



LOS ALCANCES Y EFECTOS
DEL NIHILISMO EN EL PENSAMIENTO
Y LA CULTURA DEL HOMBRE
CONTEMPORÁNEO

César Augusto Ramírez Giraldo
Editor



Universidad
Pontificia
Bolivariana

Autores

César Augusto Ramírez Giraldo

Lola S. Almendros

Javier Echavarría

Mauricio Calle Zapata

Conrado Giraldo Zuluaga

Natalia Andrea Salinas Arango

Jacinto Arturo Ceballos Marín

LOS ALCANCES
Y EFECTOS DEL NIHILISMO
EN EL PENSAMIENTO
Y LA CULTURA DEL HOMBRE
CONTEMPORÁNEO

César Augusto Ramírez Giraldo
Editor

149.8
R173

Ramírez Giraldo, César Augusto, editor
Los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y la cultura del hombre contemporáneo / César Augusto Ramírez Giraldo, editor -- Medellín: UPB, 2019.
156 p: 14 x 23 cm.
ISBN: 978-958-764-776-1 / 978-958-764-777-8 (versión digital)

1. Nihilismo -- 2. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900 -- Crítica e interpretación -- I. Título

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© César Augusto Ramírez Giraldo
© Lola S. Almendros
© Javier Echavarría
© Mauricio Calle Zapata
© Conrado Giraldo Zuluaga
© Natalia Andrea Salinas Arango
© Jacinto Arturo Ceballos Marín
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y la cultura del hombre contemporáneo

ISBN: 978-958-764-776-1
ISBN: 978-958-764-777-8 (versión digital)
DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-777-8>
Primera edición, 2019

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía

Grupo Epimeleia. Proyecto: Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Marta Lucía Gómez Zuluaga

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Imagen de cubierta: Depositphotos

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1906-25-09-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo	9
----------------------	---

Ontología y epistemología de la infoesfera. Una interpretación de la filosofía de la información de Luciano Floridi	13
1. Introducción	13
2. ¿(Pos)metafísica?	15
3. ¿(Re)ontología o (re)conceptualización?	20
4. ¿Por qué infoesfera?	22
5. <i>Inforgs poieticus onlife</i>	26
5.1 Ética <i>onlife</i>	28
6. Conclusión	32

La experiencia hermenéutica de la nada como consideración de lo finito en Martin Heidegger	35
1. Introducción	35
2. La pregunta por la nada	37
3. Renuncia por la nada.....	39
4. La angustia: experiencia hermenéutica de la nada	43
5. Consideración de la finitud.....	50
6. Conclusiones	59

Qué siguió después de Nietzsche: devenir, responsabilidad y esperanza	61
1. Introducción	61
2. La deconstrucción	66

3. Acercamiento a la posmetafísica de Nietzsche	68
3.1 Nihilismo.....	69
3.2 Propuesta nietzscheana para superar el nihilismo: la voluntad de poder	70
3.3 El final de la trascendencia con “la muerte de Dios” y el ascenso del superhombre	71
4. Los retos de una nueva época, una nueva comprensión del mundo	72
5. El devenir y el cambio en contraposición a lo estático, inmóvil del ser, en la metafísica clásica...	73
6. El pensamiento del débil como respuesta ante el vacío de los metarrelatos	74
7. Con la desazón de la muerte de Dios, ¿tendremos que volver atrás?	75
8. Conclusiones	77

**La estética y una filosofía del amor como instrumento
en la constitución de una experiencia ética en la obra**

de Miguel de Unamuno	81
1. Introducción	81
2. Sentido y estética	83
3. La interpretación	87
4. La novela como expresión de lo más profundo de la existencia en Unamuno	96
5. Conclusiones	103

**El problema del sentido y sinsentido como el pensar
la modernidad fuera de la modernidad. A propósito
del pensamiento de Miguel de Unamuno**

del pensamiento de Miguel de Unamuno	107
1. Introducción	107
2. La cultura alemana en el pensamiento unamuniano.	111
3. La modernidad: entre la razón y el irracionalismo....	114
4. Inmortalidad del alma	120
5. Conclusiones	122

**El hombre ante la extraña idea de vivir sin Dios:
el nihilismo y la muerte de Dios**

el nihilismo y la muerte de Dios	125
1. Introducción	125
2. Sobre la muerte de Dios y el nihilismo.....	128

3. Nihilismo y posmodernidad	133
4. El nihilismo como humanismo	142
5. Conclusiones	146
Bibliografía	149

Prólogo

Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid (España)

El libro que el lector tienen en sus manos evoca inmediatamente unos famosos versos de Friedrich Hölderlin: “Donde está el peligro, allí crece también lo que salva”. El nihilismo contemporáneo ha sido visto, en efecto, como el lugar del peligro, pues hace que la vida —y en especial la vida humana— parezca vacía de sentido y valor, absurda. Sin embargo, esta misma destrucción del sentido operada por el nihilismo, o, más bien, esta denuncia que el nihilismo hace de que el sentido ha sido destruido por la modernidad, constituye —y así lo ven los autores— una oportunidad para la creación de nuevas líneas de sentido, nuevas fuentes de valor.

La modernidad nos ha aportado potentes instrumentos, pero nos ha sumido en la ignorancia del sentido. Tenemos ya, por fin, los medios (tecnocientíficos y sociopolíticos), pero durante los tiempos modernos hemos olvidado para qué los queríamos. ¿Es casualidad? Es decir, ¿el hallazgo de los instrumentos no estará relacionado de algún modo con la pérdida de los fines? Según Gadamer, el mismo método científico que nos exige la abstracción de los valores nos otorga, a cambio, ingentes cantidades de información y poder. Hemos desmontado, pues, todo un entramado de sentido para centrarnos en el conocimiento y el manejo de los hechos.

Dicho de otra forma, la modernidad ha tenido éxito en el plano instrumental, ha multiplicado nuestras capacidades y autonomía como no se había visto jamás, pero ha resultado un fracaso en cuanto al sentido, nos ha sumido en la sombra del nihilismo. Y aquí, los pensadores con inclinaciones más o menos nihilistas, como pueden ser Nietzsche, Unamuno o Heidegger, no han he-

cho sino el trabajo de denuncia. No son ellos los que han destruido el sentido, sino los que han sabido mirar cara a cara al peligro, los que han mostrado con crudeza el riesgo del sinsentido. Como consecuencia de ello, en nuestros días algunos se mueven sin pretensión ni esperanza de sentido. Asumen la acción por la acción del rebelde sin causa. Otros, en una gama que va del fanático al friki, abrazan con arbitrario ardor causas insensatas o fútiles. Y los que orientan su vida hacia objetivos tradicionalmente tenidos por sensatos, como el conocimiento, la salud, la atención a los demás, la excelencia, la felicidad o la santidad, se encuentran con serios problemas para dar razón del sentido de sus vidas ante sí mismos y ante los otros. “Todo es igual, nada es mejor”, cantaba el viejo tango. ¿Por qué habríamos de preferir el conocimiento a la ignorancia, la excelencia a la mediocridad?

Si aceptamos este balance de la modernidad, es obvio que ahora deberíamos partir hacia la cuestión del sentido de la vida, como se hace en este libro, pero sin perder en este nuevo viaje las poderosas herramientas obtenidas durante los tiempos modernos (ni las de carácter tecnocientífico ni las de tipo sociopolítico). Si la cuestión del sentido no encontró buen acomodo en la atmósfera moderna, tendremos que plantearla ahora en un ambiente filosófico posmoderno, en el cual no rigen los dogmas de la modernidad. Y en este ambiente, los mismos autores que nos han mostrado el peligro nos ofrecen también indicios de brotes de sentido.

En las páginas que siguen, César Augusto Ramírez y Mauricio Calle Zapata exploran la experiencia de la nada en Heidegger; Conrado Giraldo Zuluaga, Natalia Andrea Salinas Arango y César Augusto Ramírez, en diferentes capítulos, nos presentan el nihilismo de Nietzsche; mientras que Jacinto Arturo Ceballos Marín aborda los problemas del sentido en la modernidad según Miguel de Unamuno. En su conjunto, recorreremos con todos ello el tramo que va desde la denuncia del sinsentido hasta los brotes de nuevas formas de sentido.

Se trata de una maniobra intelectual muy similar a la que en su día realizó el pensador español Jesús Conill, con su ya clásico *El poder de la mentira*¹. En el mismo aparecen con claridad las líneas

1 Jesús Conill, *El poder de la mentira* (Tecnos: Madrid, 1997).

de conexión existentes entre Kant y Nietzsche, quien es leído por Conill no como un “dinamitador” de la racionalidad, sino como aquel que se atreve a radicalizar la crítica kantiana y a mirar de cara las consecuencias. Con ello no destruye la racionalidad, sino que desenmascara las falsas concepciones de la misma, y apunta ya una salida hacia los modos hermenéuticos de la razón por los que actualmente transitamos.

Es cierto que no se pueden equiparar, sin más, las posiciones de los tres autores abordados a lo largo de los capítulos de este libro. En Nietzsche, aunque no dejen de aparecer líneas de salida hacia el sentido, tal vez pesen más los elementos de crítica y denuncia; en Unamuno quizá domine una atmósfera de cierta nostalgia y voluntad de sentido; mientras que en Heidegger aparecen más avanzadas las indicaciones constructivas hacia los nuevos planteamientos hermenéuticos. En todo caso, los capítulos dan una cabal idea del rendimiento que estos pensadores pueden ofrecer cuando los ubicamos en un contexto estrictamente actual.

Por añadidura, el volumen arranca con un texto de Lola S. Almendros y Javier Echeverría sobre el concepto de información y sobre su teorización propuesta por el pensador oxoniense Luciano Floridi. Hoy en día encontramos dicho concepto en casi todas las materias científicas, desde las matemáticas y la lógica, hasta las ciencias sociales y humanas, pasando por las ciencias naturales y las de lo artificial. Una de las tareas clásicas de la filosofía consiste en la clarificación de los conceptos, especialmente de aquellos que son tan transversales, ya que la filosofía puede conservar una mirada más amplia que la exigible a cada una de las especialidades. Puede, de este modo, captar las conexiones entre los diferentes usos científicos de un mismo concepto, así como su significado más profundo.

Según Warren Weaver, existen tres niveles de problemas referidos a la información. Están los problemas técnicos (también llamados “sintácticos”), que se refieren a la máxima cantidad de información que un mensaje puede transmitir en función de su estructura. En segundo lugar, están los semánticos, que atañen al significado y a la verdad de los mensajes. Y, por último, existen los pragmáticos, que afectan la eficacia práctica de la relación informacional para cambiar comportamientos o estados de cosas.

Más recientemente, Luciano Floridi ha establecido esta distinción tripartita: información *como* realidad, información *sobre* la realidad e información *para* la realidad. Es tentador proyectar esta distinción de Floridi sobre los niveles de problemas identificados por Weaver. Así, en el nivel sintáctico miramos el mensaje *como* una realidad en sí misma, es decir, estudiamos la estructura de un cierto mensaje o sistema de mensajes. En el segundo nivel, el semántico, exploramos lo que un mensaje nos dice *sobre* alguna otra parte de la realidad. Aquí la cuestión de la información deja de ser un mero problema técnico o ingenieril referido a la transmisión de señales, para conectar con la cuestión del sentido. En el tercer nivel los problemas son pragmáticos, es decir, tratan sobre la capacidad del mensaje *para* hacer o modificar la realidad. Obviamente somos nosotros, con nuestra acción, los que modificamos la realidad en vistas del significado de los mensajes que recibimos de los demás y de la naturaleza. El mensaje que recibimos puede cambiar nuestro conocimiento y, con ello, nuestro comportamiento. Podemos ahora empezar a preguntarnos por el *sentido* de nuestra acción en medio de una, así llamada, *sociedad de la información*.

En suma, el presente producto investigativo del Proyecto: Nihilismo hoy. *Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo*. Radicado: 735A-12/10-42, pone ante nuestra vista, y trata con rigor y originalidad, algunos de los problemas centrales de la filosofía actual, y, en particular, la cuestión del sentido.

Ontología y epistemología de la infoesfera. Una interpretación de la filosofía de la información de Luciano Floridi

Lola S. Almendros*
Javier Echeverría**

1. Introducción

El giro lingüístico nos situó demasiado lejos de concepciones metafísicas de la realidad y dirigió la discusión a lo (meta)lingüístico. *La estructura de las revoluciones científicas* arrebató la neutralidad, objetividad, correspondencia y verdad que eran base y fundamento de la ciencia y la aspiración de los metafísicos. A este giro le siguió el pragmático, donde el lenguaje-discurso se analiza como práctica, al tiempo que se interpreta: la genealogía y hermenéutica emergen categóricas. El giro computacional digitalizó nuestro mundo y nuestras relaciones, haciendo que ya no fueran solo nuestras. ¿Qué sucede con el giro informacional? Esta es la pregunta que moviliza el pensamiento de Luciano Floridi.

* Maestría en "Filosofía, Ciencia y Valores" por la Universidad del País Vasco y la Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Filosofía, CSIC, España. Correo electrónico: lola.s.almendros@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1414-0827>

** Docteur d'Etat-ès Lettres et Science humaines, Paris I, Sorbonne-Panthéon. Docente investigador del Departamento de Sociología. Universidad del País Vasco. Académico de número de la International Academy of Philosophy of Science. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0920-8778>

Qué sea la metafísica o qué pueda ser tras tantos giros es algo que probablemente no tiene mucho sentido preguntar, pero es indudable que el giro informacional ha cambiado lo que *es*, lo que somos, lo que hacemos, lo que será, podremos ser y podremos hacer. En un mundo donde la información es causa y consecuencia, forma y contenido, resucitan los (meta)interrogantes, ahora destinados a la información. La progresiva pérdida de sentido de los conceptos e imágenes del mundo previos a la venida de los milenials manifiesta una ruptura de paradigma. Cuestiones como la validez o la correspondencia residen en una realidad para la que son necesarias nuevas herramientas conceptuales y epistemológicas. Si existe la posibilidad de recuperar (y adaptar) hoy la vieja idea de una filosofía primera, esta probablemente tenga que ser una filosofía de la información. Floridi ha sido pionero en esta tarea, y también en darse cuenta de sus implicaciones éticas. Todo cambia y el cambio no es inocente. Nuestro objetivo es profundizar en sus trabajos, en sus innovadoras y sugerentes maneras de detectar y abordar las incógnitas de nuestro tiempo.

En primer lugar, se va a describir su *Philosophy of Information (pi)* y las instancias del modelo teórico con que define la realidad actual. Se explicará su crítica a la ontología digital y su idea de un *Informational Structural Realism (isr)*. También se analizará si el proceso de reontologización y resignificación son un mismo proceso, y si es metafísico y/o epistémico.

En segundo lugar, se profundizará en el carácter revolucionario del giro informacional, así como en sus consecuencias en la concepción de la realidad, de los humanos, y de sus relaciones e (inter)acciones. En el camino se presentará una variedad de conceptos innovadores que recogen la complejidad del ecosistema informacional.

Debido al carácter interconectado de este entorno, la *pi* como filosofía de la naturaleza de la era de la información incita a desarrollos disruptivos en la comprensión de lo antropológico y lo ético. Por ello, también se atenderá al sentido y las consecuencias de la subversión de las categorías de “sujeto” y “agencia”. Nos veremos así ante otra gran aportación del filósofo italiano al panorama filosófico actual: la ética de la información.

2. ¿(Pos)metafísica?

La evolución e intersección entre biología, genética, química, ingeniería, computación, ciencias cognitivas, física cuántica, biomedicina y nanotecnología dificultan la configuración de concepciones metateóricas de la realidad. No es posible conocer todas las teorías e hipótesis que operan en un despliegue del saber (científico y no científico) cada vez más rápido, interdisciplinario y mercantilizado. En el ámbito filosófico, el giro lingüístico desbarató la longeva discusión entre lenguaje y realidad, dejando sin sentido gran parte de las narrativas metafísicas. Kuhn puso en duda el realismo desde su nivel más puro y objetivo: el científico. A este giro le siguió el pragmático, donde la realidad ya no solo es discurso, sino que el discurso es praxis. Las explicaciones e interpretaciones genealógicas y hermenéuticas terminaron de malherir normatividades y esencialismos, dando rienda suelta a las oleadas de lo post-. El giro computacional matematizó y digitalizó, lo que generó una realidad donde la información es magnitud y donde lo real se difumina en lo virtual. Al ofrecer más ventajas a la cuantificación y a la operatividad teórica, la simulación toma un peso significativo (y significativo). Así se explica la existencia de gravitones al tiempo que la aparición de *influencers*.

Floridi detecta que el espín se resiste a quedarse quieto. Partiendo del giro informacional, intenta construir las bases conceptuales y metodológicas de un nuevo paradigma que hace ya tiempo late en nuestras prácticas cotidianas. La velocidad con que han sucedido las mutaciones hace que estas parezcan naturales, obvias, necesarias si cabe. Sin embargo, en las conversaciones sobre el presente son protagonistas cuestiones que no comprendemos. Además, su aceleración provoca que, antes de captarlas, hayan variado. En este contexto irrefrenable es inevitable que se alteren los significados y que aparezcan términos nuevos, incluso para cuestiones que podrían parecer sólidas y evidentes. El bastión conceptual de Floridi se conjuga con métodos de análisis que, aunque son conocidos en otras disciplinas, en el ámbito filosófico causan perplejidad. Las revoluciones nunca fueron sencillas y siempre son disruptivas. El carácter polémico de muchas de las ideas que se van a desarrollar sirve de indicador del interés en seguir esta estela reflexiva. Antes de comenzar el diálogo con Floridi, detallaremos

algunas cuestiones que pueden ayudar a situarse en una perspectiva afín con la ruptura y construcción de una imagen del mundo acorde a la era de la información.

Las propuestas de Floridi se enmarcan en lo que él denomina “la cuarta revolución”, donde “revolución” tiene un sentido kuhniano. La *pi* es una tarea de reontologización y resignificación: “[*is a*] *philosophy of and (conzeptualized) for our time*”¹.

En la quiebra propia de un cambio de paradigma aparecen nuevas teorías, nuevas entidades y mucho vértigo. Dependiendo de la radicalidad con que se realicen tales tareas (si acaso son diferentes la una de la otra), esta filosofía revolucionaria de la información se mantendrá en lo epistémico o se consagrará a lo ontológico. Este tipo de dudas y disputas son sintomáticas de un cambio de paradigma. Si bien es cierto que la falta de familiaridad con los modelos teóricos no tiene por qué conducir necesariamente a la afirmación de (nuevas) ontologías, siempre es más fácil entender un mundo que se comporta de modo extraño como un mundo diferente. Si algo hemos debido aprender tras tantos giros es que el lenguaje es tan plástico como contingente; gracias a ello imprime sentido. Desde una postura epistemológica pragmática, es más sencillo aceptar la aplicación de cualquier metodología que sea útil para explicar procesos que en principio se reconocen de naturaleza diferente, sobre todo cuando lo que no está nada claro son las naturalezas. Siempre hay (pre)suposiciones reticentes a asumir los cambios, que sirven de fuerza conservadora y dificultan el avance de la filosofía hacia la interdisciplinariedad que exige la propia incompreensión. Cuando para rechazar los cambios se apela a la imposibilidad de combinar inconmensurables, la revolución va por buen camino. Floridi no sigue la vía pragmático-instrumentalista. Nos sorprenderá con una peculiar (re)visión del realismo estructuralista.

Utilizando el modelo de “*levels of abstraction*” (*LoA*), Floridi adopta una metodología de análisis que conjuga muy bien con las características sistémicas del objeto de estudio: el entorno informacional, por lo que su valor epistémico es formidable. El

1 Luciano Floridi, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 331.

LoA proviene de los métodos teórico-formales de análisis de las ciencias computacionales. En concreto, “[they] are very variety of mathematical modelling techniques used to specify and model the behaviour of a computer system and to verify, mathematically, that the system design and implementation satisfy functional requirements”². Su aplicación también puede resultar propicia para el análisis de lo ético en contextos sistémicos y de agencia (moral) distribuida. Dirigir la atención a determinados niveles con propósitos definidos permite librarnos de problemas tradicionales como el problema mente-cuerpo, las diferencias entre inteligencia artificial y mente humana, agencia humana y no humana, interacción entre sustancias de diferente naturaleza, etc.

El modelo *LoA* no debe comprenderse como estructura de la realidad, sino como manera epistémicamente ventajosa de comprenderla. No tiene por qué haber relación de correspondencia o adecuación entre la teoría, la metodología y lo real. El objetivo que subyace entre estas herramientas es la génesis de una epistemología basada en la teoría de la información. A veces, Floridi deja en el aire si existe una realidad al margen de los modelos teóricos, si teoría y realidad se coconstituyen, o si no hay realidad sin teoría. Estos ecos parecen dirigirnos sorprendentemente a Kant. La información es estructura y método, significado y referente, y su sentido siempre depende del *LoA*. Su formulación acerca de la verdad se distancia de la consideración pragmática que parece más acorde a una visión antimetafísica.

De Popper a Putman o Burge el realismo varía. La versión más radical es el metafísico, pues defiende la existencia de una conceptualización completa y correcta de la realidad. Los realistas ontológicos, más humildes, afirman la existencia de un mundo independientemente de la percepción y conceptualización del mismo. La variante epistemológica supone que podemos tener conocimiento (más o menos verdadero) de dicha realidad. Para entender a Floridi tomaremos como referente del realismo estructural a John Worrall (1989), quien —tratando de eludir las críticas de Larry Laudan (1981) al realismo— entiende las teorías

2 Luciano Floridi, *The Philosophy of Information* (New York: Oxford University Press, 2011), 52.

científicas como (solo) aproximadamente verdaderas. Serían las estructuras (matemáticas) que representan la realidad las que sí son verdaderas o falsas. Por otro lado, afirma que las entidades teóricas refieren empíricamente. Esto supone que las estructuras matemáticas de una teoría reflejan globalmente la realidad sin que cada uno de sus componentes refiera por ello a un elemento separado de esta. No hay, por tanto, necesidad de correspondencia entre los términos teóricos y las entidades reales.

La *pi* tiene como tarea la reontologización y resignificación de la realidad como consecuencia del giro informacional que ha tenido lugar en (y entre) los objetos y artefactos, en nuestras prácticas e (inter)relaciones. Atendiendo a las características del realismo estructuralista, dichas tareas no deben entenderse como metafísicas, sino como ontológicas y, fundamentalmente, epistemológicas: reontologizar *es* resignificar. Los *LoA* son útiles porque comparan la complejidad y el dinamismo de los objetos de estudio a los que se aplican (existan o no estos al margen de la propia teoría). Primar la importancia y validez epistémica antes que la ontológica conlleva mayor velocidad de avance, lo que ayuda a seguir la aceleración de (los cambios de) nuestro tiempo. Sería injusto exigirle a Floridi, con relación a lo ontológico y lo epistémico, aquello que Heisenberg ya definió como imposible, sobre todo cuando ya vivimos los efectos del último giro.

Del ámbito de la biología, las ciencias cognitivas, las ciencias computacionales e informacionales, y las matemáticas, Floridi toma (y deriva) nociones relevantes que ayudan a generar *puzzles* metafóricos que encajan en el mundo de la información. Todo este abanico de conceptos ejemplifica la idea que tiene Floridi acerca de lo que es la filosofía: “[it] is not a conceptual aspirin, a super-science, or the manicure of language, but conceptual engineering, that is, the art of identifying conceptual problems and of designing, proposing, and evaluating explanatory solutions”³. Además, “[i]nformational and computational concepts, methods, techniques, and theories had become powerful tools and metaphors acting as ‘hermeneutic devices’ through which to interpret the world”⁴.

3 Floridi, *The Philosophy*, 11.

4 Floridi, *The Philosophy*, 6.

La información es un “laberinto conceptual”⁵ del que no se puede escapar. Allá donde estemos, vayamos, pensemos, queramos y actuemos está la información. Es la estructura de nuestro mundo y de las interacciones *con* y *en* él. Las tecnologías de la información y la comunicación (tic) han sido fundamentales en esta transformación, y su radicalidad lleva a Floridi a afirmar que la *pi* “*might be consider a new kind of first philosophy*”⁶. La información tiene características cuantitativas y, además, es cuantificable. Esto se ha averiguado, desarrollado y aprovechado desde diferentes ámbitos (científico-técnicos, económicos, sociales, etc.), lo que ha dado lugar a un ecosistema informacional en el que no solo actúan y deciden los humanos. Por ello cabe comprender el giro computacional como precursor del informacional. En este momento, la concepción de la información como magnitud física permite pensar y operar con ella de manera técnica. La *Mathematical Theory of Communication* fue el punto de partida para que la información sin sentido estructurase nuestro mundo. La cuarta revolución (la informacional) implica entender la información⁷ como realidad (*physic-environmental information*), para la realidad (*instructional, algorithms, etc., information*) y acerca de la realidad (*semantic information*). Pero la información también es sistema, proceso y *dinamis*. Las categorizaciones suelen incitar reduccionismos. Como realidad, la información no es verdadera ni falsa. Solo la información semántica implica el valor de verdad. Estas distinciones muestran aproximaciones con las tesis de Worrall (1989).

El mundo mismo y la amalgama de instancias que, desde los humanos a “la nube”, constituyen lo social, lo político, lo económico, lo moral... pueden considerarse en términos informacionales. De estas premisas se sigue que la información *es* ecosistema en sentido práctico y epistémico (y por ello ontológico). Las andaduras intelectuales de Floridi tienen como objetivo la configuración de un marco conceptual que explique por qué y cómo estamos

5 Luciano Floridi, *Information. A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2010).

6 Floridi, *The Philosophy*, 1.

7 Floridi, *The Philosophy*, 30.

inmersos (a la par que formando parte) y relacionándonos informacionalmente en la infoesfera. Para ser más claros: en simbiosis *en y con* la infoesfera. Este concepto, por tanto, denota (al tiempo que redefine) el ecosistema físico, las (inter)acciones, decisiones y prácticas, así como las posibilidades de entender nuestro mundo, nuestro tiempo y a nosotros mismos. Estas son las razones por las que la filosofía de la tecnología deviene *pi*, “*concerned with the critical investigation of the conceptual nature and basic principles of information, including its dynamics, utilization and sciences, and with the elaboration and application of information-theoretic and computational methodologies to philosophical problems*”⁸.

Los desafíos, problemas y modos de operar en este entorno dependen de prácticas y decisiones. El desarrollo de negocios en torno a la información, de los (monopolios) proveedores de servicios *online*, de la computación en nube o de la Web 2.0, son cuestiones sobre las que reflexionar para tratar de configurar la mejor de las infoesferas posibles. Pero antes de emprender dicha tarea conviene indicar que tanto los sujetos de conocimiento como los agentes práctico-morales ya no son (solo) humanos. Las metáforas computacionales y cibernéticas se han quedado cortas: los humanos no son cíborgs, sino *inforgs* en simbiosis con el entorno informacional, pero también información misma. La *pi* es, por tanto, filosofía de la naturaleza y antropología. Sin olvidar que todo ello revierte en una nueva categorización ético-moral.

3. ¿(Re)ontología o (re)conceptualización?

Floridi define el proceso de reontologización como “[a] *very radical form of reengineering. One that not only designs, constructs, or structures a system (e.g., a company, a machine, or some artefact) anew, but that fundamentally transforms its intrinsic nature*”⁹. En este proceso, las tic tienen un especial protagonismo. No son

8 Luciano Floridi, “Turing’s Three Philosophical Lessons and the Philosophy of Information”, *Philosophical Transactions of Royal Society A* 370 (2012). doi: 10.1098/rsta.2011.0325.

9 Luciano Floridi, “A Look into the Future Impact of ITC on Our Live”, *The Information Society* 23, n.1 (2007): 60. doi: 10.1080/01972240601059094.

meras herramientas que mejoran o agilizan las relaciones entre la realidad y los diferentes agentes que operan en ella. “*[They] are reontologizing the very nature of (and hence what we mean by) the infosphere, and here lies the source of some of the most profound transformation and challenging problems that our information societies will experience in the close future, as far as technology is concerned*”¹⁰.

Al relacionar tic y (re)ontología aparecen cuestiones problemáticas. La primera reside en el uso del prefijo re-, pues indica la existencia previa de una ontología que se ve alterada. El carácter realista de Floridi parece así ratificarse. En segundo lugar, ¿las tic están presentes en las prácticas modificando el sentido de la realidad o porque modifican la realidad transforman las prácticas? Esto es, ¿las tic son causa, consecuencia o ambas cosas? Estas preguntas se relacionan con la idea del lenguaje como práctica, lo que no debe dejarse de lado al pensar en el otro proceso: el de resignificación. Si es la realidad misma la que cambia y obliga a la transformación de las prácticas, el carácter (si no metafísico al menos) ontológico del proceso es indudable, pues parte de la premisa de la existencia de una naturaleza de lo real que se ve alterada. Si son las prácticas las que permutan y estas se entienden como constitutivas (más bien constructivas) de lo real, entonces podemos mantenernos en lo epistémico. Ello evitaría la aparición de inconvenientes al pensar en el proceso de resignificación o reconceptualización. En tal caso, habría que entender el proceso de reontologización como un proceso epistémico asociado a prácticas donde se incluyen los lenguajes y, por tanto, todo modelo teórico. Convendría entonces tomar una postura epistémica instrumentalista o al menos pragmática. Sin embargo, la argumentación analítica del filósofo italiano de repente torna kantiana. Su ontología se solapa con la afirmación de que la percepción está necesariamente mediada por conceptos, lo que despierta dudas acerca de qué es ontología y qué es epistemología, y en qué sentido habrían de comprenderse.

No hay duda de que las tic obligan a cambiar significados, pues transforman las prácticas, con independencia de que supongan la modificación de la realidad en sí (si es que existe algo así). Considerar esto problemático es síntoma de no desprenderse de

10 Luciani, “A Look into the Future Impact”, 60.

la exigencia metafísica (esencialista o nouménica) que no termina de apr(eh)ender el giro pragmático-lingüístico. Otra cuestión es la discusión acerca de la validez de tales giros y con ello de la (pos) metafísica. Llegamos ya un tanto tarde para comprender nuestro presente, no conviene empeñarnos en detenernos más tiempo para hacerlo.

4. ¿Por qué infoesfera?

Como hemos visto, una de las razones para distinguir el giro informacional del computacional es cómo se concibe la información. En el primero es una cuestión físico-técnica y en el segundo algo transversal y constitutivo: es el andamiaje estructural y relacional del sistema informacional que es la infoesfera. De ahí la importancia de las tic, la tendencia a lo ontológico, su importancia en sentido ético, y la necesidad de repensar los conceptos para poder dotar de sentido a la realidad. Con estas tecnologías se supera el modelo computacional y se añade hiperconectividad. La información ya no es una magnitud, no es algo estanco susceptible de operatividad técnica, es estructura y significado. Entre sus efectos cabe destacar el fin de la distinción entre lo real y lo virtual, y entre lo humano, lo artificial y lo natural. Otra de las características del entorno hiperconexionado es la abundancia de información (hiperinformación), que en los últimos años viene adoptando cartografías nada neutrales: la hiperhistoria “*depends on big data*”¹¹. El problema del *big data* no es la cantidad. No es una cuestión epistemológica que se pueda solventar tecnológicamente con mejores herramientas para el tratamiento y análisis de datos¹². “*The real epistemological problem with big data is small patterns*”¹³. Es una cuestión fundamentalmente ética relacionada con los agentes que causan (con provecho de las consecuencias) valor añadido a los datos: Amazon, Facebook, Google, PayPal...

11 Luciano Floridi, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 17.

12 Floridi, *The Fourth Revolution*, 15.

13 Floridi, *The Fourth Revolution*, 16.

Del crecimiento exponencial de la conectividad también se sigue un cambio en las relaciones de los humanos consigo mismos, con otros humanos y con su entorno. Además, los límites entre estas instancias se vuelven fluidos. La información se está convirtiendo en nuestro (eco)sistema, cuya lógica presenta al menos cuatro elementos clave: globalidad, sincronización, correlación y deslocalización. Estas “*hyperhistorical conditions*” actúan como mecanismos simbióticos. Es fácil reconocer que los conceptos básicos de la ontología tradicional (el espacio y el tiempo) han sido desencajados. También es evidente que esta modificación toma metáforas biológicas y cibernéticas. La ecología es el marco teórico para presentar la infoesfera. La información *es* estructura en sentido ontológico, porque lo es en sentido (eco)sistémico, lo cual presenta un carácter vitalista que el propio Floridi asocia a imágenes del mundo premodernas, y que no solo conduce a la idea de existencia *onlife*, sino a la muerte *onlife*¹⁴. Así, aunque sería arriesgado calificar el pensamiento de Floridi como posontológico, su ontología sí puede considerarse, al menos, posmoderna.

La infoesfera “*is not ‘a virtual environment’ supported by a genuinely ‘material’ world behind*”¹⁵. No es material porque es información. La ontología de Floridi es desfisicalista. Su realismo estructuralista no es materialista. La infoesfera tampoco es el ciberespacio. No es el *software* soportado en *hardware* o en servidores cuando se elige la variante *cloud*. Incluye lo analógico y lo *offline* en tanto que (hábitats de) información. Los procesos que han dado lugar al ecosistema informacional pueden resumirse en una transición de lo analógico a lo digital, y una transición de lo *offline* a lo *online* que deviene a su vez en una metamorfosis que da paso a la existencia *onlife*. Las ideas de entorno y ecosistema sirven, por un lado, para entender los resultados de estos procesos como relación entre partes de un sistema que se vuelven así indiferenciadas. De ello la progresiva obsolescencia de lo *on/off-line* en favor de lo

14 Öhman, C. & Floridi, L. “The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry”. *Mind & Machines* 27 (2017): 639. doi: 10.1007/s11023-017-9445-2.

15 Luciano Floridi, *Ethics After the Information Revolution*. En: Floridi, L. (ed.), *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics* (3-19) (New York: Cambridge University Press, 2010), 9.

onlife. Por otro lado, reafirman que no estamos ante una adaptación, sino ante una transformación. La infoesfera es “*the whole international environment constituted by all informational entities (thus including informational agents as well), their properties, interactions, processes, and mutual relations*”¹⁶.

Una de las imágenes del mundo propias del giro digito-computacional que precede al informacional es la denominada “ontología digital”. En *Against Digital Ontology*, Floridi explica las diferencias con relación a la ontología informacional y presenta su *Informational Structural Realism (ISR)*. Para los defensores de la ontología digital, la naturaleza última de la realidad es digital. El universo es un sistema computacional, una suerte de súper máquina de Turing. En cambio, Floridi no confía en la distinción tajante entre lo digital y lo analógico: lo digital es información, pero la información puede no ser digital. Su argumentación contra la ontología digital se basa en la inconsistencia de esta distinción. Para demostrarla, se sirve del modelo *LoA*, que lo conduce a una conclusión muy kantiana: “*Digital vs. Analogue is a Boolean dichotomy typical of our computational paradigm, but digital and analogue are only ‘modes of presentation’ of Being [...], ways in which reality is experienced or conceptualised by an epistemic agent at a give level of abstraction*”¹⁷. Más claramente: “*The argument against digital ontology appears to depend on the claim that each LoA has equal right to tell us whether the ultimate nature of reality is analogue or digital (each LoA is equally valid)*”¹⁸.

La ontología informacional supone que la naturaleza última de la realidad es estructuralmente informacional. El carácter realista del *ISR* supone la afirmación de la existencia de la realidad al margen de quién o lo que la piense, pero no de los modelos teóricos: “*[it] is committed to the existence of a mind-independent reality addressed by, and constraining, our knowledge*”¹⁹. Y continúa: “*it supports the adoption of LoAs that carry a minimal ontological commitment in favour of the structural properties of reality and reflecti-*

16 Floridi, “A Look into the Future Impact”, 59.

17 Luciano Floridi, “Against Digital Ontology”. *Synthese* 168, n. 1, (2009): 151. doi: 10.1007/s1129-008-9334-6.

18 Floridi, “Against Digital”, 173.

19 Floridi, “Against Digital”, 176.

ve, equally minimal, ontological commitment in favour of structural objects"²⁰. La tesis es confusa, pues parece que el *isr* es un modelo epistemológico basado en la aplicación de la metodología *LoA*, lo que revelaría un realismo epistemológico. De hecho, es lo que parece seguirse de su crítica a la ontología digital cuando afirma que lo digital y analógico se definen en un *LoA*, que no existen fuera de la teoría. No habría así una visión de la realidad ajena o libre de nivel de abstracción, de la metodología empleada para comprenderla.

Por otro lado, el *isr* "*supports an informational interpretation of these structural objects*"²¹, lo que implica no solo la necesidad de la existencia de las estructuras informacionales, sino la necesidad lógica de su existencia previa a la teoría. Aún hay otra vuelta de tuerca, pues indica que esto está justificado por razones epistemológicas. La conclusión más factible a la que podemos llegar es que esto se sostiene porque la unidad que estructura la realidad no es material ni sustancial en sentido alguno. Son datos, esto es, algo que (no)es. La ontología de Floridi sería así una posontología. De hecho, en su reflexión sobre la ontología digital aparece un argumento interesante: una cosa es que el mundo sea digital-computacional y otra que pueda entenderse desde un modelo digital-computacional. Se contrapone así la posibilidad y validez epistémica de dicho modelo a la equivalencia ontológica de tales tesis. La primera es una cuestión metafísica relativa a un uso atributivo de los conceptos y los modelos teóricos. La segunda, por el contrario, es una cuestión matemático-empírica relativa a un uso predicativo de los conceptos y modelos teóricos. Si aplicamos este razonamiento al pensamiento de Floridi, podemos concluir que sus hipótesis tienen un sentido fundamentalmente epistémico, solo que para él lo epistémico tiene el peso empírico propio de una visión realista del conocimiento. El problema de su ontología se puede situar (y resolver), así, en lo epistémico.

20 Floridi, "Against Digital", 176.

21 Floridi, "Against Digital", 176.

5. *Inforgs poieticus onlife*

Floridi detecta tres revoluciones previas a la que ha supuesto el giro informacional y las caracteriza como cambios que tienen lugar en un doble sentido: *extrovertly e introvertly*. En el primero, suponen la transformación de la *Weltanschauung*. En el segundo, se refieren a la idea que tiene el ser humano de sí mismo. Copérnico puso la tierra en órbita y al ser humano lejos del centro del universo. Darwin cortó el cordón umbilical con dios y nos situó de la mano del azar en medio de un proceso evolutivo que nos arraigaba a la naturaleza mucho más de lo que le hubiera gustado a los más altivos. Freud acabó con la última ilusión que quedaba: ni siquiera somos transparentes a nosotros mismos. La cuarta revolución se la debemos a Turing, y se describe también en este doble sentido: “[it is a] process of dislocation and reassessment of humanity’s fundamental nature and role in the universe”²². Ese universo es la infoesfera. La naturaleza y el rol de estos humanos *dislocados* es el de los *inforgs*. No son cíborgs, no son trashumanos, no son transgénicos, tampoco son *profiles*, avatares o huellas digitales. Los *inforgs* son “*informational organisms [...], mutually connected and embedded in an informational environment (infosphere), which we share with other informational agents, both natural and artificial, that also process information logically and autonomously*”²³.

“*Inforg*” denota “[the] emergence of artificial and hybrid (multi)agents, that is partly artificial and partly human”²⁴, no en un sentido protésico o híbrido, sino en un sentido más natural, en el mismo en que el agua del mar es húmeda y salada. Estos entes son sistemas integrados existencial, práctica y vitalmente en un (eco)sistema: la infoesfera. Este modo antropológico pone fin al ser humano y redefine las ideas de sujeto y agencia, que pasan a pensarse distribuidos desde una perspectiva de *Multy Agency System (mas)*. Las tic son un elemento clave en la compartición (e incluso delegación) de tareas y facultades con artefactos con los que se establece así una relación simbiótica. Las agendas analó-

22 Floridi, “Turing’s Three Philosophical Lessons”, 3540.

23 Floridi, *The Fourth Revolution*, 94.

24 Floridi, “A Look into the Future Impact”, 62.

gicas, los *pendrives* o las fotos en Instagram no implican un mero *embodiment*, tampoco estamos ante la realización de la hipótesis de la mente extendida. El proceso es mucho más disruptivo y por ello supone una nueva forma de vida donde lo *online* y lo *offline* se desdibujan: lo *onlife* es la forma de vida *de* la infoesfera, es el modo de existencia natural de la Generación Z (los posmilenials).

De la filosofía de la naturaleza de la infoesfera se sigue una (anti)antropología de los *inforgs* y, de ello, a su vez, la necesidad de desarrollar una ética de la información (*ie* por sus siglas en inglés). La emergencia de los *inforgs* supone la resignificación de las categorías de sujeto y agencia. La *ie* es una ética caracterizada por la distribución de lo moral, pues la agencia es distribuida por cómo se da y por las características del entorno en que se ejerce. Pero antes de abordar la ética *en* la infoesfera conviene dedicar un momento a los sujetos.

La emergencia de los *inforgs* supone el fin de la idea de sujeto como individuo en favor de una visión sistémica. Arremete también contra la idea de identidad, esencia y unidad. El *inforg* es un sistema (auto)*poiético*: un sistema distribuido y dinámico. El entorno (con)figura la identidad. Las tic no son “*technologies of the self*”, sino “*egopoietic technologies*”²⁵. Para explicar cómo se configura la identidad, Floridi rescata el mito del carro alado de Platón, destacando su trasfondo epistemológico, sociopolítico y ético. La identificación no es una cuestión de esencia por descubrir. Tampoco es un cúmulo de percepciones o ideas con las que juega la memoria. Es un proceso dinámico: identificación es (re) identificación. No hay “*ego-logy*”, sino “*eco-logy*”, pues la construcción del *inforg* tiene lugar *onlife*, en el (eco)sistema informacional. El modelo *LoA* se presenta de nuevo como metodología adecuada para el estudio de mas: “*identity and sameless relations are satisfied according to the LoAs adopted, and these, in turn, depend on the goals being pursued. This is not relativism: given a particular goal, one LoA is better than another, and questions will receive better or worse answers*”²⁶.

25 Luciano Floridi, “The Informational Nature of Personal Identity”, *Mind & Machines* 21 (2011): 555.

26 Floridi, “The Informational Nature”, 554.

¿Cómo puede ser el sujeto información? Si lo es, ¿cómo se forma la idea de unidad?, ¿cómo (y por qué) se compila con sentido la información constitutiva? Floridi enfrenta este tipo de interrogantes acerca de cómo funciona el sistema *inforG* postulando la existencia de tres membranas de naturaleza informacional (corporal, cognitiva y consciente) que explican procesos sistémicos como la (auto)regulación, la (auto)poiésis, la evolución, el dinamismo, la distribución o la emergencia. Aunque podría haber adoptado una visión funcionalista para comprender el *inforG* en tanto que mas, reontologiza al sujeto informatizándolo en estos fragmentos. Lo relevante de las tres membranas no solo es su semejanza ontológico-informacional, su interrelación también es descrita como procesos homeostáticos informacionales. Tienen así una función ontológica, pues sirven para dar unidad, integridad y delimitar. Su (inter)relación, sin embargo, se entiende en sentido epistemológico, y consiste en posibilitar relaciones homeostáticas en las que fluye y se intercambia información. Se nos presentan entonces dos cuestiones relevantes. Si el realismo de Floridi supone que la estructura de la realidad (la información) no es algo material, ¿cómo se diferencian las membranas? Solo podría ser por su función. En tal caso, ¿para qué postular una naturaleza compartida si lo relevante es cómo funciona el sistema conjunto? El estructuralismo que afirma semejanza de naturaleza no se ha desprendido del materialismo. La otra cuestión es epistémica y tiene por objeto la membrana consciente. La información de esta membrana es especial, semántica. El *inforG* es “poieticus” porque construye significado. “*Our normative space is a space of design*”²⁷.

5.1 Ética *onlife*

Es importante el contexto donde tienen lugar las interrelaciones en las que surgen cuestiones, conflictos, problemas y desafíos morales. La infoesfera también es un (eco)sistema moral. La ie es una ética para la existencia *onlife*, fundada en “*mindless morality, distributed agency and morality, de-antropocentric and de-antropological*”

27 Floridi, *The Philosophy*, 12.

idea of action”²⁸. De otro lado, “*IE defends a much less anthropocentric concept of agents, which also include non-human (artificial) and non-individual (distributed) entities, as well as networked, multi-agent systems and hybrid agents (e.g. companies and institutions)*”²⁹. Este modelo ético presenta una formulación *patient-oriented*, pues “*it is usually assumed that an entity that can act as a moral agent can also qualify as a moral patient but not vice versa*”³⁰.

“*All entities are informational entities, some informational entities are agents, some agents are artificial, some artificial agents are moral, and moral artificial agents are accountable but not necessarily responsible*”³¹. La *ie* no se basa en intenciones, fines, medios ni valores. La agencia, el comportamiento, las prácticas e (inter)relaciones son lo principal, por lo que es un enfoque contextualista y considerablemente consecuencialista. El contexto en el que tienen lugar las acciones morales consta de los siguientes componentes: “*agent, patient, interactions between them, agent’s general frame of information, factual information concerning the situation (part available to the agent), general environment (where agent and patient are located), and specific situation in which interactions occurs*”³².

Teniendo en cuenta estas circunstancias, es fácil adivinar que la propuesta ética en torno a la información no tiene carácter prescriptivo ni normativo. No resuelve problemas, sino que ayuda a detectarlos, pues define dónde buscar en un contexto que, en tanto que sistémico, no solo es complejo sino también dinámico.

Las entidades informacionales tienen valor moral intrínseco en sentido kantiano, esto es, en un sentido no instrumental de valor. “*All entities, when interpreted as clusters of information —when our ontology is developed at an informational level of abstraction— have a minimal moral worth qua informational entities and so may deserve to be respected. This is IE’ axiological ecumenism*”³³.

28 Floridi, *The Ethics*, 261.

29 Luciano Floridi, “Network Ethics: Information and Business Ethics in a Networked Society”, *Journal of Business Ethics*, 90: 2009. 650. doi: 10.1007/s10551-010-0598-7.

30 Floridi, *The Ethics*, 113.

31 Floridi, *The Ethics*, 110.

32 Floridi, *The Ethics*, 103.

33 Floridi, *The Ethics*, 102.

Los *inforqs* son agentes morales y *poiéticos* que sintetizan y armonizan *physis* y *techné*³⁴. Construyen valores, lo que manifiesta que la moral es algo que también se reconceptualiza. Este enfoque atiende a los agentes morales, a su capacidad de actuar y generar cambios en el (eco)sistema. Por ello el análisis de las acciones y de su moralidad se configura en torno a la idea de entropía³⁵. El (des)orden del (eco)sistema infoesfera es el indicador del carácter moral de una acción. No son la intención, los fines, los medios ni la responsabilidad lo que conciernen a lo moral, sino las consecuencias de la (inter)acción *en* el (eco)sistema.

La valoración acerca del comportamiento moral es, según Floridi³⁶, “*a matter of ‘ethical infrastructure’ or infraethics*”. Ahora bien, la *ie* no es una metaética que sirve de base y fundamento a la ética, sino “[...] *a first-order framework of implicit expectations, attitudes, and practices that can facilitate and promote morally good decisions and actions. Examples include trust, respect, reliability, privacy, transparency, freedom of expression, openness, fair competition. And so forth*”³⁷.

El prefijo “infra-“ indica que forma parte del sistema. Estos ejemplos son entendidos, así, como “*moral enablers*”: “[...] *intra-components of the moral system metaphorically comparable to the lubricant of the moral machinery. They work at the same level as moral values, neither below nor above them, as integral parts of the dynamic moral system, even if they themselves are not moral values*”³⁸.

Otra cuestión específica de la *ie* es su naturaleza global. Floridi³⁹ identifica la contracción, expansión, porosidad, hibridación, sincronización y correlación como características del proceso globalizador-informatizador que da lugar a la infoesfera. Distín-gue también la *global information ethics* de la *global communication ethics*, donde el postulado “*ontic trust*” es fundamental, pues se presenta como condición necesaria de todo pacto social, aunque

34 Floridi, *The Ethics*, 102.

35 Floridi, *The Ethics*, 159.

36 Luciano Floridi, “Against Digital Ontology”, *Synthese* 168, n. 1 (2009): 738. doi: 10.1007/s1129-008-9334-6.

37 Floridi, *The Ethics*, 272.

38 Floridi, *The Ethics*, 274.

39 Floridi, *The Ethics*, 104.

sea un postulado marcado por el contexto y el dinamismo, esto es, por su contingencia.

En resumen, al pensar en la infoesfera y la *ie* hay que tener en cuenta que, además de los problemas morales, se redefinen cuestiones relativas a lo moral como la privacidad. La complejidad del sistema es resultado de la operatividad distribuida de diferentes agentes y *skateholders*. Por ello, a la *ie* también le es afín el modelo *LoA*. Dependiendo del nivel de abstracción, la *ie* puede entenderse como *informational ethics*, *(cloud) computer ethics*⁴⁰ e incluso *data ethics*⁴¹ o *business ethics*⁴². La ventaja del enfoque *LoA* reside en su utilidad para la detección de problemas bien situados en un nivel de comprensión, de modo que se facilitarían el desarrollo de soluciones. En circunstancias complejas y sistémicas, es necesario un nivel de análisis apropiado para localizar y definir problemas, sobre todo cuando estos son éticos (esto es, prácticos). Aplicar el modelo *LoA* permite aunar bajo un mismo marco de comprensión lo moral y la agencia en un contexto mas como lo es el informacional. Esto supone la adopción de una perspectiva que no es relativista, sino pluralista-perspectivista⁴³ y constructivista, pues los *LoA* se entienden como interfaces que median en la relación entre el observador y lo observado. Esto es, no hay observación “*LoA-free*”. El realismo de Floridi no es, por tanto, descriptivo.

El *LoA* está siempre bien definido⁴⁴. La clave en tal definición es el *Gradient of Abstraction (GoA)*: “[...] a formalism defined to facilitate discussion of discrete systems over a range of *LoA*. Whilst an *LoA* formalizes the scope or granularity of a single model, a *GoA* provides a way of varying the *LoA* in order to make observations at diffe-

40 De Broudeuijn, B. & Floridi, L., “The Ethics of Cloud Computing”, *Science and Engineering Ethics* 23, (2017): 21-29. doi: 10.1007/s11948-016-9759-0.

41 Floridi, L. & Taddeo, M., “What is Data Ethics?”, *Philosophical Transactions of Royal Society A* 374, (2016). doi: 10.1098/rsta.2016.0360.

42 Luciano Floridi, “Network Ethics: Information and Business Ethics in a Networked Society”, *Journal of Business Ethics* 90 (2009b): 649-659. doi: 10.1007/s10551-010-0598-7.

43 Floridi, *The Philosophy*, 74-75.

44 Floridi, *The Philosophy*, 75.

rent levels of abstraction”⁴⁵. Esto permite un realismo en un sentido formal-matemático calibrado epistémicamente por la adecuación externa y la coherencia, por la validación y la verificación⁴⁶.

6. Conclusión

Aceptemos o no el carácter ontológico, constitutivo y estructural de la información en lo que concierne a la comprensión y creación de una imagen del mundo acorde a nuestro tiempo, es indudable el provecho epistemológico de la idea de (eco)sistema informacional. La validez pragmática y epistémica de la metodología *LoA* también resulta fructífera para demarcar instancias y conflictos en una estructura que no se rige según la lógica de las causas y las consecuencias. Ahora bien, por supuesto, siempre es necesaria la revisión constante de los métodos y las hipótesis con los que se configura el sentido de lo real. Las características (eco)sistémicas del mundo y del modo de actuar en él hacen necesario un cambio que no se ciñe a lo epistemológico. Lo ético también se redefine. Lo mismo sucede con lo político. Floridi ofrece un marco conceptual y un modelo de análisis que pueden ser útiles para su conceptualización.

Lo axiológico no entra en escena al pensar la topología de la infoesfera. Ello supone la apariencia velada de una neutralidad estructural que implica que en los procesos y las dinámicas informacionales hay conflictos dependiendo de las actuaciones. El dinamismo se asociaría (y restringiría), así, a la capacidad de agencia, sin considerar las constricciones para su funcionamiento, ejercicio y desarrollo. La estructura del sistema no se libra de privilegios. La distribución de la agencia no supone necesariamente equidad en su ejercicio. Aquí es donde sobreviene lo político. La atención a los procesos informacionales desde una perspectiva que considerase los intereses que también engranan el propio ecosistema arrojaría luz sobre la dinámica de la infoesfera.

La información tiene valor y se valora, por ello la infoesfera no es un ecosistema neutral. Además, valorar la información es un

45 Floridi, *The Philosophy*, 54.

46 Floridi, *The Philosophy*, 76.

modo de resignificarla, de reontologizarla y, cómo no, de producir información. En contrapartida, el poder de (re)significar implica el poder de otorgar valor. La información que andamia la infoesfera no es pura: en la infoesfera hay infodiversidad. Esta habría de ser considerada una consecuencia necesaria de sus dinámicas. La propia *pi* conlleva una valoración (ontológica y epistemológica) de la infoesfera; es, así, metainformación.

En definitiva, aunque ya no tenga sentido hablar de metafísica, sí lo tiene hablar de metainformación. La *pi* inicia esta tarea. Por delante tenemos el desafío de indagar las dinámicas de los procesos donde la metainformación cargada de valor nos obliga a reconceptualizar y reontologizar lo político.

La experiencia hermenéutica de la nada como consideración de lo finito en Martin Heidegger*

César Augusto Ramírez Giraldo**
Mauricio Calle Zapata***

¿Ay, en qué lugar del mundo se han cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo ha provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos? ¡Ay de todos aquellos que aman y no tienen todavía una altura que esté por encima de su compasión! Así me dijo el demonio una vez: “También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres”. Y hace poco le oí decir esta frase: “Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios”.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (II)

1. Introducción

Con el reconocimiento excepcional de su obra célebre *Ser y Tiempo* (1927), por parte de la comunidad filosófica alemana, Heidegger regresa a su tierra en 1929 y ante todas las facultades de la universidad de Friburgo —donde comienza su magisterio— pronuncia un discurso que tituló “¿Was ist Metaphysik?”. Allí, tratando una cuestión eminentemente filosófica sobre la nada, abre un nuevo hito en la historia de la filosofía al intentar responder la cuestión

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Candidato a doctor en teología UPB. Candidato por Doctor en Teología UPB. Investigador grupo Epimeleia. Investigador titular de la Sociedad Colombiana de Filosofía. ORCID: 0000-0001-8093-1080. Correo electrónico: cesar.ramirez@upb.edu.co

*** Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0001-9734-0914. Correo electrónico: maodescontrol@hotmail.com

del “nihilismo” (en especial el concepto de la nada olvidado en la metafísica). ¿Por qué hay ser y no más bien no-ser? ¿Por qué hay en general ente y no más bien nada? ¿Por qué hay, definitivamente, *Dasein* y no más bien nada? Este texto se convertirá en la obra fundamental, después de *Ser y Tiempo*, para comprender el pensamiento del filósofo alemán que se pregunta por lo ente y por el ser del mismo. Este tema no está al margen del mismo objeto que lleva la caracterización de la pregunta por la experiencia hermenéutica del no-ente y que se convierte, así mismo, en la posibilidad de respuesta desde el ser del “ser-ahí”.

Dicha consideración de la pregunta metafísica por la nada pone al mismo Heidegger a elaborar un planteamiento ya no por la pregunta tradicional sobre el ser = ente y no-ente, sino por su sentido. Un sentido que no es sino la posibilidad de este ser, denominado *Dasein*, de preguntarse por su propio ser, la existencia. De ahí que antes que preguntarse por el origen de una experiencia hermenéutica del no-ente —que es en cada caso aquella misma que se pregunta por el sentido ontológico del hombre en su propio ser angustiado, como dirá Heidegger—, es necesario preguntar por la existencia misma, por lo ente y la pregunta por lo ente, de donde saldrá la definición del ser.

Así, la necesidad de dicho contenido fundamental sobre el ser aparece cuando se percibe el olvido del mismo en el acontecer humano. Un olvido histórico-ontológico en que aún no se responde a la cuestión del sentido del ser y por el ser general. Esta vinculación inmediata y apremiante sobre dicho olvido del ser le lleva a preguntarse al filósofo alemán sobre cómo hacer accesible una comprensión menos rasante del ser en la metafísica. Y para ello entrevé que es necesario indagar por una cuestión propiamente metafísica tradicional que, según él, nos introduzca en la metafísica misma, poniendo de manifiesto la respuesta a la cuestión de ¿por qué hay algo y no más bien nada?

En el presente texto se proponen cuatro cuestiones por las cuales es posible comprender por qué Heidegger considera válida, en tanto posibilidad ontológica, la pregunta por la nada, al considerarla lejos de una determinación nihilista en la búsqueda inicial del todo metafísico que indague finalmente por una comprensión del ser del ser-ahí. Primero, Heidegger acude a la situación de la ciencia en su abdicación por la nada y a la lógica como posibilidad

de determinación del no de la misma; después, por la angustia como posible experiencia hermenéutica de lo no-ente; más adelante, por la finitud del ente que no se pone por su propia voluntad ante la nada y, finalmente, se hace apremiante la pregunta por lo trascendente. Un olvido de lo divino está en la base del olvido del ser y la necesidad de recuperar el sentido ante el vacío.

2. La pregunta por la nada

El nihilismo, aunque ha sido un asunto bastante trabajado por filósofos anteriores a Heidegger, como Nietzsche, se convierte en una cuestión ineluctable y heterogénea cuando Heidegger se pregunta por la nada. Cuando el filósofo alemán alude al nihilismo, lo hace partiendo de su gran distanciamiento con lo referido a la nada (*Nichts*); su pregunta por la nada va más allá de una cuestión conceptual. Es, ante todo, un indagar por una posibilidad existencial de la nada, cosa insostenible y absurda para la metafísica y, en general, para las ciencias; por ello, su comprensión de la nada va más allá de la cuestión tradicional en términos de voluntad del hombre, de una transformación de los valores o como suceso de la historia occidental tal como lo entiende Nietzsche.

Para este, el nihilismo alude ante todo a un orden de valor; al orden de una afirmación de la cultura occidental en la reinención o revaloración de su propio estado, es decir, un nihilismo como posibilidad de salir de aquel estado donde los valores han perdido su fundamento (*Gründen*), la razón de ser de la cultura occidental. Dios. Un fundamento como el fundamentar (*begründen*) la cultura desde su estado “fenoménico” nihilista, mas no un fundar como erigir (*stiften*) en sentido propiamente ontológico de la posibilidad existencial del mismo hombre.

Aquí, en sentido ontológico, la nada en sí misma no puede caracterizar una acción previa a una voluntad del ente, direccional a, para, por, etc., sino, más bien, a una forma originaria de comprender por qué, del ente en su finitud —al final de su existencia, de su ser más propio—, ya no queda nada. De ahí que la imposibilidad de entender el nihilismo recaiga en la manera como se ha tratado la nada misma. Imposibilidad que radica en la trascendencia del mismo concepto. Un trascender que no es sino “el proyecto del mundo, de tal modo que el proyectador del ente,

que lo sobrepasa, ya está, en temple de ánimo, per dominado”⁴⁷. Nietzsche no pudo explicar el fenómeno ontológico del nihilismo (solo su proyecto ocasional para la restauración de la cultura occidental). Así, el interés del propio Heidegger no reside en indagar por una posible forma del nihilismo en la consideración contraria a la metafísica, ni tampoco en la consumación de esta, sino más bien en la posibilidad hermenéutica del asunto del no-ser en su olvido y rechazo como posibilidad que transforma el sentido del ser.

Si bien Nietzsche propone una comprensión del nihilismo como condición determinada para una eventual percepción de la historia occidental, específicamente desbordada en la vivencia de los valores supremos platónicos, cabe decir que dicha condición “desvalorizadora” de los valores, más que ser determinada y clasificada, nace de la situación propia del ente que ve como un no-ser el “valor” de la existencia. Para Heidegger, la nada no hace referencia alguna al asunto del valor, pues si esto fuera así, habría un algo que tiene valor o no lo tiene, es decir, un algo que vale o no vale nada, *nichts* (ser alguien o algo insignificante). Entonces afirmaríamos un previo de lo que es ese algo, cómo es, para qué es, etc., que fundamentaría una nada con referencia a algo.

Por tal motivo, el no-ente, la nada, no se sustrae a sí misma como existente, porque ella misma es su propia negación, *nicht* (no). Si digo, por ejemplo, “no puede hallar nada”, estoy concretando no solo una acción, sino que además propicio el espacio para nombrar posiblemente que tampoco hallé “la nada” y es obvio que no hallé la nada porque su no (*nicht*) la niega al mismo tiempo. Si Nietzsche propone el nihilismo como la condición de tránsito hacia la reivindicación de los valores occidentales en la “experiencia” que indica una condición de la cultura occidental que debe ser superada por un tipo de hombre como el superhom-

47 Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. Xavier Zubiri. Introducción: Enzo Paci. “Ser, verdad y fundamento”; trad. Eduardo García Belsunce (Buenos Aires: Fausto, 1983), 99. Para Heidegger, el concepto de trascendencia, más que una condición apriorística del conocimiento —como lo entiende Kant—, es un “sobrepasar” en términos de valorización. Dicho sobrepaso es ya la experiencia del *Dasein* del concepto “nihilismo” en su proyecto posible en el mundo. Es decir, es solo un proyecto proyectado por el mismo *Dasein* en su ser más posible.

bre, entonces será Heidegger quien ponga el nihilismo frente a la experiencia de la nada desde el proyecto existencial del *Dasein* como ser-en-el-mundo. La nada entendida por Heidegger no parte de una condición determinada, como lo es el nihilismo. Además, no es un ente y no podría serlo; debido a su condición de no ser, no-ente, es ante todo la indeterminación de la existencia del *Dasein* que experimenta su ser más posible como arrojado al mundo y donde puede ganarse o perderse a sí mismo desde la nada.

3. Renuncia por la nada

Acudiendo al primer aspecto de dicho olvido de la nada, asistimos a la ciencia. Ella trata con el ente mismo y no con su negación, su no-ser, la nada. Este es el primer asunto al que debe atender la misma ciencia: la cosa misma. De hecho, en el fondo existe ya esencialmente en ella una formulación fenomenológica que está determinada no solo por las leyes naturales de las cuales saca su sustento, sino por el ente en que encuentra su fundamento. Este tratamiento directo con las cosas lleva a la ciencia a hacerse una formulación del mundo, una referencia que posibilite las consideraciones específicas del ente que existe ahí y el cual se irrumpe para tratar de dejarlo al descubierto en el qué es y cómo es.

En razón de ello, la ciencia —según Heidegger—, en su referencia al mundo, en su actitud de tratar con el ente y descubrirlo tal cual es, debe mostrar la existencia del mismo. Dicha referencia al mundo, con su dirección e irrupción para la investigación, depende del ente mismo y de nada más, es “tan solo el ente y por lo demás nada; el ente solo y nada más; únicamente el ente y fuera de él nada”⁴⁸. La determinación científica que afirma que nada escapa a las leyes naturales es irrefutable, y habrá que demostrar cómo la ciencia puede vérselas con la nada.

Pero, entonces, ¿por qué la ciencia renuncia a preguntarse por la nada si su determinación se despliega solo y de manera primaria en el ente? ¿Qué puede ser la nada para la ciencia? ¿Puede la nada tener injerencia en los problemas de la ciencia? La ciencia no desea toparse con la nada. Pero la ciencia en su esencia ha recurrido a

48 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 41.

la nada, ¿en qué sentido? En cuanto la abandona y rehúsa para afirmar, desde su posición determinista, que no hay nada. Históricamente, la ciencia ha tenido que vérselas no solo con el ente, sino también con su negación: la nada.

Si bien la ciencia desde su determinismo afirma que *nada* escapa a las leyes de la naturaleza en cuanto estas corresponden, en esencia, a una determinada región del ente, sea física, química, espacial, temporal, motora, etc., es porque algo en su facticidad se explica desde su no-algo. Si trata directamente con los entes, las cosas del mundo, y abdica de la nada por ser nadería, habría que establecer hasta dónde y en qué momento ella percibe cierta “presencia” de la nada o, mejor dicho, cierta intrusión en sus asuntos con el mundo. Y vemos en la cotidianidad que incluso la ciencia recurre a ella cuando desecha aquello que no le sirve para su representación y versión del mundo. Esto que se rechaza es, en el fondo, una nada, es lo que no designa nada entre las determinaciones científicas o las mismas leyes.

Así, cabe la siguiente cuestión: ¿por qué Galileo Galilei abandona las suposiciones tradicionales, simplistas, de la física, desde las suposiciones, considerándolas “nada” en comparación con su rasero exacto como lo son las matemáticas? De ahí la afirmación tradicional del principio de razón suficiente, “*nihil est sine ratione*”, nada es sin razón, o “*nihil est sine fund*”, nada es sin fundamento. Estas hacen nulo aquello que las precede, esto es, lo algo que ya no lo pueden ser (es decir, que no pueden ser ya-nada). Por eso, la posición de la ciencia ante la nada debe entenderse desde el desmañado o la simplicidad de conceptos anteriores a teorías e hipótesis, en cuanto ya fueron superadas, es decir, la posibilidad de la nada existe —o al menos en este sentido para la ciencia— como perspectiva de superación y rebasamiento.

Aunque lo anterior no aclara en definitiva la perspectiva de la ciencia frente a la nada, lo que sí se sabe es de su abdicación frente a esta, pero si se despoja del concepto es porque en el fondo de su esencia cabe también la pregunta por ella en los términos nombrados. ¿Qué se quiere decir, entonces, cuando se hace la pregunta por qué es la nada? ¿Qué es ser? Ya en ambas preguntas se exige un indagar por qué “es”. Y ese “es” remite a un algo. Pero vemos que la nada no es un algo, mientras que el ser sí lo es en el ente. El “es” al que se apunta aquí no es el $\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ platónico, que aspira a la

esencia de este, sino más bien a la existencia del ente, del ser, y la posibilidad hermenéutica de la nada. Este “es” de la nada no puede ser algo como un ente y, de hecho, se distingue de todo ente. La imposibilidad de preguntarse por qué “es” la nada trae consigo dos contrasentidos: en primer lugar, el de que la cuestión ya no poseería un objeto, evidentemente porque por lo que pregunta no es algo o menos un ente, se des-objetiviza al no referir un objeto en concreto. Y en segundo lugar, porque al hablar de la nada, de aquello que es carente de objeto, resulta un vacío juego de palabras y no habría motivo alguno para hablar de ella:

Un vacío juego de palabras, un juego que además no parece darse cuenta de que continuamente se da golpes contra sí mismo, puesto que siempre que establece algo acerca de la nada tiene que decir: la nada es esto y aquello. Incluso cuando solo decimos: la nada “es” nada, decimos “de” ella evidentemente un “es” y la convertimos en un ente, le atribuimos aquello que se le debe negar⁴⁹.

Ahora bien, si es imposible preguntar por la nada en términos de que no hay un objeto en ella, hay que retomar el tema seguido renglones atrás sobre la nada como negación y vislumbrar cómo avanza su posibilidad hermenéutica. En el caso de la lógica, y a diferencia de la ciencia, ella se ha establecido como la explicación del pensar correctamente y como la última instancia de un pensar fuera de las contradicciones; ella misma no podría evadir la pregunta por la nada como una determinación del “no”, y por lo tanto de aquello que niega, ya que la negación es un acto concreto del entendimiento. Esta afirmación tradicional reza: “Si Dios existe, entonces no existe el mal, pero existe el mal y, por lo tanto, Dios no existe”: el no de la proposición deriva un esclarecimiento por parte del entendimiento, por lo que este tendrá que advertir su posibilidad o imposibilidad.

En este caso concreto de la lógica al pensar la nada, aquella tendría que darse la tarea de pensar lo más abstracto de lo abstrac-

49 Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. de Juan Luis Vermal (Barcelona: Destino, 2000), 48.

to. La nada. Según Heidegger, “la nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente”⁵⁰. La “omnitud”, aunque Heidegger no lo evidencia de manera clara, es explicable en el sentido de que el ente se encuentra frente a la contradicción de pensar la nada, es decir, frente a la posibilidad hecha condición del ente cuando piensa lo contrario a su esencia; cuando, pensando desde lo impensable, se orienta hacia el todo del ente.

Lo puramente lógico es la negación que imbrica la misma negación; este simple acto del entendimiento de negarse a sí mismo pone al ente frente a su contrario no-ente. Sin embargo, el mismo Heidegger advierte que él mismo no podría sucumbir ante dicha negación, pues dicho acto patentaría la nada y, así mismo, la aceptaría como algo. La lógica, entonces, aunque acepta un acto puro racional de la negación en tanto acto de identidad $A = A$ y acto de diferencia $\neg A = B$, tendría que poner en grado de importancia el mismo “no”. ¿Existiría jerárquicamente la nada porque hay un acto de negación o existiría el no en orden de importancia porque existe la nada? Este hecho derriba el mismo propósito que se busca, el cual reza: “la nada es más originaria que el no y que la negación”⁵¹, pues este acto de negación lo que nos está poniendo es frente a una nada configurada con la pregunta por ella, es decir, frente a una nada conformada por algo y no frente a la nada misma. Esto lleva directamente a buscar otra posibilidad en la cual pensar la nada fuera de algún contenido externo como la ciencia y la lógica, una posibilidad en la que ella misma se nos proporcione de alguna manera, esto es, por la posibilidad de tal del ente, que piensa su propia negación entre las posibilidades existenciales que experimenta en el mundo, y que hace factible que estando en el “todo” del ente pueda captar algo de este por medio de su misma condición, como en el tedio de su vida misma o en la satisfacción.

Ambas consideraciones revelan que el ente está inmerso en la cotidianidad y que allí capta un algo del “todo” del ente que se le escapa cada vez por el temple de ánimo en que se “encuentra”. Aunque es imposible captar el todo del ente en sí, Heidegger se pregunta: “¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo

50 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 44.

51 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 43.

tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma?”⁵². La respuesta se halla en la angustia⁵³. Una angustia que, como bien se establecerá, es el concepto más auténtico de la nada en sí misma; es decir, la que posibilita que la nada se haga patente.

4. La angustia: experiencia hermenéutica de la nada

Pero ¿por qué una experiencia hermenéutica de la nada? ¿Por qué la angustia y por qué preferentemente la nada? Estas son dos cuestiones que ya en *Sein und Zeit* Heidegger aclaraba de manera provisional y a la vez excepcional. La angustia no es un tecnicismo común ni mucho menos una elucubración o una categoría lógica. Dicho concepto es un “existenciario”, del cual aquel ente que se pregunta por su propio ser no puede escapar. Heidegger comienza aclarando la situación del ser-ahí en el mundo como caído y “estado de abierto”. Para el ente que se angustia, los entes intramundanos no son relevantes, para el ente temeroso sí. En la angustia, el ente profundo conquista su propio ser en ella, mientras que el hombre temeroso se desvía por los entes intramundanos, se vierte en ellos.

Lo “a la mano” y “lo ante los ojos” (*vorhandenheit*) desvían al ente de la angustia, no dejan que este conquiste su existencia en la angustia. Por ello, los hombres han restado importancia a la angustia para caer solo en el temor y están determinados por él. El hombre que se angustia lo hace porque efectivamente desconoce una determinación de la angustia misma. La indeterminación de esta la hace aún más originaria en el sentido de que “El ‘ante que’

52 Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, 46.

53 La angustia aparece por primera vez en Kierkegaard con su texto *El concepto de la angustia*. Allí plantea la idea de que la angustia es la posibilidad del sujeto para su libertad posible. Heidegger la retoma en ¿*Qué es la metafísica?* y en *Ser y Tiempo*. En este, en el parágrafo 40, afirma que la angustia es “disposicionalidad fundamental” y “apertura específica del *Dasein*”. Indicamos aquí, además, que la angustia no solo es angustia ante, sino también un encontrarse con, y singulariza al ser ahí en su más peculiar ser en el mundo.

de la angustia es el ‘ser en el mundo’ en cuanto tal”⁵⁴. El ente se afirma como ser existente arrojado y caído al mundo. Quien realmente se angustia lo hace para captar el sentido infinito de sus posibilidades, que es en sí mismo la esencia de su existencia.

Preguntas como “¿por qué pasa esto?”, “¿por qué esto y no lo otro?” y “¿cómo es posible esto?” son cuestiones que, frente a la angustia, ya no significan nada. Dicho “nada” anula toda preocupación por algo y en la medida de dicha anulación todo pierde su significatividad. Los entes por los que me angustio no importan, ya no preocupan cuando la angustia nos previene su misma existencia. De ahí que cuando nos sobrepongamos a esas nimiedades de uno mismo y de las cosas afirmemos: “No era realmente nada” (“lo que me acosaba no era realmente nada”). La nada se revela en la angustia no como algo a la mano, sino como el original despliegue de mi ser más propio que se encuentra en el mundo.

La experiencia hermenéutica de la nada aparece solo cuando la angustia se hace presente. ¿Y cómo se presenta? Cuando se comprende que aquello por lo que la angustia se angustia es el “ser en el mundo”, entonces entendemos que todo se hunde ante ella, las palabras fallan, las acciones se anulan, lo a la mano se pierde, aparece el estado de interpretado, el mundo ya no ofrece nada, los sentimientos caen, etc., pues ella nos hace salir de nosotros para al final volver sobre nosotros. La experiencia de la nada se patentará en la angustia, el ser es la nada. En otras palabras, en esta situación del “ser en el mundo” la angustia revela tres experiencias comprensibles de suyo: el de la posibilidad de ganarse o perderse, el de ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo, y el de encontrarse.

“Y solo porque la angustia determina siempre ya de una manera latente el ‘ser en el mundo’, puede éste, en cuanto ‘ser, encontrándose y curándose de’”.⁵⁵ La angustia, entonces, me revela a mí mismo y revela mi nada como autenticidad de mi existencia; mi Yo auténtico (*Mein eigentliche Selbst*), mi Yo actual, ya no es el sujeto cartesiano puro y totalmente consciente, sino que es aquel

54 Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos (México: FCE, 1971), 206.

55 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 210.

que se halla en la historicidad y temporalidad de la esencia de la nada, la existencia, el ser mismo. No se sucumbe ante la nada, solo se experimenta una angustia existencial en la medida en que mi ser más propio se encuentra y temple anímicamente por todas partes como “ser en el mundo” por el ser. La nada es ahora una experiencia hermenéutica onto-ontológica, el *Dasein* emana de la nada, del ser de la nada, su existencia desde que nace hasta que muere será una carrera a la nada, *nihil ad nihilo* (de la nada a la nada).

Evidentemente, en esta referencia a *Ser y Tiempo* y a la cita antes mencionada sobre si hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que lo ponga inmediatamente ante la nada misma se hacen presentes dos conceptos: el del encontrarse y el de la angustia como temple de ánimo. El ente se encuentra en el mundo (*Welt*). El mundo es la comprensión “cotidiana” del sentido propio del ente y, en última instancia, del ser. El ser humano se encuentra en un “estado de abierto” al mundo, inherente al comprender, y de dicha cotidianidad se desprende lo que el ente experimenta en su “ahí”, en su “estado de abierto” que es él mismo; de tal suerte que, si pensamos un poco más allá este estado de abierto, nos daremos cuenta de que este abierto también es un estado de “yecto”, de arrojado al mundo, de un ser histórico que abre él la historia y es determinado por ella.

El concepto “mundo” tal como se nota sucintamente en la mención anterior no indica para nada, en la ontología de Heidegger, la idea de un mundo objetivo, de un conjunto de objetos o un ente opuesto al “ser ahí”, sino el panorama de lo real para el “ser ahí”, de lo que tiene sentido o sinsentido para él; en él, el “ser ahí” vive y se mueve, se da ciertas propiedades, es un mundo lleno de significatividad en el que se proyectan y encuentran las cosas, asumiéndolas en un sentido amplio como útiles. Dicho, en otros términos, es el estadio general de la praxis humana, la “realidad” cotidiana con sus prácticas, sus expectativas, sus extrañezas. El ente, en su ahí, visto desde esta justificación fenoménica del estar-en-el-mundo, siempre será percibido como un modo de ser inacabado, incompleto, lo que implica no solo un proyectarse constantemente, sino una angustia que lo conduce a enfrentarse con la certeza de su propia limitación y la misma muerte.

El temple de ánimo, como lo designa Heidegger, es, pues, revelado en la angustia. Lo que ontológicamente se comprende

como encontrarse (*Befindlichkeit*) es lo que ontológicamente se comprende como temple de ánimo o estado de ánimo (*Stimmung*) en el que uno se encuentra. El ánimo, aquí, no significa para nada, hablando en términos modernos, la parte “sentimental de la conciencia”, como lo hizo ver la psicología, ni mucho menos una mera autorreflexión que conllevaba siempre que dicho estado de ánimo se instaurara como un fenómeno subjetivo secundario. Incluso el término “ánimo” tiene una correlación directa con el término “ánima”, que solo indica una determinación biológica, de evolución y clasificación de todo ser vivo, entre la que se encuentra el hombre, y en la que aparece clasificado como ser anima (L) racional, por lo que su esencia se ha relacionado directamente con las categorías de “persona”, “racional” y “espiritual”, entre otras. Sin embargo, ánimo significa los esfuerzos y afanes de la esencia (existencia) humana que están determinados y que, por lo tanto, permanecen templados en todas partes por lo que es. Dicho en términos generales, el encontrarse como estado de ánimo es, precisamente, como afirma Heidegger, un “cómo le va a uno” que pone al ente en su “ahí”.

En esta determinada afectividad o estado de ánimo en el que uno se encuentra, se libera o levanta lo que Heidegger denomina “la patente carga del ser”. Este cargar indica que el ser no es sino tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo, ser responsable de este. Así, en dicha afectividad está entramada la comprensión (*Verstehen*)^{56*}. Si el estado de ánimo expresa la facticidad, la comprensión pone visiblemente la “existenciariedad” de que este ser en su estado de *Da*, de abierto al mundo, de abierto a su poder-ser, a sus posibilidades; de tal suerte que el “ser ahí”, aunque sea un poder ser algo, no es algo ante los ojos, sino siempre y en potencia un “ser posible”. De ahí que la angustia ponga en asidero esta “existenciariedad” del ente que se enfrenta a la nada, pero que no sucumbe ante ella. “‘Uno está desazonado’, no podemos decir de qué le viene a uno esta desazón. Nos encontramos así, y nada

56* Comprender, en alemán *Verstehen*. Heidegger no lo entiende como un asunto teórico del pensar, del explicar, del simple entender algo; para él, el comprender significa precisamente el modo del “ser ahí” en el mundo, como un estado de abierto al ser.

más”, “uno tiene angustia de lo que le acontece y esto que acontece nos aleja de nosotros mismos para volver a nosotros mismos”⁵⁷.

Dicha experiencia de desazón, afirma Vattimo, se nos da no desde la comprensión, sino desde lo emotivo, desde la angustia que es la que hace patente la nada. Con esto, sigue Vattimo,

a diferencia del miedo, que es siempre miedo a algo, la angustia se revela como miedo “a la nada”: la persona angustiada no teme a este o a aquel ente, sino que más bien siente que se hunde en la insignificancia todo su mundo, pero no puede indicar algo preciso que le dé miedo. El miedo a la nada, que es la angustia, se explica solo admitiendo que en ella aquello de que se siente amenazado el *Dasein* no es este o aquel ente en particular, sino que es la existencia misma como tal⁵⁸.

Si se observa, la angustia es una especie de suspensión que acosa al ente en la existencia que se encuentra en medio del ente en total y en el mundo. Al estar “uno” de esa manera, angustiado, el puro existir se ve en la situación angustiante de no tener de nada de donde aferrarse. La angustia nos deja mudos, sin palabras; por eso, hasta el mismo Judas queda sin palabra alguna ante la afirmación de Jesús: “lo que has de hacer hazlo pronto” (por ello se suicidó y por ello “Cristo se angustió hasta la muerte” o, al menos, hasta donde nos narran las Sagradas Escrituras, vivió suspenso a la nada, a la angustia de saber cómo iba a terminar su existencia). La angustia encuentra su liberación al final, cuando afirmamos comúnmente que “No era realmente nada”, y se convierte en la evidencia de que la angustia descubre la nada, de que ella está realmente allí y la experimentamos: “Con el radical temple de ánimo que es la angustia hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación. ¿Qué pasa con la nada?”⁵⁹.

Ahora bien, aceptando que la nada y la pregunta por ella son posibles, lo que queda es establecer cómo es posible una hermenéu-

57 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 47.

58 Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 2002), 67-68.

59 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 47.

tica acerca de la situación del no-ente con relación al ente finito. La existencia de la nada se hace evidente en la angustia, pero dicha existencia no es referida fundamentalmente a un objeto concreto. Por eso, el no-ente no se funda en una negación del ente desde la nada, sino solo y exclusivamente desde su posibilidad de estar suspenso en la angustia. No es una aniquilación del ente en cuanto lo niega o contrapone, sino más bien una comprensión de sí mismo en la angustia como ser en el mundo. Estar angustiado es comprender la misma situación en que uno se halla. El no-ente es la afirmación de la existencia que se fragmenta en la medida que su ser angustiado se sostiene en la nada, sin pertenecer y perecer ante ella. Si aceptamos dicha consideración como posible, en términos de que la nada está allí donde menos se la advierte, porque sale al paso cuando no se la espera, en cada situación, podríamos afirmar que aparece una hermenéutica de lo no-ente en tanto caracteriza un modo de ser propio del ente que se angustia como ser en el mundo.

Dicha característica de una posible hermenéutica del no-ente se establece desde el concepto de “facticidad”⁶⁰ desarrollado ampliamente por Heidegger. Ella “es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (fenómeno de la ocasionalidad)”⁶¹. Pero ¿cómo tratar de fenómeno al no-ente? ¿No estaríamos incurriendo en un error al corresponderlo con algún objeto? Aquí no se alude a un objeto ni mucho menos al no-ente, sino al ser en cada ocasión. A la facticidad.

Facticidad es el primer término “existenciario” del ser. Quien vive fácticamente comprende e interpreta su propio ser como lo más cercano, lo más concreto y lo más familiar a sí mismo. Además de esto, lo fáctico es un carácter propio de cada *Dasein* que

60 El concepto en alemán es *Jeweilig-Jeweils* y traduce “en cada ocasión”, “cada vez” o “respectivamente”. Además, Heidegger ampliará mejor esto en *Ser y Tiempo* desde el concepto “*Da*”, el ahí concreto del *Dasein*. Inicialmente, en esta primera parte la facticidad indicará el aquí del ser del hombre, concretándose cada vez más bajo su propio ser, en la existencia propia (“suya” porque la existencia se vive para sí mismo. Se trata de la “ocasionalidad”, lo concreto de sí mismo).

61 Martin Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza, 2008), 25.

proyecta sus modos de ser posibles. Habitar propiamente desde adentro es habitar en eso concreto, en cada ocasión que nombra una de las maneras de ser posible del hombre, en sentido ontológico delimitado por Heidegger; a saber, un poder ser (*sein-Können*). Por ello, el concepto hace oposición y separa, por supuesto, esa condición de la modernidad de representarnos los objetos en su inmediatez y presencia, equiparando a su vez cierta conexión entre los datos del objeto y su ser. Esto rechaza profundamente la posición de esa determinación intuitiva del ser del objeto que se pregunta por el qué es de este, pero nunca por el cómo de este. Se trata de un cómo que aparece primariamente en lo concreto de cada ocasión de la existencia que se comprende a sí misma en la medida que se vive fácticamente. “Esto quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto aquí en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser”⁶². De esta forma, el concepto de facticidad no busca otra cosa sino reconocer lo concreto del existir en cada ocasión, en un cada vez. En este caso, cómo el ente se angustia ante la nada. Es decir, una comprensión de la presencia del no-ente en su “ahí concreto”.

“La nada no es un objeto ni en general un ente; la nada no se presenta por sí misma ni junto al ente al cual empero incumbe. *La nada es la condición que hace posible la revelación del ente como tal para el ser existencial del hombre.* La nada no solo representa el concepto opuesto al de ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo”⁶³. De ahí el surgimiento de una hermenéutica del no-ente en términos de posibilidad y esencia del ser mismo. Es ella la que posibilita, además de una condición preontológica, una determinación de su situación en cada caso, de donde proviene la angustia, el sentimiento de desasosiego, de turbación, etc. Es el no-ente en su comprensión el que afirma cada vez nuestra finitud. Es la angustia revelada en la nada la que mantiene nuestra atención en el existir propio. Una atención que, aunque se ve distraída e inmersa en algunas ocasiones por los “útiles”, pone al ente frente a la esencia misma de la nada: el anonadamiento. Pero ¿qué sentido tiene este juego de palabras, que ahora adquiere sentido como

62 Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, 26.

63 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 50.

manifestación de la angustia? La cuestión se plantea desde cómo se manifiesta la angustia desde su propia esencia, que es el anonadar, y Heidegger afirma que dicha esencia remite siempre al ente. Todo anonadamiento, que es aquel que experimenta el ente como ser-en-el-mundo, trae consigo cada vez un estado de abatimiento y angustia; es allí mismo, en ese estado, donde el ente experimenta su más profunda “existencialidad”. Es un “cada vez” que no es el mismo siempre, debido a lo originario del anonadamiento revelado en la angustia. Por eso, no todo el que se angustia puede experimentar dicho anonadamiento. Quien escucha y ve una noticia terrible, por ejemplo, una tragedia, puede experimentar anonadamiento y angustia, aunque entre los que han muerto no haya ningún ser querido o conocido, pero quien la escucha y no encuentra motivo alguno para hacerlo, simplemente la obvia. Ello indica siempre un cada vez ajeno para algún ente que vive en estado de existencia inauténtica por los demás entes y útiles, que no dejan invadirlo por la nada o disimulan su afán de enfrentarse a ella. La angustia dormita para algunos entes que viven una existencia inauténtica, aquellos que, en su afán de perderse en los demás entes y objetos del mundo, viven destinados a la satisfacción de un estado único, como el optimismo.

Pero el fracaso, la prohibición, la privación, la ausencia, etc., también son las fuerzas en que el ente se encuentra en sí mismo, y en que una tensión esencial origina el temple de ánimo que revela al ser mismo. Cuando este carga dichas situaciones es capaz de descubrir lo valioso de su existencia; es decir, lo que un cada no-ente en cada ocasión le revela a sí mismo, esto es, de manera siempre nueva la patencia de la nada, que solo la angustia nos da a conocer de manera propia.

5. Consideración de la finitud

Este sentido tan propio del anonadamiento sostiene nuestra existencia, la atraviesa y la pone en los límites de una angustia. Esto sucede porque somos seres finitos, pero es por ello que cada instante vale tanto. “Tan finitos somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada [...]”. Tan insondablemente ahonda la finitud en la existencia, que la

profunda y genuina finitud escapa a nuestra libertad”⁶⁴; esto quiere decir que cada vez que nos afirmamos en nuestra finitud, desde el anonadamiento, comprendemos ya nuestra propia existencia, la vivimos infinitamente en cada ocasión, así esta nos enfrente un cada vez a esa angustia originaria que patentiza la nada. De ahí en adelante, nuestra libertad no significa nada en sí misma, pues nos arrojamus a la existencia y “caemos”⁶⁵ en ella cada vez. Comprendemos nuestro existir más propio en la medida que lo no-ente se nos muestra no como mera negación, sino como el anonadar mismo angustiante en que la suspensión revela aún más nuestra propia finitud. En otros términos, si fuéramos inmortales no habría que preocuparnos por este tipo de situaciones. Los inmortales no se angustian: ¿para qué hacerlo si su infinitud no produce nada más que una repetición indefinida de un mismo acto? Cada vez que se superara dicho acto, se repetiría hasta que su voluntad lo deseara. Esto para dar un ejemplo.

Pero hablando de los inmortales, de los dioses, de los seres infinitamente eternos, el maestro Eckhart propone que Dios es la nada. En su texto *El fruto de la nada*, da a Dios el nombre “Nada”. Esta expresión la propone desde el siguiente evento: “Pablo se levantó del suelo y con los ojos abiertos nada veía” (Hc 9,8). Según el maestro Eckhart, “Pablo, nada veía y eso era Dios, nada. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente”⁶⁶. La intención del maestro para evidenciar un poco la trascendencia de dicha afirmación recae en el asunto de la interpretación del texto de Hechos de los Apóstoles. Era Pablo el que no podía ver, era un hombre que al mirar la luz nada podía ver, incluso con los ojos abiertos. Su situación de ver la luz, pero al tiempo no ver nada, se torna *angustiante* por el hecho de tener los sentidos bien atentos. Es increíble que todo lo que viera fuera nada, es decir, Dios. Esto quiere decir que

64 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 52.

65 *Niedergeschlage*: un ánimo de derrotado y abatido. Pero Heidegger comprende la caída como una determinación “existenciaría” del “ser ahí” mismo, de sí mismo en cuanto fáctico “ser en el mundo” como estado de “yecto”, de arrojado en el mundo.

66 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 6.ª ed. (Madrid: Siruela, 2008), 90.

Dios no existe como existe el único ente inmediato a nosotros, es decir, como finito y nombrable, puesto que su ser supera a todo nombre finito, puede expresarse diciendo que es la Nada de todo lo finito. De ahí la carencia de la afirmación *ex nihilo nihil fit* y de aquella que apela a la ausencia de todo ente extradivino, *ex nihilo fit - ens creatum*, puesto que si Dios crea de la nada, él mismo debe habérselas con la nada, no en un sentido fenomenológico al que apunta la ciencia o la filosofía tradicional, sino a un asunto ontológico, es decir, ella es la “posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana”⁶⁷. Si Dios creó, no lo hizo porque en la nada nada había, sino porque ella pertenece en esencia al ser mismo.

La angustia es en última instancia la que hace posible la nada. Ella se presenta en el *Dasein* como el fenómeno en que la nada siempre aparecerá como un “existenciario”, lo que quiere decir: como posibilidad del ser mismo y que el ser ahí enfrenta, curándose de no perecer ante ella. El *Dasein* se cura de lo “uno”, pero en la medida en que su propio proyecto temporalizado apunta a un poder-ser. Por eso, hasta el ente menos temeroso se angustia, ya que su ser finito lo lleva a considerar existencialmente su propia finitud, la muerte. De ahí que la nada aparezca, según Heidegger, disimulada para nosotros, en tanto aquel que evita la angustia se pierde en los demás entes u objetos del mundo. Sin embargo, no se puede escapar a la angustia, ya que la finitud remite tarde o temprano a la nada. Si nos detenemos en el problema de la finitud, veremos que la nada pertenece al ser del ente; advertiremos, además, tal como lo hizo Hegel, que el ser y la nada van juntos, pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación, sino porque el ser es, por esencia, finito, y solo se revela en la trascendencia del ser-ahí que se sostiene en la nada. Así aparecen entonces, con mayor claridad, las consecuencias de este planteamiento: la finitud del ser-ahí lleva consigo la finitud de su comprensión del ser.

La vieja frase: de la nada nada se hace (*ex nihilo nihil fit*) adquiere entonces un nuevo sentido, que afecta al problema mismo del

67 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 50.

ser: de la nada se hace todo ente en cuanto ente (*ex nihilo omne ens qua ens fit*). Solo en la nada del ser-ahí viene el ente en su conjunto a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito⁶⁸.

Así, el trascender de ese ente finito hacia la nada es lo que llamamos metafísica. Ella no es sino la disciplina que se pregunta por las cosas más allá de las cosas, pero entendida como acontecimiento del ser del “ser-ahí”. Por ello, concluye Heidegger, “la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho”⁶⁹. El “ser ahí” como ente en el mundo vive próximamente a Dios, a la nada. Y en vez de sentirse impotente ante ella, experimenta su exposición existencial en tanto fenómeno posible de su propio “yectarse” en el mundo y en el cual su ser mismo es la nada. Ella se determina como ser y el hombre deja de ser el que conserva el sitio de la nada para convertirse en “pastor del ser”. Pero ahora el *Dasein*, en su estar-en-el-mundo, se enfrenta a su finitud. Como “ser en el mundo”, el *Dasein* es ser para el final, ser para la nada, ser para la muerte. Su estado de caído en el “uno” y de “yecto” al mundo debe indicar su modo de ser, pero dicho indicar, en la forma como se comprende desde dicho estado de arrojamiento, solo lo posibilita —como se expresó renglones atrás— la cura.

La cura es uno de los conceptos más elaborados por Heidegger en *Sein und Zeit*. Para el autor alemán, el asunto de la cura es imprescindible a la hora de comprender “existencialmente” el mundo. El “uno”, como Heidegger ha denominado al mundo, tiene una profunda incidencia en la aparición de la angustia y, por supuesto, de la nada. La cura ha determinado ya la interpretación de la existencia misma. Heidegger nos hace caer en la cuenta de que la existencia debe cuidarse, pues cuando hablamos de una analítica fundamental y existencial del “ser ahí”, de ese ente que somos en cada caso nosotros mismos, al ser “ónticamente” lo más cercano, pero ontológicamente lo más lejano, hay que considerar ante todo y en primera instancia la realidad de la cura (*Sorge*). Esta

68 Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, 54.

69 Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, 56.

nos permite comprender todo lo referente a la estructura del ser-en-el-mundo y puede indicarnos, por tanto, el que no nos comprendemos desde nosotros mismos como lo más cercano, sino desde el mundo, las cosas y los entes. La cura, por tanto, viene a ser la cura de lo “uno”, de esa “cotidianidad” “del ‘ser ahí’”. Por eso, el argumento heideggeriano discurrirá, después de mostrar estas formas de existir del *Dasein* como el encontrarse, la angustia, etc., en el tiempo como horizonte de comprensión e interpretación del ser, ya que solo el “ser ahí” está determinado por dicha temporalidad y por la estructura de la cura, que al final resultará ser el fenómeno de dicha temporalidad.

La cura, entonces, al ser un cuidado y una dedicación en la existencia, es la respuesta a eso que quiere llegar a ser el *Dasein*, a cómo es él mismo, cómo comprende sus posibilidades, pero, lo más importante, cómo es su ser libre para sus propias posibilidades. Así, en el proyecto de su existencia ella determina también la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa como condición de arrojado y de su tarea existencial que es comprenderse a sí mismo. La cura, de hecho, es un pre-ser-se-ya que experimenta su carácter ontológico-existencial mediante el poder-ser, cosa que quiere decir que los otros elementos como ya-en-el-mundo y ser-cabe ya están inherentes en ese pre-ser-se y salen al encuentro en el mundo⁷⁰. En suma, la cura es el camino en dirección a la pregunta por el ser que permite comprenderlo en su unidad como el todo analizado en la estructura de ser-en-el-mundo.

Ahora bien, si el *Dasein* se encuentra en el mundo como el único ente que se pregunta por su ser, que se cura de lo “uno” y que se define como ser-posible, entonces mediante la experiencia hermenéutica de la nada, de la angustia, del ser, posee ya la conciencia de su ser finito, de la muerte. No es fortuito que la finitud de este ente merezca una reflexión por parte de Heidegger. El problema se plantea de la siguiente manera: en *Ser y Tiempo*, el “ser ahí” tiene el siguiente veto: el “ser ahí”, mientras es, es un ser inacabado e incompleto. Entonces la gran pregunta de Heidegger es: “¿cómo un ser inacabado, suspenso en su propia existencia,

70 Arturo Leyte, *Heidegger* (Madrid: Alianza, 2005), 125.

tiende a la totalidad? ¿Es que las investigaciones hechas hasta aquí han puesto ante nuestra mirada el ‘ser ahí’ como un todo?”.⁷¹ A primera vista, vemos la problemática de fondo. Al ser el “ser ahí” incompleto e inacabado, si tendiéramos a afirmar su ser total entraríamos en una verdadera contradicción, pues al parecer nunca tendería por dicho estado a su ser total, a la captación de dicha totalidad en su ser fáctico. Sin embargo, aunque el ser ahí no pueda tender a la totalidad misma, sí podrá hacerlo a una totalidad estructural. La gran diferencia es que el ser total es la comprensión total de la existencia misma, mientras que el ser-total-estructural se da como ser-en-el-mundo. Como ya anotamos antes, las estructuras del *Dasein* son todos modos “existenciaríos”.

La cura, el encontrarse, el lenguaje, el estado de abierto, la caída, el “uno”, la comprensión del ser, etc., son un acercamiento fáctico a su ser total. La cura, en su estructura como un pre-ser-seya en el mundo, ganó la constitución original del ser del *Dasein*. Y para tender a la totalidad solo hace falta la autenticidad y originalidad del “ser ahí”. Evidentemente, aunque el “ser ahí” posea una totalidad estructural que recoge el fenómeno de la cura, aún falta algo de su ser más propio, esto es, su finitud, la muerte.

Según esto, un análisis ontológico de la muerte tendrá que vérselas con la propia autenticidad o propiedad de la existencia. Esta pone al “ser ahí” en su propia consideración directa con su finitud, ya que le dicta su posibilidad de comprensión sobre sí mismo y su existencia. No tendría sentido un análisis de la existencia si no pudiera entreverse su acabamiento y su confrontación con la nada misma. La muerte, que es un tema recurrente en la filosofía contemporánea, y respecto al cual Heidegger abrió un interesante horizonte de reflexión, fue el punto de quiebre de la ontología tradicional y de la filosofía misma, pues cuando ella aparece lo hace no para darle fin al “ser ahí”, sino para revelar la posibilidad más “propia” de cada “ser ahí”. ¿Es la muerte el acabamiento del “ser ahí”? ¿Cesa el “ser ahí” cuando adviene la muerte? La respuesta es: no.

Para Heidegger, la muerte y su sentido, lejos de una interpretación escatológica, es ante todo una posibilidad. ¿De qué? De poder ver las posibilidades infinitas que abre dicha finitud. No

71 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 252.

es el acabamiento del “ser ahí”, simple y sencillamente porque la muerte no es un agregado que le falta al “ser ahí” como otra estructura y le llega al final de su vida. De ahí que, para el filósofo alemán, la muerte no sea un fenómeno que puede llegar a experimentar el “ser ahí”. “El morir es algo que cada ‘ser ahí’ tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente en cada caso la mía”⁷²; solo a cada uno le es propia su muerte, nadie puede tomar mi lugar para morir por mí, solo el *Dasein* se enfrenta a ella, porque esta es en el “ser ahí” desde que este es, puesto que es finito.

José Ortega y Gasset trae a colación un bello ejemplo de esto. Afirma que existen en nosotros dos tipos de seres: uno trivial y uno monástico. El primero está constituido por aquellas actividades que se pueden delegar, confiar y encomendar. En este, el ser puede ser absolutamente sustituible. Alguien podría estar escribiendo este texto por mí e incluso de mejor manera. Pero el segundo, el ser monástico, es aquel que está constituido por una serie de actividades que no se pueden delegar, es aquello que debo hacer yo solo. Qué hago con mi vida, mi amor hacia los otros, mis términos de conciencia, mis estados de ánimo, mi angustia y, por supuesto, la muerte.

Esta no puede delegarse a un amigo o a un hermano, por más bondadoso que sea. Mi ser monástico no es canjeable y no lo es porque solo a él le corresponde su propia existencia. De ahí la afirmación de Unamuno respecto a la muerte en su texto *Sentimiento trágico de la vida*: “La muerte es el acto que todos debemos cumplir absolutamente solos”. Sin duda, mi ser monástico no es transferible ni mucho menos mi angustia y mi nada. Por tanto, la muerte será entendida como el fin del ser potencial y actuante, es decir, el fin de todo proyecto que era sí mismo en el momento de su arrojamiento. Todo ello se acaba con la muerte, libera al ser auténticamente hablando y revela al hombre su finitud, es fin de sus posibilidades, es ser para la muerte o más bien libertad-para-la-muerte. La consideración está contenida en aquello que Sócrates afirmaba sobre la muerte: “temer la muerte no es otra cosa que tenerse por sabio no siéndolo, dado que es creer que se sabe lo

72 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 262.

que no se sabe. Nadie conoce la muerte, ni sabe si ella es el mayor de los bienes para el hombre”⁷³.

“La nada que nada” no es solo un galimatías lingüístico puesto accidentalmente por Heidegger y que ha sido tomado por algunos filósofos; es ante todo la nada que sigue realizándose, actualizándose y rescatando al ser de su propia existencia no auténtica. Esta, que revelada auténticamente en la angustia sostiene al ser mismo, lo lanza a su proyecto existencial y le revela su finitud, su estar y su ser relativamente para la muerte, es decir, pone al ser ante sí mismo en la visión total de su propia condición humana. Desde que se nace ya *se es* lo suficientemente viejo para morir, puesto que enfrentarse a la muerte es, al mismo tiempo, afrontar la vida y existencia. La nada revela el sentido de la existencia humana como ser en el mundo y, por lo tanto, como “ser en general”.

En suma, la nada no es algo que le falta al ser para su propia comprensión, como se entendería desde la analítica “existencialista” expuesta en *Ser y Tiempo*. Si pudiéramos establecer la nada como un constitutivo de la existencia, lo haríamos en tanto esta solo se revela ocasionalmente. No puede pensarse la nada fuera de aquel estado de ánimo o patencia del ser, solo desde el ser que es en cada caso. De ahí que angustiarse no sea un preocuparse por las cosas ante los ojos o lo a la mano como útil; es, ante todo, una facticidad referida a la angustia y la muerte. Esta propuesta se comprende desde el concepto de facticidad. Ella “es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (fenómeno de la ocasionalidad)”⁷⁴. Es el primer término “existencialista” del ser; quien vive fácticamente comprende e interpreta su propio ser como lo más cercano, lo más concreto y lo más familiar a sí mismo.

Lo fáctico es en sí mismo un carácter propio de cada *Dasein* que proyecta sus modos de ser posible (entre ellos la muerte). Habitar propiamente desde adentro, en el mundo y el “uno” es habitar en eso concreto, en cada ocasión que ya nombra una de las maneras de ser posible del hombre, en sentido ontológico delimitado por Heidegger; a saber, un poder-ser (*sein-Können*).

73 Platón, *Apología de Sócrates*, 8.ª ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 1947), 54.

74 Heidegger, “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”, 25.

La facticidad es un reconocer que no se hace desde el desarrollo intuitivo de una conciencia, sino desde lo más simple, desde la comprensión e interpretación que el *Dasein* hace sobre sí mismo en su “ahí concreto”. Inicialmente, es lo preontológico. La comprensión que el *Dasein* hace de su ser en cada caso. A él no le es extraña la existencia, su “*Da*”, su concreto; por eso, es la hermenéutica la que permite que dicha facticidad del no-ser se interprete a sí misma, es decir, no es el mero reconocer racionalmente de un concreto “estoy escribiendo”, sino el del carácter fáctico del “soy escribiendo”, “estoy muriendo”, “estoy angustiado”; es decir, un vínculo inseparable entre el “estar ahí” y el “ser ahí”. El primero señala lo puramente fáctico y el segundo lo que define ontológicamente dicha acción.

Por tal razón, es en lo concreto y en el existir de ese instante angustiante, en lo “kairótico”, el *Ereignis*, la temporalidad, donde el hombre define no solo una acción puramente subjetiva, sino que hace de suyo ese instante, se lo comunica a sí mismo, se da su “ahí” y se da un modo de ser ya-interpretado (*in Ausgelegtheit sein*), *ser en lo interpretado por dicha situación*. Así, la hermenéutica que no es solo la mera interpretación en la definición tradicional y moderna, sino que es el comunicarse a sí mismo el propio existir, lleva directamente a comprender que en cada ocasión de dicho existir se encuentra con lo fáctico, con el ser de dicho existir que es aquello denominado “ser ahí”. “Hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquella solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”⁷⁵. Por lo tanto, en la nada hay algo de comprensión, de interpretación, pero es la hermenéutica la que hace posible la experiencia propiamente de la nada como acontecimiento del *Dasein* que se angustia y que recupera cada vez su propio ser.

75 Heidegger, “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”, 33.

6. Conclusiones

El tema y la pregunta por la nada incomodan a algunos filósofos que no encuentran razón alguna para preguntarse por dichas aseveraciones sin fundamento. No obstante, Heidegger invita a sus lectores e intérpretes a una consideración del pensar mismo fuera de ciertas condiciones estructurales. Para comprender la trascendencia de un asunto filosófico, se hace necesario una apertura existencial del pensar mismo. Un pensar como el encuentro por el ser y para el ser en su verdad, en su esencia. Una verdad del ser que llegue a ser digna de pensarse por este pensar como “desocultar”, como estado de apertura en tanto *Lichtung*, el claro, y, desde el adjetivo *Leigthe*, hacer abierto y libre. Atendiendo a esto —a nuestro tema de la nada—, es preciso comprender que para que haya claro y luz, antes debe haber un despejado, un abierto para que entre la luz. Heidegger lo demostró por medio de la experiencia hermenéutica de la nada como angustia. Un *Lichtung* (claro) y *Licht* (luz) hacen posible el lugar libre y abierto, tanto para la presencia como para la ausencia del ser. En ella, la *Aletheia* es el des-encubrimiento como claro de la presencia del ser en su presentación desde la apertura originaria, esto es, como la nada.

La cuestión por la nada ya no es esa discusión moderna entre sujeto y objeto, sino que es, ante todo, un estar descubierta y ser descubridor de esos momentos en los que hay presencia de la misma. Ella es, en sentido originario, una constitución fundamental del *Dasein* y por eso es imposible obviar la pregunta por ella. Tal como a la verdad, a ella se hace preciso desocultarla, traerla al claro y a la luz, pues solo desde allí aparecerá la revelación de la misma existencia, en la cual ella se muestra plenamente solo cuando la existencia se revela a sí misma.

Qué siguió después de Nietzsche: devenir, responsabilidad y esperanza*

Conrado Giraldo Zuluaga**
Natalia Andrea Salinas Arango***

1. Introducción

La Revolución Científica (siglos xvi-xvii), la Ilustración (siglo xvi-ii), la Revolución francesa (siglo xviii), la Revolución Industrial (siglo xviii), el surgimiento de los Estados nación, los procesos de secularización, la institucionalización de las ciencias sociales (siglo xix), la búsqueda del estatus de científicidad —con el positivismo,

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Gerencia para el Desarrollo y Profesional en Filosofía. Es docente investigador titular de la Facultad de Filosofía de la misma universidad. Coordina la línea Estudios Filosóficos del Grupo Epimeleia. Colabora como articulista en publicaciones especializadas en filosofía. Correo electrónico: conrado.giraldo@upb.edu.co

*** Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y trabajadora social de la Universidad de Antioquia. Candidata a doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente investigadora titular de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinadora de la línea de investigación Fundamentación Disciplinar y Contextos Sociales del Grupo de Investigación de Trabajo Social (gits) y coordinadora del Semillero de Investigación Dinámica Social. Correo electrónico: natalia.salinas@upb.edu.co

el subjetivismo y la fenomenología— y la dialéctica conforman el denominado “imperio de la razón”, y son acontecimientos que cambiaron el curso de la historia entre el siglo xvi y xix. Son, además, parte del contexto histórico de la modernidad, que fue el caldo de cultivo para el surgimiento del pensamiento posontológico de Nietzsche; es decir, fueron elementos determinantes de nuevas ideas acerca de la metafísica, del ser, de la vida y del desarrollo filosófico contemporáneo.

La modernidad, enraizada en las ideas de progreso e inteligibilidad infinita de lo real, a los principios de la Revolución francesa (¡Liberté, égalité, fraternité!), se desplegaba con certeza y ceguera, conjurada por la fe en una razón universal omnipotente, y subsumida a la fundación filosófico-científica de una cosmovisión cernida en torno al hombre-centro, concebido éste como último y máspreciado eslabón del proceso evolutivo. Pero, poco a poco, en pleno día y con la linterna encendida (F. Nietzsche), la autocadaverización de Dios (P. Mainländer), la crisis de las ciencias europeas (E. Husserl), el des-ocultamiento del inconsciente (S. Freud) y el derrumbe de las ideologías, abrieron al hombre a testimoniar la vivencia misma de la *Nada*⁷⁶.

Marx, Nietzsche y Freud son denominados los “filósofos de la sospecha”, “expresión [que] fue acuñada por el filósofo francés Paul Ricoeur en 1965, para referirse a los tres pensadores del siglo xix, que desenmascaran la falsedad escondida bajo los valores ilustrados de racionalidad y verdad”⁷⁷. De esta manera, contrario a la lógica cartesiana, que Descartes expandió en Occidente en la modernidad, estos tres autores, desde diferentes posturas, dijeron “que la conciencia en su conjunto es una conciencia falsa”⁷⁸.

“Los tres realizan una labor arqueológica de búsqueda de los principios ocultos de la actividad consciente, si bien, simultánea-

76 Fernando Proto Gutiérrez, “Dialéctica del posthumanismo nihilista”, *FAIA* IV(XX), (2015): 139.

77 Silvana Vignale, *Filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud*. Recuperado de <http://filosofiauda.blogspot.com.co/2011/05/filosofos-de-la-sospecha-marx-nietzsche.html>.

78 Vignale, *Filósofos de la sospecha*.

mente, construyen una teleología, un reino de fines”⁷⁹. De este modo, en el caso de Marx, la conciencia se falsea o se enmascara por intereses económicos; lo que quiere Marx es alcanzar la liberación por una praxis que haya desenmascarado a la ideología burguesa. Nietzsche parte de la idea de una conciencia falsa por el resentimiento del débil; por ello pretende la restauración de la fuerza del hombre por la superación del resentimiento y la compasión, en una transvaloración que acabe con el peso de la tradición y permita al hombre crear valores nuevos. Finalmente, Freud busca una curación por la conciencia y la aceptación del principio de realidad⁸⁰.

Nietzsche⁸¹, filósofo, poeta, músico y filólogo alemán, nace el 15 de octubre de 1844 y muere el 25 de agosto de 1900; reorientó el pensamiento del siglo xx, dada la relevante influencia que tuvo en filósofos existencialistas, críticos, fenomenológicos, posestructuralistas y posmodernos, así como en teóricos y profesionales de las ciencias sociales y humanas como Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, George Bataille, Gianni Vattimo y Michel Onfray, quienes, entre otros, dieron continuidad a su legado de múltiples formas. Así lo muestra Vattimo, cuando expresa que

tras haber “escuchado” a Nietzsche, no queremos, debemos ni podemos ya limitarnos a desenmascarar a la metafísica heredada en nombre de un fundamento más auténtico. Nietzsche nos ha enseñado a desconfiar de la idea misma de un fondo auténtico, e inclusive palabras como “sospecha” y “desconfianza”, que re-

79 Vignale, *Filósofos de la sospecha*.

80 Vignale, *Filósofos de la sospecha*.

81 Obras destacadas: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878), *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (1881), *La ciencia jovial. La gay ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno* (1883, I y II; 1884, III; 1885, IV), *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (1886), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (1888), *Di-tirambos de Dioniso* (1888-1889), *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos* (1889) y *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1889).

aparecen con tanta frecuencia en sus textos, son términos que indican actitudes más prácticas que teóricas. Esta enseñanza, y la experiencia que le sirve de base y que Nietzsche fue el primero en vivir y formular de modo radical, ya no es exclusiva de Nietzsche. La hipótesis por él formulada que la metafísica no es otra cosa que una forma de la voluntad de poder, ha penetrado profundamente, con significados diversos en ocasiones, pero siempre estrechamente conectados entre sí, en el pensamiento del siglo xx⁸².

Sobre la filosofía de Nietzsche, podría decirse que es una crítica aguda a la metafísica, la religión, la ciencia y la moral; “para esto postulará la necesaria inversión del modo de derivar los valores, rechazará el supuesto origen transmundo de estos, delatará la consistencia vacía de los mismos y propondrá la necesaria perspectiva inmanente de la nueva realidad del ser”⁸³. De este modo, como posontología presenta una nueva edificación sobre la vida y el ser.

Este trabajo indaga no solo el legado de Nietzsche, sino también el énfasis en el devenir como forma de mostrar una posontología que se ocupa de la vida responsable del hombre, en el intento secularizado de reconocer su valor en la toma de decisiones en el mundo de la vida, en la inmanencia. Lo hace apelando a una visión que complementa esta apuesta nietzscheana que dejó un vacío ante la inmensidad de las incertidumbres de la vida, a la apuesta por dar un sentido a la existencia en el mundo mediante el pensamiento del débil o responsable como aceptación del derrumbamiento de los metarrelatos, y, asimismo, a la mirada sobre el amor y la compasión como formas posibles de habitar de manera ética el mundo.

Nada permanece, todo se mueve y en el movimiento se edifica lo humano; el hombre es sujeto histórico, a él le corresponde en el devenir de su vida irse construyendo. El eterno retorno es

82 Gianni Vattimo, *Metafísica, violencia, secularización. La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (Barcelona: Gedisa, 1992), 66.

83 Conrado Giraldo, “Nietzsche, puesta de la post-ontología”, en Carlos Arboleda (dir.), *Posontología y posmetafísica en el siglo xxi* (Medellín: UPB, 2009), 55.

la actualización vital de la existencia. Todo esto deriva en ideas posontológicas como la responsabilidad o el pensamiento del débil, el “dionisismo” nietzscheano, el devenir, la inmanencia, etc. En palabras de Alcoberro, lleva a la necesidad de “recuperar el hombre concreto (no el ‘humanismo’ abstracto) en un mundo de ‘cosas’ sin personas”⁸⁴. ¿A qué tipo de cosas se refiere? En un mundo tecnificado, tendría que volverse a la persona humana, según Zambrano.

Nietzsche, al rechazar los valores de la religión y del ascetismo promovido por ella, develó la moral del siervo para mostrar que falta valor para enfrentar la propia vida cuando se está apegado a un más allá inexistente. En este contrasentido, se le exigirá al hombre asumir con valentía la vida en su devenir, en su responsabilidad, en la autodeterminación, pero ¿cómo construir un nuevo mundo basado en un discurso que prescinde de la esperanza, el amor y la compasión?

Entre los nietzscheanos del siglo xx, aparece Vattimo⁸⁵ con su “pensamiento del débil”: una reelaboración de ese “débil” no desde la moral nietzscheana del siervo, sino desde la idea del débil, porque asume la vulnerabilidad ante la muerte de dios, la falta de certezas y de metarrelatos. Alcoberro⁸⁶ dice que en el desarrollo del pensamiento de Vattimo se da una vuelta de tuerca cuando en la década de los noventa retorna al cristianismo y, con ello, desestima la necesidad de su ausencia en el mundo según el pensamiento original nietzscheano. Vattimo muestra a esta religión como la posibilidad del encuentro con el amor y la bondad, dos elementos que imprimen a la existencia una mirada esperanzadora y necesaria, de cara a enfrentar la injusticia y el debilitamiento de la dignidad humana en el mundo contemporáneo.

A continuación, se plantean los siguientes aspectos: 1) la deconstrucción, 2) acercamiento a la posmetafísica de Nietzsche, 3)

84 Ramón Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”, *Filosofía i pensamiento*. Recuperado de <http://www.alcoberro.info/planes/vattimo1.htm>.

85 Gianni Vattimo (Turín, Italia, 4 de enero de 1936), filósofo influido por Heidegger y Nietzsche. Es uno de los principales autores del posmodernismo y es considerado el filósofo del pensamiento débil. Ha sido profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York.

86 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

los retos de una nueva época, una nueva comprensión del mundo, 4) el problema del devenir y el cambio en contraposición a lo estático de la metafísica clásica y 5) el pensamiento del débil como respuesta al vacío de los metarrelatos.

2. La deconstrucción

Con su “filosofía del martillo”, Nietzsche asume la razón a su cuestionamiento y da una visión particular sobre la misma. Ante la ciencia, Nietzsche pregunta cuán verdadera es su concepción del mundo y por qué hay tanta seguridad y confianza en el esperado progreso. Para él, lo que ha hecho el dominio de la razón en los hombres es arrancarlos de sus raíces y conducirlos a mutilaciones de su ser.

En la última página del libro de Nietzsche *El crepúsculo de los idolos*, este filósofo del siglo xix habla a través de una metáfora: “la del martillo”, con la cual resume todo su pensamiento. En ella, los martillazos de su crítica son para todo aquello que ha ido deformando el modo de pensar del mundo occidental, es decir, la religión, la moral, la filosofía, el arte, el modernismo, el mundo griego, etc. Estos elementos, según Nietzsche, han traído la decadencia del hombre, tanto de su época como de la actual⁸⁷.

Asimismo, Nietzsche cuestiona la metafísica, al considerar que esta, como producto de lo humano, lleva al hombre a rechazar su ser y su realidad, y conduce a una moral falsa y a un conocer falso guiados por una religión del mismo carácter. Se refiere en particular al judeocristianismo y propone su pronta desaparición, ya que esta religión es, según el filósofo, la causa de la nada como idea original.

Nietzsche compara a la religión con la metafísica en el sentido de conceptuar al ser por fuera de la realidad misma del hombre.

87 S. A. (2010). Nietzsche y la filosofía del martillo. Recuperado de <http://textosfil.blogspot.com.co/2010/09/nietzsche-y-la-filosofia-del-martillo.html>.

Por eso identifica a Sócrates y a Platón como causantes de esta situación, al escindir la realidad en la búsqueda de la idea perfecta por fuera del mundo de la vida. Nietzsche, además, cuestiona la idea trascendente del bien supremo e indica que Platón dio una definición de un mundo aparte del real, uno que trascendería el mundo de la vida, lo que implicó despreciar el mundo y priorizar el más allá de lo ideal, al que confirió características de bueno y verdadero. Esto concuerda con una crítica de la moral del ser que conduciría a una moral por fuera de las realidades humanas y basadas en un más allá inexistente.

Nietzsche no comparte tal contraposición entre el mundo real y el del más allá, y advierte que esa es una simple interpretación que han querido poner como única, determinada y definitiva. Dice que no hay necesidad de localizar un mundo más allá, pues el que tenemos delante realmente comprende toda nuestra existencia:

Parece que todas las cosas grandes, para inscribirse en el corazón de la humanidad con sus exigencias eternas, tienen que vagar antes sobre la tierra cual monstruosas y tremebundas figuras grotescas: una de esas figuras grotescas fue la filosofía dogmática, por ejemplo, la doctrina del Vedanta en Asia y en Europa el platonismo. No seamos ingratos con ellas, aunque también tengamos que admitir que el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error dogmático, a saber, la invención por Platón del Espíritu Puro y del Bien en sí⁸⁸.

En ese sentido, afirma el filósofo que el mundo del hombre ha sido desprestigiado por el mismo hombre. Por temor a la incertidumbre, al mal y a sus propias debilidades para enfrentar el aquí y el ahora, el hombre aspira a que exista otro mundo y abandona el mundo de la vida con la falsa creencia de que el bien y lo mejor están en el más allá, idea sostenida por la metafísica y la religión. Así aparece, en la crítica más profunda de Nietzsche a lo preestablecido, el concepto “moral del esclavo”: es la expresión de

88 Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, citado por Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 58.

desacuerdo de Nietzsche con las religiones, y en ella indica que estas, con su sobrevaloración de lo ascético, crean esclavos morales, un servilismo, un insulto a sí mismo, dado que ubican su propia existencia en el mundo de lo sucio y feo, en contraste con el anhelado más allá, que es hermoso y glorioso. De este modo, “la moral es fruto de la evolución del resentimiento de los esclavos, que se vuelve creador y engendra estos determinados valores, que van en busca de venganza”⁸⁹.

Finalmente, la crítica de la razón significa en Nietzsche que el ser no es el ser de la razón, según el planteamiento cartesiano, ya que con nuestra razón no se puede alcanzar el ser. De ahí que la verdad sea algo inútil. Nietzsche no piensa al ser como “ser del ente”, sino como “devenir”, como realidad dionisiaca del juego cósmico de construcción y destrucción simultáneas. Por esto, en él el ente finito y delimitado no existe, ya que sigue el pensamiento de Heráclito, en quien lo único real es el devenir; “[l]a razón que propone Nietzsche debe llevar al hombre a asumir este devenir que no es otra cosa que la vida misma”⁹⁰.

Nietzsche propone una autoconciencia de la vida que deleve la falacia de siglos, ya que la vida misma es amoral y tratar de darle otra condición es antinatural. Por lo tanto, el hombre debe volver a su naturaleza para que llegue a ser lo que realmente es.

3. Acercamiento a la posmetafísica de Nietzsche

Para entender la propuesta posontológica de Nietzsche, se debe partir de tres conceptos claves. El primero es el de “nihilismo”, en el que se vinculan ideas como el sinsentido, la enfermedad del hombre de Occidente, lo antinatural de la moral del esclavo y el sometimiento de los sentidos ante la trascendencia. El segundo es la “voluntad de poder”, en el que se asocia la inmanencia pura, el asumir la vida misma y el eterno retorno. El tercero y en el que se concreta su propuesta para superar la decadencia es “el superhombre”, concepto en que se reconoce el ser no como “ser del ente”,

89 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 64.

90 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 59.

sino como “devenir”. De allí la necesidad de la idea de “Dios ha muerto” para lograr la libertad y autodeterminación.

3.1 Nihilismo

Nietzsche denomina “nihilismo” al sinsentido del hombre occidental por su mala interpretación de la realidad. Al someter desde la filosofía del martillo a los viejos preceptos, se deconstruyen los metarrelatos e ideales que hasta el siglo xix habían permeado las corrientes filosóficas y los imaginarios sociales, y, en consecuencia, pierden validez los valores soberanos. “Llega el momento en que [el hombre] tiene que darse cuenta [de] que la realidad no es la idea que se ha formado de ella; de tal manera el hombre se siente sin ningún sostén, entonces viene la nada”⁹¹.

El nihilismo nos da la conciencia de que nosotros, los modernos, estamos sin raíces, que estamos navegando a ciegas en los archipiélagos de la vida, el mundo y la historia, pues en el desencanto ya no hay brújula ni oriente; no hay más rutas ni trayectos ni mediciones preexistentes utilizables, ni tampoco metas preestablecidas a las que arribar⁹².

El nihilismo es, pues, la depreciación de la vida, su negación; esto es propiciado, principalmente, por la metafísica religiosa. Nietzsche presenta el desarrollo del nihilismo en dos fases: 1) propia del hombre de su tiempo, en quien ve que se cierran todas las perspectivas de la realidad; 2) el hombre debe superar toda referencia a la nada, al establecerse una nueva concepción del ser humano. Además, el filósofo alemán cree que una de las principales causas del primer momento del nihilismo es cualquier experiencia de tipo religioso y por esto se ensaña fuertemente en una crítica que tendrá como fin primordial hacer desaparecer la religión.

Desde otra valiosa perspectiva, el nihilismo puede ser también denominado “debilidad”. El filósofo posnietzscheano Ramón Alcoberro propone no entender el nihilismo como un fracaso, sino como la condición del pensar⁹³.

91 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 66.

92 Franco Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Biblos, 2001), 173.

93 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

3.2 Propuesta nietzscheana para superar el nihilismo: la voluntad de poder

Nietzsche quiere anular la vieja separación entre un mundo que es fundamento y otro que solo aparece. Solo existe nuestro mundo, el ser de este mundo mismo, nuestro mundo entendido como “voluntad de poder”. “El nihilismo, es decir, la falta de guía axiológica para comprender un proyecto histórico y actual, nos conduce a ‘la ontología del presente’ (único espacio en que se desarrolla —y tal vez también se agota— lo real)”⁹⁴.

La nueva ontología de Nietzsche concibe el ser del mundo como “inmanencia pura”. Todo ser es ser-interpretado y no hay sucesos en sí mismos: más bien hay un grupo de fenómenos interpretados y reunidos por un ser que interpreta. La gran preocupación nietzscheana es librar al hombre de ese “mundo verdadero”, de la idea suprema del bien, de Dios, que, según él, lleva al hombre a aborrecer la vida. El ente como tal solo tendrá sentido desde la inmanencia, ya que la trascendencia no tiene ningún sentido.

Nietzsche piensa que la voluntad de poder se halla en todos los fenómenos, está en el fondo de la esencia de todo. Lo que ocurre en el mundo no es sino esa voluntad que se presenta en formas diversas. La voluntad de poder, entendida como esencia de las cosas, constituye una forma de pensar propia de una teoría sobre algo concebido como fundamento. Nietzsche lee al ser, entendido como voluntad de poder, sin ninguna relación con lo trascendente, ya que la metafísica, que sí la tenía, llevó al hombre a despreciar lo que era real: su vida misma⁹⁵.

Nietzsche busca, entonces, una realidad auténtica que puede ser inacabable por el ser humano limitado, pero que es lo suficientemente real como para ser vivida. La vida exige ser vivida como devenir, donde se entrelazan fuertes aspiraciones que no son sino voluntad de poder. Nietzsche dice que el mundo es lo que es en sí. Lo que es en verdad es el mundo, pero con todas las características propuestas por Heráclito: cambiante, en el continuo movimiento del devenir.

94 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

95 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 59.

3.3 El final de la trascendencia con “la muerte de Dios” y el ascenso del superhombre

Al quedar trasvalorados los valores y la nada —delatada como sustento de la trascendencia—, Nietzsche nos enfrenta a una interpretación del ser que debe estar libre de toda influencia religiosa y teológica. “La muerte de Dios” no se refiere solo al hecho religioso como tal, sino que va a lo más profundo del existir humano: propone una nueva interpretación del ser. Para Nietzsche, Dios ya no ejerce ningún poder en el mundo y, según él, es necesario que el hombre despierte del sueño metafísico. En este sentido, frente a la posontología nietzscheana, Vattimo afirma que “allí donde hay un absoluto, aunque éste sea la afirmación de la no existencia de Dios, sigue habiendo metafísica, un principio supremo [...]; que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último y nada más”⁹⁶.

Por lo tanto, Nietzsche propone un nuevo hombre para un nuevo mundo. La alegría que danza y canta en Zarathustra es producida por su conocimiento del superhombre, del desarrollo de la voluntad de poder y del sentido del eterno retorno en el existir. El superhombre es la superación del nihilismo.

La centralidad que Nietzsche, explícitamente y sin dudar, asigna a la idea del eterno retorno, en definitiva, hace de él o el presentador de la problemática restauración de una visión más griega, menos historicista y más naturalista, del mundo y del hombre, o el profeta de una sociedad tecnológica, que quiere liberar al hombre de los residuos morales, metafísicos, religiosos, para hacer de él un sujeto capaz de vivir hasta el fondo las posibilidades que realmente encuentra a su disposición⁹⁷.

Es necesario que el hombre opere en una inmanencia pura. Ahora riges una nueva fuente de valor, la voluntad de poder, lo real en sí. Se da entonces la autoconciencia.

96 Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad* (Barcelona: Paidós, 2003), 11.

97 Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (Barcelona: Paidós, 2002), 262.

4. Los retos de una nueva época, una nueva comprensión del mundo

Nietzsche abrió una nueva etapa en la historia del pensamiento, al hacer una ruptura con lo preestablecido en Occidente, pero dejó un hondo vacío y limitó cualquier sostén para el hombre posmoderno. Su legado abrió, de igual forma, la posibilidad de repensar los grandes temas y visibilizar los pequeños y mundanos, para reestablecerlos, decantarlos o simplemente para dejar que todo fluya en un devenir continuo.

Numerosos síntomas sociales indican que el modelo de razón auspiciado por Occidente resulta estructuralmente incapaz de explicarnos la complejidad del presente. La emergencia (poscolonial) de modelos de razón no occidental con los que hay que aprender a convivir y la crisis del comunismo muestran, también, la imposibilidad de concebir una sociedad racionalizada al máximo y construida desde la matriz del pensamiento occidental (metafísico). Incluso la palabra “crítica” ya no significa exactamente nada; mantenerse en el ámbito de la “crítica” significa continuar siendo moderno —y por lo tanto ciego a otro tipo de conocimiento (corporal, emotivo...)»⁹⁸.

La concepción del tiempo y del hombre contemporáneo se modifican. Se reincorpora la posmodernidad como una pluralidad de discursos que dificulta una mirada unidireccional frente al acontecer en el mundo de la vida.

Ya no hay fundamentación ontológica posible de la verdad: la misma idea heideggeriana del ser como “acontecer” argumenta en tal sentido y sería ahí donde convergen las intuiciones de Nietzsche y Heidegger, ambos convencidos de que el nihilismo llega a su fase de plena realización. En palabras de Vattimo: “en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado”⁹⁹.

98 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

99 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

Vattimo, en una conferencia de 1987, dice que los posmodernos no consideran la simultaneidad como un suceso y que por ello el historicismo moderno fue la última forma de racionalidad fuerte, en que la sucesión de las cosas se veía como progreso. Sin embargo, es difícil sostener esa idea en la actualidad, porque no es operante. Más bien se revela la contingencia¹⁰⁰ del ser¹⁰¹.

5. El devenir y el cambio en contraposición a lo estático, inmóvil del ser, en la metafísica clásica

Al cuestionar la verdad absoluta desde el error platónico del ideal perfecto como bien, el totalitarismo del poder y el dominio de la ciencia. Se caen las verdades absolutas y empieza la lógica de las verdades intersubjetivas, construidas desde los sujetos históricos en su devenir.

Nietzsche considera el ser como “devenir”, ser en proceso; de este modo, el ente finito y delimitado no existe y, como lo hace Heráclito, se plantea que lo único real es el devenir. En este sentido, Nietzsche propone que el hombre asuma este devenir que, como tal, es la vida misma. “El nihilismo que duda del devenir del mundo presente no puede establecer su certeza en un más allá, por tanto, rebate un mundo metafísico”¹⁰².

De este modo, la idea del devenir llega, en la filosofía nietzscheana, como respuesta al nihilismo, así como propuesta de incentivar al hombre a asumir la inmanencia pura y, por ende, a la voluntad de poder (una concepción más cercana al juego dionisiaco, rescatado por Nietzsche en la reminiscencia de la festividad griega que celebra la vida en el mundo antiguo). La verdad del devenir es el desenvolvimiento del mundo soberano, en el cual el movimiento creador de las cosas es manifestación de la voluntad de poder, y la creencia en cosas como la sustancia y el yo (ficciones para Nietzsche), se nos muestra como apertura a lo intramunda-

100 Desde la lógica y la metafísica, la contingencia es un modo de ser opuesto a lo necesario. Lo contingente es lo que puede darse y no darse. En lógica, un juicio es necesario cuando el juicio contrario (su negación) es imposible.

101 Conferencia en Barcelona, Palau de la Virreina; 19 octubre de 1987, citado en Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

102 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post- ontología”, 66.

no que encubre el devenir. La razón que propone Nietzsche debe llevar al hombre a asumir este devenir que no es otra cosa que la vida misma¹⁰³.

Nietzsche no comparte la contraposición entre el mundo real y el del más allá del platonismo, y evita la insistencia de la metafísica clásica en ubicar un mundo más allá, pues el que tenemos delante realmente comprende toda nuestra existencia. Por esto, alienta a que el hombre viva la vida como un devenir que se articula a potentes intenciones como manifestación de la voluntad de poder. Allí “podemos sentir un cierto olor a Heráclito; queda el mundo físico, el devenir, la afirmación de la destrucción propia de Dioniso. Nietzsche responderá que el mundo es lo que es en sí. Lo que es en verdad es el mundo, pero con todas las características heraclíteas: cambiante, en el continuo movimiento del devenir”¹⁰⁴.

Esta nueva ontología presenta al ser no como estructura eterna, sino como un acaecer, un devenir, un destino que se va construyendo de manera procesual, un ser inacabado. Según González, “[e]l Ser estaría lanzado en la historia, enviado al abismo oscilante del tiempo. La marca que mejor define al Ser en tanto evento histórico es la mortalidad”¹⁰⁵.

6. El pensamiento del débil¹⁰⁶ como respuesta ante el vacío de los metarrelatos

Ante la muerte de Dios, la deconstrucción de la metafísica clásica y el legado de Nietzsche después de la debacle que provocó

103 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 59.

104 Giraldo, “Nietzsche, puerta de la post-ontología”, 72.

105 Brais González, *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (Madrid: Dykinson, 2016), 52.

106 *El pensamiento débil* fue el título de una antología de textos editada por Vattimo y Pier Aldo Rovatti en 1983 (traducida al español en 1989) que pretendía ofrecer una genealogía de la tradición que se muestra escéptica ante el progreso y, a la vez, consciente de la victoria del nihilismo. “Es el pensamiento ‘de un ser que se oculta’ (prefigurado por Heidegger, Kafka, Wittgenstein o Simone Weil) consciente de que ‘las historias se multiplican’ para convertirse en narraciones y que solo nos queda el mundo de lo fragmentario y de lo provisional” (69) (Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”).

su filosofía en las antiguas estructuras de Occidente, apareció un pluralismo moral y epistemológico en la ontología posmoderna, de tal forma que nos quedó la idea de la interpretación (no la fundamentación) de lo que nos acontece¹⁰⁷. En este contexto, el “pensamiento débil” surge como una filosofía que conlleva la conciencia de que ya no hay ningún relato metafísico que se sostenga en la posmodernidad; aquí la debilidad se entiende como reacción a los discursos que pretendían saberlo todo sobre el sentido de la historia. Es así que se puede entender la responsabilidad del hombre ante la vida como el pensamiento del débil.

Desde otra perspectiva, Alcoberro propone no entender el nihilismo como un fracaso, sino como la condición del pensar¹⁰⁸: “[...] el pensamiento débil considera el nihilismo como una oportunidad: en la proliferación de los relatos se hace posible la pequeña dosis de libertad que nos permite sentirnos humanos, es decir, diversos. [...] ‘La enfermedad histórica’ que consiste en considerar el nihilismo como decadencia nos impide verlo también como condición de posibilidad”¹⁰⁹. En el caso del pensamiento de Vattimo, es esencial entender que “el nihilismo no es lo contrario de la cultura sino su condición de posibilidad: solo cuando se prescinde de la necesidad de lo absoluto resulta posible realizar la propuesta kantiana de ‘atreverse a pensar’ sin certezas previas —es decir sin hacer trampa”¹¹⁰.

7. Con la desazón de la muerte de Dios, ¿tendremos que volver atrás?

Si bien la muerte de Dios es un importante enfoque para terminar la labor secularizadora de la modernidad, con ella se crea el enorme vacío frente a la muerte y al imperio de la inmanencia y la resignación por no tener una responsabilidad compartida con las deidades; solos en este mundo, nos enfrentamos a ser y existir en el aquí y el ahora, sin miramientos al pasado glorioso de los dioses.

107 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

108 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

109 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

110 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

Se puede asumir la importancia innegable del devenir, la responsabilidad humana frente a la toma de autoconciencia, la inmanente suerte de vivir en este mundo, pero ¿puede el hombre soportar el vacío producido por la muerte de dios, la ascensión de la incertidumbre de la muerte, la soledad de sabernos solos y responsables de lo que pase en esta inmanencia irremediable?

Plantear la pregunta del “para qué” como cuestión sumamente existencial puede llevarnos a caer en un sinsentido posmoderno. Es así como, en otra perspectiva, volver la mirada atrás, es decir, a algún soporte metafísico del más allá, podría, como idea positiva, traducirse en una “mentira piadosa” pero reconfortante. En este sentido, Arlt, citado por Proto, dice:

[...] llegué a la conclusión de que ésa era la enfermedad metafísica y terrible de todo hombre. La felicidad de la humanidad solo puede apoyarse en la mentira metafísica [...]. Privándole de esa mentira recae en las ilusiones de carácter económico [...], y entonces me acordé [de] que los únicos que podían devolverle a la humanidad el paraíso perdido eran los dioses de carne y hueso: Rockefeller, Morgan, Ford [...] y concebí un proyecto que puede aparecer fantástico a una mente mediocre [...]. Vi que el callejón sin salida de la realidad social tenía una única salida [...] y era volver para atrás¹¹¹.

Ante esa idea de desconcierto en la posmodernidad, según Vattimo, surge otra que abre una posibilidad y que, en perspectiva posnietzscheana, resulta novedosa: la reivindicación del amor y la piedad, la solidaridad y la caridad como contrapesos del nihilismo. Esta reflexión se dio cuando Vattimo regresó al cristianismo en los noventa e incorporó estos conceptos a su filosofía de la “debilidad”.

Si se define como cristiano (especialmente a partir de la segunda mitad de la década de 1990), lo es, estrictamente, en la medida en que el nihilismo posmoderno le permite comprender el cristianismo no ya como una religión de salvación (es decir no

111 Proto Gutiérrez, “Dialéctica del posthumanismo nihilista”, 142.

como una verdad última capaz de responder a todas las cuestiones) sino como un esfuerzo de interpretación del mundo desde la profunda miseria de lo humano. En la medida en que la posmodernidad ha mostrado el camino hacia la disolución de las pretensiones de objetividad de cualquier discurso, el cristianismo (con la condición de evitar el restauracionismo fundamentalista), adquiere un sentido que ya no es reaccionario sino también “débil”, más acorde al mensaje evangélico¹¹².

En este sentido, la filosofía del débil se apoya en estos valores, en creer en la persona y hacer de la interpretación un criterio de apertura a la comprensión de cuanto nos supera como humanos, bajo la lógica de ofrecer esperanza en un mundo mezquino y cruel. Vattimo hace una apuesta por la hermenéutica. Finalmente, dice Alcoberro:

Vivir sin la seguridad que nos permitía la creencia en un dios mágico y en una ciencia que se presentaba como revelación de la verdad resulta incómodo a la vez que inevitable. De ahí nace la actitud del pensamiento débil. En un mundo donde nos hemos quedado sin idea de progreso y sin confianza en la idea de “Razón en la historia” [...], [l]a salida de Vattimo ha consistido en recuperar la condición de “pobreza” de lo humano. La concepción heideggeriana del hombre como “ser para la muerte” se reencuentra ahora con los conceptos cristianos de “piedad” y de “caridad”¹¹³.

8. Conclusiones

El pensamiento de Nietzsche rompe con la tradición metafísica al cuestionar la idea que separa el mundo de la vida y la aspiración de un más allá, que separa al hombre de su naturaleza mundana. Como contradictor del espíritu puro de Platón —dada la inmanencia del ser y lo despectivo frente a lo mundano de Platón—, Nietzsche indica que este fue el inicio de la disolución del pensar

112 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

113 Alcoberro, “Guía breve de Gianni Vattimo”.

del mundo, y con ello del hombre mismo. Entonces, desde su nueva ontología, logra sostener su posición al considerar que la inmanencia pura es lo único con lo que cuenta el hombre y desde allí propone el valor por la vida, porque se tiene la voluntad de poder (como lo harían los griegos en las fiestas en honor a Dioniso, exaltando la vida, la alegría, la intensidad de vivir). Nietzsche busca a Heráclito desde su concepción de cambio, proponiendo que la vida misma es devenir y que por eso el hombre debe asumir su vida desde su autosuperación.

El nihilismo tiene dos etapas. En la primera se devela la decadencia de la moral y la religión al encontrarse valor en la nada. La segunda corresponde a la propuesta de un nuevo pensar y vivir el mundo de la vida que conduzca a la superación de la primera etapa. Con la “muerte de dios” se seculariza la filosofía ontológica, se exalta el mundo de la vida con la inmanencia pura, se responsabiliza al hombre de su devenir, de su historia. Preocupa que una de las consecuencias de la mala interpretación de la obra nietzscheana es que se haya ideologizado a favor de regímenes totalitarios, como en el caso del nacionalsocialismo en Alemania, que retomó su idea del superhombre y de la moral del señor como fundamento filosófico para justificar los vejámenes contra la vida y la dignidad de las personas en las guerras mundiales en la primera mitad del siglo xx.

Con Nietzsche se inaugura la posontología. El gran legado del filósofo se extiende a lo largo del siglo xx y sus seguidores comparten, amplían y hasta se distancian de su obra, sobre todo adaptando su legado a los tiempos posmodernos. En las sociedades abiertas la verdad se construye, se interpreta o se pacta: nada permanece, todo se mueve y en el movimiento se edifica lo humano, el hombre es sujeto histórico, le corresponde en el devenir de su vida irse construyendo. El eterno retorno es la actualización vital de la existencia. La idea del devenir llega, pues, en la filosofía nietzscheana, como respuesta al nihilismo, así como la deliberación de encaminar al hombre a asumir la inmanencia pura y, por ende, a la voluntad de poder.

El devenir es una forma de mostrar una posontología que se ocupa de la vida responsable del hombre en el intento secularizado de reconocer su valor en la toma de decisiones en el mundo de la vida. La filosofía del débil se apoya en estos valores, en creer en la persona y hacer de la interpretación un criterio de apertura a la

comprensión de cuanto nos supera como humanos, bajo la lógica de ofrecer esperanza en un mundo mezquino y cruel. Lo único posible será “creer que se cree”; es decir, hacer de la interpretación un criterio de apertura a la comprensión de cuanto nos supera.

La estética y una filosofía del amor como instrumento en la constitución de una experiencia ética en la obra de Miguel de Unamuno*

Jacinto Arturo Ceballos Marín**

1. Introducción

El hombre, poseedor de ser-sentir, hacer y aparecer, está rodeado de un sinnúmero de inquietudes que cuestionan su manera de conocer, vivir y realizar asertivamente la propia existencia. Dicha existencia está rodeada por diversos estilos e insinuaciones que le posibilitan una búsqueda y, la vez, un encuentro consigo mismo y con una real y precisa certificación del sentido propio de su ser. En esta búsqueda y realización del sentido es donde el hombre de hoy debate sus objetivos y el ideal común y particular orientado en su afán de una plena realización, en una existencia real que lo afirme y evidencie como ser capaz de realizar la vida como un arte.

En este escrito se quiere presentar los elementos conectores de la posible existencia de un pragmatismo o una praxis que se apoya en el amor filosófico ejercido y promulgado en la obra del escri-

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0002-1611-5051 Correo electrónico: jacinto.cebillos@upb.edu.co

tor, filósofo y novelista Miguel de Unamuno. Su obra novelística resalta un interés por un pleno sentido de la existencia que abarca lo “irracional” como dador de sentido y fundamento de la misma. Su novela es un espacio experiencial que comprende lo filosófico, lo estético y lo ético; es decir, lo existencial, donde se puede fijar, eternizar, inmortalizar la propia existencia con todos sus componentes o formas: “Héteme aquí ante estas páginas blancas, mi porvenir, tratando de derramar mi vida a fin de continuar viviendo, de darme la vida, de arrancarme de mi destierro, del destierro de la eternidad, de este destierro al que quiero llamar des-cielo”¹¹⁴.

Unamuno considera que la novela es el espacio interior donde se puede vibrar por la elección entre el bien y el mal, lo justo e injusto, el acierto y el desacierto, el amor y el desamor, el gusto y lo rechazable, para, desde allí, manifestar lo profundo de la vida que serán las mismas convicciones: “La novela no es acción mecánica, es vigor biológico. En ella existen entrañas palpitantes de vida caliente de sangre [...]. La novela son las entrañas mismas del novelista”¹¹⁵. Desde este ámbito, se trata de contemplar lo estético y las aproximaciones a elementos éticos que involucran al amor filosófico, expresadas en categorías unamunianas que manifiestan la posibilidad de hacer de la filosofía una práctica para la vida. Se muestra un interés por aquello que es movimiento, fluir o cambio de los elementos o las formas estáticas y rígidas, que no aportan un desarrollo visible al carácter ontológico de la persona.

Para ello se tendrán en consideración las posibles coincidencias, cercanía y relaciones con una filosofía pragmática que dé cabida a las ideas desde una interpretación “perspectival”, descriptiva y de concertación. Para el presente cometido, se intentará un acercamiento breve a los conceptos de “sentido”, “estética” e “interpretación”, y, finalmente, se hablará de las implicaciones de la novela unamuniana.

114 Miguel de Unamuno, *Obras selectas. Como se hace una novela* (Madrid: Plenitud, 1965), 571.

115 Unamuno, *Obras*, 612.

2. Sentido y estética

La pregunta por el sentido de la existencia aparece de forma imperiosa, necesaria y urgente. Todo hombre es abarcado y demandado por la situación del sentido de su existencia. Olegario González, en el prólogo de *El Sentido* de Adolphe Gesché, afirma que el hombre se convierte en hombre cuando es capaz de inquietarse y preguntar por sí mismo: “El hombre es hombre en la medida en que se pone a sí mismo en cuestión, pregunta por el ser, indaga la verdad, consiente a su existencia, busca sentido y sondea el futuro”¹¹⁶.

El ser personal, es decir, aquello tan íntimo y tan visto, poseedor de autoconciencia, permite que el hombre construya y se autoconstruya con decisión, autonomía y se realice como forjador de sí mismo, de su habitad o entorno. Holzapfel, refiriéndose al sentido, plantea:

Quando hablamos del sentido, lo que más nos toca es su componente existencial, especialmente en lo que atañe al sentido de la existencia, el sentido de estar aquí, de esto que llamamos la vida. De este modo, el sentido nos pone directamente ante el enigma de la existencia, y revela con ello más que su componente existencial, su componente metafísico. Preguntarse por el sentido es preguntarse al mismo tiempo por el ser¹¹⁷.

Hoy la pregunta se constituye en fundamento de lo que el hombre quiere y reclama en la justificación de lo que es, prevé realizar y lo que significa su existencia ante los desafíos y las incógnitas que lo abordan y superan. Ante la pregunta por el significado o la conceptualización del término “sentido”, podríamos retomar las definiciones que Holzapfel hace en *A la búsqueda del sentido*:

1. El sentido en tanto *significado* de una palabra, pero también de una cosa, un suceso, una acción.
2. El sentido en cuanto

116 Adolphe Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2004), 9.

117 Cristóbal Holzapfel, *Explorando la pregunta por el sentido*. Conferencia dictada en la Universidad de Concepción, septiembre, 2004. Recuperada de www.plataforma.uchile.cl.

justificación. Aquí, más que como el mero significado de algo, usamos la palabra sentido para referirnos a la justificación de un hecho, una acción, un suceso [...]. 3. El sentido en tanto como *orientación*. Salta a la vista que el sentido nos orienta, incluso, asociado con esto, esta palabra significa también “dirección”. Y se trata de considerar que puede tratarse tanto de la dirección que atañe a cierta decisión o acción, como del sentido supuestamente último de nuestra existencia individual, la de quienes nos rodean o de la humanidad toda¹¹⁸.

Las tres orientaciones nos describen la gran riqueza, la globalidad del término y las acepciones por las cuales podemos acercarnos a un significado que nos muestra la complejidad en sí del mismo hombre y su búsqueda permanente de sentido auténtico. Al observar cada una de las conceptualizaciones, podemos pensar posibilidades para el cumplimiento y la realización del sentido desde distintos modos o acciones. Se nos permite plantearnos la pregunta por el sentido recurriendo a distintos instrumentos y posibilidades que ofrecen y avivan su afianzamiento. Se puede percibir la búsqueda del sentido y su validez fundamental desde el conocimiento, lo trascendental, la ciencia, la técnica, la economía, la política, el arte, etc. Estas manifestaciones están presentes en nuestra cotidianidad y nos ofrecen cuestiones inherentes a la realización del ser humano.

Se hace menester evidenciar la propia existencia del hombre de hoy en una vivencia marcada por la búsqueda de aquello que le propicia bienestar, es decir, agrado y realización. Es aquí donde podemos percibir una relación pertinente entre sentido y estética (esta última es redimensionada y está en niveles experienciales altos en el hombre del presente). La estética ha adquirido un matiz y un carácter especiales por la relación fortuita que el hombre idealiza y realiza con su capacidad de contemplación. Estas características lo llevan a determinaciones fundamentales y a una realización considerable de lo que es y significa el sentido y cómo se justifica este en y por las prácticas cotidianas; en ellas se percibe el valor de aquello que se nos pone enfrente y podemos significarlo al redi-

118 Holzapfel, *Explorando*, 18.

mensionarlo desde su propiedad o desde las características por las cuales se nos puede dar (sea palabra, suceso o imagen).

Al realizar una simbiosis entre aquello que es la experiencia — determinada con y por los niveles de lo que implica el sentido— y la apertura a la comprensión por el significado de las cosas, podemos determinar la importancia que posee lo estético y su funcionalidad en la aprehensión, por parte del hombre, de la comprensión de la misma existencia. Se hace indispensable abordar el concepto de estética. ¿Cómo definirla? Son muchos los autores que han escrito sobre el tema. Para nuestro interés, es importante retomar el concepto de Martin Heidegger en el primer tomo de su obra dedicada a Nietzsche, *La voluntad de poder como arte*, en la que plantea: “La estética es el saber acerca del comportamiento humano sensible (*sinnlichen*) relativo a las sensaciones (*Empfindung*) y a los sentimientos (*Gefühl*), y de aquello que lo determina”¹¹⁹.

Sin duda alguna, la estética abarca el amplio y complejo espacio de la representación sensible de la experiencia humana. La dimensión estética es aquella realizada en y por la acción misma del hombre; por lo tanto, el hombre está en su centro, como afirma Olivares: “a través de la representación sensible, el ser humano tiene una imagen de sí, toma conciencia de sí: se ve”¹²⁰. La estética como disciplina autónoma tiene una historia corta: “En la Antigüedad y en la Edad Media hubo reflexiones sobre la belleza y el arte, pero no existió en rigor una estética. Esas reflexiones derivaban del tronco de un sistema y tenían un carácter marcadamente metafísico, fundado en una bipartición del mundo (mundo de las ideas y mundo sensible)”¹²¹.

La estética aparece situada en lo trascendental, le corresponde el mundo de las ideas y el mundo sensible le será completamente antagonista, ya que este es una copia (por lo tanto, no verdadero). Para que la estética adquiera una autonomía, deberá “[...] tener un objeto propio y atenerse a las modalidades de la filosofía, es decir que atenderá a principios, causas, fundamentos. Buscará el ser de ese ente sensible que llamamos arte o de esa cualidad que

119 Elena Oliveras, *Estética. La cuestión del arte* (Buenos Aires: Ariel, 1993), 20.

120 Oliveras, *Estética*, 20.

121 Oliveras, *Estética*, 23.

designamos como belleza”¹²². La estética, igualmente, ofrece un espacio vital y reconfortante para el desarrollo, fortalecimiento y crecimiento de la autocomprensión, la valoración y el acercamiento de la existencia y la propia realidad del hombre. Las sensaciones aparecen de manera superior a todo aquello que hace parte del ámbito conceptual, el cual marca, de una u otra forma, el ambiente estético, y se ponen ambas frente a frente con sus respectivas características y con el deseo de acreditarse, alguna de ellas, como fundamento principal.

Todo es visto, analizado y discutido desde el entorno filosófico que le ha planteado al hombre la búsqueda y realización de la verdad. Dicha tarea ha permitido que las acciones, su sensibilidad y las preferencias —aquellas que hacen parte del deseo y el gusto— tengan una adecuación y realización. Aquí es donde el hombre, con su capacidad de valoración, adquiere conciencia de sus comportamientos y descubre su alto nivel de sensibilidad y los sentimientos por aquello que lo rodea y determina.

En el discurrir filosófico de nuestro tiempo, nos encontramos ante propuestas que formulan nuevos planteamientos para que el arte sea asumido como guía y fundamento para la vida. Esto es el resultado de unas acciones que son validadas por el conglomerado de una cultura y por la práctica que se realiza en un espacio y tiempo. Estas nuevas formas de valorar, expresar, crear y conocer dan la oportunidad de interpretar y acreditar la posibilidad de una estética que reconsidera el valor esencial de todo aquello que no corresponde a lo que se ha considerado como tradicional o esencial, y que busca dar cabida a la experiencia como elemento fundamental de la apreciación y valoración estética.

Se hace necesario, entonces, tratar el tema de la interpretación, término que siempre acompaña al hombre y que, unido a distintos elementos apreciativos o valorativos, logra darnos pautas importantes para el tema de la filosofía como experiencia o modo de vida.

122 Oliveras, *Estética*, 23.

3. La interpretación

A partir de la afirmación de que “[n]uestra época es aún más hermenéutica que posmoderna, y la única cuestión que se puede suscitarse justificadamente en esta etapa es si hay también un tiempo en que nos abstengamos de interpretar”¹²³, podemos acercarnos al tema de la hermenéutica. Esta, de manera particular, es percibida como lo que realiza un papel continuo de interpretación de hechos o acontecimientos que nacen en una realidad adscrita a un tiempo y espacio determinados.

Según Gadamer, debe resaltarse “la [...] universalidad de la experiencia hermenéutica, que debe ser accesible desde cualquier punto de vista si ha de ser una experiencia universal”¹²⁴. Con ello se abre paso, en la interpretación, al lenguaje y al diálogo que permiten establecer elementos de comprensión desde distintos ámbitos de lo universal. Es precisamente desde este parámetro como lo “escriturístico” adquiere importancia (“El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita”¹²⁵). La escritura se considera como fuerza prioritaria que da claves interesantes para la búsqueda de la verdad y permite una actividad asertiva en el ejercicio de la comprensión.

Nos damos cuenta de que la realidad posee un componente común: “todo está de hecho constituido por la interpretación, en otras palabras, no hay nada real (y ciertamente nada real para nosotros) que no esté interpretado”¹²⁶. En este ámbito de la interpretación, el pragmatismo acentúa toda su fuerza en no dar crédito a las ideas fijas y por ello rechaza una realidad única: “los pragmatistas, como los nietzscheanos, insisten en rechazar la misma idea de cualquier realidad permanentemente fija que pudiera ser captada o aun razonablemente pensada sin la mediación de la estructuración humana”¹²⁷. Este pensamiento acerca de la comprensión y la

123 Richard Shusterman, *Estética pragmatista. Viviendo la belleza repensando el arte* (Barcelona: Idea Books, 2002), 153.

124 Hans George Gadamer, *Verdad y Método II* (Salamanca: Sígueme, 1993), 11.

125 Gadamer, *Verdad*, 468.

126 Shusterman, *Estética*, 154.

127 Shusterman, *Estética*, 154.

interpretación se presenta contrario a la visión de Gadamer, quien plantea la interpretación desde un punto de vista tradicional, al afirmar que “toda comprensión es interpretación”¹²⁸.

Shusterman caracteriza la interpretación desde la óptica de variantes o posibilidades de un texto: “¿Qué puede significar realmente la interpretación? La posibilidad de alternativas es condición necesaria de la significatividad”¹²⁹. Entender la interpretación desde un ámbito de lo abierto, desde lo “perspectival”, posibilita varias oportunidades para acercarse al hecho mismo, y desde allí se dan las condiciones para la riqueza de todo aquello que implica lo descriptivo, lo plural y significativo. Es importante tener en cuenta, desde esta visión, además, que la interpretación posee un significado que le es propio y se origina en aquello que la contrasta o que está fuera de ella y a la vez la enfrenta como la posibilidad que la limita. Este límite podría considerarse como la comprensión.

Pensamos en la comprensión como aquello que da significado: “la comprensión dota a la interpretación no solo de un contraste dador de significado, sino también de una base dadora de significado. Proporciona algo en qué basar y con qué guiar nuestras interpretaciones y representa algo mediante lo que podemos distinguir los diferentes niveles o actos secuenciales de interpretación”¹³⁰. La comprensión aparece, pues, de forma diferencial a la interpretación; aparece como aquello guiado por la percepción, la misma impresión y el sentido que referencia aquello que estamos intentando interpretar.

Desde la perspectiva de Shusterman, la comprensión abarca aquello que implica el compromiso e interés, lo que puede mejorarse, la visión siempre amplía de la obra misma, el pluralismo; todo esto converge en un proceso dinámico-activo. Es importante reiterar que para el autor la comprensión tiene sus características y sus fronteras particulares que la diferencian de la interpretación. Esta experiencia permite interpretar: “Además, es nuestra comprensión o experiencia inicial del texto como algo significativo y quizás merecedor de una comprensión más plena lo que suscita

128 Shusterman, *Estética*, 155.

129 Shusterman, *Estética*, 172.

130 Shusterman, *Estética*, 172.

nuestro deseo de interpretarlo”¹³¹. Para Shusterman, la comprensión es toda una motivación y orientación para la interpretación. Pero la comprensión, además, necesita de la interpretación: “esta comprensión requiere una interpretación del texto para su propia aclaración y justificación, si de hecho queremos intentar conseguirla”¹³². Es aquí donde aparece el movimiento del círculo hermenéutico; aunque Shusterman no comparte algunas de sus ideas.

La interpretación es todo un ejercicio que busca una totalidad; es decir, el conjunto de la obra que posee una conformación que permite mirar cómo la obra está diseñada, cuál es su estructura y cuáles son sus conexiones. De ahí, entonces, que el ejercicio de interpretar gire en torno a “[...] una estructura formal, con el objetivo no tanto de descubrir significados ocultos cuanto de conectar características y superficies no escondidas para ver y presentar la obra como un todo perfectamente relacionado”¹³³.

Es interesante la manera como Shusterman plantea la interpretación desde un todo en que cada elemento de la obra no aparece aislado. La interpretación busca llegar al conjunto, no permanecer en lo fundacional, en lo único y tradicional, en aquello que es invariable, sino que con todas las posibilidades o alternativas que se presentan en la lectura logra un acercamiento a la obra en su significatividad¹³⁴. La idea es desvelar, incluso describir, el plan en sí de la obra. La obra, al presentarse como significatividad, permite afirmar “que no hay hechos o verdades, sino solo interpretaciones”¹³⁵.

Para Shusterman, la diferencia entre comprensión e interpretación “no es una distinción ontológica rígida, en la que las

131 Shusterman, *Estética*, 173.

132 Shusterman, *Estética*, 174.

133 Shusterman, *Estética*, 159.

134 Término empleado por Shusterman que refleja el carácter dinámico de la interpretación, donde se percibe que todo está en función del todo y se puede constatar que la interpretación posee algún significado y a la vez distinción. Ella recibe de la comprensión una base dadora de significado, la cual proporciona elementos para orientar y fundamentar la misma interpretación.

135 Shusterman, *Estética*, 161.

dos concepciones no pueden compartir los mismos objetos”¹³⁶. La comprensión abarca frecuentemente lo irreflexivo y aquello puede ser percibido en la realidad misma, sin ser alcanzado, por el concepto como operación mental estructural. La interpretación, desde estos parámetros, toma el pensamiento como posibilidad para llegar al planteamiento del problema, a una explicación y una solución que poseen carácter de investigación consciente y libre.

A partir de lo anterior, podemos acercarnos a lo dicho por Gadamer y Ricoeur. En *Verdad y método II*, Gadamer asocia la interpretación y la comprensión, y dice que ambas son fundamentales en la existencia humana, ya que permiten conectar las relaciones propias de los hombres y las relaciones con los demás objetos del mundo: “Pero ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen solo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo”¹³⁷. Así, conceptos como “interpretación” y “comprensión” aparecen con acentos formulados desde una experiencia de lo uno, pero se puede percibir que ambos son fundamentales en la persona, porque permiten que el accionar del hombre posea un sentido y a la vez una realización.

Ricoeur, desde la experiencia hermenéutica, contempla lo que nos lleva a entender un texto y considera que el método se debe acercar definitiva y categóricamente al concepto de “interpretación”. Toda interpretación de un texto está enmarcada en el ámbito de la escritura: “en la medida en que la hermenéutica es interpretación orientada al texto, y debido a que los textos son entre otras cosas instancias de lenguaje escrito, no es posible ninguna teoría de la interpretación que no llegue a enfrentar el problema de la escritura”¹³⁸. Encontramos, entonces, que la interpretación cobija, de un lado, las relaciones de los hombres y su realidad, y de otro, el texto escrito que aparece como el centro influyente para

136 Shusterman, *Estética*, 177.

137 Gadamer, *Verdad*, 319.

138 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 38.

la interpretación. Así, “la escritura es la manifestación íntegra del discurso”¹³⁹.

Ricoeur se pregunta: ¿por qué se hace problemático interpretar un texto?:

Porque toda lectura de un texto, por más ligada que esté al quid, a aquello en vista de lo cual fue escrito, se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva que desarrolla presupuestos y exigencias: así, la lectura de los mitos griegos en la escuela estoica, basada en una física y en una ética filosófica, implica una hermenéutica muy diferente de la interpretación rabínica de la Thorá en el Halacha o el Haggadá¹⁴⁰.

Las vivencias comunitarias y la misma tradición son elementos importantes al momento de interpretar, ya que llevan a una serie de discusiones. Para Ricoeur, estos debates exegéticos ¿por qué sentido conciernen a la filosofía? “En que implican toda una teoría del signo y de la significación”¹⁴¹. De esta manera, “[s]i un texto puede tener varios sentidos, por ejemplo, uno histórico y otro espiritual, es necesario recurrir a una noción de significación mucho más compleja que la de los signos llamados unívocos, requeridos por una lógica de la argumentación”¹⁴². Al parecer, estas significaciones hacen que la filosofía emprenda una ruta ayudada desde lo cognitivo, que conlleva el encuentro con horizontes que propician argumentos coherentes con todas sus posibilidades.

En Ricoeur, la interpretación se percibe como un trabajo mancomunado entre intérprete, texto, comunidad, tiempo y espacio, y está dirigido a la búsqueda del acercamiento de todos los protagonistas: “El trabajo mismo de la interpretación revela un propósito profundo, el de vencer una distancia, un alejamiento cultural, acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre

139 Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 38.

140 Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1976), 9.

141 Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 9.

142 Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 9.

puede darle por sí mismo”¹⁴³. Cabe precisar que existe la posibilidad de que la interpretación ponga lo semántico junto al sentido, donde se encuentran unos elementos comunes que formulan todo un diseño o estructura:

No carece de sentido, entonces, intentar circunscribir aquello que podría llamarse el nudo semántico de toda hermenéutica, general o particular, fundamental o especial. El elemento común, aquel que hallamos en todas partes, desde la exégesis hasta el psicoanálisis, parece ser una cierta arquitectura del sentido, que podemos llamar doble sentido o sentido múltiple, cuyo papel es en cada caso, aunque de manera diferente, mostrar ocultando. Es pues la semántica de lo mostrado y lo ocultado, en la semántica de las expresiones multívocas, donde advierto que este análisis del lenguaje se afianza¹⁴⁴.

Gadamer dice que la comprensión “caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo”¹⁴⁵. Esta funcionalidad o tarea identifica al lenguaje como medio o instrumento para la comprensión del texto u objeto que la propia realidad nos trae o nos presenta. Cuando se aborda un texto, particularmente para ser entendido, se requiere la interpretación, ya que ella permite abordarlo como una tarea minuciosa y profunda que permite llegar a una cercana comprensión de lo que está escrito. “En el marco de lo que implica la comprensión y la interpretación de un texto, nos vemos avocados a considerar cómo ‘el concepto del texto constituye un desafío particular’”¹⁴⁶.

El texto, de esta forma, es asumido como aquello que tiene un significado que va más allá de un título que merece ser investigado. Aquí nos damos cuenta de la incidencia e importancia del lenguaje, puesto que comprende un conjunto de signos y símbolos que se nos enfrentan en el escrito. Es importante notar que el lenguaje natural anteriormente tenía gran importancia en

143 Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 10.

144 Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 17.

145 Gadamer, *Verdad*, 319.

146 Gadamer, *Verdad*, 325.

el mundo vital, pero hoy encontramos que la primacía la ejerce un lenguaje lógico. Por ello, “ahora es lo explicable y lo construible desde leyes racionales lo que constituye la esencia de la ciencia”¹⁴⁷. Estamos ante la diferenciación entre lo lógico y lo natural que nos lleva a mirar con detenimiento los elementos cognoscibles, silogísticos, que han surgido con el tiempo.

Ahora, centrándonos en el mundo literario, ¿cómo Gadamer invita a contemplar el ámbito de la literatura? Él dice: “hay un fenómeno que se llama literatura: textos que no desaparecen, sino que se ofrecen a la comprensión con una pretensión normativa y preceden a toda posible lectura del nuevo texto”¹⁴⁸. El texto literario aparece enmarcado en lo especial y propio. El texto literario alcanza la categoría de “original” por estar constituido por “palabras que solo existen retrayéndose a sí mismas, que realizan el verdadero sentido de textos desde sí mismas, hablando, por así decirlo”¹⁴⁹. Se hace presente en el texto, según Gadamer, una funcionalidad recíproca de palabras que suelen permanecer inscritas en el ámbito del texto, sin tener que desaparecer o pasar del presente al olvido. Estas palabras son las que permiten que el texto, en sí mismo y como es, nunca desaparezca; al contrario, que conserve su actualidad y presencia permanentes.

Desde la contemplación del texto literario, Gadamer logra percibir en el texto un espacio privilegiado donde se ejerce el oído interior:

Textos literarios son aquellos textos que deben ser leídos en voz alta, aunque quizá únicamente para el oído interior, y que si se recitan no solo se oyen, sino que se acompañan con la voz interior. Son lo que son en virtud de la memoria, por la posibilidad de ser recitados *par coeur*. Viven en la memoria del rapsoda, del cantor de coro o del cantante lírico¹⁵⁰.

147 Gadamer, *Verdad*, 326.

148 Gadamer, *Verdad*, 338.

149 Gadamer, *Verdad*, 338.

150 Gadamer, *Verdad*, 339.

El texto literario abarca el sentimiento de lo fijo, lo permanentemente espiritual, aquello que pertenece a lo profundo que puede ser recibido para convertirse en una vivencia que puede sobrepasar el límite de lo humano y permanecer en lo más alto de aquel que lo asume y lo recrea. ¿Cuál es la característica sobresaliente de un texto? Según Gadamer, aquello por lo cual el texto literario es la fijación y permanencia de un discurso hablado, que se hace especial, “porque no remite a un acto lingüístico originario, sino que prescribe por su parte todas las repeticiones y actos lingüísticos; ningún lenguaje hablado puede cumplir totalmente la norma que un texto representa”¹⁵¹. Allí tenemos una sucesión de actos que permitirán enriquecer el propio texto, lo que da paso siempre a lo significativo y novedoso. El texto ofrece una función reguladora: no se hace alusión aquí a lo que el autor o hablante quiere dar a conocer, sino a que el discurso surge en el texto que es capaz de superar aun aquello que el autor ha querido plasmar. El texto literario no solo posee un discurso hablado, sino todo un compendio de autenticidad que transmite, en su discurso, una atracción; “el oyente lo escucha de pasada y centra su atención en lo que el discurso le comunica, este hecho pone de manifiesto lo que es el lenguaje mismo”¹⁵².

¿Qué es lo propio de un texto literario? En el texto, las palabras conservan su significado, transmiten algo. Lo propio del texto se identifica con el contenido del mismo y, por lo tanto, en palabras de Gadamer, “es propio de la calidad de un texto literario respetar este primado del contenido que compete a todo discurso, e incluso potenciarlo hasta el punto de dejar en suspenso la dimensión real de su enunciado”¹⁵³. El contenido, todo aquello que se escucha con el oído interior, tiene una calidad que lo hace único e irreplicable. Lo artificial siempre se convierte en lo profundo, es capaz de “poner” en admiración y suspenso todo lo fijado en el discurso; finalmente, el contenido tiene una figura lingüística que cumple a cabalidad con su función comunicativa.

151 Gadamer, *Verdad*, 339.

152 Gadamer, *Verdad*, 339.

153 Gadamer, *Verdad*, 340.

Este contenido, simbología para Ricoeur, se exhibe y permea en la escritura, que es la manifestación del pensamiento se realiza en la forma particular del habla; “la escritura es el pensamiento humano puesto por escrito sin la etapa intermedia del lenguaje hablado”¹⁵⁴. De esta manera, la escritura toma el lugar del habla. Ricoeur considera que la escritura es un signo material que cumple con la función de transmitir un mensaje que posee discurso y sentido; por consiguiente, es todo un acontecimiento. “El discurso es fijado y a la vez el discurso como acontecimiento desaparece. La escritura fija no es el acontecimiento del habla sino lo dicho del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio acontecimiento-sentido”¹⁵⁵. Aquello que está escrito aparece como un acontecimiento que posee sentido y donde el habla es el eje principal. La escritura se desenvuelve en el texto como el alma del hecho fundamental que posee razón de ser, “la escritura es el pensamiento humano puesto por escrito sin la etapa intermedia del lenguaje hablado”¹⁵⁶.

Según Gadamer, cada intérprete maneja un discurso que se caracteriza por la mediación; es decir, se acerca al texto poniéndose en un puesto intermedio entre la realidad y el mismo texto. De esta forma, el texto literario posee continuación, “el texto literario no se interrumpe con el discurso mediador del intérprete, sino que se acompaña de su participación constante. Esto se puede constatar en la estructura de la temporalidad que compete a todo discurso”¹⁵⁷. El intérprete realiza una tarea importante como lo es la de participar de una forma permanente en el mismo texto; es quien alarga el texto a lo largo del tiempo; allí el discurso cobra vigor y se actualiza.

Gadamer percibe la comprensión y la interpretación como conectadas entre sí, y, a la vez, configuradas en las relaciones propias de los hombres. El diálogo y el lenguaje se hacen elementos de vital importancia. Además, se debe tener en cuenta, prioritariamente, que se debe respetar al texto literario y su contenido.

154 Ricoeur, *El conflicto*, 41.

155 Ricoeur, *El conflicto*, 41.

156 Ricoeur, *El conflicto*, 41.

157 Gadamer, *Verdad*, 343.

Ricoeur, por su parte, considera que el texto se manifiesta como aquello por lo cual el discurso hablado se fija. El texto es encarnado por la escritura y su interpretación se debe hacer por el ámbito de lo tradicional, que incluye lo comunitario; es decir, se trata de un trabajo mancomunado. Desde esta óptica, aquello que está escrito aparece como lo que es hablado y, por lo tanto, está fijo y es constitutivo. Todo aquello que está escrito posee sentido y se convierte en un acontecimiento. Para ambos, el esquema de lo tradicional, lo esencial, lo cuidadoso, se hace fundamental en el ámbito de la hermenéutica.

Los aportes de ambos nos ubican en un ámbito de lo global y lo “perspectivístico”, aquello que permite afrontar un escrito con un carácter abierto y a la vez con el anhelo de alcanzar la verdad (que no está circunscrita a un solo ámbito de lo particular, sino a la posibilidad de las fronteras de lo humano que son capaces de alcanzar aquello que está más allá de lo presente o externo de la realidad misma).

4. La novela como expresión de lo más profundo de la existencia en Unamuno

Después de haber realizado un breve recorrido por el ámbito del sentido, del significado de lo que nos rodea y de las implicaciones de la hermenéutica, abarcando las esferas de la comprensión, la interpretación y las posibilidades de la novela literaria, pasamos a ver cómo el pensamiento de Miguel de Unamuno, desde su obra novelística-filosófica, nos da elementos para pensar en una filosofía como modo de vida, que puede ser aprehendida desde el ámbito estético, ético y ontológico. Desde esta dimensión, se abordará a Miguel de Unamuno en sus propios escritos, abarcando de manera prioritaria su novela, que él mismo analiza y detalla en sus rasgos y características fundamentales.

En *Cómo se hace una novela*, Unamuno define la interpretación de una obra literaria así: “Es traducir en la propia vida, en mi propia vida, en el propio pensamiento, en la propia verdad, la soterraña experiencia en que se funden la propia vida y la ajena”¹⁵⁸.

158 Unamuno, *Obras*, 613.

Cuando el lector se acerca a la obra para ser comprendida, admirada y visualizada desde la misma estética, el resultado de dicho acercamiento se percibe en su propia vida —la vida del lector—, quien realizará una interpretación y adecuación del texto a su existencia. Es allí como el texto permite tocar la vida de quien se apropia del texto y le da una interpretación “perspectival”. La vida del lector se puede transformar, por una praxis, en una búsqueda de un bien personal y comunitario, que confirma en el encuentro y la realización de su sentido existencial.

La novela *Amor y pedagogía* evidencia que un lector aprende a ser diferencia de contrarios y desde allí procede, con su interpretación dialógica, a matricularse en uno de los bandos que puede dominar o controlar al hombre: la ciencia o el amor. La obra, en sí, especifica la capacidad sentiente del hombre, es decir, del mismo lector que es capaz de formarse en medio de vínculos interesantes (pensamiento, razón, sentimiento, corazón) una personalidad íntegra, donde hay una preeminencia de la vida y su dialéctica. De esta forma, el hombre de carne y hueso es capaz de desarrollar sus propios proyectos, desplegar su individualidad y llegar a ser el que es, para decirlo de algún modo con Nietzsche, y tomar plena conciencia del carácter único e irrepetible de cada existencia concreta.

La primacía de la vida, que viene con un arraigo sentimental ontológico que podríamos denominar “nueva irracionalidad” (la del amor), va en contra de la ya instaurada y gobernante racionalidad tradicional (convierte a los seres humanos en abstracciones y aborda la existencia como algo genérico, pues “para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente”¹⁵⁹). Sin embargo, la vida no se comprende bien desde esa perspectiva y Unamuno concluye que “la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela”¹⁶⁰.

Dicha hambre pertenecerá a lo más profundo del hombre, donde no cabe ningún tipo de conformismo o resignación frente a la caducidad y finitud del hombre. Ello es mentado especialmente por don Fulgencio, protagonista de la novela, quien afirma

159 Unamuno, *Obras*, 220.

160 Unamuno, *Obras*, 238.

categoricamente —como hombre del amor irracional que es capaz de trascender su propia historia y finitud—: “No, no me resigno a morir, no me resigno... ¡y moriré!”¹⁶¹. De esta manera, cuando el sentimiento se encarna en el amor racional y filosófico, para Unamuno solo queda la conclusión determinante de que la vida, cada vida concreta, incardinada en cada hombre de carne y hueso, se rebela contra la finitud y busca la eternidad, aunque el propio Unamuno reconoce que “la fe en la inmortalidad es irracional”¹⁶².

En la obra *San Manuel Bueno, mártir*, por medio de la figura de un sacerdote ejemplar, pero con alguna dificultad de creer, Unamuno busca que el lector se sienta tocado, permeado y transformado en su cotidianidad, y la vez que aprenda de ella. Propone la tarea de asimilar cada símbolo literario para estimularse en su acción cotidiana y para que lo lleve a enfilar un proyecto personal-existencial. Dicho proyecto está enmarcado en el ámbito estético y ético, pero es regido por las condiciones de un amor ontológico que consiste en traspasar lo mental para cohabitar con lo sintiente de lo humano y que está comprendido desde un amor con carácter irracional y embargado en el esquema de lo sintiente.

¿Cómo era la vida de Manuel? “[S]u vida era arreglar matrimonios desavenidos, reducir a sus padres hijos indómitos o reducir los padres a sus hijos, y, sobre todo, consolar a los amargados y atediados y ayudar a todos a bien morir”¹⁶³. La novela es el escenario indicado para que el hombre encuentre modelos éticos y prácticos que lo lleven a vivir justa, agradable y gustosamente, donde se sienta útil y haga más placentera la existencia de los demás. La novela y la existencia se muestran siempre conectadas y en ellas siempre se quiere evidenciar algo. Allí, se “muestra sus entrañas humanas, su eternidad, su universalidad. En la novela se detalla el hombre de verdad, un actor del drama de la vida, un sujeto de novela, lleva las entrañas en la cara. Su forma es su fondo”¹⁶⁴.

La novela manifiesta el ser de lo que se es, y es una invitación para que otros, aquellos que se acercan al texto mismo, se sientan

161 Unamuno, *Obras*, 143.

162 Unamuno, *Obras*, 247.

163 Unamuno, *Obras*, 13.

164 Unamuno, *Obras*, 618.

tocados e inspirados para actuar bajo la acción positiva que los conduzca a la realización de sus vidas. La novela es un espacio privilegiado donde el lector se convierte en el “hacedor” de una experiencia profunda que abarque lo irracional, aquello que podemos llamar “lo filosófico del amor” que debe arrastrarlo hacia lo mejor y más impactante de la existencia.

¿Por qué y para qué escribir? Esta pregunta nos acerca a la inquietud unamuniana de hacer que las letras posibiliten la permanencia de la verdad y la persona en el mundo, y, particularmente, motiven una existencia apremiada por la búsqueda de un modo de vida equitativo, positivo, agradable y justo. Todo lo anterior se puede percibir en Manuel Bueno:

Su acción sobre las gentes era tal, que nadie se atrevía a mentir ante él, y todos, sin tener que ir al confesionario, se le confesaban. A tal punto que, como hubiese una vez ocurrido un repugnante crimen en una aldea próxima, el juez, un insensato que conocía mal a don Manuel, le llamó y le dijo: a ver si usted, don Manuel, consigue que este bandido declare la verdad¹⁶⁵.

Si se quiere mejorar la vida, por parte del lector, se requiere poseer un conocimiento, una experiencia que sirva para ser imitada. Desde una interpretación que “lleva al algo más”¹⁶⁶, en Manuel Bueno están las condiciones necesarias para imitarlo en la práctica de la verdad. La verdad se hace indispensable para la existencia, ella posibilita que la autenticidad sea la guía para una existencia siempre mejor, por ello “escribir implica hacer notar el interés por la libertad de la verdad, que es suprema justicia, por la libertad de la verdad, en la peor dictadura”¹⁶⁷.

165 Unamuno, *Obras*, 16.

166 Esta afirmación corresponde al orden de lo pragmático, donde la interpretación “perspectival” permite que el lector pueda asumir distintas ópticas frente al mismo texto para, desde allí, tener consideraciones importantes que lo lleven a asumir el texto como una propuesta de vida donde pueda realizar las consideraciones más necesarias para el bien de su existencia.

167 Unamuno, *Obras*, 600.

Al inicio del presente capítulo, en el preámbulo, se planteaba que la novela, para Unamuno, es un lugar donde la existencia se puede percibir como un espacio que ofrece oportunidades para ser distinto, único y experimentar aquello que va desde lo inmortal hasta lo que puede ser recordado por la acción, no pasajera, del protagonista. La novela se presenta como el modo eficaz por el cual se puede inmortalizar el hombre. “La novela busca permitir que quien escribe viva en la duradera permanente historia, busca que no se muera”¹⁶⁸; ella da lugar al recuerdo, no fútil y vano, sino perenne, dinámico, creativo, que va más allá de lo inmanente. La novela es el espacio ideal para el pasado; vivir la historia y vivir en la historia requieren que se cuente en los libros: “la esencia de un individuo o de cada pueblo es su historia y la historia es lo que se llama la filosofía de la historia, es la reflexión que cada individuo o cada pueblo hacen de lo que les sucede, de lo que sucede en ellos”¹⁶⁹.

La esencia del individuo es fundamental en la obra unamuniana; dicha esencia está conformada por el sinnúmero de características que adornan a la persona y que hacen que en el lector se despierte un interés por la vida de aquel protagonista que interpreta y que le insinúa algo valioso para su vida y que es digno de imitar. Un ejemplo de ello lo encontramos en Manuel Bueno: “Su maravilla era la voz, una voz divina, que hacía llorar. Cuando, al officiar en misa mayor o solemne, entonaba el prefacio, estremecíase la iglesia, y todos lo que le oían sentíansen conmovidos en sus entrañas. Su canto, saliendo del templo, iba a quedarse dormido sobre el lago y al pie de la montaña”¹⁷⁰.

La forma de actuar de Manuel Bueno es toda una invitación a revivir y allanar un sendero para la historia, la paz y la serenidad espiritual; una serenidad de sí mismo que se puede lograr al combinarse con una serie de circunstancias que acaecen en el instante mismo de la novela. La obra literaria ejerce atracción y deslumbra por ser el espacio propicio de lo durable. Para Unamuno, lo que dura es “aquello que se hace vivo, interesante e importante para el

168 Unamuno, *Obras*, 594.

169 Unamuno, *Obras*, 576.

170 Unamuno, *Obras*, 15.

momento y el lugar donde me apremia el instante y sus formas de salida que posee. Eternizar la momentaneidad... clavar la rueda en el tiempo”¹⁷¹.

Aquí vale también preguntar: ¿hoy por qué las personas se hacen vivas e interesantes? Porque, muchas de ellas, aportan un espíritu creativo y de concertación a la vez que tienen un gusto especial por la vida particular y comunitaria y, desde allí, crean interés, deseo y novedad capaces de atraer a todo sujeto pasivo, convirtiéndolo en sujeto de acción que piensa siempre mejor para vivir mejor: “Su vida era activa, y no contemplativa, huyendo cuanto podía de no tener nada que hacer. Cuando oía eso de que la ociosidad es la madre de todos los vicios, contestaba: y el peor de todos que es pensar ocioso... Pensar ocioso es pensar para no hacer nada o pensar en lo que se ha hecho y no en lo que hay que hacer”¹⁷².

Esta novedad del hacer como lo contrario al ocio, desde la novela, está enmarcada por aquello que traza y formula una búsqueda de la existencia en forma adecuada para experimentar el brotar de una necesidad fundamental: hacer que mi propia vida se eternice siguiendo una acción que la haga durable y atrayente por sí misma.

Por otro lado, Unamuno especifica en su escritura que lo mejor de una novela es describirla, es decir, contar cómo se elabora o se construye, hablar de sus características, relevancias, finalidad y qué es lo que la conforma y la hace única y especial. Desde ahí, la novela propicia el campo de la interacción y el descubrimiento del horizonte del otro, se busca cómo vivir en otros y allí mismo existe la posibilidad de descubrirse para vivir en sí y ser uno mismo. Todos estos elementos son propicios para la persona, ya que fomentan una apertura del yo, de lo que se es y aun de aquello que no se alcanza a comprender, “a fin de escapar de su yo desconocido e incognoscible hasta para sí mismo”¹⁷³.

Existe la sensación de que la vida misma, al abrirse a todas las posibilidades, emerge como acción que será siempre acechada

171 Unamuno, *Obras*, 572.

172 Unamuno, *Obras*, 19.

173 Unamuno, *Obras*, 578.

y colmada de sensaciones que irrumpen y buscarán un ideal que se ajuste a desafíos y gustos. Es interesante notar, además, en esta búsqueda de lo mejor, de lo práctico y lo útil-necesario, que las letras unamunianas —expresadas en su filosofía— motivan a un encuentro con la dialéctica, es decir, “aquello donde se enfrenta muerte-vida, crea-destruye, sostiene-ahoga, lo conocido-desconocido, en la novela va impreso lo íntimo de cada uno, lo creativo, lo eterno dentro de lo real y particular de cada uno”¹⁷⁴.

Lo dialéctico es un impulso vital que convoca a todas las luchas humanas, las cuales permiten siempre una elección, renovación, creación y animación (esto sería la armonía predicada por Unamuno y constatada en el amor irracional con el sello indeleble de lo filosófico que dicta más vivir que razonar: “—lo primero —decía— es que el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo. Nadie debe quererse morir hasta que Dios quiera”¹⁷⁵).

Los contrarios, en su confrontación, invitan a mirar la existencia como la posibilidad del todo, donde pensamiento, reflexión y racionalidad son motivos que despiertan el deseo por la opción fundamental de la vida, mas todo lo abstracto no es la total plenitud en la obra unamuniana, sino que se requiere una vida en concreto, plena, un hombre de carne y hueso que debe asumir todas las posibilidades que existen y que debe finalizar en una superación de estados donde la persona se singulariza y concreta como ser de acción, donde la superación de la propia vida, como elección de vida, se comprueba.

El lugar donde se puede focalizar la experiencia de lo pleno y la opción por un estilo de vida mejor como opción fundamental que conlleva plenitud está concretado en la inmortalidad: hacerse un eterno en la vida y para la misma vida. La inmortalidad, en Unamuno, se hace fundamental porque ella implica la posibilidad de ser perpetuos, permanecer, durar.

La literatura y la filosofía como formas de comunicación revitalizan la propia existencia y se convierten en una oferta de interpretación que señala opciones de elegir para ser realizadas en la

174 Unamuno, *Obras*, 579.

175 Unamuno, *Obras*, 23.

propia vida. La búsqueda positiva de una opción, que lleve a un modo mejor de vida, será una manera de hacer notar en la persona el mundo profundo de las pasiones y virtudes que le corresponden a cada hombre. En *San Manuel Bueno, mártir*, Manuel encarna la inspiración para otros, hay algo en él que invita a seguir e imitar en la vida del lector: “qué suerte chica, la de poder vivir cerca de un santo así, de un santo vivo, de carne y hueso y poder besarle la mano. Cuando vuelvas a tu pueblo escíbeme mucho, mucho, y cuéntame de él”¹⁷⁶.

En la obra, por medio de sus protagonistas, se busca provocar, estimular, y se puede observar que la narración permite ver lo entrañable y único de la persona: “Y más tarde, recordando aquel solemne rato, he comprendido que la alegría imperturbable de don Manuel era la forma temporal y terrena de una infinita y eterna tristeza que con heroica santidad recataba a los ojos y a los oídos de los demás”¹⁷⁷. Se trata de lo entrañable que rememora la bondad, el bien ético; esto siempre será motivo para imitar y, por lo tanto, para superar aquello que es simplemente vital o mortal.

5. Conclusiones

La capacidad racional del hombre le ha permitido buscar una respuesta al significado de su propia existencia. Desde allí se ha preguntado por el sentido de las cosas y, especialmente, por aquello que le causa impacto y admiración. Ante la pregunta, existe el esfuerzo por la respuesta cierta. Es precisamente en este contexto donde el hombre quiere encontrar certezas para darle un sentido a la existencia. Ante la imposibilidad de poseer respuestas concretas e inmediatas que lo satisfagan, y ante la presencia de lo contradictorio y funesto que lo afecta, el hombre tiende a perder su horizonte y diluir su experiencia de sentido. Dicha experiencia negativa le plantea una cierta incapacidad de interpretar y dinamizar su propia vida. Por ello se hace necesario que el hombre recupere y reestructure la búsqueda y la vivencia de sentido a través de aque-

176 Unamuno, *Obras*, 9.

177 Unamuno, *Obras*, 125.

llo que le pueda ser útil y necesario para lograr una superación de todo lo que limita su ser y hacer.

El pensamiento de Unamuno, expresado en su obra literaria con un gran acento filosófico, no busca expresamente lo estético, que involucra el gusto o la belleza. Sin embargo, dada la forma como se manifiestan los personajes, con sus inclinaciones, método y acciones, se puede percibir que existe en la obra un acercamiento a lo ético-estético, a una praxis que va más allá de lo pragmático, donde la realidad íntima —por ser partícipe de lo irracional— no se puede conceptualizar o definir entre lo fijo y preestablecido.

Es precisamente en esta realidad, íntima y última, donde podemos acercarnos al concepto filosófico del amor, que no viene estructurado por nociones, sino por lo sintiente que solo puede experimentarlo el hombre desde lo profundo o, como diría Unamuno, desde “la hondonada”. En dicho estado se hace cierto y verificable aquello que puede ser experimentado por el hombre como esencial e inherente al ser humano y lo que lo inquieta en un sentido más profundo: el deseo de perseverar en la existencia —es importante señalar su cercanía a Spinoza y Schopenhauer—.

Para Unamuno no existen moldes, solo existen propuestas que abarcan la totalidad de la persona, en las que ella pueda elegir (y, con dicha elección, mejorar su proyecto personal y existencial). Esta esfera de lo ilimitado, en el sentido de las perspectivas y lo descriptivo que ofrece la interpretación, permite que el sujeto pueda adquirir, por la novela, un sentido de la praxis, es decir, que se haga voluntario y consciente de su existencia y, por consiguiente, asuma un estilo de vida en búsqueda de la plenitud. Tal plenitud unirá lo personal y la convivencia con los demás.

Es allí donde primará el nuevo orden vivencial de una filosofía del amor donde se actúa, se puede concertar, proponer y decidir en forma eficaz, para que la acción misma sea contemplada, aceptada y valorada con un fin útil y necesario. Los elementos conectores de carácter pragmático que se observan en la obra unamuniana comprenden la clave de lo perspectivo; la interpretación, abandonando el carácter de lo tradicional o fundante, lo único y rígido, da pie a que el texto sea interpretado, propuesto, descrito y orientado a un contexto de lo abierto que, definitivamente, puede generar nuevas condiciones, útiles y mejores, para una plena existencia.

El pensamiento filosófico de Unamuno, desde lo perspectivo, está enmarcado en la realización de una existencia que es superación de lo abstracto, lo conceptual, de aquello que es solo teórico. Este pensamiento originado en y desde el conocimiento le aporta a la existencia unas acciones positivas que llevan a la elección de un mejor estilo de vida, elevando las condiciones de la misma existencia a niveles superiores.

La obra unamuniana presenta vestigios de aquello que significa lo útil para la vida. Interpretar su obra literaria en clave filosófica implica traducirla a la propia vida del lector para, desde allí, convertirla en forma de vida apropiada que tendrá como centro un carácter necesario-ético donde lo irracional, es decir, lo concreto y permanente, busca el bien personal que redundará en efectos positivos. Ese bien personal será evidenciado en un amor filosófico cuya característica fundamental es la armonía de la persona que es capaz de permanecer siendo.

Finalmente, la obra filosófica de Unamuno busca inmortalizar al hombre no desde una perspectiva racional u abstracta, sino desde lo denominado “irracional”, que es la permanencia del hombre concreto de carne y hueso que se apoya en una praxis que contiene una acción viva y eficaz. Dicha inmortalidad se refleja en el recuerdo, no vano e inútil, sino en el fomento de la propia existencia que permite que la persona interactúe y plasme todas sus condiciones y virtudes humanas.

El problema del sentido y sinsentido como el pensar la modernidad fuera de la modernidad. A propósito del pensamiento de Miguel de Unamuno*

Jacinto Arturo Ceballos Marín**
Mauricio Calle***

1. Introducción

Pensar la modernidad desde otra perspectiva, desde otra orilla y al margen de un sistema, como es el caso de Miguel de Unamuno, presupone un problema esencial, y más aún, ambiguo, ya que solo al tratar de responder a esta cuestión tan tradicional surge de inmediato en Unamuno una cuestión histórica que rara vez es metódica o estructural. En él, la modernidad resulta trágicamente un extrañamiento de la misma razón, de la cual se ha afirmado que es el principio y que se ha empleado como panacea de toda interpretación del mundo, de la vida y la existencia.

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0002-1611-5051 Correo electrónico :jacinto.ceballos@upb.edu.co

*** Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0001-9734-0914 Correo electrónico: maodescontrol@hotmail.com

En Unamuno, el pensar la modernidad supone pensarla fuera de sí misma, fuera de ese canon regulador que pretende interpretar y explicar la vida. Por tal razón, si la orientación solo presupone una modernidad desde dicha comprensión metódica y sistemática, entonces se hace evidente, de nuevo, que hay un desconocimiento eventual de otras *intrahistorias*¹⁷⁸ (como las denomina Unamuno) que explican y amplían el campo de comprensión de la modernidad (y que la ennoblecen y levantan fuera de su acatamiento puramente objetivo y por lo general inconvencional).

Nombrar la razón como sustento de la modernidad, en sus múltiples estructuras y como soporte de la misma, no tiene sentido para efectos del análisis que realiza Unamuno de esta. Su pensar poético, literario, artístico, antirracional y antisistemático es ya un pensar fuera de cualquier consideración cartesiana y kantiana de la modernidad. No es con Descartes, en palabras de Hegel, con quien la filosofía tocó puerto firme, sino con el mito, el lenguaje y la poesía; pero tampoco fue en el logos donde la filosofía tuvo su primera parusía, sino en la vida y existencia de los primeros hombres que se acercaron a la filosofía. Al parecer, la filosofía olvidó sus inicios y su origen, y eso es lo que precisamente quiere redimir Unamuno en la filosofía: una filosofía de lo trágico, de lo mítico, de lo literario, de la poesía y del puro lenguaje no violento de la razón. Un recuperar que no es nostálgico y de pretensiones paradigmáticas, sino, antes bien, un anhelo narrativo de dicho anclaje como posibilidad vital del hombre frente a su propia existencia.

Ahora bien, pensar la modernidad implica un ponerse al margen de ella para abrir otras posibilidades de comprensión fuera de la razón estructural; allí aparece la pregunta por el sentido. El asunto del sentido resulta sumamente apremiante, porque en la

178 El concepto de *intrahistoria* en Unamuno es muy especial. Este se contrapone al concepto tradicional de "historia" que ha fragmentado la vida y existencia de los hombres y los pueblos. El concepto intrahistoria es visto como posibilidad de mirar la historia desde dentro y desde lo hondo, mas no desde las olas que vienen y van o, mejor dicho, desde la superficie. Quedarse allí supone un riesgo enorme de perderse en lo que cambia y varía. Por eso, Unamuno propone ver la historia como *tradición eterna*, en la cual lo vivo se mantiene sin perder de vista el avance y progreso de la misma historia universal de los hombres y pueblos.

modernidad la dadora de sentido era precisamente la razón. El hecho de fondo, y ese es el gran error en que incurren los filósofos modernos, fue haber obviado su confrontación, el sinsentido. Preguntarse por el sentido y en especial por el de la vida supone una confrontación.

Dicha confrontación (*Auseinandersetzung*), a diferencia de la oposición y la contradicción, busca establecer los límites de un sentido que hasta hoy se ha convertido en la mayor urgencia para el hombre, pero que, alzándose como un absoluto, cree establecerse como única posibilidad trascendente. De ahí la insistencia de Unamuno en ubicar el sentido ya no en términos de aquello que única y exclusivamente da apertura de comprensión a las cosas mismas, sino en ponerlo bajo la mirada trágica del mismo, es decir, el sinsentido como otra mirada al sentido. Por ello, el modo de acceso a un posible sentido se comprenderá en los límites de dicha confrontación. Es decir, en aquel que pone al sentido más allá del mundo, como en las esencias platónicas o el mismo Dios, y en aquel que pone al sinsentido en una ausencia absoluta en el mundo, como el absurdo o el propio nihilismo.

Esta confrontación (*Auseinandersetzung*) posibilita el movimiento entre el sinsentido y el sentido sin relegarse y solo retrayéndose. Si se nota, la confrontación aquí no es una figura disyuntiva de lo uno o lo otro como lo simplemente excluyente, sino que se convierte en la conjunción de esto y lo otro como la posibilidad incluyente. Si hay sentido y sinsentido es porque hay alguien que se mantiene en dicha confrontación, de lo contrario todo estaría resuelto para el pensar y la vida misma.

Las preguntas por el sentido de la vida, por el amor, la muerte, la razón, el conocimiento, la ciencia, la historia y el mundo, entre otras, se mantienen en la confrontación que posibilita hablar del sinsentido de estas mismas apelaciones del hombre sobre su existencia. Si hay una definición de sentido es porque dicha apelación obedece a un mantenerse del hombre en la pregunta que emerge de la confrontación de aquello que no se define sin el sinsentido.

Si afirmamos que el sinsentido es la cualidad que pone en tela de juicio el carácter trascendente del sentido, es porque no buscamos rehusar el sentido propio del objeto puesto por un sujeto, sino porque persigue no ir más allá de aquello que propiamente da significatividad no solo al objeto, sino también al sujeto. En

Unamuno es importante aquello que procede primero del mundo para luego acceder, como segunda instancia, al sentido mismo.

Por eso, Unamuno relata el fenómeno trágico de la vida del hombre y en esa narración se encuentra con la filosofía y la literatura como dadoras de sentido (pero pensado este, siempre, desde su propia confrontación). Lo que no puede explicar la filosofía, en Unamuno, lo hace la literatura con otras palabras. Esta relación entre filosofía y literatura será llevada hasta sus últimas consecuencias, aquellas que le valieron entrar al índice prohibido. Por eso, su interpretación teológica y de la historia del cristianismo, su comprensión de la filosofía y la historia, y su aproximación a la historia de su propio pueblo español convierten a Unamuno en un filósofo fuera de todo pensar moderno y fuera de toda racionalidad pura. Por tal motivo, en nuestro análisis sobre el pensar el sentido fuera de la modernidad en Unamuno no se pretende iniciar por el proyecto de la razón —como se haría tradicionalmente—. Antes bien, si se quieren pensar los problemas de la modernidad, en especial en aquello que le daba su fundamento (como lo es la razón en tanto sentido), entonces debe acudirse en sentido no tradicional y metafísico a una perspectiva antepuesta a la consideración de la modernidad en términos de solo razón.

Si se quiere tratar de entender el pensamiento unamuniano, es necesario pasar primero por la deconstrucción del concepto de cultura impuesto por la misma sociedad intelectual europea en sus dos acepciones: *Kultur* (como solo educación) y *Bildung* (como creación y fundación). Esa crítica a la modernidad desde lo irracional, en tanto lucha de la razón contra la imaginación como primer acceso al sentido desde el sinsentido, será importante en este estudio para comprender la concepción del sentimiento trágico de la vida como sentido.

Además, se percibirá que toda la filosofía de Unamuno, que para los filósofos tradicionales es simple literatura, podría ser nada para el pensar racional y responde a algo apremiante y urgente que la filosofía no ha tratado de enfrentar por temor a “salir” de sus estructuras sistemáticas en las que aparentemente encuentra un puerto seguro (precisamente, la urgencia humana de preguntar por el sentido de la vida; ella, que ya es comprensible de suyo por todo hombre, no avanza de manera tan sencilla).

Para filósofos como Husserl, una cosa es que el sentido avance a “niveles” más significativos o menos significativos, y otra es que este procure lo absoluto o resolutivo del acto significativo. Es decir, una cosa es que lo trascendental aún permanezca en el mundo de la vida como búsqueda de sentido y otra cosa es que el sentido encuentre asidero o se asocie con una entidad trascendente como Dios, las ideas platónicas, etc. Para ello, dice Unamuno, tendríamos que desvivir la experiencia (como un médico que escinde todo el cuerpo para hallar una pequeña dolencia), al fin de instaurar un sentido último de la vida. Ya en Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y Deleuze, entre otros, con sus respectivas diferencias, se aclara la posibilidad de sentido que brinda el mundo. Esta, aunque no es absoluta, obviamente por su carácter de modificación y porque lo total, lo absoluto es accesible de diversos modos, posibilita un primer anclaje del ser en el mundo como sentimiento trágico de la existencia humana que se mantiene en la confrontación o, en términos unamunianos, en “constante agonía”.

En suma, no vamos solos en este recorrido unamuniano. Textos como *El sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1930) nos acompañarán para tratar de establecer los rasgos más significativos por los cuales se hace posible encontrar en el pensamiento del autor español ese pensar la modernidad fuera de la modernidad. Un pensar “afuera” como extrañamiento, mas no como rechazo, o un “afuera” no como salto, sino como sentimiento trágico no solo de la vida, sino de la filosofía misma. En pocas palabras, es un pensar la modernidad desde la elección de contradictores en tanto *forma mentis* o *aesthetica mentis inhabitantmundum* (estética mental de habitar el mundo), en la observación de aquellos elementos obviados por la filosofía, pero que son los más determinantes a la hora de definirla, entre los que se encuentran el pensar la modernidad fuera de la razón, es decir, desde el relato, la poesía, la imaginación, desde lo trágico, lo mítico y desde el sentimiento.

2. La cultura alemana en el pensamiento unamuniano

Para Unamuno, el pueblo alemán es esencialmente filosófico. Esto nos lleva directamente a establecer una influencia de la *Kultura* alemana en el pensamiento de Unamuno desde la filosofía. ¿Cómo

entender, fuera del sentido de la filosofía vitalista, existencial e idealista de la filosofía alemana, el pensamiento unamuniano? Sería absurdo y además inapropiado desconocer dicha influencia en el autor español. Lo curioso es que Unamuno nunca se denomina a sí mismo schopenhauariano, kantiano, nietzscheano o hegeliano. Ese aspecto marca una diferencia notable entre Unamuno y la filosofía alemana (en especial aquella que pone a la razón como culmen de la vida del hombre).

En *El sentimiento trágico de la vida*, Unamuno plantea sus diferencias con Kant, diferencias que al lector asiduo del autor español le permiten ver cómo trató este de interpretar a Kant, pero, más aún, cómo le fue posible distanciarse radicalmente de un filósofo tan influyente como él. Es claro que ambos comparten *in verbo* la pregunta por el hombre y su naturaleza, pero, más que por el sentido general de su ser y por su aspiración a la trascendencia, se ocupan de la condición y naturaleza del hombre. En Kant se hace visible el hombre como sujeto de conocimiento crítico. Su naturaleza inmanente radica esencialmente en las preguntas “¿qué debe saber?” o “¿cómo se conoce?”. Su condición de *subjectum*, de sujeto activo y sujeto de voluntad, lo pone fenomenológicamente frente al mundo que se le presenta como un objeto al que puede acceder con su propia capacidad cognoscitiva, y con su capacidad de juzgar y actuar.

En Unamuno el panorama es otro. El pensador español presta atención a dos preguntas esenciales propuestas por Kant: 1) ¿qué debo esperar? y 2) ¿qué es el hombre? Lo que espera o debe conocer se reduce a que el hombre, fuera de cualquier tipo de reducción fenomenológica y antropológica, es ante todo hombre de carne y hueso. Si Kant jerarquizó en orden de importancia esas cuatro cuestiones tan conocidas al final de la *Crítica de la razón pura*, que resumen toda su filosofía, entonces se hace evidente la diferencia entre ambos pensadores. Mientras Kant pone por encima el saber, Unamuno pone la esperanza como elemento fundamental del sentimiento trágico de la vida. Más aún, en la *Crítica del juicio* Kant plantea tres potencias o facultades también pensadas jerárquicamente: la primera es la de conocer, la segunda es la del sentimiento y la tercera es la de desear.

Unamuno se detendrá en las dos últimas facultades. ¿Por qué, después de haber defendido en la *Crítica de la razón pura* el cono-

cimiento como capacidad de juzgar, Kant pone de nuevo en impresión tripartita lo que es el hombre? ¿Y por qué buscar restringir las pretensiones de la razón teórica que se vincula al mundo de lo sensible, como posibilidad directa de conocimiento, para cerrar el paso a la existencia real de la libertad, la inmortalidad y Dios, todo para volver al plano del estado de ánimo y del deseo en el hombre? Si se nota bien, Kant no logró superar la metafísica, lo que era su pretensión.

La facultad del sentimiento y del desear en Unamuno son esenciales para comprender su distanciamiento de los planteamientos abstractos, lógicos e ideales con que se ha tratado al hombre en Kant o Hegel, por dar dos ejemplos. El hombre, para Unamuno, es eminentemente hombre de carne y hueso, que se pregunta por su existencia y por el sentido de la misma en medio de ese sentimiento trágico causado por su angustia. El hombre no es ante todo facultad de conocer y razonar, sino sentimiento. El hombre siente porque es un principio viviente, concreto, de carne y hueso. No es una máquina productora de conocimiento que pone su razón al servicio de las elaboraciones abstractas sobre su vida; antes bien, de ese sentimiento y de ese ánimo como carga patente del ser —en términos heideggerianos— busca su propia unidad y continuidad, pero desde la contradicción insatisfecha, es decir, la unidad que no se resuelve por el solo hecho de interpretar racionalmente el mundo, sino más bien porque aparecen en su propia existencia contrarios y contradicciones como vida-muerte, pena-dicha, satisfacción-insatisfacción, alegría-dolor y ganancia-pérdida, entre otros. En palabras de Segismundo en *La vida es sueño* de Calderón, “El mayor crimen del hombre es haber nacido” o, en palabras de Heidegger en *Ser y Tiempo*, “[t]an pronto como un hombre entra en la vida es ya bastante viejo para morir”¹⁷⁹. Ahí radica esa insatisfacción del hombre de seguir buscando trágicamente su continuidad, su unidad, pues siempre aparece la muerte, lo que crea en última instancia el deseo de alimentar la muerte con la vida y apetecer la inmortalidad.

179 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, 2.^a ed. (México: FCE, 1971), 268.

Ante ese racionalismo que sirve para fundamentar el conocimiento y la existencia, Unamuno propone que la razón solo esté al servicio de la vida y para ello aparece el hombre de carne y hueso. Con ello, Unamuno es fuerte en su crítica de la *kultura* alemana en términos de filosofía: “Otros pueblos nos han dejado, sobre todo, instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*”. Esta crítica tan fuerte marcará evidentemente sus diferencias con la *kultura* y filosofía alemanas. Crítica que sostendrá desde la siguiente búsqueda: el rechazo profundo a la modernidad como agonía entre razón e imaginación.

3. La modernidad: entre la razón y el irracionalismo

La modernidad divinizó y enaltecó la razón. Unamuno piensa en la razón como el lastre de la vida, y esto lo hace desde dos posiciones. Inicialmente, ve la modernidad como lo antirracional y antivital y, por otro lado, la lucha entre razón e imaginación como fragmentación de la libertad representada en don Quijote. Admitir que la vida no se somete a la razón es la situación trágica de la vida humana expuesta por Unamuno: “Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es anti-racional, no ya irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida”¹⁸⁰.

En Unamuno es claro que la vida no se pone al servicio de razones abstractas que enajenan al hombre. La razón y la vida no coinciden en el trámite de la vida misma. Por eso, el propósito fundamental de Unamuno es darle primacía a la vida humana antes que a cualquier construcción imperativa de la razón. Si algo en Unamuno ha de ser imperativo debe ser la vida con sus múltiples contradicciones y sus variadas posibilidades. ¿Lo antivital, lo racional y lo abstracto le han servido a la vida? ¿Han llenado la vida humana de respuestas a lo que verdaderamente acosa al hombre, como el sentido de la vida y de la muerte? ¿O acaso los sistemas y

180 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento*, 25.

las estructuras idealistas han tratado de comprender más bien que juzgar por qué el hombre tiene ansia de inmortalidad?

Lo vital es dudar, más que aclarar; la vida es más una lucha de contrarios y contradicciones que el deseo de anularlos, y lo vital es el deseo de no abdicar frente a la angustia. De ahí la pregunta: “¿Cómo va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es el fondo de la tragedia, es el combate de la vida con la razón”¹⁸¹. En *La agonía del cristianismo*, Unamuno dice que ese dudar cartesiano en el que se habría fundado su método y filosofía contiene en sí mismo un combate: “La agonía es una lucha... el modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar”. ¿Y qué es dudar? Se pregunta Unamuno: “*Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral dúo, dos, que *duellum*, lucha”¹⁸².

Si lo trágico de la vida es el combate y la lucha entre la vida y la razón, entonces se hace preciso traer a la memoria las antinomias de la razón kantiana. Estas, según Kant, se nublan a sí mismas, se crean la necesidad de pensarse fuera del ámbito racional, se crean sus propias contradicciones para establecer mejor la claridad de ciertos asuntos del conocimiento (como es el caso de la causalidad, y el determinismo e indeterminismo, entre otros). Esto demuestra de manera excepcional que la razón vuelve a su origen: a las contradicciones y a lo antirracional para explicarse desde allí. Su posición se aclara cuando afirma que si todo lo racional es antivital, es porque en el fondo algo, si no es todo, se le escapa a la razón en la explicación de la vida misma. Los problemas vitales como el hambre, el dolor, el sufrimiento, la pasión, el amor, la creencia, la muerte y la frustración emocional, entre otros, no se resuelven a punto de ecuaciones matemáticas o de leyes positivistas. Pero aclara:

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y

181 Unamuno, *Del sentimiento*, 59.

182 Miguel de Unamuno, *Agonía del cristianismo* (Buenos Aires: Losada, 1938), 22.

sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intraducible? ¿Y no está aquí su fuerza?¹⁸³.

Ante la aparición de la antinomia vida-razón como posibilidad de resolver la búsqueda de continuidad del ser en el hombre, aparece el maestro Kierkegaard en el pensamiento unamuniano. Si bien la razón como facultad de las facultades analiza la realidad y la fragmenta —la eleva a un entramado teórico en tanto sustitutivo de la verdadera experiencia del mundo—, en Kierkegaard se busca, en la fe, la opción a la carencia de la razón; una alternativa que para cualquier pensar moderno positivista, filosófico o científico, resulta solo creencia y sentimiento, pero nunca conocimiento. Por tal razón, Unamuno considera que la fe, que será un tema recurrente en el desarrollo de su teología, “es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida”¹⁸⁴. Por tanto, frente a la razón, será la fe la que tome partido por la vida. Ella no pretende ser algún tipo de conocimiento o certeza, sino más bien la voluntad misma por la cual el hombre podrá crear.

“Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea... toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo”¹⁸⁵. Dicho de otro modo, mientras la razón instaurada por la modernidad es la que disuelve al hombre en lo abstracto, será la fe la que resuelva esa unidad que tanto busca, será ella la potencia entusiasta, creadora y apasionada que eleve la vida a una obra de arte.

Cabe aclarar que la fe no debe prevalecer sobre la vida. Ella solo es posibilidad para el hombre de levantarse de su patética existencia y es la comprensión estremecedora de la misma. Además, la fe tampoco es una búsqueda de un consuelo que ayude al hombre a soportar su valle de lágrimas. Lo que debe entenderse, en este aspecto de la fe, es precisamente el conflicto trágico de una vida que desea y por tanto todo lo que desea se convierte en acción

183 Unamuno, *Agonía*, 59.

184 Unamuno, *Agonía*, 120.

185 Unamuno, *Agonía*, 47.

eficaz, es decir, en una acción heroica que brota del sentimiento trágico de su misma existencia (por eso se propone como modelo a don Quijote).

En el Quijote aparece, de modo claro, el verdadero conflicto entre razón e imaginación. Don Quijote se convierte, para Unamuno, en la figura trágica de la libertad o, lo que es lo mismo, en el héroe de la autofragmentación por el dolor de vivir aislado al margen de las estructuras sociales modernas. Mientras la humanidad se encarna en la razón, don Quijote lo hace en la imaginación, en una lucha constante de la que él no abdica. Esto lo convierte en un héroe del pensamiento y de la vida, en tanto su fe lo lleva a luchar por afirmarse en un mundo prosaico y vulgar.

Por eso, Unamuno afirma que el Quijote “es el caballero de la esperanza en lo absurdo racional”¹⁸⁶, pues no se rinde nunca y no deja acabar su entusiasmo, esa potencia de estado de ánimo, a pesar de todos sus fracasos. Entre más sufre, más afirma su libertad, es decir, su voluntad de no perecer ante semejante fastuosidad racional de ser como se debe ser según los cánones modernos. Si se desea comprender lo antiirracional en el pensamiento unamuniano, habrá que marcarlo en el ámbito de lo sinsentido. La voluntad del hombre, en ese tránsito de querer salir de su condición patética y trágica, se asume con valentía en la figura de don Quijote, su más cercano paradigma. Ser héroe no implica instalarse en un mundo banal e irremediamente cotidiano, como lo estable o inmovible, sino, más bien, buscar un tipo de virtud que se reafirma y sustenta gracias al propio esfuerzo y lucha en contra de aquello que aplaca al hombre en su propia naturaleza y condición. Ser héroe de la vida, tal como lo hace el Quijote, es ser fiel a esa voz interna que no es la voz violenta de la razón (que siempre ordena mantenerse en vocación de libertad, no declinar sus fuerzas ante las estructuras sistémicas y no deponer la voluntad al servicio de la mera razón). Pues si algo se hace evidente en la figura del Quijote es la lucha y agonía del hombre no solo de su tiempo, sino del de hoy. La libertad del hombre significa luchar contra el mundo de los hechos, contra las certezas que la razón nos proporciona para tratar de conquistar ese sentido trascendente de nuestra

186 Unamuno, *Agonía*, 196.

vida que nos da la fe. El caballero es “un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal”¹⁸⁷.

A partir de estas afirmaciones, el quijotismo se convierte para Unamuno en la tragedia de la vida misma. Frente a esa pensar moderno del hombre propiamente esquematizado, el Quijote representa una concepción del mundo enraizada en la intrahistoria¹⁸⁸ del pueblo español, impregnada del heroísmo de un hombre que, pese a su aspecto estafalario, nos recuerda mantenernos fieles a la vida y, sobre todo, a nosotros mismos. En el sentimiento trágico de la vida, esta ha de ser vista como heroicidad de la acción libre desde la desesperación y realización del “sí personal”. Realización que lo hace esperar. ¿Esperar qué? Ser libre, sin coacciones ni estamentos reglamentarios que alejen el sentido de la vida, lo trágico mismo.

Volvemos a la pregunta kantiana: ¿qué puedo esperar? La esperanza, en nuestro autor, se aleja del asunto meramente griego o en su *resemantización* posterior en el cristianismo. Para los primeros, la esperanza es signo de falta de decisión. ¿Esperar qué? Hay que buscar y el hombre es responsable de dicha búsqueda. Para Unamuno, la esperanza está por encima del ideal incluso de buscar (es, antes bien, el sentimiento trágico de la vida que pone en desesperanza toda búsqueda, incluso aquella que somete al hombre a un sistema). Para el cristianismo, en cambio, la idea de la esperanza corresponde a un asunto escatológico. La fe, la esperanza y la caridad son en sí mismos virtudes que se desarrollan en el hombre en términos de algo mejor por-venir, o, como dirá el mismo Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, “la sustancia

187 Unamuno, *Agonía*, 77.

188 El concepto “mundo” que recorrerá todo este análisis sobre la confrontación tendrá dos acepciones: el primero corresponde al concepto alemán *Welt* en Heidegger, como lo abierto al *Dasein* en sus múltiples posibilidades; el segundo corresponde al concepto francés *Le Monde*, como el plano del sentido-acontecimiento o de lo expresable-atributo. Notaremos sus diferencias a lo largo del análisis.

de las cosas que se esperan, la demostración de lo que no se ve”¹⁸⁹ (como la resurrección o el Paraíso).

Para Unamuno, la esperanza cristiana no es la salida de la desesperanza que vive el hombre. Así lo hace notar:

Solo mediante la desesperación de esta salida podemos llegar a la esperanza, a esa esperanza cuya ilusión vitalizadora sobrepuja a todo conocimiento racional, diciéndonos que hay siempre algo irreductible a la razón. Y de esta, de la razón, puede decirse lo que del Cristo, y es que quien no está con ella, está contra ella. Lo que no es racional, es contrarracional. Y así es la esperanza. Por todo este camino llegamos siempre a la esperanza. El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo¹⁹⁰.

Unamuno considera estas disposiciones del cristianismo bastante alejadas de la vida del hombre. El dolor es el que produce esperanza, lo bello de la vida misma, la suprema belleza (es decir, el supremo consuelo, porque sufriendo se es persona). El problema de qué debo esperar se reduce ante todo en el sufrimiento, no como mera banalidad de la vida, sino como la forma más estética de habitar la existencia. Su belleza no radica en un canon de formas estéticamente ordenadas, sino más bien en la posibilidad estética de vivir sufriendo en medio de lo por-venir, de la esperanza, de lo por llegar.

Es por el sufrimiento trágico y agónico, en que el hombre se encuentra, que se recupera el hombre a sí mismo y se gana después de haberse perdido. Este ha de ser el principio de ese rechazo y superación de la razón por la imaginación. Esta nos crea otros mundos posibles, mundos que tal vez solo se explican desde la

189 Unamuno, *Agonía*, 117.

190 Unamuno, *Agonía*, 124.

literatura o la poesía. De ahí la afirmación de Nestlé: “El hombre tiene que someterse a la voluntad irracional y, por lo tanto, impenetrable, de los dioses. Los dioses destruyen a los que intentan oponerse a su voluntad... Tal es la concepción trágico-heroica de la vida humana, cuya manifestación artística se encuentra en las obras de Sófocles”¹⁹¹.

4. Inmortalidad del alma

¿Qué espera el hombre? O, mejor dicho, ¿en qué cree el hombre? El hombre solo espera y cree en su inmortalidad, en nada más. El sentimiento trágico encuentra su esperanza frenética en la inmortalidad personal; no en el hecho de no querer morir nunca, sino más bien en el hecho de eternizarse al obrar, tal como aparece en esta bella afirmación de *La agonía del cristianismo*: “El final de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda”¹⁹².

Ese es el axioma y la máxima vital de la famosa inmortalidad en el pensamiento unamuniano: “Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez: obra como si hubieses de morirte, pero para sobrevivir y eternizarte”¹⁹³. En Unamuno, la inmortalidad se logra a partir del merecimiento: ¡merécete la fe! ¡Merécete la eternidad! No radica en el hecho kantiano de seguir poniendo a la razón como fundamento del obrar en tanto máxima universal, ¿para qué? Al contrario, es el hacerse cargo de sí mismo en la medida que se vive trágicamente la existencia como modelo heroico de no abdicar ante el padecimiento.

Lastimosamente, algunos lectores de Unamuno han considerado esta idea de la inmortalidad como una muestra desesperada del mismo autor por tratar de explicar aquello que Platón había

191 W. Nestlé, *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano* (Barcelona: Ariel, 1995), 148.

192 Unamuno, *Agonía*, 17.

193 Unamuno, *Del sentimiento*, 231.

planteado. Parece ser que desconocen las grandes diferencias entre el filósofo griego y Unamuno. Mientras en Platón la búsqueda de la inmortalidad del alma responde al hecho de evitar al máximo lo proveniente del mundo sensible, en Unamuno la inmortalidad debe partir esencialmente de allí: de las sombras, de la angustia, de la desesperanza y de esa desertización en que el hombre se encuentra. Si don Quijote se hace héroe del pensamiento es porque su voluntad lo arrastra al obrar correctamente según su propia libertad. Su estoicismo no es accidental ni mucho menos un agregado a sus aventuras y viajes, es parte de aquello a lo que no se debe renunciar y a lo intransferible. Si se renuncia a la vida sensible, a la vida de los afectos, de las apetencias, del cuerpo y la carne y del sentimiento trágico, se renuncia a la eternidad. Platón se eterniza precisamente por sus propias contradicciones. Aquello antivital, el *eidós* platónico, se resuelve en el mundo del hombre que vive y siente, del hombre de carne y hueso.

La mentalidad moderna y actual de lo útil, de lo “a la mano” y de existencia impropia —como diría Heidegger—, no aspira a la inmortalidad. Y si no anhela dicha eternización entonces está condenada a su situación, ya no trágica de la vida, sino dramática, en la que decide su situación o circunstancia, como lo creería Ortega y Gasset. La vida trágica, para Unamuno, pertenece más bien al destino establecido por los dioses, como le sucede a Edipo (su tragedia no es haber descifrado el enigma de la esfinge, sino más bien no haber descifrado el enigma de sí mismo; por eso, Edipo se arranca sus ojos y decide vivir ciego). Esta es, pues, la situación trágica de los contrarios. Se decide vivir dramáticamente sometido a razones o se decide vivir trágicamente esperando merecerse la fe y, por ende, la inmortalidad. Este será el enigma de los contrarios en el hombre de carne y hueso: ser finito y temporal, pero al mismo tiempo tener “hambre y sed de eternidad y de inmortalidad”. Esa es la invitación unamuniana: “No anhelar ‘locamente la inmortalidad’ es la suprema pereza, la cual es el origen de todos los males”¹⁹⁴.

Con esta idea de inmortalidad, Unamuno confirma esa gran preocupación que atormenta a los hombres: la cuestión de saber

194 Unamuno, *Del sentimiento*, 132.

qué ha de ser la conciencia, la mía, la tuya y la de después de que cada uno muera. Y lo confirma no en términos de un sistema existencial o vital, sino para revelar cómo el hombre tiene hambre de divinidad, de Dios mismo.

En pocas palabras, los hombres filosofan, como dirá Unamuno, para poder no solo razonar estructuras abstractas, que de por sí son vanas, sino porque “[s]olo queremos saber de dónde venimos, para mejor poder averiguar adónde vamos”. Más aún, ese filosofar también es pura lucha, puro combate, pura agonía, pues si toda filosofía se aparta de la vida, entonces se convierte en banalidad intelectual. Así lo expresa el filósofo: “No quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”¹⁹⁵. Como diría Unamuno, citando a Kierkegaard, “es que si es terrible la idea de la mortalidad del alma; pero no menos terrible es la de su inmortalidad”¹⁹⁶. Por lo tanto, hablar de inmortalidad es hablar no en términos trascendentales, sino en términos de la inmanencia.

Cabe aclarar lo anterior para no dejar duda de que sí se puede llegar, según Unamuno, a la inmortalidad. La eternidad se trata no de un más allá de la persona, sino del más acá de la historia e intrahistoria que nuestros póstumos narrarán de nosotros, de estos hombres del pasado, de lo que fuimos y de aquello que aún queda de nosotros. Dice Unamuno en su texto *Niebla*: “Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y empezamos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fue”¹⁹⁷.

5. Conclusiones

Ante el pensamiento unamuniano bien podía preguntarse el lector ante quién estamos, ante el poeta, el literato, el filósofo. Lo cierto es que lo que no puede explicar la filosofía o la ciencia lo hace la literatura con otras palabras. Unamuno se definió a sí mismo como poeta: “al morir quisiera que dijese de mí: ¡fue todo un poeta!”¹⁹⁸.

195 Unamuno, *Del sentimiento*, 24.

196 Unamuno, *Del sentimiento*, 79.

197 Miguel de Unamuno, *Niebla* (Londres: Harrap, 1976), 68.

198 Adolfo Alas, *Epistolario a Clarín* (Madrid: Escorial, 1941), 83.

Su pensamiento poético es excepcional y su índole de poeta queda patente en todos sus escritos, pues en ellos se nota el esfuerzo estético que capta y crea las múltiples posibilidades para explicar la vida del hombre y de sí mismo. Cuando el hombre no encuentra las palabras para tratar de explicar lo indecible e inexplicable de la vida, se encuentra con la poesía. Unamuno es el poeta que nos introduce en un mundo de conflicto e insatisfacción, un mundo de aspiraciones que, aunque inalcanzables, se nutren de esperanza (no en términos cristianos o griegos, sino en términos de fe en sí mismo como afirmación frente a este mundo banal y pasajero, es decir, como la continuidad de ascenso del mismo Sísifo).

El hombre ante la extraña idea de vivir sin Dios: el nihilismo y la muerte de Dios*

César Augusto Ramírez Giraldo**

1. Introducción

El ser humano descubre en su ser, y en las experiencias que vive, un impulso, una tensión hacia algo que está más allá de sí mismo y de lo que el mundo puede darle. Este impulso, esta tensión, es una vía que lo puede conducir al descubrimiento de Dios; al menos a reconocer en su ser una apertura hacia la trascendencia. Razón tenía Pedro López García¹⁹⁹ cuando, en un congreso sobre la fe, en la Diócesis de Albacete (España), se preguntaba por cómo todos los indicios se concentran en el drama de la finitud que vive el ser humano. El ser humano tiene deseos ilimitados de infinito, ansía la perfección y su sentido de vida, la belleza, el amor, la libertad y

199 Pedro López García, *Congreso de la fe*. Recuperado de <https://es.calameo.com/read/0008780684f5f4608dfdd>.

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en Teología de La UPB. Doctor en teología UPB. Docente investigador titular Facultad de Filosofía UPB. Investigador grupo Epimeleia. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. ORCID: 0000-0001-8093-1080. Correo electrónico: cesar.ramirez@upb.edu.co

la felicidad, y, a la vez, experimenta que todas sus realizaciones son finitas, limitadas, precarias, caducas, imperfectas, incompletas. Así las cosas, el hombre se pregunta: ¿existe alguien perfecto, no limitado, infinito, totalmente completo? ¿Me puede sacar de esta contradicción? Si yo reconozco que mi ser es limitado y efímero, ¿existirá algún ser que tenga la plenitud de todas las perfecciones y que pueda ser mi sostén y fundamento? ¿Por qué la felicidad me es tan necesaria y no puedo poseerla plenamente? Cuando el ser humano se mira a sí mismo en profundidad, puede leer en su interior esta sed de infinito que lleva dentro y que lo empuja a ir más allá, hacia alguien que pueda colmarla. Quizá en el mundo de ruido y de dispersión en el que vivimos no sea fácil este “pararse” y “mirarse a sí mismo en profundidad”; de ahí la importancia de favorecer tiempos y lugares donde el hombre contemporáneo pueda tener esta experiencia.

En el ser humano hay un misterio que lo trasciende; es decir, el hombre no se agota en sus cualidades físico-biológicas ni en sus necesidades fisiológico-psicológicas. En él hay un “hambre” insaciable de cumplimiento y de plenitud que ninguna realidad de este mundo puede colmar. La emoción “ensalzante” ante la belleza, la solidaridad humana incluso con riesgo de la propia vida, la superación del sinsentido de la muerte, la alegría experimentada en el dolor, la capacidad de preguntar y buscar en la realidad, el emerger de las preguntas decisivas de la vida, la búsqueda apasionada del bien y de la verdad, la capacidad y la decisión de perdonar, la pregunta por Alguien que esté más allá de todo cuanto existe, la contemplación de la naturaleza, la autoconciencia de sí mismo, el sentimiento maduro de culpa y la libertad, entre otros, son signos evidentes de que en el hombre hay un misterio que lo trasciende. La experiencia de este anhelo profundo, de esta hambre de plenitud, es descrita magistralmente por Francis S. Collins:

En mi primera adolescencia tuve momentos ocasionales en que sentí un anhelo por algo exterior a mí, a menudo asociado con la belleza de la naturaleza o una experiencia musical particularmente profunda. Cuando tenía como diez años, recuerdo haber sido transportado por la experiencia de ver a través de un telescopio que un astrónomo aficionado colocó en un campo alto en nuestra granja, cuando tuve la sensación de la vastedad del

universo y vi los cráteres de la luna y la maravillosamente diáfana luz de las Pléyades. A los quince, recuerdo una Nochebuena en que el contrapunto de un hermoso villancico de Navidad se elevaba dulce y verdadero sobre la melodía más familiar, dejándome con una sensación de inesperado sobrecogimiento y un anhelo por algo que no podía nombrar²⁰⁰.

El ser humano observa que existen realidades que él no puede darse a sí mismo, solo las puede recibir como don: el venir a la existencia, que alguien te ame, el mantenerte en la vida... para seguir viviendo, necesitas alimentarte con algo que no está en ti, sino que viene de fuera de ti (luego, en ti no está el fundamento de seguir en la vida, pues si dejas de comer te mueres). Estas experiencias ponen de manifiesto hasta qué punto el ser humano depende de seres que no son él: del alimento (de los frutos del planeta: agua, vegetales, animales), de las relaciones (para venir a la vida, para ser protegido en la infancia, para vivir con sentido...). Más aún, hay situaciones en las que nosotros no tenemos ningún poder ni control: ser perdonados por nuestras faltas, transformar el mal en bien, cambiar la oscuridad de la muerte en vida.

Podemos entonces señalar que en el ser humano hay una dimensión de trascendencia, un impulso hacia alguien en quien descansar plenamente, una tensión por ir más allá de sí mismo y de lo que este mundo puede ofrecer: el vacío y la insatisfacción que vive la persona humana no se sacia con ningún agua. Luego, la pregunta por Dios —el desearlo, buscarlo y poder encontrarlo— es legítima y razonable. Que Dios exista no contradice el ser del hombre y sus anhelos más profundos; más aún, su existencia colma de plenitud al ser humano. En el ser del hombre vemos señales, indicios, huellas que indican la posibilidad de la existencia de Dios; en el hombre se devela un camino, una vía que conduce al misterio, tal como lo recalca Pedro López García²⁰¹.

200 Francis S. Collins, *El Lenguaje de Dios*. Recuperado de <http://www.discipulomisionero.com/detalle.php?id=MjU2NA>.

201 Pedro López García, *Creer es razonable: el diálogo fe y cultura*. Recuperado de <https://es.calameo.com/read/0008780684f5f4608dfdd>.

2. Sobre la muerte de Dios y el nihilismo

La idea de la existencia de Dios supone una reflexión en la que incluso la idea de la duda tiene cabida en el ámbito de la fe. Ya lo deja claro López García cuando habla acerca de la duda de la existencia de Dios:

Nos lleva a pensar que el estar cerca de la trascendencia sin poder penetrar en ella es el punto de partida de nuestra dramática condición humana: el hombre se presenta como un ser deseoso de un deseo inalcanzable, de un deseo insaciable, siempre insuficiente, un extremo, una orilla siempre necia, siempre imposible, inevitablemente lejana a nosotros. Dios es negatividad, es lo otro que no soy yo, lo otro *inalcanzable*, impenetrable y que sin embargo es presencia inmóvil y es el origen de la caída: por ser un Dios lejano y distinto de los hombres²⁰².

A lo largo de la historia, muchos son los que se han preguntado acerca del misterio de Dios: filósofos, escritores, científicos... cada uno con una concepción distinta, pero infortunadamente han llegado a la misma conclusión: es un misterio inalcanzable para la mente y la razón humanas. Para Schopenhauer, Dios es creador de un mundo atormentado. La negación de Dios es la negación del hombre, se trata de un hombre desamparado, solo, que ha perdido a su creador, que no tiene una divinidad. Sin Dios, aparece un vacío metafísico... según Hölderlin, estar solo y sin dioses es la muerte.

Para Nietzsche, la vida es un sinsentido y de ahí se desprende la inevitabilidad del nihilismo. El nihilismo acompaña a Dios y a su muerte como la noche al día. El nihilismo está ahí donde todo sentido está ausente. Con la muerte de Dios, ha muerto también irremediablemente el sentido. Los falsos ideales —los valores del mundo occidental, la verdad, la filosofía, la ciencia, la moral, la religión— son los que hay que dejar atrás. La propuesta de Nietzsche radica en superar el nihilismo y transformar los viejos valores en otros nuevos. La muerte de Dios afirma la verdad de la finitud

202 Pedro López García, *Creer es razonable*.

en la totalidad divina, es la dimensión válida del ateísmo humanista, la pretensión de afirmar al hombre a costa de la muerte de Dios.

Así aparece el dilema entre lo bueno y lo malo:

Los buenos os enseñaron falsas costas y seguridades falsas; nacisteis y fuisteis puestos a salvo en mentiras de los buenos. Todo ha sido engañoso y escondido hasta el fondo por los buenos. Pero el que descubrió el país “hombre”, descubrió también el país “futuro de los hombres”. ¡Ahora debéis serme esforzados y pacientes marineros! Caminadme erguidos a tiempo, oh hermanos míos, aprended a caminar erguidos. La mar está tempestuosa: todo está en la mar. ¡Ánimo! ¡Arriba! ¡Viejos corazones marineros! ¡Qué patria! ¡Nuestro timón quiere ir a donde está el país de nuestros hijos! ¡Nuestro gran anhelo se lanza por allí, más impetuoso que la mar!²⁰³.

Al decir Nietzsche “Dios ha muerto”, propone la muerte de los viejos valores, la vieja metafísica. Mediante el nihilismo, Nietzsche presenta una instauración de nuevos valores; el nihilismo es la disposición de un nuevo modo de valorar, representa la desvalorización de todos los valores. Los mismos hombres son asesinos, han matado a Dios, pero no saben lo que han hecho. Esta inconsciencia impide a los hombres darse cuenta de las consecuencias de tal acción.

La proposición “Dios ha muerto” nos abisma en lo insentido. Lo que ha muerto o está en trance de morir no es Dios mismo, sino la fe del hombre en él. En el “Dios ha muerto” opera una síntesis entre el concepto de Dios y el hombre y su historia, su pasado y su futuro. En esta medida, Dios no es ya, como antes, una fuerza viva, presente y operante en la vida de los hombres. Nietzsche entiende la “muerte de Dios” como un acontecimiento histórico, algo que les ha acontecido a los hombres con relación a Dios. Vivimos en un mundo histórico y cultural del que Dios está en buena parte ausente. Nietzsche se opone a la fe religiosa,

203 Federico Nietzsche, *Así habló Zaratustra. De las tablas. Viejas y nuevas* (Madrid: Edaf, 1969), 28.

pero todavía más a la “increencia banal”. La “muerte de Dios” es, literalmente, un acontecimiento.

Históricamente, pues, para Nietzsche “Dios ha muerto”. El más importante de los acontecimientos más recientes, el hecho de que Dios haya muerto, significa que la fe en el Dios cristiano se ha vuelto in-creíble. Decir que “Dios ha muerto”, en sentido metafísico, quiere decir —como ha subrayado Heidegger— que Dios muere a la luz de la inversión de la metafísica. Si “Dios ha muerto”, entonces la metafísica se ha desmoronado. Esto nos lleva a pensar que el mundo metafísico, en su conjunto y fundamento, ha perdido su antigua vigencia. Heidegger entiende por metafísica la verdad del ente en su totalidad; es decir, con la muerte de Dios se hunde en la nada la verdad del ente en su totalidad.

La metafísica no solo es el ámbito histórico en el que se plantea filosóficamente la cuestión de Dios, sino también, y a la vez, la cuestión de la verdad, el valor, la moralidad, la libertad, el sentido, la razón o sinrazón de todo. Si, pues, “Dios ha muerto”, si el mundo metafísico se ha desmoronado, se ha hundido, también se ha hundido todo lo que recibía de él, toda su fundamentación (es decir, todo el sistema de valores e ideales de la cultura occidental... en otras palabras, se pierde todo fundamento).

Para Nietzsche, la muerte de Dios es condición necesaria, aunque insuficiente, para una nueva era, la del hombre creador que afirma la inocencia del devenir y el eterno retorno contra toda interpretación teleológica de la historia. Dios es la base de la ontología y de la epistemología occidental, de la jerarquización cristiana de los valores, de la fe en la verdad y en la razón a partir del sentido de la vida. Los valores no existen como entidades objetivas, sino que son, más bien, creaciones de la subjetividad humana, que, en última instancia, se subordinan a la voluntad de poder. Los valores son predicados del ser puestos por la razón, principios regulativos y prejuicios sociales que tendemos a hacer constitutivos de la realidad. Por ello, Nietzsche proyecta la voluntad de poder como estructura determinante de las actuaciones humanas. Nietzsche también se opone a la moral.

Si la moral exige a Dios, entonces para acabar con la moral hay que acabar también con Dios. Dado esto, Nietzsche propugna por un nuevo tipo de moral aristócrata, creadora, la moralidad del hombre fuerte que no conoce normas ni prohibiciones. De

allí que Nietzsche desprecie toda la moralidad basada en la antigua metafísica y busque oponer el hombre creador, más allá de la moral, al Dios de la ontología cristiana; de ahí la necesidad de la transmutación de los valores, la recreación del bien y el mal que se convierten en lo bueno y malo para el humano.

El viejo símbolo del demiurgo se torna aquí en creatividad, en cuanto capacidad de definir, evaluar y afirmar sin restricción alguna. No se trata, entonces, de que el hombre sea libre en el marco de la creación divina ya dada, sino de ver al Dios creador como una etapa superada en la toma de conciencia, de darle valor a la razón. No solo es que sea Dios el origen de lo que nosotros consideramos como bien y mal —puesto que estos en sí mismos no existen—, sino que Nietzsche radicaliza la imagen sombría de Dios y la califica negativamente como antívida, sinsentido, “la gran mentira” que nos hace responsables.

La pretensión de Nietzsche es absolutizar al hombre como creador que suplente a Dios, pero el hombre como tal tiene que transfigurarse. El nuevo modo de valorar exige un tipo mejor de hombre. Solo el superhombre logra regirse por la voluntad de poder, afirmar el carácter gratuito y el absurdo de la existencia. Por eso él soporta el pensamiento del eterno retorno.

Nietzsche concibe al hombre como creador de valores: es el hombre quien impone a voluntad su sentido sobre las cosas. La creatividad, así entendida, lleva consigo la exclusión de Dios, ante todo porque el hombre ha de ser la única medida de sus creaciones. Dios, en cambio, desborda toda medida humana. Nietzsche sabe que el hombre no podrá jamás convertirse en Dios, pero al menos puede llegar a ser un hombre nuevo, superior, distinto.

Quizá para Nietzsche la “muerte de Dios” sea el comienzo de una nueva etapa de la historia; ha llegado para el hombre el momento de poner manos a la obra. Hay que hacer de la “muerte de Dios” un renunciamiento grandioso y una continua victoria sobre nosotros mismos; hay que corresponder a la grandeza de ese acto y convertirnos en hombres liberados, a los que nada está prohibido; hay que arriesgarse a volar y navegar más lejos que nunca. La consecuencia de aquella muerte no tiene nada de triste ni de sombría.

La vida del hombre es la visión de Dios, pero Nietzsche sostiene lo contrario. Por eso niega a Dios, a pesar de tener conciencia de que el hombre no puede vivir sin él. La muerte de Dios es una

prueba de fuerza para la voluntad humana. Aunque dolorosa, esta muerte es necesaria para que viva el hombre. La vida del hombre solo es auténtica a condición de matar a Dios. Nihilismo y muerte de Dios son en el fondo el mismo acontecimiento. El nihilismo es el aspecto reactivo y pasivo de una decadencia, el de la muerte de Dios que lleva consigo el derrumbe de la ética y el vacío de los valores y el relativismo de las perspectivas que culminan en el “Todo vale, nada vale” (siempre en función de los intereses personales o colectivos).

Si “Dios ha muerto”, si el mundo suprasensible se ha desmoronado, entonces no queda nada en que apoyarse ni hacia donde orientarse. Esa nada significa aquí ausencia de Dios y del mundo suprasensible. El nihilismo es la desvalorización de todos los valores.

La humanidad había comprendido, hasta ahora, la existencia encaminada en un sistema de valores y sentidos en que tanto el hombre como el mundo encontraban un puesto bien definido. El horizonte de este sistema estaba fundado en la actitud religiosa o metafísica de la trascendencia, para la que Dios era la verdad, el valor y el sentido, y por lo mismo su fundamento. El hombre nihilista, por el contrario, es aquel que se mueve en la actitud del “Todo es en vano”; un hombre que piensa que la existencia no tiene sentido; un hombre que no soporta y aprueba el mundo real gracias a su fe en el ideal, sino que juzga contrariamente que el mundo, tal como es, no debería existir, y el mundo tal como debería ser no existe. En el nihilismo desaparece el mundo verdadero, entendido por Nietzsche como el mundo suprasensible de la metafísica, en contraposición al mundo sensible, que se convierte en el mundo aparente. Al desaparecer el mundo verdadero, desaparece también con él su contrapunto, el mundo aparente, y así queda el único mundo posible, este mundo tal cual es y existe. Desaparece también la negación del mundo suprasensible y surge la afirmación de este mundo, el mundo espacio-temporal del devenir y de la vida, como el único mundo verdadero.

Nietzsche deja abierto el camino para nuestra argumentación al mostrarnos que la “muerte de Dios” es el derrumbamiento del mundo metafísico, que el nihilismo representa la desvalorización de todos los valores. El eterno retorno es el intento de superar el nihilismo, confiriendo al devenir el carácter del ser. La voluntad

de poder es la esencia de toda la realidad y la transvaloración constituye el intento de transformación de todos los valores desde el criterio de la voluntad de poder. Todo esto constituye la inversión de la metafísica, lo que nos lleva a la noción del ser en el devenir, pensar lo ente con relación al ser, aquello en lo cual lo ente encuentra su existencia.

Se puede dar una doble interpretación acerca del nihilismo y la subsecuente muerte de Dios. La primera gira en torno al sentido metafísico de la muerte de Dios y la segunda presenta el sentido positivo de ese acontecimiento como liberador del hombre. Ambos sentidos se corresponden recíprocamente. Solo por el carácter metafísico de la muerte de Dios puede la nada nihilista entrar en la historia. Entonces el hombre está a solas consigo mismo, desamparado, entregado a una historia sin Dios. En esta condición, la existencia se reconoce como fundamentalmente absurda: es la noche del mundo la que se presenta ante nosotros, la nada de nuestro ser. Es la nada anonadada, que siembra el desasosiego por la falta de sentido (la hora más terrible y sombría de la muerte de Dios). En la necesidad de superar esta nada, Nietzsche postula la noción de voluntad de poder y el proyecto del superhombre. Este último es el que afirma la nada del mundo en su forma más extrema: el eterno retorno.

Nietzsche propone en estos conceptos la superación de la muerte de Dios solo de manera teórica. Pero ¿esta superación también llega a darse de manera histórica y práctica? ¿Veremos nosotros la luz del superhombre o estamos confinados al mundo de sombras que emana el cuerpo de la muerte de Dios?

3. Nihilismo y posmodernidad

Uno de los síntomas sociales que se hace más evidente en esta época, denominada por muchos “posmodernidad”, es la pérdida del sentido de la vida con el que se enfrenta el hombre. Pérdida del sentido que surge como consecuencia del vacío existencial en que cae el ser humano cuando pierde la capacidad de significar su vida y encaminarse hacia su propia humanización. Si bien este síntoma es, en parte, fruto del proceso de personalización que ha llevado al sujeto a caer en un individualismo hedonista en el que ha perdido la capacidad de significar al otro en las relaciones y,

por ende, significarse a él mismo, podría decirse que uno de los antecedentes se remonta al nihilismo clásico nietzscheano en que se proclama la “muerte de Dios” como la pérdida de vigencia de la realidad suprasensible y de sus valores correspondientes sobre los que estaba fundamentada la existencia humana (hecho que termina por desencadenar el vacío y sinsentido de la misma).

Nietzsche introduce el término “nihilismo europeo” o “nihilismo clásico” al hacer una lectura de su época y concluir que todos aquellos postulados en los que se fundamentaba la historia de Occidente habían entrado en un proceso de decadencia e inestabilidad, de modo que todo lo que hasta el momento le daba sentido a la existencia humana se fue derrumbando a causa del desarrollo de la razón y las ciencias positivas.

La historia de la que él habla es la del cristianismo y todo su sistema de valores. Es el ocaso de la fe en el Dios cristiano como entidad suprasensible sobre la cual se fundamentaron los valores, los principios, las normas y los ideales del hombre a lo largo del acontecer histórico occidental²⁰⁴ (realidad trascendente que se convirtió en el fin de la existencia humana en el transcurso de los, hasta entonces, diecinueve siglos de existencia del cristianismo).

En efecto, para Nietzsche el nihilismo es el proceso por cual el dominio de la realidad suprasensible (Dios) pierde vigencia y deja de ser el centro rector de la existencia —“¡Dios ha muerto!”—, hecho que termina por desencadenar la pérdida de sentido de la misma. Así plantea que, como la idea del Dios cristiano desaparece, así mismo deben desaparecer los valores vigentes hasta el momento, pues pierden su fuente de emanación y, por ende, la *ousía* que los caracterizaba.

De allí que se proponga la necesidad de dar otro paso más en este proceso “inmanentista” sobre la condición humana y sugiera la “transvaloración de los valores” válidos hasta el momento, es decir, la erradicación del sistema occidental de valores fundamentado en la religión, la moral y la filosofía, y la creación de otros nuevos²⁰⁵. Asimismo, indica que, para que dicha transvaloración de los valores se dé, es esencial contar con un nuevo principio que

204 Heidegger, *Nietzsche II* (Barcelona: Destino, 2000), 42.

205 Heidegger, *Nietzsche II*, 42.

sirva como lugar determinante, como norma totalizante desde la cual se cimente el nuevo sistema de valores. Es aquí donde aparece la idea del “superhombre”.

Si se habla de la muerte o inexistencia de una realidad supra-sensible que está más allá del hombre, ese nuevo principio que ha de servir como fundamento de la existencia humana no puede ser otro que el mismo hombre, pero no uno cualquiera, sino un “superhombre” comprendido desde la máxima expresión de la naturaleza humana que, para Nietzsche, no es otra cosa que la “voluntad de poder”: “todo ente, en la medida en que es y es tal como es, es: voluntad de poder”²⁰⁶.

El superhombre es aquel que vive en absoluta coherencia con su ser, es aquel que está en una constante búsqueda del poder permanente y ascendente —pues de lo contrario no sería tal—. Así, el poder se convierte en el valor supremo sobre el cual se configurará la nueva escala de valores; en esta medida, se denominará valor a todo aquello que cumpla con la voluntad de poder y la potencia. En palabras de Heidegger, “[e]l superhombre deja detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, pasa por encima de él y traslada toda la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio del puro poder”²⁰⁷.

Pero ¿a qué se refiere Nietzsche cuando habla de “voluntad de poder”? Si bien para Heidegger este postulado se presta fácilmente para equívocos en la medida que Nietzsche lo deja abierto como “fuerza” vital del ente, para Küng hace alusión a “la fuerza (poder) de la vida y su evolución; la lucha por la existencia, en la que solo sobreviven los más fuertes; elección y selección de los más capacitados”²⁰⁸, y lo relaciona con la influencia que las teorías darwinistas pudieron haber tenido sobre el autor. Nietzsche termina por establecer la medida del superhombre como meta suprema de la existencia humana, desplazando toda metafísica —como fundamento de verdades absolutas— a lo meramente tangible e inmanente y, como consecuencia, fundando las bases de uno de

206 Heidegger, *Nietzsche II*, 37.

207 Heidegger, *Nietzsche II*, 42.

208 Hans Küng, *¿Existe Dios?*, 2.ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1979), 87.

los mayores fenómenos que caracterizarán la época posmoderna: el vacío existencial y su consecuente pérdida del sentido de la vida.

Heidegger ha sido considerado por muchos como uno de los más precisos y sustanciales intérpretes de Nietzsche. En su obra *Caminos de bosque*, que reúne un conjunto de conferencias y lecciones, se aventura a enfrentar grandes fenómenos filosóficos como el origen de la obra de arte, el concepto de experiencia en Hegel, la sentencia de Anaximandro, etc. También allí hace una interpretación profunda de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Esta proposición, cargada de ambigüedades, Heidegger la aborda desde la experiencia metafísica-estética que había promulgado en su sistema filosófico. No por ello se entiende que tal interpretación luzca distante de los anhelos deconstructivistas de Nietzsche. Tal vez ambos planteamientos caminan en una misma dirección. Por un lado, la promulgación de la muerte de Dios es una plataforma para un nuevo abordaje de la metafísica de la mano del nihilismo, y, por otro lado, se habla del develamiento del ser de lo ente a partir del ocaso más intenso del mundo trascendente-ideal.

La famosa frase “Dios ha muerto” inaugura lo que se entiende hoy como “giro metafísico”. Con Nietzsche, la metafísica se perverte y desnaturaliza (así lo sugiere Heidegger en su texto); con él, la metafísica empieza a ser observada desde otra perspectiva. El giro consiste en mirar lo suprasensible desde la tierra y en la tierra. Ya no se trata de que la metafísica tome el nombre de un pensador, sino, mejor, de que se asuma desde su verdad. Es preciso que la metafísica se exprese desde su verdad más esencial: “Volver a pensar la metafísica de Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía”²⁰⁹. La tradición “epocal” ha dejado al margen de la interpretación histórica del hombre el movimiento nihilista.

Solo se puede entender la historia de Occidente desde la metafísica del nihilismo como un movimiento vertiginoso que subyace a la máscara de las generaciones. La historia ha dejado rezagada, entonces, la posibilidad de una “ontología de la historia”. Heidegger sugiere que todo pensar desde Nietzsche es una onto-logía y

209 Heidegger, *Nietzsche II*, 158.

la historia de Occidente no es otra cosa que un ocultamiento más del ser de lo ente bajo el sofisma del tiempo lineal. La tarea apremiante es que el pensamiento no presuma desde juicios positivistas. Saber “ver” el acontecer del ser en la historia, desde el espacio del “nihilismo”, es constatar desde la muerte de Dios el declive apremiante del tiempo y, tras él, el conjunto de la humanidad. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ nombra el destino de dos milenios de historia occidental”²¹⁰. En su obra *La gaja ciencia*, en el capítulo del loco, Nietzsche se pregunta: “¿no le llega al hombre aún el olor de la putrefacción divina?”. Esto sugiere de entrada el olvido de la metafísica.

Hablar de la historia del “hombre” es hablar en esencia de la expresión y la certeza más profunda que alberga el nihilismo (este último, entendido como negación, es coherente con el abandono, el asesinato de los dioses y la negación de los supremos valores tan evidente en el fin de la modernidad). De este modo, el altar de los templos y las comunidades eclesiales son las tumbas de lo divino, porque siguiendo la analogía del “mito de la caverna”, estas instituciones se expresan desde lo más lóbrego y profundo; desde la oscuridad hablan de la luz y no han podido percatarse de la putrefacción. Es imposible hablar de la luz sin nunca haberse liberado de las cadenas de las sombras.

Esto cobra mayor vigor cuando se subraya la afirmación de Heidegger: “la frase ‘Dios ha muerto’ significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva”²¹¹. De ahí que se diga que esa pérdida ha sido un fenómeno lento que ha transcurrido bajo la máscara del tiempo. De ahí también que el nihilismo sea el movimiento fundamental de la historia de Occidente: “el nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sostenida por cualquier persona”²¹². Es un fenómeno colectivo que hace parte de la humanidad. Esto es una crítica severa de Heidegger a los movimientos que promulgan un nihilismo subjetivo, además de a los sujetos que se hacen llamar “ateos” o “nega-

210 Heidegger, *Nietzsche II*, 160.

211 Heidegger, *Nietzsche II*, 162.

212 Heidegger, *Nietzsche II*, 163.

dores de Dios” (eso es simplemente estupidez que se muestra de un modo patético).

De este modo, se entiende que la crítica de Nietzsche no se dirige específicamente al Dios cristiano o de algún otro movimiento religioso, sino al malestar que acaece en el interior del hombre mismo; “le interesa a Nietzsche, concretamente, la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre”²¹³. La religión es la manipulación de la esencia de la “verdad” desde las sombras. La “cultura”, desde sus componentes básicos, profana la metafísica desde la manipulación moral. La utopía del progreso histórico que ofrece la cultura moderna ha sustituido al anhelo de lo divino que alberga el hombre en la espontaneidad del corazón. Solo cuando los fantasmas de las civilizaciones se anulan es posible que se desarrolle la metafísica. Esto hace pensar, desde Nietzsche, en lo oscura y engañosa que ha sido la historia.

La supuesta ambigüedad surge, entonces, cuando Heidegger afirma que “el ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica”²¹⁴. Esa ambigüedad es salvaguardada cuando se inserta en este movimiento el develamiento del ser de la propuesta heideggeriana. El nihilismo es un camino que está en la metafísica. No se pueden confundir las manifestaciones nihilistas con la esencia del mismo nihilismo. El nihilismo no es otra cosa que la pérdida de valor de los valores supremos en la historia²¹⁵. Que los valores supremos se desvaloricen significa que el mundo perfecto e ideal propuesto por Platón ya no tiene asidero en este plano de apariencia que nombramos “real”. Este es, así, el síntoma más preciso de la decadencia de lo humano.

Esa decadencia es la que legaliza el nihilismo. El hombre tiende a instaurar, entonces, nuevos valores allí en el espacio vacío de los valores ya abdicados. Esto es lo que llaman “transvaloración de todos los valores”: “Nietzsche entiende por nihilismo la desvalorización de los valores hasta ahora supremos. Pero al mismo tiempo afirma el nihilismo en el sentido de transvaloración de todos los

213 Heidegger, *Nietzsche II*, 164.

214 Heidegger, *Nietzsche II*, 165.

215 Heidegger, *Nietzsche II*, 166.

valores anteriores. Por eso, el nombre nihilismo conserva una po-livalencia de significado y, desde un punto de vista extremo, es en todo caso ambiguo”²¹⁶.

El mundo, así, yace carente de valores. La tarea del nihilismo completo es eliminar perfectamente el lugar de los valores, tam-bién del ámbito de lo suprasensible, y ubicar los nuevos valores de otra forma; esta es la perfección de la transvaloración dada desde el nihilismo. El valor, en este caso, parece no estar dirigido en un sentido moral, sino, mejor, en un sentido de “significado”. Al Nietzsche abocar su sistema hacia terrenos que atañen a la ver-dad, se puede hablar de la importancia de la palabra para decir la verdad. En este caso, si el nihilismo se presenta no como un acto carente de palabras, sino como pura acción, se está hablando del carácter extralingüístico de tal movimiento.

El problema es que el valor carga una sombra tras su defini-ción; por ello, Heidegger afirma, frente a la dificultad de definir tal término, lo siguiente: “dicha indefinición, a su vez, está en paralelo con la oscuridad del origen de la esencia del valor en el ser”²¹⁷. El valor es punto de vista, visión que domina todo ser vivo. Los puntos de vista son decadentes.

Nietzsche ubica la esencia del valor bajo el techo del deven-ir. Y este último es “voluntad de poder”, fuerza que caracteriza la vida, “la vida se fundamenta en el devenir como voluntad de poder”²¹⁸. Ese poder se presenta como fin. El nihilismo se apoya en esta ansia para fundamentar el anhelo de la transvaloración. La voluntad de poder siempre quiere sobrepasar sus mismos límites. Heidegger se refiere a la voluntad de poder de una manera muy hermosa y dice, parafraseando el texto póstumo de Nietzsche: “la voluntad de poder es la esencia más íntima del ser”²¹⁹... de lo ente, de lo más universal que se da en la inmanencia. Esta voluntad de poder se afirma desde el eterno retorno. Autores como Deleuze consideran el eterno retorno como el afirmador del ser de la me-

216 Heidegger, *Nietzsche II*, 167.

217 Heidegger, *Nietzsche II*, 169.

218 Heidegger, *Nietzsche II*, 172.

219 Heidegger, *Nietzsche II*, 176.

tafísica, del nihilismo y de la apertura de la voluntad de poder²²⁰. La voluntad de poder inclina su fuerza hacia la conservación de la vida. Lo vivo es la posibilidad de la huida y a la misma vez del regreso al ser, entendido este como “la presencia constante”²²¹. En el fondo del arte descansa la libertad de la voluntad que se derrama más allá de sí misma. “El arte vale más que la verdad”.

Este sentido de la contemplación y la creación estética como grados supremos de la voluntad tiene sus raíces en la estética trascendental propuesta por Schopenhauer. Lo novedoso en Nietzsche es que dicha propuesta se convierte en una reflexión historicista de una metafísica de la subjetividad, que además carga un “valor”. Realmente, el considerar la voluntad como el ser de lo ente no es una cuestión nada novedosa ni en Schopenhauer ni en Nietzsche. Duns Scoto, san Agustín y Leibniz ya habían vislumbrado una fuerza no racional poderosa que guiaba la sensibilidad humana; en Agustín incluía, además, el afuera del hombre (en términos “estilísticos”, lo ente).

Por otro lado, la voluntad de poder se convierte en algo que se entiende como “superación del nihilismo; en efecto, la realidad efectiva de lo efectivamente real, ahora experimentada de manera expresa, la voluntad de poder, se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores”²²². Esto es bello en la medida en que esta comprensión “eleva” al hombre hacia otros parámetros. Cuando este elevamiento acontece, surge la figura del transhombre o superhombre, “el pensamiento de Nietzsche que piensa el trans-hombre, nace del pensamiento que piensa ontológicamente lo ente como ente”²²³. El transhombre es el visionario que en el nihilismo —y por medio de la voluntad de poder— logra la transvaloración. En medio de la oscuridad de la muerte del mundo suprasensible, la figura del transhombre representa la esperanza. Donde mueren todos los dioses es necesario que surja el transhombre como instaurador del giro. Zarathustra representa tal poder. Es el afirmador de la tierra y de la piel.

220 Deleuze sostiene esta idea en su texto *Nietzsche*.

221 Heidegger, *Nietzsche II*, 178.

222 Heidegger, *Nietzsche II*, 186.

223 Heidegger, *Nietzsche II*, 188.

De este modo, “la metafísica de la voluntad de poder será siempre una superación del nihilismo”²²⁴. Esa superación incluyente no deja de lado la consideración errónea de Dios como máximo valor, sino que también transgrede los límites de esta lógica. Nietzsche, en esta instancia, propone que los humanos han sido los asesinos de Dios. Así, la humanidad se convierte en la exiliada: por medio de sus propias manos se ha abandonado a la diáspora del reino de lo suprasensible que moraba en la tierra. Por eso, Heidegger dice en dos proposiciones fundamentales: 1) “La tierra, como lugar de residencia de los hombres, está desencadenada de su sol”²²⁵ y 2) “Matar significa la eliminación por parte del hombre del mundo suprasensible que es en sí. Este matar alude al proceso en el que lo ente como tal no es exactamente aniquilado, pero sí se vuelve otro en su ser”²²⁶.

Una vez más, se puede vislumbrar que en el lenguaje del “valor” estriba la muerte de la metafísica. No obstante, el nihilismo se instaura en la historia como un nuevo lenguaje. Esa novedad incursiona en la historia con violencia, sin que sea percibido su movimiento. El nihilismo lucha para que el sol no deje su brillo original. Es además la negación del mismo pensamiento. Un maestro espiritual contemporáneo, llamado Osho, en su libro *Aquí y ahora*, expone la idea del “pensamiento” como obstáculo para acceder a los misterios más hondos de la naturaleza. Esta idea se conecta con la idea sugerida por Heidegger de la imposibilidad de la visión “gracias” al pensamiento. “El pensar [...] no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia”²²⁷. Tal vez exista una secreta contradicción entre los significados del pensamiento y la esencia de la verdad del ser. Con certeza se entiende todo comienzo como un olvido. El ser es, entonces, el gran olvidado en medio de las tinieblas.

El nihilismo es, pues, un tratar de arrinconar el ser hasta la nada. Sin embargo, esa dicotomía entre ser y nada es una dicotomía muy cientificista. Tal vez ese antagonismo ni siquiera exista, el ser y

224 Heidegger, *Nietzsche II*, 192.

225 Heidegger, *Nietzsche II*, 194.

226 Heidegger, *Nietzsche II*, 194.

227 Heidegger, *Nietzsche II*, 195.

la nada son ámbitos de una misma realidad y de ahí que sus esencias más recónditas se confundan. De pronto, ante este aglomerado de destellos lanzados por Heidegger ante la frase de Nietzsche “Dios Ha muerto”, lo más sensato sea afirmar, con él: “la metafísica sería en su esencia el misterio impensado del propio ser”²²⁸.

4. El nihilismo como humanismo

El nihilismo, en la posmodernidad, aparece cubierto por la máscara de proceso histórico de transgresión, entendida no como acto violento, sino como acto de perfección de la historia. El nihilismo es un acontecer histórico, un hecho, un proceso. Así lo sugiere Nietzsche en sus apuntes póstumos. La tradición filosófica se ha aventurado a una tarea riesgosa, a saber, abordar el nihilismo como doctrina. Esto abre nuevas disyuntivas en el proceso histórico de la filosofía, ya que la propuesta nietzscheana apunta a un proceso vital de negación que es posible sentir en su grado máximo solo cuando se enfrenta el mundo como una plataforma dada, que es posible trasegar desde la comprensión. En este sentido, el nihilismo es una propuesta viva, existencial, donde la palabra es amedrentada y el lenguaje adquiere otro sentido.

Un elemento a tener en cuenta es el fenómeno de la “moralidad”. Desde el inicio de sus argumentos, Nietzsche establece una estrecha relación entre los fenómenos del nihilismo y la moralidad. El nihilismo es un ir hacia senderos que atañen a la moral humana. Entender el nihilismo como un sinsentido hace posible abordar la moral como contrasentido; de ahí que Nietzsche afirme: “la moral era el gran remedio contra el nihilismo práctico y teórico”²²⁹. Esto se entiende en el momento en que la moral insta un monumento y una concepción de la culpa y del mal. La carga del pecado, en este sentido, actúa como carga creadora de temores y fragilidad.

228 Heidegger, *Nietzsche II*, 196.

229 Federico Nietzsche, *El nihilismo: escritos póstumos*, Librodot 10. Recuperado de <http://www.librodot.com>.

El eterno retorno se convierte en una vuelta a la desesperación; así lo afirma el mismo autor²³⁰. El problema es que la moral mengua la intensidad de vivenciar la desesperación en el retorno. La moral occidental, con rostro decadente, hace odiar y despreciar la voluntad de poder (entendida como don estético que mediante el nihilismo afirma la transvaloración). La moral ha acariciado con ternura las voluntades débiles, cuyos poseedores son designados por Nietzsche como “los mal dotados”²³¹. Es la moral del resignado, del contemplador de verdades metafísicas, del imposibilitado para ser vidente de la verdad expresada mediante el nihilismo.

En el sentido anterior, Nietzsche expresa que los sacerdotes son los comediantes de dios. Los mercaderes de lo supuesto sagrado. Los representantes de una entidad metafísica que ha sido presentada por la fábula de la historia de la filosofía como un terreno opuesto a nuestro mundo, el más allá de la luz, el metalenguaje, la región de lo celeste. De ahí que los sacerdotes conspiren en contra del nihilismo y de su fuerza en la voluntad de poder: “Los sacerdotes son los comediantes de cualquier cosa sobrehumana, la cual tienen que hacer sensible, ya se trate de ideales, de dioses o de salvadores: en eso estriba su profesión, a ello van destinados sus instintos”²³². Esta idea asocia en su interior la unión intrínseca entre los modelos culturales —como la religión, por ejemplo— y la moral. Esta última es la que ha heredado la cultura y aparece vigente en el fin de la modernidad; debe ser una moral, según la visión nietzscheana, sometida al ocaso, a un ocultamiento sin horizonte.

En contraposición a la figura del sacerdote, Nietzsche presenta la figura del artista. No el artista como lo entiende la cultura occidental (aquel que ejecuta un arte determinado a la manera de Wagner), sino el artista superhombre que se identifica con la verdad. Una bella interpretación que se hace del nihilismo en Nietzsche es la realizada por José María Melero y Carmelo Blanco en el artículo titulado “El nihilismo de Nietzsche”: “el arte entendido como la buena voluntad de la apariencia. Es interesante tener

230 Nietzsche, *El nihilismo*, 11.

231 Nietzsche, *El nihilismo*, 12.

232 Nietzsche, *El nihilismo*, 14.

en cuenta las observaciones que Nietzsche hace sobre el sujeto artísticamente creador, donde el lenguaje recibe un tratamiento artístico. La tesis de este escrito póstumo ‘Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral’, es la renuncia a la simetría entre el lenguaje y el mundo”²³³. De ahí que sendas escuelas señalen como los primeros profetas del nihilismo a Nietzsche y a Wittgenstein, ambos entendidos como artistas encarnadores de toda negación de la verdad expresada como fenómeno en la palabra.

Se entiende el elemento moral como instinto de negación de la vida. Nietzsche se refiere a la moral de la jerarquía. En este caso, se alude a una moral del colectivo, puesto que del individuo solo debe emerger una voluntad con poder de rayo. Se tiene así que las sombras de la cultura son recovecos colectivos que es preciso desechar para que aquello que emerge se instaure como una nueva ley del superhombre. La moralidad, con sus categorías de verdad, se acerca al develamiento de su falta de sentido y, de este modo, es preciso sospechar, desde la proyección de la voluntad de poder, de las categorías lógicas que nos ofrece aquello que se considera realidad. Para Nietzsche, aquello que llamamos “realidad” no es otra cosa que una herencia de interpretaciones.

La tarea del nihilismo, ante esta realidad entendida como manto de interpretación, es tratar de desvalorizar los valores supremos (y esto es precisamente el nihilismo para Nietzsche). La acción del nihilismo, con su polaridad activo-pasiva, debe tratar de imponerse como nihilismo activo, aquello que Nietzsche nombra “creciente poder del espíritu”. De esta forma, el más extremo de los nihilismos, que es la negación de la estructura absoluta de las cosas, adquiere un carácter que se identifica con el nihilismo activo. En ello halla su consistencia la transmutación de las valoraciones. De ahí que los antagonismos creados por la cultura resulten anodinos ante la visión nietzscheana: bueno-malo, principio-fin, idea-realidad, etc.

Estos asuntos son, ante todo, relaciones de valor, y estas antinomias han creado las creencias desprovistas de verdad. El nihilis-

233 José María Martínez Melero y Carmelo Blanco Mayor, “El nihilismo de Nietzsche”, *Revista de la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de Albacete*, no. 7 (1992): 100.

ta mira con sospecha y oquedad estos entramados de opuestos. Tal vez por ello sea sensata la proposición de Nietzsche que reza: “En este sentido el nihilismo, como el desmentir de un mundo verídico, de un ser, podría ser una manera divina de pensar”²³⁴. No en vano, Nietzsche se burla de Platón y de su sistema. El nihilismo es una inversión de la teoría dualista platónica. El mismo Nietzsche considera su movimiento filosófico como el causante de la muerte de la metafísica y de su máxima representación en Platón. Esta inversión produce a su vez un movimiento en la forma de ver el mundo y de entender la verdad. Zaratustra es el portador de una voz y un mensaje que, desde la lingüística, crea una verdad lógica que con una acción de desencuentro y encuentro emancipa al lenguaje. La muerte de Dios no se halla muy distante de esta idea.

Por esta vía, el gran maestro de la modernidad arriba a la demostración de las causas del nihilismo hoy; en primer lugar, la falta de una especie superior, es decir, de un tipo de hombre que confíe en las fuerzas supremas del mismo hombre; en segundo lugar, la especie inferior que tiraniza las voluntades fuertes y las hace abdicar del trono que les indica que ellos pueden transmutar una vía que contiene una genealogía de la moral. “Un nihilista 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”²³⁵. La realidad es una máscara que esconde el ser, devenido ahora fábula. Esta perspectiva nietzscheana resulta también muy crítica cuando es mirada desde los terrenos del lenguaje. Esta crítica a la tradición occidental que es instaurada por la propuesta nihilista se extiende incluso hasta la sospechosa inmersión que el ser ha tenido por medio del lenguaje. Parece que el ser de la filosofía se convierte en imaginario falso que se ha sabido enmascarar en la historia y la cultura. Tal vez esa razón explique por qué Nietzsche los últimos años de vida los padeció en locura y silencio, nihilismo activo en su máxima expresión vital.

Una vez más, parafraseando el texto de José María Melero, se tiene que la locura nietzscheana es un anhelo de encontrar al dios que ha sido asesinado en la tradición filosófica por los mismos fi-

234 Nietzsche, *El nihilismo*, 21.

235 Nietzsche, *El nihilismo*, 22.

lósofos. El hombre loco grita “¡Busco a dios!, ¡busco a dios!”: solo este tipo de humanidad que encarna el delirio dionisiaco puede elevarse hasta el punto de vivir por sí misma. La trasmutación ejecutada por este tipo de seres no consiste en un cambio sencillo de los valores, sino, mejor, en un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores, es decir, el mismo hombre.²³⁶ Nietzsche y Hölderlin se convierten, así, en los poetas del nihilismo que en la locura existencial que padecen se elevan hasta éxtasis místicos (aquellos que Nietzsche llamaba desde sus inicios en *El origen de la tragedia* el UNO primordial). Desde allí hacen una deconstrucción del “hombre” moderno.

Sin embargo, en el texto *Voluntad de poder* no se presenta una negación del mundo del ente y de su orden lógico-racional. Nietzsche presenta la “necesariedad” del mundo ficticio del sujeto y de su importancia para simplificar el ente. La lógica se ocupa de artificios deducidos por el humano a partir del ente. “Nosotros somos los que hemos creado ‘la cosa’, la ‘cosa idéntica’, el sujeto, el predicado, la acción, el objeto, la substancia, la forma, después de que hemos tratado al máximo de hacer igual, de hacer aproximado y simple”²³⁷.

Un contraste con esta idea sería entender el nihilismo como un humanismo. O sea, rescatar lo humano de las categorías lógicas y hacerlo adentrar en el templo de su verdadera humanidad. Nietzsche corre el riesgo, en este caso, de ser víctima de la tradición platónica y de su visión dualista de la realidad. De ahí que el nihilismo se convierta en una herramienta que supera dicha tradición, en ciertos aspectos, y adquiera un carácter de humanismo y posibilidad existencial.

5. Conclusiones

La propuesta nihilista se instaura en el siglo xx y en los años posteriores como un camino nuevo para abordar aquello que ha trasegado la humanidad en su trayecto de interpretaciones. Mito, lógica, ciencia y religión pueden ahora ser asumidos con otro tipo

236 Martínez y Blanco, “El nihilismo”, 105.

237 Nietzsche, *El nihilismo*, 26.

de consideraciones. Es un nuevo “método” que resultaría en lo que el pensador alemán llama “raza nueva”, que describe de la siguiente manera:

Una raza con su propia esfera vital, con un excedente de fuerza para la belleza, la audacia, la cultura, las maneras hasta en lo más espiritual; una raza afirmadora que pueda permitirse todo gran lujo..., suficientemente fuerte para no tener necesidad de la tiranía del imperativo de la virtud, suficientemente rica para no tener necesidad de la parsimonia ni de la pedantería, más allá del bien y del mal; un invernáculo para plantas raras y selectas²³⁸.

Visto así, es una hermosa propuesta que alcanza un grado de relación agudo con la estética taoísta y algunas corrientes religiosas orientales, en las que el individuo se sumerge en un trasfondo más allá de toda realidad, de todo lenguaje y de toda alteridad (en la vida, pero al margen de todo imperativo estúpido). Este tipo de hombres son los que Nietzsche en *La gaya ciencia* llama cantores, caballeros y espíritus libres; son los que hacen que una cultura específica se distinga del resto de culturas.

Nietzsche veía el siglo xix como un siglo salvaje y, según él, mejor y más auténtico, pero con una voluntad débil. Presentir y atestiguar la decadencia de un siglo determinado son sucesos que pertenecen a épocas de gran gloria. Detrás de cada desastre se esconde un jardín o un prado. Únicamente el grado de voluntad de vida y poder que se tenga se convierte en el camino para abrir el horizonte del ser, de la realidad y de la no apariencia²³⁹. Solo de este modo es posible ser vidente del jardín y del prado. “Todo movimiento fructífero y poderoso de la humanidad ha producido paralelamente un movimiento nihilista²⁴⁰. Tal vez Jesús sea un ejemplo de ello. Y esto último es muy coherente con el planteamiento nihilista. Dios es comprendido por Nietzsche como el grado máximo de una época, como un elemento emergente en el proceso de la voluntad de poder.

238 Nietzsche, *El nihilismo*, 27.

239 Nietzsche, *El nihilismo*, 29.

240 Nietzsche, *El nihilismo*, 29.

Bibliografía



- Alas, Adolfo (1941). *Epistolario a Clarín*. Madrid: Escorial.
- Alcoberro, Ramón (s. f.). *Guía breve de Gianni Vattimo*. Recuperado de <http://www.alcoberro.info/planes/vattimo1.htm>.
- Alonso, Juan (2009). *Secularización y nihilismo*. Cristianismo y cultura contemporánea. *Scripta Theologica*, 41(1), pp.305-306.
- Aquino, Tomás de (2004). *Suma teológica, tomo I*. Ciudad: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ayllón, José. Ramón. (2004). *Ética razonada*. Madrid: Palabra.
- Bernal Villegas, Jaime. (2010). *Génes y cultura. El cuerpo: texto vivo. Construcciones sociales. Cuerpo y violencia ¿Génética o cultural?*, (núm 4), 50-53.
- Conill, Jesús (1997). *El poder de la mentira*. Tecnos: Madrid.
- De Broudehijn, Bruin. & Floridi, Luciano. (2017). *The Ethics of Cloud Computing. Science and Engineering Ethics*, 23, 21-29.
- Eckhart, Meister (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela.
- Espeja, Jesús. (2010). *Jesús de Nazareth, como propuesta de vida en una sociedad laica*. Madrid: Vida Nueva.
- Floridi, Luciano & Taddeo, Mariarosaria. (2016). *What is Data Ethics? Philosophical Transactions of Royal Society A*, 374, 20160360.
- Floridi, Luciano (2007). *A Look into the Future Impact of ITC on Our Live. The Information Society*, 23(1), 59-64.
- ____ (2009a). *Against Digital Ontology. Synthese*, 168, 151-178.
- ____ (2009b). *Network Ethics: Information and Business Ethics in a Networked Society. Journal of Business Ethics*, 90, 649-659.
- ____ (2009c). *The Information Society and Its Philosophy: Introduction to the Special Issue on "The Philosophy of Information, Its Nature, and Future Development". The Information Society*, 25, 153-168.

- ____ (2010a). *Ethics After the Information Revolution*. En: Luciano Floridi (ed.), *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics* (pp. 3-19). New York: Cambridge University Press.
- ____ (2010b). *The Ethics of the Information Society in a Globalized World*. En: Luciano Floridi (ed.), *Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics* (pp. 271-283). New York: Cambridge University Press.
- ____ (2010c). *Information. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- ____ (2010d). *Information Ethics*. En: Luciano Floridi (ed.), *The Cambridge Handbook of Information and Computer Ethics* (pp. 77-100). New York: Cambridge University Press.
- ____ (2011a). *The Informational Nature of Personal Identity*. *Mind & Machines*, 21, 549-566.
- ____ (2011b). *The Philosophy of Information*. New York: Oxford University Press.
- ____ (2012). *Turing's Three Philosophical Lessons and the Philosophy of Information*. *Philosophical Transactions of Royal Society A*, 370, 3536-3542.
- ____ (2013a). *Distributed Morality in an Information Society*. *Science and Engineering Ethics*, 19, 727-743.
- ____ (2013b). *The Ethics of Information*. Oxford (UK): Oxford University Press.
- ____ (2014). *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford (UK): Oxford University Press.
- ____ (ed.) (2015). *The onlife Manifesto*. Being Human in a Hyperconnected Era. *SpringerOpen*. doi: 10.1007/978-3-319-04093-6.
- Frankl, Victor. (1999). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, Hans George (1993). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- García-Alandete, Joaquín.; Gallego-Pérez, Francisco & Pérez-Delgado, Esteban. (2009). *Sentido de la vida y desesperanza: un estudio empírico*. *Universitas Psychologica*, 8(2), 447-454.
- Gesché, Adolphe (2004). *El sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Giraldo Zuluaga, Conrado (2009). *Nietzsche, puerta de la post-ontología*. En: Carlos Arboleda Mora (dir.), *Posontología y posmetafísica en el siglo xxi* (Medellín: UPB, pp. 55-78)

- González, Brais (2016). *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Dykinson.
- Heidegger, Martin (1971). *El Ser y el Tiempo*. México: FCE.
- (1983). *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Ed. Fautot.
- (2000). *Nietzsche II*. Barcelona: Destino.
- (2003). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2008). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Holzapfel, Cristóbal (2004). *Explorando la pregunta por el sentido*. Conferencia dictada en la Universidad de Concepción. Recuperado de www.plataforma.uchile.cl.
- (2005). *A la búsqueda del sentido*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Kuhn, Thomas (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, Hans (1979). *¿Existe Dios? Madrid: Ed. Cristiandad*.
- Laudan, Larry. (1981). *A Confutation of Convergent Realism*. *Philosophy of Science*, 48(1), 19-49.
- Leyte, Arturo (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lipovetsky, Gilles (2007). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Mardones, José María. (1997). *La crítica postmoderna de la modernidad*. En: *Aportes. La postmodernidad: implicaciones para la educación* (pp. 9-20). Santafé de Bogotá: Dimensión Educativa.
- Marías, Julián (1969). *Miguel de Unamuno*. *Revista de Occidente*, 5, pp.209-212
- Martínez Melero, José María & Blanco Mayor, Carmelo. *El nihilismo de Nietzsche*. Recuperado de <file:///C:/Users/000007601/Downloads/Dialnet-ElNihilismoDeNietzsche-2281663.pdf>
- Montinari, Mazzino. (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
- Nestlé, Wilhelm (1995). *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, Friedrich (1969). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid, España: EDAF.
- (1993). *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Porrúa.

- ___ (1999). *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Madrid: Arena libros.
- ___ (2013). *El nihilismo: escritos póstumos*. Recuperado de <http://www.librodot.com>.
- Öhman, Carl. & Floridi, Luciano (2017). *The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry. Mind & Machines*, 27, 639-662.
- Oliveras, Elena (1993). *Estética. La cuestión del arte*. Buenos Aires: Ariel.
- Platón (1947). *Apología de Sócrates*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Potel, Horacio. (s. f.). *Heidegger en castellano*. Recuperado de http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase_nietzsche.htm.
- Proto Gutiérrez, Fernando (2015). *Dialéctica del posthumanismo nihilista. FAIA, IV(XX)*, 139-142.
- Ricoeur, Paul (1976). *Teoría de la interpretación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ___ (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, Deyse & Pachano, Lizbeth (2006). *El nihilismo en la escuela contemporánea. Educere*, 10(32), s. p.
- Savater, Fernando (1996). *Así hablaba Nietzsche*. Barcelona: Áltera.
- S. A. (2018). *Nietzsche y la filosofía del martillo*. Recuperado de <http://textosfil.blogspot.com.co/2010/09/nietzsche-y-la-filosofia-del-martillo.html>.
- Schökel, Luis Alonso. & Carniti, Cecilia. (1992). *Salmos I*. Navarra: Verbo Divino.
- Shusterman, Richard (2002). *Estética pragmatista. Viviendo la belleza repensando el arte*. Barcelona: Idea Books.
- Taddeo, Mariarosaria. & Floridi, Luciano. (2016). *The Debate on the Moral Responsibilities on Online Service Providers. Science and Engineering Ethics*, 22, 1575-1603.
- Unamuno, Miguel de (1938). *Agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada.
- ___ (1965). *Obras selectas. Amor y Pedagogía*. Madrid: Plenitud.
- ___ (1966). *San Manuel Bueno, mártir. Como se hace una novela*. Madrid: Alianza Editorial.
- ___ (1976). *Niebla*. Londres: Ed. Harrap.
- ___ (1984). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Barcelona: Orbis.

- Vattimo, Gianni (1992). *Metafísica, violencia, secularización. La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- ____ (2002a). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- ____ (2002b). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- ____ (2003). *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós.
- Vignale, Silvana (2018). *Filósofos de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud*. Recuperado de <http://filosofiauda.blogspot.com.co/2011/05/filosofos-de-la-sospecha-marx-Nietzsche.html>
- Volpi, Franco (2001). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.
- ____ (2005). *A la búsqueda del sentido*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Worrall, John. (1989). *Structural Realism: The Best of Both Worlds? Dialectica*, 43(1-2), 99-124.
- Zanotti, Gabriel J. (2010). *La llamada existencia de Dios en Santo Tomás: un replanteo del problema*. *Civilizar*, 10(18), 55-64.

 <p>Universidad Pontificia Bolivariana</p>	<p>SU OPINIÓN</p>	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.</p>		

Esta obra se publicó en archivo digital
en el mes de diciembre de 2019.



Este texto pretende acercarse a los alcances del nihilismo en el pensamiento cultural del hombre contemporáneo toda vez que, en tiempos en los que parece que la posverdad impone los criterios de juicio sobre las cosas y las personas, bien puede ser un bálsamo para quienes aún se niegan a dar todo por perdido.

La humanidad había comprendido, hasta ahora, la existencia encaminada en un sistema de valores y sentidos en el que tanto el hombre como el mundo encontraban un puesto bien definido.

Es así como el nihilismo en la postmodernidad aparece con la máscara de proceso histórico de transgresión. Esta última no como acto violento, sino mejor, como acto de perfección de la historia.

Y es que detrás de cada desastre se esconde un jardín o un prado. Únicamente el grado de voluntad de vida y de poder que se tenga, se convierte en el camino para abrir el horizonte del ser, de la realidad y de la no apariencia, como diría Nietzsche. Solo de este modo es posible ser vidente del jardín y del prado para rescatar lo humano de las categorías lógicas y hacerlo adentrar en el templo de su verdadera humanidad.



ISBN: 978-958-764-777-8
<https://repository.upb.edu.co/>