

## LAS RAÍCES ÉTICAS DEL NIHILISMO

POR

MARÍA ADELAIDA RASCHINI (†) (\*)

El pensamiento, con la libertad que le es propia, puede permitirse algunos lujos que confirman su poder, y alguna vez abusan del mismo. Así sucede, bastante a menudo, que el pensamiento juegue con sus propios agobios, por paradójica satisfacción más de la propia libertad que del resto que él debe a los objetos, comenzando por aquel primer objeto que el pensamiento es para sí mismo. La fortuna –la palabra resulta apropiada– encontrada en la expresión «pensamiento débil», más que invitarnos a indagar la fuente inmediata del mismo –en sí, totalmente indiferente– nos induce a formular algunas preguntas, remitiéndonos a una reflexión más amplia. La primera pregunta es naturalmente aquella con la cual el pensamiento se interroga a sí mismo, posiblemente sustrayéndose de las inmediatas y fáciles seducciones de la autodenuncia pseudocrítica (gracias a la cual el pensamiento mismo, por boca de cualquier sujeto pensante, se mide en sus debilidades, o anonimias, o abdicaciones –de cualquier modo puestas en juego– de este mismo sujeto y con la debilidad típica de la verdad), las cuales, asumidas, lo conducen a la proclamación: «Según

---

(\*) La profesora María Adelaida Raschini, de la Universidad de Génova, fue discípula del ilustre colaborador de estas páginas, el filósofo Michele Federica Sciacca. Ella misma, y su marido, el prof. Pier Paolo Ottonello, colaboradores de *Verbo*, es un honor publicar la versión castellana, de Carlos Daniel Lasa, del último capítulo de su libro *Nietzsche y la crisis de Occidente*, estampado en Guadalajara de la Nueva España por Folia Universitaria (N. de la R.).

sean las debilidades del *sujeto* que piensa, tal es la debilidad del *pensar*. De este modo se llega a la aparente legitimación *a priori* de toda deficiencia ética y especulativa, pero también social, religiosa, jurídica, estética y antropológica, en general.

El sofisma de este juego aparentemente astuto de la *razón práctica* (no se trata, en efecto, de otra cosa) está en esto: el pensamiento apela al sujeto para sacar de él motivaciones suficientes para proclamar la inestabilidad, la debilidad, la incoherencia, la fluctuación del mismo (no ya la «movilidad»); de aquí toma los movimientos para referir para sí estas características del sujeto, ya acogido bajo la línea de la «deficiencia» —usamos el término en sentido michelstaedteriano—; por lo tanto, se dispone a determinar y a desarrollar el propio deber, que se convierte inevitablemente en aquello de una «gaya», irresponsable alabanza de la propia derrota. «Pensamiento débil» significa, en síntesis, pensamiento «sin principios» (axiológicos) en tanto «sin principios» (ontológicos) es el sujeto, su portador.

Si queremos determinar el área con la expresión «después de Nietzsche», la filosofía contemporánea, en sus líneas generales o fundamentales —sancionadas por «decreto» por los diversos sínodos laicistas, o lo que es después la misma cosa, aclamadas por la oficialidad cultural en boga con el desenvuelto y complaciente aval de pensadores que no saben cómo hacer mejor para «poder decirse no cristianos»— por algunos decenios sintonizan en torno a este acuerdo de máxima que bien vale, éticamente hablando, todos los compromisos de la actual, inexistente, o irresponsable política cultural.

Pero es claro que cuando la tarea de pensar se convierte en aquello que se identifica con las propias deficiencias —no en aquello de identificar los propios límites, que es tarea «metafísica»—, el pensamiento ha renunciado ya del todo —fuerte y débilmente— al pensar mismo, porque se ha entregado a los perezosos sueños de la propia sensibilidad subjetiva. Perezosos sueños, y por lo tanto ni siquiera, propiamente «sueños», sino en el sentido de receptividades freudianamente opresoras, de las cuales, pues, se nos debería en cierto modo, y hasta incluso terapéuticamente, liberar. Por lo tanto, un pensamiento

débil es un pensamiento que acuna los sueños del propio incosciente con el objetivo –programa máximo– de liberarse de los mismos.

Pero, alcanzado uno y otro objetivo, ¿qué cosa le queda al «pensar»? Precisamente aquello que «quedará» de la filosofía finalmente reconocida en los ámbitos de rigurosa observancia laicista: una «nada», aun cuando se trate de una nada protegida de modo formalista por las cautelas científico-estructurales; una «nada», se quiere decir, respecto de la exigencia humana de satisfacción. Algunos decenios poblados de juegos estructuralistas, de abstractas fórmulas enrarecidas, de oportunos fenomenológicos incluso bien «intencionados», de póstumas exaltaciones de la retardada y vaga percepción positivista, han conferido una *facies* patológica al pensamiento mundial, ya vencido por la larga anorexia por falta de alimentos adecuados. Y, desagrada decirlo, puesto que muchos ingenios han terminado consumiéndose en estos juegos, repetitiva y bastante poco originalmente «superándose» el uno al otro, con el riesgo de llegar a transformarse, de modo notable y evidente, en el «ámbito científico», un trabajo de cualquier género que, sin embargo, toma, recupera, analiza, y describe con agudísimo y elogioso rigor crítico los miles de matices asumidos por esta «nada especulativa». Un buen trabajo que procura cátedras, alistamientos y abonos fijos en congresos y encuentros, páginas impresas y cañones audiovisuales.

¿Qué decir, entonces? La sofística, presente de diversos modos en cada atmósfera cultural, pero sólidamente en las épocas de colapso especulativo, tiene también ella sus méritos: aquél de testimoniar que el pensamiento no puede no testimoniarse, aun negativamente, a sí mismo. Mas existe sofística y sofística, de acuerdo a lo que la «razón práctica» de cada tiempo conceda o permita o, al menos, favorezca.

Por lo tanto, ¿existe una sofística «después de Nietzsche»? La pregunta no es primaria, sino que se convierte en el contexto obligado que presta atención al «pensamiento débil», o a aquello que se entienda con esta expresión afortunada –repito–, aunque extremadamente infeliz. Y, por lo tanto, sí, existe una sofística «infeliz», deseosa de cubrirse la cabeza de ceniza y tan distante de la gloriosa sofística pro-

tagónea y gorgiana cuanto distan los estímulos colindantes de ellas: uno, en el origen de una luminosa jornada; otro, en el crepúsculo extenuado de un «oscurecimiento» artificioosamente iluminado. No parece posible encontrarse por los caminos o por los cruces planetarios de una nueva –por ahora inimaginable– Atenas del futuro, un «Sócrates» –y, por lo tanto, un «Platón»– que tenga cabeza precisamente, no menos que Sócrates, no menos que Platón. No parece posible porque, en lugar de un Gorgias, tenemos como padre de elección a un Nietzsche; no un innovador de la nada, sino un compendiador de la nada cultural; no la «desesperada devoción» de la nada, sino *una derrota enmascarada del héroe*. No tiene importancia su estatura, porque su estatura, que es innegable, debería medirse necesariamente con aquella «debilidad» de la cual creemos sacar ventaja, y en la cual nos encontramos íntimamente reflejados; y no, por el contrario, por la sugestión de nuestros resentimientos. Si midiésemos la estatura nietzscheana según la sugestión de nuestros resentimientos, Nietzsche nos parecería, directamente, un emperador de la decadencia. Mas este disminuido metro de juicio nos está prohibido propiamente por Nietzsche, pues él nos prejuzga como homúnculos inútiles y arroja un velo de triste desprecio sobre nosotros cuales representantes de su futuro. Pero Nietzsche habría podido hacer historia, sólo en el sentido de la reacción que es, sin embargo, bloqueo de la historia.

Sería impensable un *Elogio de Helena* nietzscheano. Nietzsche no tiene fe en la palabra; y en una filosofía sin fe en la palabra, aquello que se queda sin recibir y sin brindar alimento es, ante todo, el pensar que es íntimamente *logos*. Por otra parte, Nietzsche, que canta una muerte de Dios ya vieja, de casi dos siglos, es un *cansado profeta del pasado*, colmado de nostalgias iracundas. Y si a partir del «después de Nietzsche» se usa hoy «dar inicio», no será sin razón; en efecto, «después de Nietzsche» muchos esfuerzos se revelan inútiles en tanto vacíos, no ya por Nietzsche, sino por todo cuanto ha generado el «fenómeno Nietzsche».

De este profeta del pasado mucho se ha dicho, lo cual tenía que decirse; pero mucho queda entre líneas, por temor a ofender su «catastrófica» grandeza que, si existe, no es catastrófica sino compendiadora. La diferencia, por el contrario, no ha sido tomada en cuenta.

¿Qué canta Zarathustra? ¿Y qué cosa significa, para nosotros, el concepto de «gaya ciencia»? Debemos necesariamente liberar estas obras de la cultura misma de su autor, para entenderlas en la perspectiva de un «después» que ha visto transformarse aquellas obras en «voluminosas» al punto de vivir ellas, por así decirlo, en las formas que históricamente le fueron posibles. Aquello de Zarathustra, del mensaje-profecía-proclamación, ha resucitado en las figuras hiperbólicas, las cuales se visten de la nada de una proteiformidad (1) sin mitologías. El mensaje de Zarathustra vive bastante más en la tensión superhormística (2), vaciada de contenidos y consagrada al devenir de las «máscaras» de un Félix Krull thomasmanniano, que en cualquier otra figura, pensada o imaginada, de nuestra abdicación especulativo-narrativa. No por nada Thomas Mann se había alimentado también de los pastos de Nietzsche, y bien podía permitirse interpretar al modo de Nietzsche, pero también a su modo, las formas antropológico-históricas que se seguían del filósofo. En Félix Krull —cosa que se verifica en poquísimos «cerebros» conscientes de nuestro hoy— tiene su epifanía aquel «reino de los hongos», lábil y abigarrado devenir, multiformidad de lo informe, accidentalidad maravillosa de lo desenzializado que, para Nietzsche y después de Nietzsche, debía convertirse en el terreno de la cultura de los «hombres débiles». Ésta es la verdad de Nietzsche: que él fue «hombre débil» y, por eso, nostálgico de los pueblos fuertes y de épocas heroicas; íntimamente desenraizado de las raíces europeas, audaz en las imaginaciones a propósito de una «fatalidad» —el *absurdum* al cual le faltaba su contrapuesto lógico para poderse afirmar como absurdo—. Vale decir, un *absurdum* imposibilitado de valer-se de cualquier *quia*.

(1) Hace referencia a la posibilidad de asumir, imprevistamente, aspectos o posiciones diversas, en alusión al dios Proteo, divinidad griega a la que se le atribuyó la capacidad de poder cambiar de forma a su antojo (N. del T.).

(2) Expresión derivada de «superhombre» (N. de T.).

Es, incluso, Thomas Mann quien sugiere la posibilidad de leer a Nietzsche dentro de una tradición que, desde el medievo alemán en adelante, manteniéndose en oscuras formas, juega trágicamente, por así decirlo, al satanismo, al cual apuesta todas sus cartas, asegurándose todas las derrotas. Nietzsche es quien sella, de un modo gayamente trágico, la muerte del *logos*; pero se trata de una muerte ya acaecida, que él recapitula y ostenta —él, enamorado de la luz mediterránea— con imágenes sustanciadas de penumbras nórdicas, de intrínseca «enemistad» con todo aquello que es líneal, con todo aquello que es encantamiento de la forma, que es ausencia de ambigüedad.

Resulta claro, por lo tanto, que lo opuesto y la negación del «hombre débil» no es el superhombre nietzscheano; por el contrario, el «hombre débil» es el hijo directo de aquél, «llevado» y parido en el recorrido de una gestación ya avanzada en el tiempo de Nietzsche, si bien nunca vista por nadie con semejante desfachatez. Nietzsche está grávido de un hijo ya nacido. Y no tenemos un mito que corresponda a una gestación así, trágicamente original. En tal sentido, incluso los más empedernidos estructuralistas, los amantes del formalismo más enrarecido, los cultores de la esencia formal desencarnada y privada de toda posible referencia con la realidad que nos interesa, son miembros de esta criatura grandiosamente deforme —criatura que somos nosotros mismos, en la medida en la cual «nosotros» nos proclamamos hijos de Nietzsche—. Se trata de una filiación que bastaría para proclamar la grandeza del padre, si el padre verdaderamente fuese, después, este alemán enamorado del sol y enloquecido de sofocada incontinen- cia; y no, como es, el alto medievo alemán que vuelve a caer sobre nosotros infiltrándose en las células de nuestro pensamiento y en los pliegues de nuestra espiritualidad, donde introduce niebla y excesiva desolación, junto con la fácil ira del resentido y los timbres desagradables de un juicio universal acaecido en los orígenes.

Desde Nietzsche a los contemporáneos —y hasta Heidegger y los epígonos, que se alimentan del pasto nietzschiano— campea el primado del pensamiento alemán; un primado que, hasta Heidegger, está todavía vivo, a pesar de todo, y cuya insistencia, si así se puede decir, pesa más sobre las mentalidades que sobre el pensamiento, es decir,

sobre las intolerancias especulativas, propias de los pragmatistas laicistas –tan fáciles y prontas, por ello, a dejarse captar por el pragmatismo anglófono–; y sobre las mentalidades más desprotegidas, ingenuas, desconsoladas, de tantos cristianos íntimamente abrazados a la cultura luterana de la rebelión y, por eso –con una coherencia de la cual no se dan cuenta, como todos los irenistas de la última hora– infieles y desprevenidos respecto del pensar: «En el principio era la gaya posesión de la insensatez».

Más coherente se mostró el existencialismo. En la fórmula kierkegaardiana se levantaba la protesta individual frente a la omnívora potencia del trascendental, sin la obstinada *hybris* de la intolerancia, antes bien, con dolorosa conciencia del propio y humano límite. Los epígonos habían mantenido, en cierta medida, la heredad del mismo, con la justificación que les venía de la desgraciada eventualidad de las dos guerras mundiales, pero había perdido la ardiente capacidad de la oposición auténtica, la saludable *vis* del *aut-aut*, vivido entre energías poderosas y grandiosas fuerzas en contraste; todo convergía hacia la aniquilación de las diferencias, y, por lo tanto, hacia la confusión de la singularidad más empobrecida. El «lamento» existencialista se configura en la dimensión de la esterilidad, inaceptable ésta en tanto verdaderamente estéril. Y tiene el mérito, además, de no hacerse ni «gayas» ni «pragmáticas» ilusiones; esto debe serle reconocido a muchos de sus exponentes, hechas las debidas reservas respecto de un Sartre demasiado –contradictoriamente– complicado por el hecho de que la humanidad tenga «las manos sucias».

Un *introibo ad altare mundi*; he aquí el sentido de la filosofía contemporánea. Querer a toda costa intuir detrás de las cortinas de la más absoluta negación, un «hálito» religioso demasiado profundo, a punto tal de no ser visto por los ojos ingenuos o, como se acostumbra a decir, «dogmáticos»; esta posición, difundida especialmente entre hombres de docta y reconocida cultura católica, que asignan las operaciones culturales solamente a los frágiles movimientos del sentimiento, es operación de ciegos y de fracasados. Gracias a ello, sin embargo, se legitiman, por el hecho mismo de producirse escénicamente actitudes como la de empeñarse en la complacencia de las premisas impuestas

por una voluntad de libre albedrío «a-normal»; o, lo que es la misma cosa, de complacerse de todo cuanto se apoya en el lado «débil» de nuestra humanidad; de dedicarse, con los afanes consiguientes, a las premuras empresariales de las políticas culturales sin pausa; y, directamente, de consagrarse a engañar a las generaciones que sobrevengan, ávidas de algo y no de nada, mas, por eso mismo, prontas a ser estafadas, en alma y en cuerpo, en una nada «enmascarada» de «cualquier cosa». Félix Krull enseña.

*Desde Nietzsche a los contemporáneos, nada campea más que el no pensar*, hechas honrosas excepciones «inactuales», cuya «actualidad» eficaz *deberá* ser colocada en el ámbito por quien no sea del todo irresponsable hacia la suerte de la cultura, que es, luego, la suerte misma del mundo que queremos continuar llamado «civil». Pero la máscara que cubre la nada se torna cada vez más autosuficiente, puesto que no nos esforzamos por tener un rostro. Nuestros rasgos son los de todos, medidos por el aspecto adquirido, por la nueva «música», por la familiaridad de amistades extrínsecas y por la enemistad del prójimo, por el conformismo social y político o por sus groseras y conformistas repulsas, por la búsqueda de «todo el éxito» y por el «rechazo de todo el bien», por la negación de un bien que éste, enfrentado con la verdad, por el rechazo a hablar de una verdad, puesto que todo es verdadero en tanto legitimado por nuestro sentir, por la abulia y el cansancio vital de donde no sólo los hombres sino el planeta entero muere bajo las estimulaciones convulsiones de energías no dirigidas a la vida.

Esta visión —no del todo apocalíptica y, tal vez, ni siquiera suficientemente realista— es la sustancia del pensamiento débil; infantil irresponsabilidad, y ávida en tanto estúpida deformación de la «inquietud», y, de algún modo, por lo tanto, suficiente disposición de su objeto a todas las transigencias de principio que se traducen en la intransigente exigencia de ventajas prácticas e inmediatas.

Parece que hacia el fin de cada siglo una suerte de gravedad pesa sobre los ánimos, como si la instancia decisiva de cada año «uno» verdaderamente debiera sustanciarse de nuevos fermentos, liberadores de aquella gravedad y, a la vez, anunciadores de novedad. Éste ha sido un



fénomeno muchas veces observado, si no al decaer el siglo, ciertamente en cadencias no infrecuentes. En el indagar las causas y los probables efectos de tales fermentos se mide la previsión de un genio; por lo tanto no nos dedicaremos a esta empresa para nosotros inadecuada. Nos limitamos a observar que, si el fin del siglo XIX hacia prever, propiamente con Nietzsche, que, tras la fragmentación de los grandes sistemas, Europa y tal vez Occidente debieron renacer bajo el impulso de energías latentes, que requiriesen el solo esfuerzo de un dominio vaqsto en cuanto racional; este fin del siglo XX muestra —con el propio cansancio resignado y la abulia especulativa, con las difundidas, horripilantes fenomenologías del desarme espiritual, bajo el imperio obtuso de la dictadura del mercado— una suerte de *noluntas* (3) existencial, rapidez en vivir por innatural *cupiditas* de muerte que ignora todo *cupio disolvi* y, antes bien, busca el rumor más estridente a causa de una inconsciente desesperación de silencios interiores. Un sentimiento del «fin» que no se conoce y se teme, una oscura necesidad de aferrarse a los despojos; síntomas bastante lejanos de cualquier diagnóstico esperable; síntomas para los cuales los perfeccionismos tecnológicos no sirven, es más los subrayan. El irracional y sub-humano consuelo del pensamiento que se jacta de la propia debilidad se designa con coherencia irresponsable sobre un fondo gris, con estrías de sangre y de venenos, exasperado por los gritos de plateas excitadas, por la indiferencia individual y por los egoísmos sociales.

Estos son los aspectos fenoménicos asumidos, en nuestro siglo, por aquello que Rosmini llama el «sentimiento de la impiedad»; «enfermedad» que tiene sus raíces en el mismo exordio de la humanidad, que no atina a tener un fin, y de la cual la sabiduría platónica traducía su constante inmanencia con la expresión: «El mal es inmóvil». Su forma permanente se reconoce en el «intento del hombre de hacerse grande y feliz por sí mismo, independientemente de Dios»; se reconoce, por lo tanto, en una permanente mentira, cuya «forma» actual coincide con la general tendencia a suscitar la «ficción» como el elemento suficiente para abastecer la exigencia de la dignidad real del hombre. Esta tendencia general a la ficción es, precisamente, el signo

---

(3) Voluntad de no querer (N. de T.)

más ostensible, hoy, de la caída de una pretensión de insana autosuficiencia al más envilecido decaimiento, que es aquel de la dignidad del hombre. Extrañamente, la contemporánea cultura de la abdicación no entiende cómo la celebración de la autosuficiente felicidad del hombre coincide con el perecer de la religión y con la «nadirización de las inteligencias en el ateísmo», con una operación que se hace justicia por sí en el acto con el cual se jacta de la debilidad del pensar.