta cuando se lo concibe sobre el fondo del miedo a la amenaza de la identidad y de las dudas de las que Descartes dice que no está en su mano olvidarlas. Este miedo no juega ningún papel metódico en la construcción de una *mathesis universalis*. Pero Descartes corresponde a este miedo aún y justo allí donde se fuerza por excluirlo. Si su cogito puede contar también por su propia fuerza con sus objetos, cuya existencia corporal puede ignorar en tanto que meramente “aparente”, eso no se debe al poder que se ha dado a sí mismo, ni siquiera a su autocerteza, pues ésta no es, como observa Descartes, en absoluto inmovible. El yo, cierto meramente en el *pensamiento* de su ipseidad, sólo puede operar con una naturaleza abstracta y matemáticamente construida y por ende nunca puede asegurarse de la coincidencia de estas construcciones con la existencia de las cosas reales. Su pensamiento basado en la certeza del “yo” se muestra frágil porque, dice Descartes en la tercera meditación: “Yo soy, existo, eso es cierto. Pero ¿cuánto tiempo?

4. IBID., *Meditación* 1.12.

5. IBID., *Meditación* 2.1.

6. Cf. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de Bosque* (Trad. por A. Leyte y H. Cortés), Madrid, 1995.

Sólo mientras pensé. Pues quizá pudiera ocurrir que tan pronto como dejase de pensar, dejase de existir." En su esfuerzo por "hacer poco a poco más conocida y familiar" la ipseidad de su pura existencia pensante se encuentra el yo finito e imperfecto con la idea necesaria de un ser infinito y perfecto que por razón de su perfección no puede ser ni ficticio ni falaz. Precisamente esta idea, que sobrepasa el poder conceptual del ego cogito, le asegura a éste su existencia espacial y temporal, es decir, una existencia susceptible de referencia a objetos.

Pero esta idea de Dios se encuentra cruzada de manera curiosa con la certeza fundamental del yo pienso y ambas son tan mutuamente dependientes que se puede hablar con justicia de un círculo. La idea de Dios, que fundamenta la identidad de la existencia del cogito más allá del tiempo, se abre, por su parte, sólo sobre la base y la medida de la autocertificación de este mismo cogito. Pues *antes* de la certeza del "cogito ergo sum" Descartes no se podía permitir la posibilidad de excluir un falaz *deus malignus*: Dios y la certeza del "yo pienso" son interdependientes extrañamente.

Descartes concibe y articula desde un principio su experiencia de sí y de Dios dentro de los nuevos conceptos del ideal del método analítico-geométrico, con lo que de hecho somete inmediatamente la idea de Dios a modelo de la re-presentación. Y así rotula el nombre "Dios" con los caracteres que le encuentra sobre la base de la certeza del cogito en la tercera de sus meditaciones metafísicas, pero ya no como el Dios de la tradición judeo-cristiana, el cual –como escribe Descartes al comienzo de sus meditaciones– "ciertamente se halla enraizado en mi pensamiento como vieja convicción" –respecto de la cual ya no hay que decidir si se refiere a un Dios falaz. Pero esta "vieja convicción" no es susceptible de experiencia, por lo que Descartes la somete "por razones convincentes y fundamentos bien ponderados" a la duda metódica hasta el extremo de que la capacidad de amenaza dimanada de este Dios se hace ajustar al concepto analítico-geométrico de método. En el marco de este concepto se expone la idea necesaria para la autoconservación de la razón humana de Dios siempre en el marco de la autodeterminación del yo pensante y según la medida de su concepto de racionalidad –y este concepto por su parte implica la promesa de un progreso infinito.

La convicción de que el pensamiento se conduce por un universo racional unitario, que se le revela con progresiva intuición cada vez más perfecta, es perceptible aún en las ciencias hoy en día con sus sueños cosmológicos hacia una teoría universal en base al "big bang". Pero esta convicción se tambalea muy pronto con la transformación del preguntar metafísico llevada a cabo por Kant. Con Kant se articula por primera vez con claridad la aporía de la idea –concebida y expuesta según el modelo del conocimiento objetivo– de Dios, sin que, sin embargo, se ponga en duda la necesidad de una idea tal para la identidad del "yo pienso". Pero, si esta idea sólo es pensable "desde un punto de vista práctico", bien como "ideal trascendental" de la razón teórica, bien como pos-

tulado necesaria de la razón práctica, esto significa asimismo que Dios en el sentido del concepto objetivo de experiencia ya no es experienciable.

Ahora bien, a la luz de un Dios cierto “sólo desde un punto de vista práctico” ya no es posible distinguir, como escribe el poeta Heinrich von Kleist, “si lo que llamamos verdad es de hecho verdad o si sólo nos parece como tal.” Kleist sigue: “En el último caso la verdad, que acumulamos aquí, ya no existe después de la muerte –y todo empeño de conseguir una propiedad que podamos llevar a la tumba es vano.” Y la consecuencia para Kleist es clara: “Mi única, mi última finalidad ha caído y ahora no tengo ninguna más”⁷. Entonces, ¿la muerte sería la última palabra y no habría nada que pudiera afirmarse en la vida sino en la forma fugaz de anhelar?

Al Dios de la filosofía kantiana, volatilizado en un ideal regulativo e incognoscible, le corresponde al mismo tiempo, como agudamente observa Jacobi en su temprana crítica a Kant, una desintegración tendencial de la realidad objetiva, que crecientemente se disuelve en meras imágenes de la representación subjetiva. Para la razón humana, que sólo gira sobre sí misma –así argumenta Jacobi–, el pensamiento de una realidad objetiva tendría que perder su consistencia. La inconsecuente insistencia de Kant en el pensamiento de una siempre incognoscible cosa en sí sólo ocultaría la última consecuencia que se impone al idealismo de la subjetividad: que “la totalidad de nuestro conocimiento (no contiene) nada, absolutamente nada, ... que posea algún significado objetivamente *verdadero*.”⁸. Esta última consecuencia del –ya críticamente previsto aquí por Jacobi– “idealismo más fuerte que jamás fuera enseñado”⁹, la describió Fichte pocos años después en su libro *El destino del hombre* con palabras que hoy en día parecen verdaderamente contemporáneas: “Nada existe duradero, ni fuera ni dentro de mí, sino tan sólo un incesante cambio. No sé de ningún ser, ni tampoco del mío propio. No existe ningún ser. – *Yo mismo* ni sé absolutamente nada de si existo. Existen *imágenes*: ellas son lo único que hay y saben de sí al modo de las imágenes: imágenes que transitan sin que algo exista sobre lo que transiten: se encadenan imágenes mediante imágenes, imágenes sin nada construido sobre ellas, sin significado ni finalidad. Yo mismo soy una de esas imágenes; sí, yo mismo no soy esto, sino tan sólo una imagen confusa de las imágenes. Toda realidad se convierte en un sueño maravilloso sin una vida con la que soñar, y sin un espíritu que sueñe”.¹⁰

Hasta esta consecuencia de la primera filosofía de Fichte la había previsto Jacobi, cuando por primera vez introdujo el concepto de “nihilismo” en un

7. VON KLEIST, H., *Werke und Briefe*, Berlin, 1978, t. 4, carta del 22.03.1801.

8. JACOBI, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau, 1787, p. 226.

9. IBID., p. 229.

10. FICHTE, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, Gesamtausgabe ed. por R. Lauth/H. Jacob/H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ss., 1.6, 251.

debate filosófico. En su *Misiva a Fichte*, un año antes de que éste escribiera las frases que acabo de citar, destapa Jacobi las aporías de una razón pura fundamentada en su propia autorelación, de la que –como escribe– “todo fuera de ella (tiene que) transformarse en nada”¹¹. Si para esta razón lo único real que hay es lo que a partir de ella se pueda construir, entonces Dios no es –según Jacobi– nada más “que un pensamiento de lo finito, un *imaginario* y de ningún modo lo más alto, el ser por sí mismo subsistente ... y de ahí que –continúa Jacobi– el hombre se pierde a sí mismo tan pronto como se resiste a encontrarse –de una manera que no sea concebible para su entendimiento– en Dios como creador suyo; tan pronto como quiere fundamentarse *en sí solo*. Todo se disuelve entonces en su propia nada”¹².

Ciertamente Fichte, quien ante las consecuencias expuestas reflexiona de nuevo sobre su anterior camino de pensamiento, busca también una salida de la autorelación del saber racional a la fe en la razón humana. Pero, como sucede en el pensamiento de Kant, se trata de una fe prácticamente motivada: una fe en la unidad de la razón que nos garantice el progreso de nuestros conocimientos finitos y por ende no deje salir lo creído del horizonte de la autorelación de la razón humana. Para esta fe no es de ninguna manera amenazante el hecho de que tal unidad –cuya última instancia mantiene el nombre de Dios– quede sustraída por principio al saber humano, puesto que este saber sólo se determina teniéndolo como “meta” suya y como fundamento de su autoconservación. Con eso no comporta la consecuencia de Jacobi a quien la impotencia del saber lo humilla “hasta la melancolía”, puesto que le obliga a reconocer la *amenaza* que para la unidad e identidad del saber humano surge del pensamiento de un ser incondicionado, no reducible a un objeto, pero, no obstante, implicado en la comprensión de nuestra finitud.

A la luz de esta melancolía Jacobi reconoce la inconsecuencia de Fichte al reprocharle las consecuencias nihilistas de su “egoísmo de la razón”: si la filosofía trascendental y basada en la unidad de la razón humana quisiera “ser teísta” –así argumenta Jacobi–, es decir, si quisiera emprender la exposición de su idea de Dios como ideal trascendental, entonces tendría que convertirse necesariamente en ateísmo. Ya que todo lo pensado en el horizonte de la autoconciencia trascendental tendría, una vez inscrito dentro del círculo de este autosaber, que perder su autonomía frente al pensamiento y “ser transformado en Nada”¹³.

El hecho de que la razón humana reconoce por un lado sus límites frente a la meta inalcanzable de su progreso y por otro lado se identifique inmediatamente con la pretensión de generalidad de esta meta implica una lógica de

11. *Jacobi an Fichte (Sendschreiben) (1799)*, en JAESCHKE, W., (Ed.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation: der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg, 1933, p. 20.

12. *Jacobi an Fichte*, p. 48 s.

13. *Jacobi an Fichte*, p. 19 s.

autoconservación y dominio. Lógica que se pronuncia sin tapujos en la obra del Marqués de Sade, quien, al tiempo en que aparecía *El destino del hombre* de Fichte, rellenaba con frenesí en distintas cárceles parisinas miles de páginas. Sade saca de la observación ilustrada de que "Dios se ha precipitado en la nada" y de que consecuentemente ya sólo vale como instrumento de los intereses de dominio, la conclusión de que el yo particular está radicalmente solo y consiguientemente referido nada más que a su "naturaleza" egoísta. Es yo y tiene unidad sólo en la medida en que es capaz de someter a todo lo que está fuera de él. La libertad humana –así es su conclusión radical– "no puede admitir límites. O es crimen o ya no es libertad", ya que esta libertad no podría servir a ningún otro fin que el de la satisfacción del "instinto ... de conservación de la propia existencia, con total ignorancia de los costes."¹⁴ Todo ser natural tiene, según una lógica naturalista inexorable, el derecho de utilizar la pretensión –ínsita en esa lógica– de universalidad conforme a las propias necesidades personales, pues ¿según qué otro baremo se podría medir aún tras la muerte de Dios esa pretensión de universalidad? Sade se pronuncia muy claramente acerca de que la autoconservación de lo particular, tan pronto como se une de modo inmediato con la pretensión de universalidad –que Sade no despiden– de la razón, produce "costes", costes que de ninguna manera son endosables al correspondiente yo que se mantiene, sino que hay que imputárselos a "objetos" más adecuados.

Lo que Sade afirma no es en el fondo otra cosa que la lógica nihilista de una razón entregada a la autoconservación de un "yo pienso", el cual no reconoce ninguna medida más que la puesta por su razón: "No hay –hace decir Sade a uno de sus libertinos– ninguna posibilidad de comparación entre lo que los otros perciben y lo que nosotros mismos sentimos; la máxima medida de dolor en otros seguro que para nosotros es nula y nimia, mientras que la más suave caricia del placer que nosotros mismos percibimos nos afecta; con lo que esta caricia del placer que nos deleita tiene que ser a nuestros ojos infinitamente más valiosa que la desgracia acumulada de otros, que no nos puede conmovér"¹⁵. Lo que a la luz del concepto cartesiano de ciencia se expone como una idea de unidad *presupuesta* de la razón, que abarca al sujeto y a sus objetos, se expresa en Sade sin los velos y sin los frenos de ningún constructo moral como un *poner* arbitrario de esta unidad como objeto, de cuya pretensión se sirve el correspondiente ego.

Con el dominio creciente del ideal gnoseológico del conocimiento metódicamente construido, que empieza con el sometimiento a cargo de Descartes de la sensibilidad a los rendimientos del puro cogito, se hizo imprescindible que la verdad tuviera que determinarse cada vez más como lo metódicamente aprehensible, escapando a la sensación de proceder siempre de un fundamento

14. SADE, *Die Philosophie im Boudoir*, Munich, 1980, p. 272.

15. Op. cit., p. 213 s.

inalcanzable y no disponible. Evidentemente no se puede negar a ningún investigador la conciencia de que la correspondiente apertura metódica de la verdad siempre queda a la zaga del *ideal* de verdad. Un saber en torno al necesariamente presupuesto ideal permanece siempre inaccesible al conocimiento investigador. Pero, esta conciencia contiene, sin embargo, la certeza tranquilizadora de que la experiencia de la verdad, aun cuando siempre de manera provisional, es concebible dentro de un progreso cuya meta ha de ser pensada en su infinita prórroga. El pensamiento subyacente a esta construcción, que la indisponible verdad *presupuesta* siempre se corresponde con la conciencia que procediendo metódicamente *va poniendo* la verdad, manifiesta plenamente en Sade sus consecuencias nihilistas.

La siempre incierta diferencia veritativa, constitutiva para la experiencia de la verdad, entre determinada exposición de la verdad y lo, en el fondo impronunciable, expuesto carece literalmente de objeto para esta conciencia y permanece por ello sin ser objeto de experiencia. Si se oculta esta diferencia que implica una pluralidad de experiencias "verdaderas" y nos plantea el problema de su comunicación y competencia, entonces pueden y, al fin y al cabo, deben insertarse formas absolutizadas, e instrumentalizadas, en creciente concurrencia, de la razón en el hueco impensado de esta diferencia, para servir a la autoconservación de sus sujetos. Éstos sólo están ciertos de sí, entonces, en la medida en que sean capaces de defenderse contra otros y de someterlos a su pretensión. En este sentido las reflexiones de Sade tratan con total seriedad de un Dios "desde un punto de vista práctico." Bajo la presuposición de la autoconservación de un sujeto de la razón universal y atemporalmente presupuesto, la experiencia veritativa tiene que restringirse a una experiencia referida a objetos constructivamente proyectable, cuyo contenido de realidad hay que buscarlo en la infinita prolongación de la experiencia del "yo pienso". Lo que, sin embargo, se manifiesta de hecho en la autoexposición y comunicación de tal experiencia veritativa no es precisamente la intocable y por ello enigmática presencia de la verdad, en la que hizo hincapié Jacobi, sino la pretensión de poder de la verdad como meta y medida del progreso del "yo pienso".

En la verdad instrumentalizada "desde un punto de vista práctico", planteamiento expresado por el Marqués de Sade, se ha perdido la apariencia de un progreso infinito que media la distancia entre las pretensiones finitas de verdad del "yo pienso" y la pretensión universal, siempre ya presupuesta en la idea de verdad. Una tal penetración inmediata de realidad construida y de su con ello presupuesto fundamento de verdad puede y a la postre debe alcanzar un grado en el que construcción y realidad ya no se dejan distinguir y en el que hasta la posibilidad de una experiencia vinculante y de una comunicación de este estado nihilista se disuelve en la desconexión general. Ésta sólo puede ser percibida con sus "costes" expuestos por Sade y en su "malicia" diagnosticada por Nietzsche, claro está, por sus víctimas. Pues para éstas no sólo se derrumba definitivamente en sí la distinción entre la razón que se expone de forma deter-

minada y su pretensión de universalidad, sino que con la pérdida de la auto-certeza inmediata desaparece a la vez la posibilidad de disponer de la realidad. "Aquí falta –escribe Nietzsche– la oposición entre mundo verdadero y mundo aparente: sólo hay un mundo, y éste es falso, malvado, contradictorio, seductor, sin sentido ... Un mundo así creado es el mundo verdadero ... *Tenemos necesidad de mentira* para triunfar sobre esta realidad, sobre esta 'verdad', es decir, para *vivir* ... Que la mentira es necesaria para vivir pertenece de suyo al carácter terrible y cuestionable de la existencia ..."¹⁶.

Lo que se expresa en estas frases ya no es el diagnóstico de un pensador que constate fácticamente, o que teóricamente re-presente la penetración entre mundo verdadero y mundo falso, sino la experiencia del dolor de la realidad de un mundo así –una experiencia cuyo particular ejercicio ya no consiste en una relación calculable con la universalidad.

Pero, con su mantenimiento de la idea de experiencia y conocimiento –implícado en la formulación de que este mundo es "el mundo *verdadero*"– estas frases tampoco desembocan en la tesis corriente de una disolución de la realidad en una pluralidad de "imágenes" producibles y reproducibles a discreción. Esta tesis se muestra ante la *realidad* de las víctimas como perplejidad sublimada de quienes han salido airosos. Si, por tanto, como escribiera una vez Baudrillard, "no hay ningún hecho ni ningún suceso que no se suprima y extinga en una imagen técnica", entonces no habría tampoco nada más que aún nos conectase con la historia de la experiencia del sufrimiento de una realidad de la que no se puede disponer, ni que nos facultase para darle la palabra a tal sufrimiento¹⁷.

¿Pero cómo puede mantenerse la pretensión de una experiencia "verdadera", si el mundo, como se muestra desde la perspectiva de las víctimas, desmascara nuestras verdades como "mentiras"? Pues desde la perspectiva de las víctimas jamás puede concederse credibilidad a las verdades y, por ende, sólo queda la consecuencia expuesta por Sade. Con esto el nihilismo, la "desvalorización de todos los valores", obtendría la última palabra frente a todas las pretensiones de experiencia y conocimiento. ¿Qué sentido tiene, entonces, la expresión nietzscheana de un "mundo verdadero"? ¿Y qué significa la afirmación de Nietzsche, de que "tenemos necesidad de mentira para triunfar sobre esta realidad" de las víctimas? El nihilismo y la muerte de todo lo verdadero sólo tendría la última palabra en y frente a nuestras experiencias, si se detuviera en su actitud destructiva, tomando "el nihilismo" como algo dado. Pero el nihilismo se nos ha mostrado como una *lógica* y como una *consecuencia* que puede reconocerse y abordarse. Cuando descubrimos un conocimiento, que se nos enfrenta como verdad absoluta, como mentira, cuando reconocemos las verdades intemporales a la luz de su azar histórico, entonces se nos abre un recono-

16. NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*, ed. por Colli / Montinari (KSA), 13, 11 [415].

17. Cf. BAUDRILLARD, J., «Videowelt und fraktales Subjekt», en BAUDRILLARD (Ed.), *Philosophien der neuen Technologie*, Berlin 1989, 113-131.

cimiento más profundo. ¿Qué tipo de conocimiento y experiencia que supere al nihilismo pretende Nietzsche?

Para descubrir las verdades de la religión, de la metafísica o de las ciencias como “mentiras necesarias”, o sea como temporales, hay que medirlas con la medida de una nueva verdad: una verdad, que, sin embargo, no puede comprenderse en el horizonte del pensamiento clásico como fundamento o instancia dadas. Cuando Nietzsche habla de un “instinto de la verdad” remite a una verdad que se impone al pensamiento pero a la vez se retira a sus determinaciones y, por ende, mantiene una amenazante dimensión para él, que ya habíamos encontrado en Jacobi: “Se da una inconsciente autopreservación, escribe Nietzsche, una precaución, un velamiento, una protección ante el conocimiento más grave: así he vivido yo hasta ahora. Me callaba algo, pero la franqueza sin tregua y el acarreo de piedras han hecho superior mi instinto. Ahora tiro la última piedra: la verdad más temible *está ante mí*.”¹⁸

Bajo el peso de lo que Nietzsche ha visto, a la vista de esta verdad y de su indesmentible, por temible, relación con el conocimiento, se rompen la auto-certeza y autopreservación del yo pensante y éste se ve forzado a surgir desenmascarado como “yo” individual. Es esta pérdida de la incontestable certeza, en la que también incluso la posibilidad de una pregunta –referida a objetos– “por” esta verdad se pierde en lo inconmensurable, lo que diferencia fundamentalmente la experiencia de Nietzsche de una consideración teórica e histórica del fenómeno del nihilismo.

“¿Queréis vivir ‘según la naturaleza?’” pregunta Nietzsche en el párrafo 9 de *Más allá del bien y del mal*, “Oh nobles estoicos, ¡qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza que es derrochadora sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y de justicia, que es feroz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder –¿Cómo podríais vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir –¿no es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo, ‘vivir según la naturaleza’, signifique en el fondo lo mismo que ‘vivir según la vida’ –¿Cómo podríais *no* vivir así? ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser?”¹⁹

La “naturaleza” o “la vida”, a la que se refiere Nietzsche, ya no puede limitarse a un objeto de nuestros pensamientos sino que expresa, como dice, un ser “sin medida”. Este ser, “lo que somos y tenemos que ser”, nos exige inevitablemente en cada momento, pero se retira a cada determinación posible, ya que

18. NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*, op. cit., 10, 21 [6].

19. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal* (Trad. por Andrés Sánchez Pascual), Madrid, 1988.

cada determinación sería una expresión posible de él que lo modifica pero jamás puede agotarlo.

Visto de este modo, la pretensión de “vivir según la naturaleza” –que tiene su plausibilidad en el horizonte de la distinción entre sujeto y objeto– implica una clandestina pretensión de dominación, ya que esta pretensión trata a “la naturaleza” como un ente objetivo y reduce la complejidad de sus exigencias “sin medida” a objetos manejables. Aquí podemos reconocer la fuente nihilista en el pensamiento clásico que sigue al modelo del “Yo pienso algo”, transformando lo pensado en un objeto metódicamente manejable. Este tipo de pensamiento pretende vivir “según la naturaleza”, “según la voluntad de Dios”, “según la razón” etc., pero de hecho somete “la naturaleza”, “Dios”, “la razón” a distinciones de las que dispone el yo pensante (una naturaleza *contra* el espíritu, un Dios *contra* sus enemigos, una razón *contra* la sinrazón): “¡Mientras simuláis leer embelesados”, sigue Nietzsche, “el canon de vuestra ley en la naturaleza, lo que queréis es algo opuesto, vosotros, extraños comediantes y engañadores de vosotros mismos! Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza ... vuestra moral, vuestro ideal ... quisiérais que toda existencia existiese tan sólo a imagen vuestra...”

Se ha tratado de analizar al nihilismo como un fenómeno de la historia del espíritu. Pero estas frases de Nietzsche nos muestran que los gérmenes del nihilismo brotan ya en esta actitud de someter todo lo que se nos enfrenta a fenómenos metódicamente manejables. Como consecuencia de esta crítica nitzscheana del pensamiento clásico según el modelo del “yo pienso algo”, perdemos toda posibilidad de formar conceptos atemporales y eternos: todo *concepto* de la eternidad se revela de antemano como una conceptualización limitada que queda ciega frente a su propia actitud y se envuelve en sus contradicciones nihilistas.

¿Pero qué hemos ganado con este reconocimiento más allá de un mero desilusionamiento y más allá de la comprensión de que nuestros conceptos e imágenes del mundo son “mentiras”? ¿No quedamos entregados con esto al relativismo y, en consecuencia, al nihilismo de la desvalorización de todas las verdades? ¿Tiene sentido todavía la idea de verdad y la distinción entre verdad y mentira?

Nietzsche, que no sólo habla de mentiras sino de “mentiras necesarias”, no renuncia de ninguna manera a la pretensión de una verdad que nos permite identificar mentiras como tales. Pero esta verdad más allá de nuestras mentiras y de nuestras representaciones siempre limitadas de ella, que Nietzsche llama “naturaleza” o “vida”, esta verdad ya no puede concebirse como instancia dada en cuyo nombre podríamos hablar. Nietzsche opone su concepto de la vida a los conceptos fundamentales de la metafísica tradicional: “vida” es un ser indeterminable, que rechaza la determinación a través de oposiciones (tampoco la muerte es una oposición a la vida, sino más bien un momento necesario en su devenir). En este sentido ni siquiera es un “concepto” y por ende no implica nin-

guna jerarquía indudable, ni entre la unidad y la diversidad de sus manifestaciones, ni entre las formas vitales. Éstas están infinitamente relacionadas entre sí –en esto consiste su “unidad”– pero no hay formas “mas” vivas que otras, sino que cada forma implica y manifiesta “la vida” en su totalidad. En este sentido Nietzsche puede llamarlo, delimitando su propio concepto, “la indiferencia misma como poder”: una fuerza, que no puede ponerse a disposición de conceptos humanos y hacerse prevalecer contra otras verdades. Es, en cambio, una fuerza que hace visible *nuestras* determinaciones y representaciones como limitadas y desenmascara sus pretensiones de verdad como “mentiras”.

Con esto la dirección de la perspectiva de nuestro conocimiento se ha puesto al revés: no somos nosotros los que miramos a la vida para disponer de ella mediante conceptos, sino que nuestros conceptos tienen que dejar medirse según la medida de las posibilidades inagotables que ellos mismos excluyen. No son nuestros conceptos los que prescriben a la naturaleza sus leyes, sino que son ellos mismos los que se revelan como expresiones fugaces de la naturaleza y de su vida.

Pero, vistos como formas vitales, nuestros conceptos siempre implican una necesidad interna y una verdad temporal, ya que “la vida” no es de ninguna manera concebible como instancia más allá o fuera de sus formas sino que no es nada más que la fuerza de diferenciarse que actúa *en* estas formas: un devenir incesante y “sin medida”, que se manifiesta y existe sólo a través y en sus configuraciones, así que estas formas –es decir también nuestros conceptos y verdades– no sólo son vitalmente constitutivas para nuestro “yo pienso”, sino también para la vida misma. Esta “vida”, o este “ser que somos y tenemos que ser”, es, por ende, una verdad *inmanente* que no *existe* más allá de nosotros sino que más bien *insiste* en cada forma vital, siempre que ésta se encuentra con sus límites.

Leída a la luz de esta consecuencia, la afirmación extraña de Nietzsche de que “tenemos necesidad de mentira para triunfar sobre esta realidad” del nihilismo y de sus víctimas, gana más plausibilidad. Y ahora el sentido de esta afirmación se ha transformado: mientras la perspectiva nihilista niega de antemano todas las verdades como meras mentiras, entregándolas a la disolución en el perecer del tiempo, “la verdad más tremenda” de Nietzsche nos abre la posibilidad de *afirmar* la mentira como “mentira *necesaria*”: necesaria y constitutiva para el proceso de diferenciación de la vida. Pero *constitutiva* para la vida es la mentira y es el límite, no en su función exclusiva sino como umbral que relaciona las formas limitadas con todo lo que queda fuera de ellas, insistiendo en su diferenciación incesante.

Este concepto nietzscheano de la vida es un concepto que se opone al concepto de la metafísica clásica del “ser”. En él se da nada menos que un cambio del paradigma fundamental que, al mismo tiempo, se inicia en las ciencias modernas y que nos ocupa todavía hoy en día: el cambio de un mundo que comprendemos como *ser* objetivamente dado a un mundo que tenemos que comprender como *devenir* temporal, que constituimos y en el cual quedamos enredados.

Esto es más fácil decirlo que pensarlo, porque implica consecuencias que afectan a nuestros horizontes de experiencia todavía imprevisiblemente. Para nuestro problema del nihilismo esto significa: en un mundo temporal no hay un punto de vista que no sea momento del devenir, no hay ningún punto de vista que no sea cambiante, es decir, que no esté relacionado constitutivamente con otros posibles puntos de vista. Lo que es una forma de vida individual lo es precisamente en y a través del contexto inagotable con la totalidad de la vida. No es una "parte" de esta totalidad, sino una individuación y continuación de su devenir.

El reconocimiento de la coimplicación constitutiva y mutua de la "vida" en su totalidad con sus formas individuales –la vida "en" sus individuos y ellos "en" la vida– nos impide relativizar las verdades histórica y culturalmente diferentes como meras mentiras: son limitadas, pero precisamente por eso "necesarias" como momentos vitales y constitutivos de un devenir infinitamente diferenciado y modificable –"sin medida", que se continúa, se bifurca y gana «unidad» y coherencia en cada uno de sus momentos individuales. Una relación o, quizás mejor dicho, una "conversación" entre ellos que siempre ha empezado ya cuando se forma una perspectiva que ve al mundo de su manera, dando respuesta a las exigencias de la vida.

Cuando traspasamos de un mundo del ser a un mundo del devenir, pasamos también del paradigma de la "explicación" al paradigma de la "interpretación" del mundo. Instruidos por la experiencia nihilista sabemos que "el mundo" no es un ser dado objetivamente. El mundo "dado" para nosotros implica un mar de exclusiones e incertidumbres en el cual se constituye el horizonte de nuestro "yo pienso". Sabiendo esto, el "mundo dado" no es nada más y nada menos que una interpretación: *nada más*, porque no agota las posibilidades de interpretar al mundo, y *nada menos*, porque es una interpretación creativa que crea un orden individual pero necesaria en ese mar de incertidumbres y que adjunta al devenir del mundo una nueva perspectiva.

A la luz de este cambio de vista se nos muestra ahora: perdiendo el mundo de verdades eternas, no lo entregamos a la disolución nihilista, como pareció desde el punto de vista del "yo pienso" autoreferencial. Precisamente mediante la constitución de interpretaciones y puntos de vistas limitados de la verdad abrimos la posibilidad de que se nos enfrenten y abran otras verdades que se diferencian de nuestro punto de vista y nos revelan otros aspectos del mundo que sin ellas nunca habiéramos descubierto. El mundo que pierde su valor *objetivo* y manejable, gana, como dice Nietzsche, un valor que nos afecta e importa: "Todo lo que tiene *valor* en el mundo actual, no lo tiene en sí, por propia naturaleza, –porque la naturaleza está exenta de valor– sino que este valor le ha sido dado, obsequiado, ¡y *nosotros* hemos sido los que lo dieron, lo obsequiaron! Nosotros hemos creado el mundo que le importa al hombre!"²⁰

20. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, op. cit., p. 301.

Tenemos que dejar aquí abierto el problema del aspecto heroico que tiene esta creación en Nietzsche: para él el mundo que le importa al hombre no tiene un aspecto histórico –o, mejor dicho, lo tiene sólo en favor de la vida presente. En el juego dionisiaco de un “deseo primigenio” (“Urlust”), que construye mundos y los destruye como un niño, que “amontona montones de arena y los derriba de nuevo”²¹, no queda espacio para una memoria histórica más allá de las exigencias del respectivo presente de la vida.²²

Pero lo que nos interesa aquí es la consecuencia de que este mundo que le importa al hombre no es de ninguna manera un mundo a favor o en servicio de la autorelación de su “yo pienso”, sino que implica una apertura de éste hacia su otro: hacia las posibilidades excluidas en el cierre de tal autorelación. A la luz de esta consecuencia podemos concluir que la experiencia nihilista ensombrece las experiencias del yo, sólo en la medida en que éste se constituye y permanece en el círculo de su autorelación. Así, en el interior de la experiencia nihilista se abre, más allá de la idea del héroe solitario de Nietzsche, la idea de una responsabilidad incondicionada que igualmente individualiza y supera un sí mismo hacia su otro. Si para la autorelación de un ser idéntico consigo mismo es constitutiva la totalidad de sus relaciones de inclusión y exclusión, entonces se abren y se revelan como alterables los límites entre “dentro” y “fuera” de un sí mismo. Cada sí mismo, cada ser idéntico consigo mismo, implica una totalidad inagotable de relaciones con su “fuera” que lo constituyen y lo transforman incesantemente.

Con esta conclusión podemos interpretar la experiencia nihilista con Nietzsche como temporalización del ser que somos y tenemos que ser: “¡Cuán maravillosa y nueva, a la vez que pavorosa e irónica, se me aparece la actitud en que mi conocimiento me coloca frente a la existencia toda! He *descubierto* para mí que continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones en mí la antigua humanidad y animalidad, y aun todo el período arcaico y pasado de todo Ser sensible ...”²³

Esta idea de la totalidad del ser como devenir que se actualiza y se bifurca en cada uno de sus momentos individuales se nos abre en la medida en que somos capaces de abrir nuestra autorelación a un devenir que no deja intactos los límites entre dentro y fuera, entre el sí mismo y el otro. Vistas desde aquí, la constitución y la apertura de nuestras experiencias están inseparablemente entretejidas con la memoria de un pasado que nunca ha dejado de continuarse en el presente.

21. NIETZSCHE, F., «Vom Nutzen und Nachtheil...», en *Kritische Studienausgabe* 1, 153.

22. «Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen», «Vom Nutzen und Nachtheil...», en *Kritische Studienausgabe* 1, 245.

23. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, nota 54, p. 102.