



Artículo

**Nihilismo y afirmación.
Oscilaciones entre Nietzsche, Heidegger y Vattimo**

Bily López¹
UNAM. Ciudad de Mexico

Recibido:01/09/18

Aceptado: 02/10/18

Resumen:

En este texto se analiza el concepto de nihilismo en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Vattimo con la finalidad de mostrar cómo este concepto tiene variaciones importantes en las interpretaciones que cada autor hace de él; por otra parte, se intenta mostrar que pensar el nihilismo implicó para los tres autores una forma específica de afirmación de la vida; y, finalmente, explora la relevancia que tiene, en el pensamiento de Vattimo, unir el arco nietzscheano-heideggeriano con un concepto de corte marxista como el *valor de cambio*.

Palabras clave: Nihilismo, afirmación de la vida, valor de cambio.

Abstract:

In this text the concept of nihilism is analyzed in the thought of Nietzsche, Heidegger and Vattimo with the purpose of showing how this concept has important variations in the interpretations that each author makes of it; On the other hand, we try to show that thinking about nihilism implied for the three authors a specific form of affirming life; and, finally, it explores the relevance that, in the thought of Vattimo, it has to unite the Nietzschean-Heideggerian arc with a Marxist concept as the value of change.

Key words: Nihilism, affirmation of life, exchange value.

Introducción

Nunca se piensa en solitario. Pensar es siempre pensar-con en la medida en la que todo pensamiento emerge en la comunidad del lenguaje. Además, pensamos frente al mundo, en el mundo, con el mundo; y por ello lo hacemos siempre con los otros con quienes habitamos y construimos ese mundo. Aún el filósofo más anacoreta tiene siempre alguna discusión, alguna idea o algún problema, que implica a la otredad en sus diversas manifestaciones.

La historia de la filosofía no puede entenderse sino desde la comunidad del pensamiento, desde su construcción plural, su procedencia social y lingüística, así como –en este sentido– desde su carácter comunitario y por ello problemático, ríjoso, agonístico. Todo filósofo ha pensado desde una lengua específica, en un lugar, una tierra, una comunidad determinada; y lo ha hecho desde y frente a creencias locales, ideas fuertemente arraigadas en esa comunidad en la que piensa; se piensa siempre frente a problemas y discusiones perfectamente localizables. En este hacer frente, en esta comunidad de las ideas, lo más frecuente es el disenso, la confrontación, la divergencia. Aún cuando las similitudes y los acuerdos gobiernen, la diferencia siempre está presente. Ahí nace el pensamiento, en la confrontación –amistosa o no–, en el roce, la pugna, el contacto, en la mera sospecha de la diferencia. Ella lo hace posible. Sin diferencia no hay pensamiento. Siempre hay un *quantum* de diferencia aún en los consensos más sólidos.

El desarrollo de la historia de la filosofía podría reconstruirse desde esta perspectiva: tomar un planteamiento y ver qué discusiones suscita. Lo interesante sería, sin embargo, no las discusiones *per se*, ni las soluciones ante un problema; lo verdaderamente interesante sería localizar los desplazamientos en las lecturas, los anacronismos interpretativos, las arbitrariedades en la lectura misma. La historia de la filosofía se revelaría entonces como la historia de los disparates, de los caprichos, de unas cuantas ideas multiplicadas y extrapoladas hacia horizontes éticos, políticos y poéticos que han construido, así mismo, la historia de nuestra civilización. Es ahí, en el disparate, en las «malas lecturas», en la irreverencia, en la falta de ortodoxia de los filósofos al leer a otros filósofos, en donde nacen los pensamientos más luminosos, más potentes, acaso también los más peligrosos. Ahí se crea el pensamiento. Una historia de esta índole revelaría la

ausencia de «verdad» en la filosofía, y mostraría el infinito potencial creativo de la misma; revelaría que –aun habiendo nacido del error– lo verdaderamente importante en la filosofía es la capacidad que tiene un pensamiento para transformar la vida, la existencia.

En este texto examinaremos brevemente la relación entre *nihilismo* y *afirmación de la vida* en el pensamiento de Gianni Vattimo. Sin embargo, como todos sabemos, estos conceptos –fundamentales para el pensador italiano– son en realidad una reapropiación simultánea del pensamiento de Nietzsche, el de Heidegger, así como de sus mixturas y entrecruces. Los tejidos filosóficos y problemáticos que vinculan el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Vattimo son muchos; sin embargo, acaso la afirmación de la vida sea una de las más constantes preocupaciones en los tres pensadores; en buena medida, esta sería la razón para que los tres filósofos repararan enérgicamente en la contraparte de esa afirmación, el nihilismo. Por ello, haremos una reconstrucción sintética de la idea de nihilismo en estos autores, para así poder examinar en qué consiste la reapropiación – y el desplazamiento– de la interpretación de Vattimo en torno al nihilismo, en la que, presumiblemente, se logra una nueva forma de afirmación de la vida.

Nietzsche: nihilismo y vitalidad

No es exagerado afirmar que el tema del nihilismo está en el pensamiento de Nietzsche desde el primero hasta el último de los libros que publicó en vida.

En efecto, a partir del párrafo once de *El nacimiento de la tragedia* (2000a) –después de haber construido una de las teorías sobre la tragedia griega más novedosas y sugerentes en su época, y aún hasta nuestros días– Nietzsche aborda la muerte de este arte desde la misma perspectiva genealógica con la cual reconstruyó su nacimiento. A partir de este párrafo, Nietzsche comienza a hablar de la «agonía de la tragedia» (2000a:105), de una «Grecia senil» (2000a:107), de la «expulsión» de los elementos dionisiacos, y del «instinto lógico» (2000a:112) que se apropiara de la tragedia y que a la postre provocaría su muerte. Es a partir de estos y otros elementos que el filósofo alemán contrapone la plétorica experiencia generada por la tragedia esquilea en contraposición con la experiencia medida, lógica, dramática –en una palabra: socrática– de una nueva forma de existencia que se alumbra en la tragedia eurípidea. El diagnóstico nietzscheano

es bien conocido: la tragedia griega más arcaica procede de los impulsos (*Triebe*) apolíneos y dionisiacos, en ella se asiste a la expresión artística de un pueblo en la que tienen lugar las verdades más atroces, más duras, más inconcebibles de la existencia, en ella se encuentra la fatalidad, el caos, la necesidad, la transgresión inevitable, el dolor primordial de la existencia, todo ello expresado y *afirmado* en su más bella forma; se trata Apolo y Dionisos conviviendo en armonía. Que un pueblo haya sido capaz de mirar en el fondo oscuro y sinsentido de la existencia, y que haya sido capaz, no de negarlo, ni siquiera de combatirlo, sino de afirmarlo mediante la belleza, es lo que Nietzsche encuentra fascinante en estos griegos; se trata del hallazgo de una experiencia que marca el pensamiento del catedrático de Basilea de manera permanente: la afirmación incondicional de la vida como un fenómeno único, pletórico, en el que placer y dolor, alegría y sufrimiento, se afirman por igual. Por otra parte, el advenimiento de la filosofía implica una especie de movimiento reformista en este pletórico mundo. Para Nietzsche, la racionalidad filosófica es un nuevo tipo de razón que emerge al interior del universo trágico y le hace frente. Con Eurípides y Sócrates como artífices, esta nueva racionalidad aprende a poner el cálculo, la medida y la previsión por encima del arte, la pasión, el desgarramiento y la belleza. Dioniso es desterrado en el drama de Eurípides, el coro es reducido, los personajes razonan, exponen sus motivos, aparece el *Deus ex machina* para solucionar lo irresoluble, advienen los finales felices. Todos estos indicios le permiten adivinar a Nietzsche que una nueva forma de vida estaba emergiendo al tiempo que la tragedia perecía. Se trata de la racionalidad filosófica. Se trata de una forma de la razón que decidió hacer a un lado lo insondable, lo oscuro, lo azaroso, lo proscrito y lo terrible, y que prefirió experimentar la vida desde el pensamiento purificado de afectos. «El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la noble juventud griega: ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma de entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico» (2000a:124). En este sentido, el advenimiento de la filosofía a partir de la muerte de la tragedia podría ser pensado como una forma de *negación de la vida*. No se trata de pesimismo, ni de desprecio, ni de una simple y llana negación, inclusive –pues aún los griegos filosóficos afirman la vida–; se trata de un sofisticado movimiento mediante el que la subjetividad griega aprendió a vivir la vida desde el conocimiento, pero, al superponer a éste por encima de los demás elementos que la constituyen, podemos encontrar, al menos, que esta nueva forma de vida niega algunas de las instancias más apremiantes en la humana experiencia, como el

delirio, el éxtasis, la pasión, el exceso y el sufrimiento; una mirada rápida a diálogos platónicos como *Gorgias*, *Fedón* o *República* confirma holgadamente lo anterior.

Es importante localizar el tema del nihilismo desde *El nacimiento de la tragedia* puesto que es desde este texto que se puede observar de manera preclara que los intereses teóricos de Nietzsche estuvieron siempre mezclados con preocupaciones vitales, existenciales; y a partir de ello podemos comprender que, en la medida en la que a Nietzsche le interesaba la afirmación de la vida, desde un inicio aprendió a sospechar y a localizar distintas formas de vida y de pensamiento que implican su negación. Así lo confirman textos posteriores, como la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (1999a), cuyo subtítulo es, precisamente, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Este «para la vida» es constante en la producción filosófica de Nietzsche. Basta asomarse al libro VI de *Humano demasiado humano* (1994), al libro segundo de *Aurora* (2000b), al libro primero de *La ciencia jovial* (1999b), o bien, a la tensión que se teje entre el último hombre y el superhombre en *Así habló Zaratustra* (1998) para confirmar la obsesión nietzscheana por pensar la vida, su afirmación y sus distintas formas de negación.

Sin embargo, es hasta textos posteriores, como *Más allá del bien y del mal* (2001a) y, sobre todo, en «El problema Sócrates» en *El crepúsculo de los ídolos* (2001b), así como en los tratados primero y tercero de *La genealogía de la moral* (2000c), en donde Nietzsche refina muchas de sus intuiciones con respecto a la negación de la vida y localiza en la forma de la moral cristiana la operación fundamental mediante la cual occidente encontró la manera de negar la vida y debilitar la existencia. Así, en el penúltimo párrafo de *Ecce homo* (2000d) –esa vertiginosa autobiografía intelectual, que además constituye el último manuscrito cuyas correcciones entregó Nietzsche a su editor antes de sumergirse en la locura– el filósofo de Röcken sentencia de manera lapidaria:

Lo que a mí me espanta en este espectáculo *no* es el error en cuanto error, *ni* la milenaria falta de «buena voluntad», de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél [el cristianismo]: –¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, *no* como individuo, *no* como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a

despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo *riguroso* (...); que, por el contrario, se viese el valor *superior*, ¡qué digo!, el *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo «desinteresado», en la pérdida del centro de gravedad, en la «despersonalización» y el «amor al prójimo» (...) ¡Cómo! ¿La humanidad misma estaría en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre? –Lo que es cierto es que se le han *enseñado* como valores supremos únicamente valores de *décadence*. La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de decadencia *par excellence*, el hecho «yo perezco» traducido en el imperativo «todos vosotros debéis perecer» (...) Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, *niega* en su fundamento último la vida. (2000d: 142-143)².

A lo largo de las sucintas referencias que hemos hecho –imposible hacer un recuento minucioso en un espacio como este–, Nietzsche utiliza el concepto de nihilismo, en realidad, en pocas ocasiones; y cuando lo hace no parece tener un uso específico más allá del de *negación* o *debilitamiento de la vida*. Sin embargo, no podemos negar que, si ese es su significado, entonces el concepto está presente desde su primer libro – *El nacimiento de la tragedia*– hasta el último – *Ecce homo*–, aunque no aparezca expresado con todas sus letras.

Una última referencia que nos ayuda a reforzar esta perspectiva del nihilismo en la obra de Nietzsche la tenemos en *El Anticristo* (2000e). Este libro, como se sabe, fue hallado por Franz Overbeck entre los papeles de Nietzsche cuando acudió a Turín para asistirlo en sus evidentes episodios de locura. Si bien el manuscrito no había sido enviado a la imprenta o al editor, estaba foliado, listo para hacerlo. Se trata, pues, de un libro ideado, escrito y orquestado por el filósofo errante. En él podemos encontrar la crítica más dura, lúcida y refinada que haría Nietzsche contra la moral cristiana. Y ahí, en el párrafo 6, podemos encontrar las siguientes líneas:

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que yo asevero es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad, –que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio. (2000d:35)³

Estas líneas, como se ve, expresan sintéticamente una idea muy similar a la expresada en el fragmento de *Ecce homo* atrás citado, salvo que aquí sí aparece el concepto de nihilismo con todas sus letras. Como se puede apreciar, los valores *nihilistas* son identificados con los valores de *décadence* que Nietzsche detectó en el socratismo desde *El nacimiento de la tragedia*, y que después localizaría en el cristianismo en sus obras posteriores. Esta sería la culminación de su comprensión sobre el nihilismo.

Este brevísimo mapa del nihilismo en las obras de Nietzsche publicadas por él mismo – salvo en el caso de *El Anticristo*, cuyo manuscrito estaba listo para ser enviado, y que al final fue publicado póstumamente–, nos permite comprender que el nihilismo es relevante en la obra de Nietzsche en la medida en la que el pensamiento de éste se preocupó siempre por el significado de las cosas «para la vida». Por ello, una buena parte de su obra está dedicada a hacer anotaciones –algunas en aforismos, pero algunas otras en libros enteros– respecto de las maneras en las que occidente ha creado valores y formas de vida que se empeñan en negar y debilitar la vida, la existencia. En este sentido, podríamos afirmar sin provocar demasiada polémica que Nietzsche localizó diferentes formas de ejercicio del nihilismo en occidente, que comenzarían con la filosofía socrático-platónica, que pasarían por ciertos usos de la historia, la verdad, la moral, el cientificismo y el conocimiento en general, y que verían su culminación, o bien su forma más exacerbada, en el cristianismo y su moral.

Heidegger: nihilismo y metafísica

Heidegger se encarga de pensar el nihilismo desde lo que él considera que es el pensamiento de Nietzsche, y, sobre todo, desde la pregunta que interroga por el sentido del ser. En efecto, el proyecto fundamental de Heidegger consiste en volver a formular expresamente la pregunta que interroga por el ser, y todas las lecturas y exégesis de otros pensadores que lleva a cabo en su obra están supeditadas a este proyecto en sus distintos desarrollos y momentos.

En este sentido, vale la pena recordar que una de las críticas más certeras y contundentes de Heidegger a la tradición filosófica es aquella que se encarga de mostrar, desde la aparición en 1927 de *El ser y el Tiempo* (2012), que uno de los errores

fundamentales de la «metafísica»⁴ (p.11) consiste en haber pensado al ser bajo las categorías de lo ente, de modo que el ser ha sido pensado a menudo –a lo largo de la historia de la filosofía– desde la totalidad de lo ente como si se tratase del ente mayor; por ello –entre otras razones–, el pensador de la Selva Negra considera que la metafísica no ha estado a la altura del pensamiento sobre el ser, pues éste, evidentemente, está más allá de todo ente y necesita ser pensado con otras categorías y desde sus propias formas de manifestarse o mostrarse. Estas consideraciones, que aparecen desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, muestran una distancia crítica de Heidegger con respecto a la metafísica; para él, tanto metafísica como ontología se encargan de preguntar por el ser, pero, en la medida en la que tiene tras de sí una historia de la filosofía de la que intenta, de varias maneras, desmarcarse, decide comprender como *metafísica* a toda la tradición que le precede, y comprender como *ontología* su propia labor filosófica. Así, en un texto de 1929 llamado *¿Qué es metafísica?* (2001a) afirma que «La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y *en su totalidad* para el concepto» (p.105)⁵. De este modo, le reconoce a la metafísica una labor positiva en la medida en la que pregunta más allá de lo ente, pero también señala una de sus limitaciones al explicitar que ella intenta *recuperarlo en su totalidad*. De hecho, a lo largo de *El ser y el tiempo* es constante esta distinción: el ser no es la totalidad de lo ente ni se desprende de ella. A lo largo de muchos de sus trabajos sobre la interpretación de otros autores se observa el mismo proceder: por una parte, señala aquello que él considera positivo en la conceptualización del ser, y, por otra, señala el límite del pensamiento que está analizando desde la perspectiva de sus propias consideraciones sobre el ser.

Esta operación que lleva a cabo el pensador de Messkirch es en realidad una operación frecuente en los filósofos: *leer la historia de la filosofía desde la idea o ideas que constituyen su propio pensamiento o proyecto filosófico*. Dos ejemplos prototípicos en este sentido son Aristóteles y Hegel; el primero, para posicionar su teoría de las cuatro causas, emprende en el libro alfa de la *Metafísica* (2008) una revisión de cómo «la filosofía anterior» había tratado el problema, y, cuando así lo hace, desfigura en buena medida la comprensión que los eruditos pueden llegar a tener –por ejemplo– de Demócrito, pues Aristóteles supedita el atomismo a su propia consideración de la causalidad y lo reduce a unas cuantas líneas; el segundo, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1997) revisa cuidadosamente el desarrollo del espíritu en el pensamiento de los filósofos que constituyen el canon de la filosofía occidental, y, al

hacerlo –por ejemplo, con Kant–, traduce los conceptos kantianos a su propio lenguaje filosófico –el hegeliano– y con ello reduce de manera alarmante –entre otras cosas– la importancia que tiene la sensibilidad en el pensamiento de Kant. Sin embargo, al «reducir» y «desfigurar» el pensamiento de los otros, tanto Aristóteles como Hegel crearon dos de los más impresionantes sistemas filosóficos de occidente; por ello, quizá no tendríamos que hablar tanto de «reducciones» ni «desfiguraciones», acaso tampoco de «malas lecturas», sino de «lecturas estratégicas» que proceden del genio que está buscando algo y por ello busca en el pensamiento de los otros todos aquellos elementos que lo ayuden a conseguir eso que busca. El caso de Heidegger con Nietzsche es análogo a los anteriores.

Dos son las obras fundamentales que podemos consultar para saber cómo es que Heidegger, a través de Nietzsche, conceptualiza el nihilismo. La primera de ellas reúne los cursos impartidos en los años que van de 1936 a 1940, recogidos, junto con otros agregados, en el volumen intitulado *Nietzsche* (2000), publicado en 1960, y que nosotros disponemos en dos volúmenes en su versión castellana. La segunda es el texto clásico «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», escrito en 1943, e incluido en el volumen *Caminos de Bosque* (2001b). En ambos textos hay un seguimiento del pensamiento de Nietzsche, así como una o varias discusiones con él y a través de él. Aquí retomaremos este último artículo como hilo conductor de nuestra reconstrucción del nihilismo en Nietzsche según Heidegger –pues consideramos que es un texto más sintético y que no difiere del primero–, y acudiremos al primero sólo en caso de requerir una ampliación en la exposición.

Es por todos sabido que, para Heidegger, Nietzsche es «el último de los metafísicos». Al inicio de «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», el catedrático de Friburgo afirma que «en lo que sigue, la metafísica será siempre pensada como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad, no como la doctrina de un pensador» (2001b:157). En este sentido, afirma que «Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue del nihilismo» (2001b:158). Ambas premisas le permiten comprender al nihilismo como un movimiento histórico, como el destino de dos milenios de historia occidental, que Nietzsche cristaliza a través de la tesis «Dios ha muerto». Así, nihilismo e historia confluyen en el espacio de la metafísica en el que se puede determinar «*Que los valores supremos han perdido su valor*» (2001b:166).

Como se ve, Heidegger recurre directamente al parágrafo dos de *La voluntad de poder* (2012) para responder de manera contundente a la pregunta por la esencia del nihilismo. De hecho, en el volumen primero de su *Nietzsche* (pp.22-30), dedica un largo exordio a explicar que la obra fundamental de Nietzsche no está contenida en ninguno de los libros por él publicados, sino en los fragmentos de su obra póstuma, publicada precisamente bajo el título de *La voluntad de poder*. No pretendemos polemizar ni con la lectura ni con la metodología heideggeriana sobre el pensamiento de Nietzsche –aunque no estemos de acuerdo con ellas–, sólo llamamos la atención sobre este hecho porque resulta fundamental para comprender el sentido de su propia lectura. Así pues, con base en esta obra, Heidegger afirma que *nihilismo*, *eterno retorno* y *voluntad de poder* son las doctrinas nietzscheanas fundamentales que constituyen el pensamiento metafísico del catedrático de Basilea.

Al retomar estos fragmentos –ordenados y editados arbitrariamente por la hermana de Nietzsche–, Heidegger le otorga al nihilismo un papel central en lo que él llama la metafísica de Nietzsche. En efecto, el libro primero de *La voluntad de poder* está dedicado al «Nihilismo europeo». Y ahí podemos encontrar que Nietzsche clasifica diversos tipos de nihilismo; se habla de nihilismo activo, nihilismo pasivo, nihilismo incompleto y nihilismo consumado. *Grosso modo*, el nihilismo pasivo y el incompleto se relacionan entre sí en la medida en la que describen un estado de negación que procede de la debilidad, además de que se es nihilista sin advertirlo del todo; mientras que el nihilismo activo y el consumado estarían relacionados en la medida en la que son expresiones de fortaleza y de la voluntad de poder, en ellos la negación es vehemente e intencionada. Esta es la razón por la cual la tesis «Dios ha muerto» expresa un nihilismo consumado, pues abre un espacio en el cual no sólo se da cuenta de que los valores han perdido validez, sino que se promueve activamente la pérdida de esos valores.

En definitiva, nihilismo y valor están relacionados en el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, para Heidegger los valores, al ser una forma de la estimación, y por ello del querer, estarían relacionados directamente con la voluntad de poder. Y si tomamos en cuenta que «Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo» (Heidegger, 2001b:172), debemos aceptar que, según Heidegger, la *vida* es *valor* y por ello *voluntad de poder*, es decir, que, en la medida en la que *vida* es *voluntad de poder*, y el *ser* es igualmente *voluntad de poder*, *vida* y *ser*

tendrían el mismo estatuto ontológico en el pensamiento de Nietzsche. Eso nos permite ver que, cuando Heidegger lee *vida* en Nietzsche, está comprendiendo una instancia fundamentalmente metafísica bajo el sello de la voluntad de poder. Eso es precisamente lo que le permite afirmar que «sería un error pretender tomar la fórmula de la proposición de valor como testimonio de que Nietzsche filosofa al modo existencial. Nunca hizo tal cosa. Lo que hizo fue pensar metafísicamente» (2001b:185). Bajo este sello es comprensible la siguiente afirmación de Heidegger:

Como el pensamiento según valores se basa en la metafísica de la voluntad de poder, la interpretación que hace Nietzsche del nihilismo, en cuanto proceso de desvalorización de los valores supremos y de transvaloración de todos los valores, es una interpretación metafísica, concretamente en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder. Pero en la medida en que Nietzsche concibe su propio pensamiento, la doctrina de la voluntad de poder como «principio de la nueva instauración de valores», en el sentido de la auténtica consumación del nihilismo, ya no comprende el nihilismo de manera sólo negativa, en tanto que desvalorización de los valores supremos, sino también de manera positiva, 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 (2001b:186)

En suma, nihilismo expresaría simultáneamente *pérdida de valor* e *instauración de valor*. Y en tanto que pérdida e instauración dependen de la voluntad de poder, entonces el ser de todo ente estaría determinado por un *quantum* de valor orquestado por ella misma. Dicho de modo sintético en heideggeriano: «El ser se ha convertido en valor» (2001:192). Es decir, que, dentro del esquema metafísico nietzscheano reconstruido por Heidegger, todo ente recibe su determinación a partir de la estimación o la valoración ejercidas por la voluntad de poder; o, lo que es lo mismo, el ser de todo ente se determina en función de la valoración que, en términos de la voluntad de poder, se hace de él. Y este sería, justamente, el problema fundamental del planteamiento de Nietzsche según Heidegger, pues «si el ser de lo ente recibe el sello del valor (...) se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser» (2001b:192).

Como se puede apreciar, Heidegger hace a Nietzsche el reproche que le hace a toda la tradición filosófica, a saber, que determinan el ser desde aspectos parciales, impidiendo con ello la mostración misma del ser en tanto que ser. Aunque Heidegger es capaz de reconocer en el nihilismo planteado por Nietzsche un diagnóstico acertado sobre una

época en la historia del ser mismo –y por ello acepta que «la metafísica es, en su esencia, nihilismo» (2001b:198)–, también insiste con fuerza en que en el nihilismo, al ser metafísica, «el ser no llega a la luz de su propia esencia», y en que «la verdad del ser no aparece, permanece olvidada» (2001b:198). Y con ello Heidegger refuerza algunas de las ideas planteadas desde *El ser y el tiempo* en torno a la necesidad de volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser como una necesidad *vital*, a saber, que es necesario volver a preguntar por el ser porque de su determinación depende la determinación de los entes y, asimismo, la determinación o dirección del ente que somos en cada caso nosotros mismos.

Vattimo: nihilismo y valor de cambio

Una de las preocupaciones más constantes en la obra de Vattimo está situada en la transformación y en la afirmación de la vida, la existencia. Dos de los autores más caros al pensador italiano, que sin duda coadyuvaron a la creación de esta convicción, son, precisamente, Nietzsche y Heidegger. En la combinación de ambas condiciones, Vattimo aprende a ver en el nihilismo una oportunidad de salida ante la crisis en la que occidente vive sumergido desde hace más de dos siglos.

Si bien es cierto que Vattimo dialoga a lo largo de toda su obra con estos dos pensadores alemanes, y que se ocupa del tema del nihilismo en más de una ocasión, la obra de la que nos gustaría partir es *El fin de la modernidad* (2000), pues ahí, en el primer capítulo, Vattimo hace un recuento sumario y acucioso de las posiciones nietzscheanas y heideggerianas al respecto, y, a partir de ellas, él mismo toma una posición de la que es necesario dar cuenta, pero –aún más relevante– también hace una sugerente lectura que nos gustaría explorar.

Lo primero que tendríamos que decir es que Vattimo lee en el nihilismo una continuidad entre los planteamientos de Nietzsche y Heidegger. Esto no debería extrañarnos en la medida en la que es precisamente el catedrático de Basilea quien instaura un clima de sospecha constante al interior de la filosofía al mostrar que una buena parte de las bases de la cultura occidental están corroídas desde sus más profundos cimientos y, por ello, diagnostica una profunda decadencia de dicha cultura; asimismo, sería el pensador de la

Selva Negra quien, al interior del clima de sospecha instalado por Nietzsche, es capaz de construir, desde la ontología, una de las críticas más radicales hacia la decadencia de occidente, generando con ello una de las propuestas filosóficas más originales y relevantes en el siglo XX. Ambos pensadores, pues, diagnostican la crisis y generan estrategias para enfrentarla. Es por ello que Vattimo los lee en un solo arco hermenéutico y, con respecto al nihilismo, afirma que:

Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura en el comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X. Pero nihilismo en esta acepción es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso por el cual, al final, del ser como tal «ya no queda nada». (Vattimo, 2000: 23)

Como se puede ver, la primera característica del nihilismo para Vattimo es la desorientación, la falta de rumbo. Se trata de la asunción de la originaria condición de la ausencia de dirección. No hay finalidad. En *Más allá del sujeto* (1992) afirma que «la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde dirigirnos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte» (p.11), por eso es que el tipo de nihilismo que le interesa en *El fin de la modernidad* es el nihilismo consumado, pues se trata de asumir simultáneamente que «del ser ya no queda nada» y que «no hay centro», que «vamos hacia la X»; es decir, se trata de asumir sin pesar ni nostalgia al nihilismo como un fenómeno histórico en el que nos encontramos y que nos exige comprenderlo, pero que también nos llama a la acción, que nos exige un posicionamiento ante la crisis que él mismo suscita.

Esta forma de leer a Nietzsche y a Heidegger, y en general de hacer filosofía, contrasta con muchas otras formas de la filosofía en el siglo XX que denotan algún tipo de nostalgia por el fundamento al insistir en la verdad monolítica como parámetro de la existencia y la vida política, en el progreso como artífice de la felicidad, o en el sujeto y su racionalidad como superadores de las diferencias. Pareciera que una buena parte de la filosofía –y no sólo en el siglo XX– se ha dedicado a buscar certezas, a construir seguridades, a urdir fundamentos. En el pensamiento de Vattimo no se trata de esto, se trata de asumir las críticas a la subjetividad, a la historia, a la política, a la metafísica, a la verdad y al poder que le es propio; en fin, se trata de asumir la crítica a los fundamentos de la cultura, la filosofía y la razón en general para poder generar algo nuevo, otra cosa, una nueva forma

de vida; se trata de lo que él mismo llamó *pensamiento débil*, esa forma de la racionalidad que no aspira ni a la unidad, ni a la sistematicidad, ni a la hegemonía, y que, por el contrario, parte del reconocimiento de la pluralidad y la diferencia para poder insistir en ellos sin la necesidad de su borramiento. Por eso para Vattimo el nihilismo es una «*chance*» que nos permite asumir el curso de la historia, y que nos permite simultáneamente vivirla «individual y colectivamente» (2000: 31) de otra manera. Por eso Vattimo, al pensar el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, no habla de reapropiación –esa categoría nostálgica que pasa por el hegelianismo, el marxismo, e incluso el heideggerianismo–, y por eso, en su lugar, habla de «disolución» (2000: 31). No se trata de reapropiarnos, se trata de disolvernó; no se trata de encontrar un rumbo, sino de aprender a perdernos.

En efecto, siguiendo esta ruta, el nihilismo es una *chance* de recomponer el rumbo sin que esta recomposición sea entendida como un «volver al buen camino» o un «reencuentro con los fundamentos». No. Se habla de recomposición como se habla de creación, una creación que no parte de cero, sino de la lúcida crisis que la filosofía misma hizo visible desde finales del siglo XIX; se trata de una recomposición que busca deliberadamente alejarse de todos los lugares que han servido como fundamento de la cultura occidental; se trata de una nueva composición, se habla de poesía.

Una de las ideas más sugerentes que podemos encontrar en el texto de Vattimo que aquí seguimos –en aras de continuar con este camino de la recomposición– se encuentra en una pequeña pero significativa pauta interpretativa que el pensador italiano realiza a partir de su seguimiento del nihilismo. Asumiendo que éste conlleva –como en Nietzsche– una fuerte carga vitalista, y asumiendo que también conlleva –como en Heidegger– una significativa carga crítica hacia la metafísica, Vattimo retoma la importancia que el concepto de valor tiene en la interpretación del nihilismo en ambos pensadores, y se sirve de él para hacer una aclaración que en realidad da un giro nada desdeñable al concepto. Así lo dice el pensador turinés:

Para comprender adecuadamente la definición heideggeriana del nihilismo y ver la afinidad que ella tiene con la de Nietzsche, debemos atribuir al término valor, que reduce el ser al valor, la acepción rigurosa de *valor de cambio*. De manera que el nihilismo es así la reducción del ser a valor de cambio. (2000: 24)

Si bien es cierto que –tanto en su *Nietzsche*, así como en «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”» – Heidegger ofrece líneas que nos pueden orientar hacia la crítica que él mismo hace a la utilidad y al predominio de la técnica como otra forma de ocultamiento del ser, no hay una sola línea que nos remita directamente al *valor de cambio*, concepto de raigambre completamente marxista. No obstante, no deja de ser interesante la fusión de horizontes que acontece en esta interpretación del catedrático de Turín.

Como todos sabemos, una de las distinciones conceptuales más relevantes del pensamiento marxiano es aquella que –en el capítulo primero de *El capital* (2001), dedicado al análisis de la mercancía– distingue en entre el *valor de uso* y el *valor de cambio*. Dicha distinción nos permite comprender que, para los seres humanos, todo el reino de lo ente y la totalidad de lo ente puede tener un valor de uso que resulta de su estricta composición material en beneficio de un uso específico *para la vida* de los seres humanos; asimismo, nos permite advertir que, en virtud del trabajo que se invierte en su producción, estos entes –llamados mercancías– son susceptibles de ser tasados con un valor de cambio que resulta del cruce del tiempo de trabajo empleado en su producción, así como de su utilidad. A partir de esta distinción inicial, Marx es capaz de mostrar cómo, a través de la introducción del dinero, las mercancías construyen un reino fantasmagórico cuyo sello principal es la enajenación de los trabajadores, quienes han invertido un tiempo considerable en la producción de mercancías –a cambio de dinero– cuyo uso no será restituído para ellos. La ontología material de Marx es impecable. Cuando el trabajador produce una mercancía, literalmente pone una parte de su ser en ella, invierte cuerpo, fuerza, calorías, sudor, átomos, de modo que en la mercancía queda una parte del ser del trabajador que la produjo; si la mercancía es producida para sí mismo y su uso, en el uso de la mercancía por parte del trabajador se reintegra a él esa parte de su ser que se desprendió de sí mediante el trabajo; sin embargo, mediante la introducción del dinero en el modo de producción capitalista, el trabajador produce mercancías que no se reintegrarán a él en el uso; en su lugar, sólo recibirá dinero a cambio de su trabajo, dinero –por otra parte– que le servirá para comprar otras mercancías; de modo que el ser de todos los trabajadores –ontomaterialmente hablando– queda repartido en las mercancías que producen y que jamás regresan a ellos; por ello el trabajo en el modo de producción capitalista es siempre trabajo enajenado, pues siempre pone el ser de los trabajadores, literalmente, en-ajeno, sin posibilidad de recuperación. En fases posteriores del capitalismo que criticó Marx, la enajenación de los trabajadores y la fantasmagoría de las mercancías,

lejos de atenuarse, crecen exponencialmente y se diversifican; basta con pensar en el capitalismo, no de producción de mercancías, sino de servicios –en compañías que ofrecen servicios para ofrecer servicios–, aquí la abstracción del valor se maximiza y la enajenación es mayúscula; cualquier empresa de *marketing* lo constata.

En la actualidad cuesta mucho trabajo encontrar algo que no sea mercancía, es decir, algo que no tenga valor de cambio. Desde que nacemos lo hacemos en el mundo fantasmagórico de las mercancías: el hospital en que nacemos, los materiales con los que se llevan a cabo los procedimientos, la luz con la que alumbran el quirófano, los honorarios de los médicos, la frazada con la que nos cubren. Ahí están al despertar: en la cama en la que hemos dormido, en las cobijas que nos cubren del frío, en el piso que rentamos, en el dentífrico con el que aseamos nuestra cavidad bucal. Y siguen en el desayuno, en la comida, en todo lo que comemos y bebemos –y por lo cual debemos pagar. Están en el instituto, en el salón de clases, en los marcadores con los que hacemos anotaciones en el pizarrón. Están en nuestros ratos de ocio, en el libro que leemos, en la película que observamos. También nos acompañan en la muerte, en la ropa con que nos visten, en el ataúd en el que nos meten, en todas y cada una de las partes de los servicios funerarios con los que nos despiden. Parece que todo tiene un valor de cambio, incluso la naturaleza, sobre todo ella: el petróleo, la minería, el agua, todos los recursos naturales son susceptibles de ser «concesionados» a cambio de una módica cantidad de dinero y de ciertos privilegios.

Si nihilismo significa que «el ser se reduce al valor» y el valor debe ser entendido como «valor de cambio», eso significaría que Gianni Vattimo fue capaz de observar que la verdadera crisis de nuestro tiempo está promovida por la reducción del ser de lo ente al reino de las mercancías; significaría que la crisis que detectó Nietzsche y luego Heidegger tiene un aspecto también visto por Marx y que deben pensarse simultáneamente; significaría que la negación de la vida pasa no sólo por la instauración de valores morales decadentes, ni por el ocultamiento del ser por el valor o bajo el predominio de la técnica, sino también por la elemental determinación de lo ente bajo el aspecto de la mercancía y su valor de cambio. Mercantilizar a los entes es ir en contra de la vida. Y no sólo mercantilizamos a los entes, sino a los otros, a nosotros, a nuestro tiempo. Todo parece tener un precio. El ser es mercancía: esto es el nihilismo.

Por supuesto, llegados a este punto, cuesta trabajo imaginar una salida decorosa de semejante estado de las cosas. Dada la naturaleza y los objetivos de este texto, no nos es posible abundar en las pautas que ofrece el pensamiento de Vattimo frente a este panorama. En lo que sí podemos insistir –aunque sea en unas breves líneas– es en que el pensador italiano, pese al apabullante diagnóstico de esta crisis, insiste en el nihilismo en su doble carácter, como condición histórica de crisis, y como oportunidad, como «*chance*». *Nosotros*, como nihilistas consumados –en opinión de Vattimo–, estamos en posibilidad de re-componer la situación, de hacer nuevas composiciones, de advertir el nihilismo y consumarlo, de negar la negación, de negar los valores que nos han puesto en este estado y volver incluso a valorar los valores; podemos incluso *rebasar* el valor de cambio. Disolución: podemos disolver(nos).

Si miramos la historia del pensamiento y de la cultura desde la triple mirada de los autores que aquí se han dado cita, no es difícil advertir que la historia de la humanidad es la historia de la debilidad, de la incertidumbre, la historia de los seres humanos que a toda costa buscan seguridad, la historia de los sin-rumbo que buscan de todas las formas posibles tener una dirección; la invención de la verdad, del bien, de la ciencia, del alma, de la conciencia, así como el dominio de la técnica en esa historia dan cuenta de ello. Al parecer nos hemos esforzado en hacer de la vida algo calculable, medible, predecible, con el menor número de agitaciones y sobresaltos posibles. Todos nuestros esfuerzos parecen estar dirigidos a ello. La invención de la moral cristiana, el ocultamiento del ser por la metafísica, el predominio de la técnica como determinación del ser, así como el uso del valor de cambio para regular las posiciones sociales y los bienes a los que podemos acceder parecen mostrarlo con suficiencia, pero la lista es más amplia que eso, mucho más amplia.

Ante ello –y por ello–, el nihilista consumado *puede* decir basta, está llamado a la invención, a la re-inventión, alejado de toda esa historia de decadencia. Por encima del yo, de la razón, de la verdad y de las mercancías, podemos hacer advenir la disolución. Estamos llamados al cambio, a la errancia, a la fuerza, a la pluralidad, a la diferencia, a la alegría. Afirmar la vida es posible. «El nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad» (Vattimo, 2000: 32).

Consideraciones finales

Nunca se piensa en solitario –decíamos al inicio de estas líneas. A lo largo de este texto hemos intentado mostrar cómo nihilismo y afirmación de la vida son conceptos que ocupan un lugar importante en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Vattimo. Ninguno de ellos partió de cero, y ninguno de ellos los pensó exactamente igual. El pensamiento que se crea a partir de la lectura de estos tres autores deja en claro que, aunque se presume decir lo que los demás quisieron decir, siempre hay una fuga, un desplazamiento que abre un nuevo horizonte o que revela otras intenciones, otro proyecto filosófico, otra idea.

Los tres pensadores que hemos seguido en este texto son pensadores de la crisis. La encontraron, la experimentaron, la pensaron y la determinaron de diferentes maneras, pero insistieron en ella: le llamaron nihilismo. Para Nietzsche se trata de un debilitamiento de la vida a través de cierta forma de la racionalidad y de ciertos valores morales procedentes de la debilidad que hacen que se pierda el centro de gravedad en la existencia. Para Heidegger se trata de un momento de la metafísica que confunde el ser con la totalidad de lo ente, y que, en esa confusión, reduce el ser al valor, lo cual impide la manifestación del ser del ente en tanto que ser. Para Vattimo, asumiendo los dos momentos anteriores, el nihilismo se trata de una crisis y una oportunidad, se trata de reconocer que la negación de la vida pasa no sólo por la moral y la metafísica, sino también por la materialidad de la vida que se enajena en la mercantilización de lo ente, así como se trata también de la posibilidad de darnos un nuevo rumbo disolutorio a partir del reconocimiento de lo anterior.

Quizá en otro texto tengamos la oportunidad de abundar en ésta posibilidad, la de la disolución, la de crear una forma de subjetividad que esté *más allá del sujeto*, que se hunda en la *poesía*, en la creación de lo *diferente*, que no intente imponer sus certezas como verdades, una forma de la subjetividad que –en fin– aprenda a vivir en el abismo, con pies ligeros, con alegría y sin pretensiones absolutistas ni autoritarias, una subjetividad *débil*, jovial, que pueda decirle a la muerte: «¿Esto era la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!»

Bibliografía

Aristóteles (2008). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Hegel, G.W.F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. 2 vols. (3a ed.) Barcelona: Ediciones Destino.

Heidegger, M. (2001a). ¿Qué es metafísica? En Heidegger, M. *Hitos*, pp. 93-108. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2001b). La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En Heidegger, M. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. (2ª ed.) México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2001). *El capital*. Tomo 1. Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.

Nietzsche, F. (1994). *Humano demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.

Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1999a). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (1999b). La ciencia jovial. «La gaya scienza». Caracas: Monte Ávila Editores.

Nietzsche, F. (2000a). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2000b). *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (2000c). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2000d). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2000e). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.

-
- Nietzsche, F. (2001a). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2001b). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (Comp.) (2001). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. México: Paidós.

¹ Bily López es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son ontología, filosofía de la cultura y filosofía del lenguaje. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y ha publicado textos en volúmenes colectivos y revistas especializadas tanto en México como en el extranjero. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), y profesor de asignatura en el Colegio de Filosofía de la FFyL de la UNAM. Es socio investigador del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A.C., y miembro del Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica, en la UACM. Fue editor de la revista *Palabrijes. El placer de la lengua*, de 2014 a 2016. Actualmente es coordinador del Centro de Estudios sobre la Ciudad, y director de la revista *Heterotopías. Revista del Centro de Estudios sobre la Ciudad*, en la UACM. bily.lopez@uacm.edu.mx

² Todas las cursivas son de Nietzsche.

³ Las cursivas son de Nietzsche.

⁴ Entrecorillada por el mismo Heidegger.

⁵ Las cursivas son nuestras.