



Frente al vacío. Obra anónima.

HACIA UNA REVALORACIÓN DEL ABORDAJE FILOSÓFICO DE LA NADA ENTRECRUCES NIHILISTAS DESDE LEIBNIZ A MAINLÄNDER

Héctor Sevilla Godínez
hectorsevilla@hotmail.com

Se realiza un breve recorrido a través de distintas posturas filosóficas y teológicas que han configurado el pensamiento antiguo y moderno. Iniciando con Leibniz y terminando con la propuesta de Mainländer, en un recorrido que abarca del s. XVII al XIX, el artículo ofrece un conjunto de vinculaciones que refieren con claridad el protagonismo del concepto de la nada como sustento y fundamento de varios filósofos y pensadores. La intención del texto es mostrar que la nada, a través de su negación o en su afirmación, se consolida como sustento del ser y ocupa un lugar central, que es necesario recuperar, en la disputa filosófica de todos los tiempos.

Palabras Clave: Nada, Divinidad, Uno, Ser, Negación.

TOWARDS A REVALUATION OF THE PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF NOTHINGNESS NIHILIST LINKS FROM LEIBNIZ TO MAINLÄNDER.

A brief journey is undergone through distinct philosophical and theological postures that have configured ancient and modern thought. Beginning with Leibniz and ending with Mainländer's proposal, in a route that encompasses centuries XVII to XIX, the article offers a set of connections that clearly refer to the prominence of the concept of nothingness as the sustainment and fundament of various philosophers and thinkers. The intention of the text is to demonstrate that nothingness, through its denial or in its affirmation, is consolidated as the sustainment of the being and occupies a central place, which is necessary to recover, in the philosophical dispute of all times.

Key Words: Nothingness, Deity, One, Being, Negation.

Introducción

Para mostrar las similitudes y vínculos en las concepciones de la nada de algunos autores occidentales, se realizarán breves alusiones en torno a su pensamiento. Inicialmente, se abordará la negación de la nada que, sometido a la sensación de desamparo metafísico, realizó

Leibniz. Posteriormente, en coincidencia con Jacobi, se mostrará la irrealidad de nuestro conocimiento, debido a que ha sido centrado exclusivamente en el ser. Bajo esa óptica, el pensamiento de Leopardi permite conjeturar que la nada no sólo es, sino que además constituye el inicio y fuente de todo lo que existe; de tal modo, desde la óptica de Schopenhauer, la

nada queda excluida de nuestra voluntad por su existencia y obtiene un carácter independiente a la visión humana del mundo. Finalmente, una vez referida la importancia de la nada y su posible protagonismo en la definición de las motivaciones de vida de todo pensador interesado en el tema, el artículo abordará dos posiciones contrarias y contrapuestas que son conclusivas ante lo absoluto de la nada: la teísta, que a través de la nada y la angustia que deriva retorna a la creencia en Dios, representada por Kierkegaard, y la no teísta, que encuentra en Nietzsche su principal representante, sin olvidar a Mainländer, cuyo estandarte de precursor del pensamiento nietzscheano le será reconocido en este texto.

Conviene, de manera introductoria, separar dos vías de comprensión de la nada que han sido usuales en el ámbito filosófico; la primera de ellas, la que implica la comprensión de la nada en su sentido de sustracción, haciendo referencia a la ausencia de algo como cuando decimos “no tengo dinero”; la segunda, alude a una nada como atribución, es decir, la que advierte la imposibilidad de utilizar el conocimiento para describir a lo absoluto, reconociendo la limitación y la carencia en términos epistémicos. Es en el segundo de los casos cuando la nada se convierte en un hilo hacia lo trascendente, en una especie de puente que no está sujeto a algo y que, no obstante, es el consecuente de la superación de lo establecido.

1. LA NEGACIÓN DE LA NADA EN LEIBNIZ.

Una de las afirmaciones más radicales a favor de la prevalencia prioritaria de Dios (y en contra de la posibilidad de la nada) es la que aporta Leibniz (1646-1716), el filósofo de Leipzig. Contrario a Eckhart, que encontró la posibilidad de unir las concepciones de la Deidad con la de nada, Leibniz las contrapone. En realidad, este autor no se pregunta realmente por la posibilidad de la nada sino que, más bien, se centra en la pregunta del por qué las cosas son como son y no son de otro modo. Pero la alteridad no es lo mismo a la nada de la que hablamos. Para él, detrás de la realidad no hay ni puede haber una nada ya que, si así fuera, entonces en ello estaría la razón de ser de las cosas, lo cual, según Leibniz, implica desacreditar a quien él llama el Creador, Dios y origen de todo lo existente. La contraposición entre Dios y la nada es resuelta por Leibniz negando a la nada, pero con ello mostró la relevancia de la misma en el problema religioso, ya sea que se le nominalice o desacredite.

Leibniz (2011: 72) señala que “es imposible la noción doble compuesta por aquello que no tiene esencia y aquello que no tiene

existencia, o que nunca fue ni será, lo cual es incompatible con Dios, es decir, con la existencia o la razón que hace que las cosas sean más bien que no sean”. Más adelante refiere contundentemente que “no hay vacío de formas, así como no hay vacío en el espacio y en el tiempo, en la medida en que ello es posible” (2011: 76). En ese sentido, de acuerdo a Givone (1995: 243), “plantear que detrás de la realidad pueda haber la nada, como alternativa a la realidad misma, significa admitir que la realidad es abismalmente infundada, con todo lo que esto implica. Es decir, la realidad no estaría sobre la razón última y sobre el ser necesario como sobre su propio fundamento, sino sobre el abismo”.

Lo anterior es una de las cuestiones que propongo en este estudio, a pesar de ser una perspectiva que resultaba inadmisibles para Leibniz. La postura teísta del filósofo alemán obstruyó la consideración de tal posibilidad, por lo que —encerrado en sus propias estructuras devocionales— afirmó la imposibilidad de la nada como algo irrefutable. Como Givone sugiere, habría que considerar la posibilidad de “llamar Dios al abismo” (1995: 243), antes que exorcizar al abismo para luego negarlo. No perdamos de vista, además, que la factibilidad de la negación es posible debido precisamente a la existencia de aquello que se busca negar.

En Leibniz se muestra, claramente, la intención de desvirtuar a la nada y entenderle imposible ante el ser. Por ello, “¿cómo no pensar que su filosofía es un baluarte elevado contra aquella amenaza terrible, una visión de luz contra aquella que debía parecerle una visión de tinieblas?” (Givone, S, 1995: 245). Al final, la pregunta leibniziana no fue por el ser de la nada, sino por el ser de lo Uno, de lo que él entendía como el fundamento último del ser.

Naturalmente, no sería posible el reconocimiento de la nada absoluta sin el rompimiento de las creencias de los ídolos o la fragmentación sana de tales cosmovisiones parciales sobre lo absoluto.

2. JACOBI Y EL CONOCIMIENTO IRREAL DE LO QUE ES.

Con un punto de partida distinto, más cercano a las intuiciones de Eckhart, Friedrich Jacobi (1743-1819), llegó a la conclusión de que la creación a partir de la nada se da en el yo, que basado en sus propias estructuras genera un conocimiento que nunca podrá ser completo ni absoluto. Para Jacobi, la nada de la realidad es lo que nos es dado a saber, pues lo que conocemos no está relacionado a lo real, sino sólo superficialmente. De tal manera que no se conoce a Dios, a menos que lo que se conozca de Él sea —por el hecho de conocerlo— falso. Se

observa en ello la paradoja del conocimiento que supone que “para conocer algo tal como es en su verdad, es preciso aferrarlo conceptualmente, pero realizar esto significa aniquilarlo, reducir a la nada su ser por sí y, por lo tanto, invertir lo objetivo en lo subjetivo” (Givone, S, 1995: 219).

Si el conocimiento supone que lo conocido es una deformación de la realidad y, por ello, la realidad es un terreno inexplorado, se podría afirmar que tal realidad es similar a la nada, pues no está nunca a merced de una conceptualización que la haga factible de ser conocida.

El conocimiento es el engaño que el hombre asume para suponer que su dominio conceptual de la realidad no necesita ser cuestionado; paradójicamente, la realidad está fuera de todo conocimiento. La Verdad como tal no está al alcance del hombre que intenta concebirla, por lo que debe buscarse desesperadamente la propia aniquilación conceptual; es el yo el que impide alcanzar la realidad. Cuando el hombre deje de serlo se integrará a la nada y podrá confundirse con ella.

Jacobi identifica la esencia del yo como una reacción ante la nada; En su interpretación, Givone lo expresa del modo siguiente:

El yo que se constituye en su perfecta autonomía no es sino una función reactiva frente al vértigo de la nada: cubriéndose se hace prisionero de sí mismo, una verdadera maldición. En cambio, si la libertad del yo tiene su origen no ya en la capacidad de autodeterminación sino en lo indeterminado, en lo absoluto, entonces la experiencia que realizamos aquí y ahora, toda vez que remitimos lo otro a lo idéntico, será cifra metafísica de una real trascendencia (1995: 226).

Por todo lo anterior, se vislumbra que Jacobi asumió a la nada como una acompañante ineludible en el terreno del conocimiento. Sin embargo, no hay en el filósofo alemán una unión conceptual plena entre Dios y la nada tal como sugirió Meister Eckhart.

3. LA NADA COMO INICIO Y FUENTE EN LEOPARDI

Más radical que otros filósofos es Giacomo Leopardi (1798-1837) quien no duda en reconocer en la nada el origen y el principio de todas las cosas. Para él, la nada es aquello hacia lo cual todo tiende, abismo final de todo lo existente. Considera que el principio de Dios mismo es la nada. Las cosas “emergen del regazo de la nada y advienen al ser” (Givone, S, 1995: 186) con la única intención de retornar a la nada; por ello, emerger de la nada y sumergirse ahí es la naturaleza propia de lo existente.

No hay razón para que algo que es no sea tal como es o no sea absolutamente. Lo absoluto es un abismo horrendo capaz de aniquilarlo

todo; la nada del fin es la misma que la nada del inicio. Es por ello que “la nada hace que las cosas sean como son: frágiles, efímeras, mortales, pero justamente por ello dignas de ser amadas en su realidad suspendida sobre una doble negación” (Givone, S, 1995: 195), la cual implica que pueden no ser o que pueden no ser un no-ser. Incluso lo que entendemos como verdad coincide con la no-verdad y se convierten la una en la otra, tal como coinciden hasta su interdependencia el ser y la nada.

Muy apreciable es el siguiente texto extraído de su obra *Diálogo entre Tristán y un amigo* (Leopardi, G, 1968: 28-36):

El género humano no creará nunca no saber nada, no ser nada, no poder llegar a alcanzar nada. Ningún filósofo que enseñase una de estas tres cosas haría fortuna ni haría secta, especialmente entre el pueblo, porque estas tres cosas son poco a propósito para quien quiera vivir; las dos primeras ofenden la soberbia de los hombres, la tercera, aunque después de las otras, requiere coraje y fortaleza de ánimo para ser creída.

La cita refiere con claridad tres aspectos que el erudito filósofo italiano asumió imposibles de reconocer sin una revisión pertinente: que en realidad sabemos sólo fantasías, que somos naturalmente nada y que nada hemos de alcanzar. El poco reconocimiento que en el mundo occidental tuvo el pensamiento de Leopardi comprueba, paradójicamente, la veracidad de sus palabras. Será comprensible que la suerte de este libro sea la misma.

Tras los comentarios de Leopardi sobre la prevalencia de la nada, el lector común podría quedarse estupefacto considerando incluso el sentido de continuar la presente lectura bajo el riesgo de considerarlo una pérdida de tiempo o una aparente invitación al suicidio para la más rápida unión con la nada descrita. A diferencia de ello, propondré más adelante una vía alternativa al humanismo partiendo de estas concepciones radicales de la nada. Se entenderá, por tanto, que la intención de la vinculación de la nada con la realización de la persona no es imposibilitar a esta última sino, inversamente, posibilitar un entendimiento nuevo de sí. De hecho, según Givone (1995: 207), en Leopardi “el desencanto llevado hasta sus últimas consecuencias constituye la única oportunidad [...] de la ultrafilosofía que es la llave del ultranihilismo”.

Leopardi entendió la ultrafilosofía como una reconciliación del hombre con la naturaleza y con lo íntimo de las cosas, “conociendo la nada de la que provienen y en la que se abisman” (Givone, S, 1995: 207); de tal modo, la nada es una oportunidad para entender el mundo que nos rodea, para dar un nuevo sentido a la vida que nos interpela, para comprender mejor a los

entes que nos circundan y, en una palabra, para forjar el camino que nuestros pies han de recorrer en nuestra velada existencia.

4. LA NADA AJENA A LA VOLUNTAD EN SCHOPENHAUER

Naturalmente, he de referirme también a Arthur Schopenhauer (1788-1860) quien, una vez que ha considerado a la voluntad del individuo como el principio de las representaciones del mundo, reconoce que lo que vemos no constituye en realidad, de ninguna manera, lo que es. El mundo es, entonces, una representación que constituye también la representación de cada individuo de forma particular. La única realidad es la voluntad, ésa que condiciona nuestra concepción del mundo.

La nada, desde esta perspectiva, es precisamente aquello que queda una vez que hemos desterrado a la voluntad. Es decir, fuera del mundo de las representaciones la nada es lo que permanece, quedando desligada de nuestra misma representación. La representación es “la realidad que se ha construido desde un determinado sistema cognitivo, con unas coordenadas y unos límites propios” (Sáez, L, 2007: 39); por tanto, la nada está fuera de la representación por ser antecedente a la representación y posterior al mundo de las representaciones. Al ser limitada la voluntad humana, también serán limitadas, contextuadas y parciales las tendencias o las líneas en que se construyen las representaciones.

La voluntad es el principio metafísico que identifica al yo, por lo que Schopenhauer entendió que todo yo tiene voluntad, más aún, que el yo es voluntad. Por tanto, cuando se afirma que la nada es lo que está más allá de la voluntad, se asume también que la misma nada está más allá del yo y que el yo, como voluntad, es un obstáculo a la comprensión de la nada de la que hablo.

Debido a que el mundo mismo es la manifestación de las voluntades humanas y éstas son el obstáculo a la nada, podría parecer que el suicidio es digno de consideración al ser un escape del mundo de la voluntad. Contrario a ello, Schopenhauer aseguró que es posible encontrar una salvación al tedio y aburrimiento por la vida. La contemplación desinteresada del arte, a la vez fundamento de su estética, es una de las cosas que el filósofo alemán propuso para la erradicación del tedio; asimismo, otro camino es la práctica de la compasión, la cual es sustento de su propuesta ética. Además, sugirió la superación del yo mediante una vida ascética centrada en el autocontrol. Por tanto, si hablamos de las consecuencias que para el hombre contemporáneo tiene la comprensión de la nada, hemos de referirnos a estas aportaciones

más que a un anhelo de escape por medio de la muerte.

Schopenhauer es claro al respecto de la importancia de la consideración de la nada en el pensamiento filosófico, de tal modo que en su *Parerga y Paralipómena*, dedica el capítulo once a lo que llamó la teoría de la nihilidad de la existencia y abre diciendo: “la nihilidad encuentra su expresión en toda la forma de la existencia, en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos; en el presente sin duración en cuanto única forma de existencia de la realidad; en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida; hasta que termina por ser vencido” (Schopenhauer, A, 2014: 299). El afán por mostrar la nihilidad de las cosas fue un sello característico del pensamiento del filósofo alemán, y al cual tiene sentido retornar, no para justificar la desgracia de la existencia particular, sino para rescatar la opción de encontrar en la tiniebla un nuevo modo de comprender la luz.

5. LA NADA COMO PREÁMBULO AL TODO EN KIERKEGAARD

Este melancólico filósofo danés (1813-1855) escribió, entre otras, una obra fundamental titulada *El concepto de la angustia*, en la cual expone un peculiar concepto antropológico: el hombre está angustiado por su propia soledad. Desde luego, Kierkegaard enfrenta la voluntad a la simple razón. Supone, también, que las teorías éticas pecan por excesos cargados de muestras de racionalismo, por lo cual el hombre no puede ajustar a ellas su propia existencia. La vida no satisface las complejidades intelectuales, no se ajusta a ellas. Además, desde esta perspectiva, la explicación racional de las cosas no logra darnos tranquilidad ante la angustia existencial, tal como sí lo favorece la relación con Dios, lo cual es algo que fluye —según el danés— del interior del alma.

La religión desde el enfoque kierkegaardiano no implica asambleas o comunidades, sino una comunicación o ligación con el Ser Supremo. Esto coincide con Russell (1964: 255) cuando afirma que: “la existencia de Dios, ha de ser captada existencialmente porque las demostraciones que se mueven en el reino de la esencia no pueden establecer esa existencia, por abundantes que sean”.

De tal forma, el hombre se encuentra solo frente a sí mismo. De esta soledad fluye la angustia que preside su existencia. Höffding (1951) afirmó que la contribución más importante de Kierkegaard a la ética es su descripción de lo que llama estadios de la vida.

Estos estadios son tres: el estético, el ético y el religioso; el tránsito de uno a otro se realiza por un salto categorial y por la virtud de un impulso a pensar subjetivamente, cada vez con mayor fuerza y en función de la existencia.

Kierkegaard aseguró que el conocimiento no puede agotar ni abarcar siquiera la existencia y que, por ello, en el mundo del pensamiento, hay que acometer continuamente nuevas empresas. En *las Migajas filosóficas* podemos leer su crítica al intento racionalista de tratar de explicar las cosas perdiendo lo más esencial. De tal modo, Kierkegaard supone que lo esencial está vinculado a la relación con la divinidad y al mensaje salvador que ahí se encuentra.

Lo que pudiéramos llamar impregnación vital del pensamiento es, pues, una de las tesis más características de la filosofía de Kierkegaard. Además, reconoció que la verdad sólo puede ser captada y afirmada de manera subjetiva y personal, es decir: la verdad es la subjetividad. En ese sentido, “la subjetividad es la verdad porque solamente aquello que es aprehendido con pasión y energía subjetiva puede ser verdad” (Höffding, H, 1951: 99).

Esta tesis de Kierkegaard entraña la afirmación existencialista de que la verdad tiene valor únicamente cuando nos la apropiamos afirmándola, a virtud de un impulso o un sentimiento personal. Desde este enfoque, el valor subjetivo de la verdad es una cuestión decisiva. El criterio consiste en el movimiento que se despierta en la vida interior. En esa lógica, la contemplación de la Nada, a través de la nada, sólo puede ser vivida como experiencia subjetiva, íntimamente personal.

Para Kierkegaard, lo religioso se amplía a lo ético-religioso: lo que corresponde al dogma es un presupuesto; pero lo fundamental no es ni el dogma ni la contemplación o la mística, sino el problema de la voluntad del hombre frente a los designios divinos. Todo esto nos revela, entre otras cosas, la originalidad de la posición de Kierkegaard, la cual es demasiado amplia como para poder ser sintetizada en unas pocas líneas.

En su obra *Temor y temblor*, el hombre que rechazó a Regine Olsen por el miedo a dañarla por su propio estado de vida melancólico, nos dice:

Toda la vida de la humanidad se redondea entonces y toma la forma de una esfera perfecta donde la moral es, a la vez, el límite y el contenido. Dios se transforma en un punto invisible y se

disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder sólo se ejerce en la moral que llena la vida. Por lo tanto, si un hombre se imagina amar a Dios en un sentido diferente a éste que se acaba de indicar, desvaría, ama a un fantasma (Kierkegaard, S, 1990: 76).

Lo anterior muestra que Kierkegaard enunció una manera específica de relación con Dios mediante la práctica de una moral personal que implica un sentido de vida existencial. Una moral que llena la vida es el punto ético de la existencia que lleva, con ánimo y disposición plena, al estado religioso, el punto kierkegaardiano más alto de la existencia humana. En esta concepción, Dios es un punto invisible. En mi perspectiva, el hombre es el punto visible en la invisibilidad de la nada que nos posee. Esa nada sólo es captable en un estado de contemplación. Tal estado no supone la exención de las dificultades. Por supuesto, Kierkegaard se identificaba a sí mismo como un caballero de la fe (1990: 89); respecto a las dificultades de este proceso, reconoce así la dureza del camino: “El caballero de la fe no tiene otro apoyo que él mismo; sufre por no poder hacerse comprender, pero no siente ninguna vana necesidad de guiar a otros. Su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso” (1990: 90).

6. LA NADA COMO PAUTA DEL PODER EN NIETZSCHE¹

En contraste con lo mostrado en Kierkegaard, con Friedrich Nietzsche (1844-1900) encontramos un enfrentamiento a la presencia de la fe, la cual es considerada como un estorbo para el desarrollo de uno mismo. En Nietzsche se muestra la influencia de Schopenhauer y es quizás el más representativo de los pensadores nihilistas; su actividad concluyó en 1889 cuando perdió la razón.

Schopenhauer formuló la teoría de la voluntad de vivir, afirmando que tal voluntad es un mal, algo que daña al hombre al condicionarlo. Nietzsche parte de esta tesis y deriva de ella una conclusión opuesta: el valor definitivo que debe buscar el hombre es la intensificación y elevación de su propia existencia. Nietzsche vuelve sobre la tesis de Heráclito, relativa al eterno retorno de los acontecimientos, pero sin conceder un contenido fatalista, puesto que el hombre puede

¹ Existe una edición crítica digital de las obras y correspondencia de Nietzsche, revisada por Paolo D'Iorio, que ha sido publicada por la Nietzsche Source (eKGWB) tomando como punto de partida el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). La indiscutible calidad de esa edición se ha regido por la transcripción del texto de la edición impresa a la edición digital. En el

presente artículo se han referido ediciones en español de la obra de Nietzsche, no obstante, para una revisión mayormente pormenorizada de la misma, puede consultarse la edición en francés, italiano, alemán e inglés que se encuentra en el link siguiente: <http://www.nietzschesource.org/documentation/en/eKGWB.html>

transformar el mundo en que vive y a sí mismo. Este último impulso habrá de aproximarle al superhombre, es decir, el hombre liberado de la angustia, dotado de una individualidad poderosa, capaz de superarse a sí mismo y de sobrepasar sus propias limitaciones.

Para alcanzar este estadio supremo es preciso cambiar la “moral de los esclavos” por una nueva y opuesta moral aristocrática. De esto se desprendió la crítica nietzscheana a la ética cristiana, así como la afirmación de los valores vitales, es decir, aquellos que engrandecen la personalidad humana. Nietzsche encontró en el cristianismo el mejor ejemplo de la moralidad del esclavo, ya que alimenta esperanzas de una vida mejor en otro mundo y tiene en estima las virtudes de la sumisión tales como la mansedumbre y la compasión. No sólo se contentó con desaprobación al cristianismo, sino que afirmó que el hombre libre debe reconocer que Dios está muerto; se comprende, por tanto, que a lo que debemos aspirar no es a Dios, sino a un tipo de hombre más elevado. Nuevamente, la conciencia de la nihilidad es la fuente de las conclusiones de un pensador filosófico.

La voluntad del poderío es un camino hacia el conocimiento verdadero. ¿Qué significa el nihilismo? De acuerdo a Nietzsche (1981: 33) “es una consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia”; por ende, en el desmenuzamiento de los valores supremos, éstos pierden validez. El nihilismo radical es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia. Mientras creemos en la moral, condenamos la vida.

La conclusión de las premisas que Nietzsche expone en la primera parte de *La voluntad de poder* están sostenidas, igualmente, en una clara conciencia de nihilidad: “Todos los valores por los que hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente lo hemos despreciado cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas” (1981: 38-39).

Nietzsche afirmó que el conocimiento es la consecuencia de buscar una justificación ante cualquier moral determinada. Las explicaciones, aún las más argumentadas, son una manera de dar razón de nuestra manera personal de pensar y, por tanto, no están sostenidas de forma confiable. Nos dice el filósofo alemán: “Poco a poco he llegado a comprender que toda filosofía no es otra cosa que la profesión de fe de quien la crea; una especie de memorias involuntarias” (Nietzsche, F, 1999: 9).

De esta manera, el escritor de *Así habló Zaratustra* nos induce a concluir que el hombre es, en su intención de dar razón de sus pensamientos, quien construye el conocimiento y que tal es, a la vez, condicionado. Unos años más tarde, Paul Feyerabend se apoyó en elementos parecidos para postular su propuesta de anarquismo epistemológico.

Nietzsche sustentó la visión nihilista y se compadeció de la condición humana derivada del engaño, puesto que “desde cualquier punto de vista filosófico que se quiera considerar el mundo en que creemos vivir, la cosa más segura y más estable es su erroneidad; en confirmación de esto militan muchas razones, las cuales nos incitan a conjeturar que existe un principio engañador en la esencia de las cosas” (1999: 38).

Tal principio engañador es, en realidad, la distorsión que nuestra interpretación hace de las cosas debido a que éstas están en continua relación con la nada, a través de una dialéctica constante. El pensamiento que nos deja Nietzsche es una invitación a la liberación total, incluyendo nuestras esperanzas y nuestros anhelos más íntimos. Tal liberación sólo es posible por el hombre que evoluciona hacia un ser de mayor voluntad y poderío.

La influencia de Nietzsche es notable en el resto de la historia de la filosofía, atrajo y atrae rechazos a la vez que reconocimientos. Por ello, puede considerarse que su pensamiento “ha tocado puntos neurálgicos de nuestra condición histórica: la muerte de Dios y el desvanecimiento de los valores tradicionales, la pérdida del centro y el despedazamiento de las antiguas identidades, la radical experiencia de lo negativo y la impracticabilidad de toda síntesis dialéctica; por último, la imposibilidad de dar un nombre a la totalidad” (Volpi, F, 2005: 86). No obstante, el nombre de la totalidad, al menos el más cercano a tal noción, es el de la nada. En esto coincide el filósofo dionisiaco cuando observa que “las características que son atribuidas al <verdadero ser> de las cosas son precisamente los rasgos distintivos del no ser, de la nada” (Nietzsche, F, 2004: 37).

Cabe obviamente la opción de que cualquier filósofo o pensador contemporáneo busque centrar sus intereses en cuestiones y aspectos fundados en el ser, pero aún para tales casos tiene Nietzsche una conclusión contundente: “Si un filósofo pudiera ser nihilista, lo sería porque detrás de todos los ideales del hombre encuentra la nada; o ni siquiera la nada, sino lo que carece de valor, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo cansado, todas aquellas heces que han quedado en el fondo de la copa ya bebida de su existencia” (2004: 112).

7. PHILIPP MAINLÄNDER Y PAUL BOURGET

Por otro lado —y necesariamente incluidos en el presente estudio por estar entre los más representativos pensadores del nihilismo en el siglo XIX— encontramos a Philipp Mainländer (1841-1876) y a Paul Bourget (1852-1935). El primero de ellos sobresale principalmente por su obra *Die Philosophie der Erlösung* o *Filosofía de la Redención* en la que, influido por Schopenhauer, asume la nada partiendo de la premisa que el no-ser es preferible al ser, de modo que concluye que lo existente está llamado a la muerte como una tendencia natural, más que incluso la propia vida. Pocos saben, por ejemplo, que la afirmación sobre la muerte de Dios y la consecuente vida del mundo no es originaria de Nietzsche, sino que previamente fue referida por Mainländer, quien decidió suicidarse una vez publicada su obra. Justamente, el suicidio es señalado en su obra como una práctica de congruencia, en función de que “el supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer el suicida, es la abdicación en pro de la nada, cuyo llegar a ser lo anula él mismo, anulándose a sí mismo como resultado de una avidez vital de la nada que se trasciende a sí misma” (Mainländer, P, 2013: 17).

Contrario a las opiniones de su época, Mainländer se centra en una esencia de nihilidad que estuvo por encima de la noción de Dios: “El universo no surgió por un deseo de creación divina, sino que fue el resultado de un agotamiento de voluntad divina. La descomposición de Dios, a saber: la desintegración de una unidad precósmica denominada Dios, que tiende hacia la multiplicidad inmanente llamada humanidad, no es infinita. El tránsito del ser a la nada finaliza, por consiguiente, en el no ser y nuestra vida sólo es consecuencia o secuela de un Dios que resolvió suicidarse” (20-21). Visto así, la nihilidad está por encima de la divinidad.

Por su parte, Paul Bourget enfatizó algunas de las consecuencias fatales de la vida contemporánea e ilustró con precisión la decadencia de los modelos sociales de su época. Asumió que tal decadencia social consiste en la independencia de los individuos, la cual permite que sobresalgan los valores estéticos y la productividad artística personal. El artista decadente extrae su alimento espiritual y estético a través de las mortecinas manifestaciones sociales. De alguna manera, la perdición del mundo permite contactar con un ámbito personal imperturbable que, a la vez, sensibiliza a realidades superiores.

Finalmente, de acuerdo a la crítica contemporánea realizada por Severino, lo que ha

solido considerarse como nihilismo aún no llega al punto de refrendar su esencia, la cual consiste en “la convicción de que el ente, en cuanto tal, es nada” (Severino, E, 1991: 342). Una interesante incursión en un planteamiento como tal, es el propuesto por la metafísica negativa derivada de la escuela de Kyoto, principalmente a través de Nishida (2006), Tanabe (2014) o Nishitani (2003), quienes han expuesto, desde su implícita comprensión filosófica oriental, otras alternativas de comprensión de la nada. Si bien el rigor y sentido de estos autores conviene que sea considerado, exceden por razones de espacio, los alcances de este texto.

CONCLUSIÓN

La reconsideración del nihilismo es fundamental para dar respuesta a nuestra existencia justamente porque poco ha quedado de las anteriores respuestas que antaño satisfacían. Es oportuno notar que “el nihilismo no es tanto el oscuro experimento de extravagantes vanguardias intelectuales, sino que forma parte ya del aire mismo que respiramos” (Volpi, F, 2005: 16). Quizá así podamos notar, junto con Leopardi, que el principio de las cosas, y de Dios mismo, es la nada. Una verdadera comprensión del hombre no puede estar centrada únicamente en ontologías sustentadas en el ser, sino que es irrenunciable una ontología inversa, el advenimiento de un nuevo nihilismo, más vital que derrotista, que esté sustentando en la idea de que la filosofía que intente llegar a las últimas consecuencias no puede desentenderse de pensar en la nada. Esa ha sido, justamente, la invitación del presente texto.

Para seguir leyendo:

*Mainländer, P. (2015). *Diario de un poeta*. Trad. Carlos González, Madrid: Plaza y Valdés.

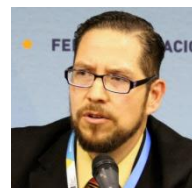
*Sevilla, H. (coord.) (2015). *Analogías alternantes de la nada*. México: Ítaca.

*Stanley, R. (1969). *Nihilism a Philosophical Essay*. New Haven and London: Yale University Press.

Referencias

- Givone, S. (1995). *Historia de la Nada*. Buenos Aires: AH Editora.
- Höfding, H. (1951). *Soren Kierkegaard*. Madrid: Revista de Occidente.
- Kierkegaard, S. (1990). *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Leibniz, W. (2011). "Escritos Filosóficos". En: Leibniz. Trad. Javier Echeverría, Madrid: Gredos.
- Leopardi, G. (1990). *Zibaldone de pensamientos*. Barcelona: Tusquets.
- Leopardi, G. (1968). "Dialogo di Tristano e di un Amico". En Flora, F. (Ed.), *Tutte le Opere*. Milano: Mondadori.
- Mainländer, P. (2013). *Filosofía de la redención*. Trad. Baquedano Jer Sandra, FCE: Santiago.
- Nietzsche F. (1981). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche F. (1999). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alba.
- Nietzsche, F. (2004). *Cómo se filosofa a martillazos*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada*. Salamanca: Sígueme.
- Nishitani, K. (2003). *Le religión y la nada*. Madrid: Siruela.
- Rusell, B. (1964). *La sabiduría de occidente*. Madrid, Ediciones Madrid.
- Sáez, L. (2007). *Pensar desde la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Severino, E. (1991). *La esencia del nihilismo*. Madrid: Taurus.
- Schopenhauer, A. (2014). *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López, Madrid: Trotta.
- Tanabe, H. (2014). *Filosofía como metanoética*. Barcelona: Herder.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.

Héctor Sevilla Godínez (México, 1976): Doctor en Filosofía por la UIA. Cd. de México; Miembro de la Asociación Filosófica de México y Miembro Fundador de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (Nivel 1). Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles en la Universidad de Guadalajara. Sus líneas de investigación centrales son el nihilismo, la mística y la metafísica.



Recibido: 16/4/2017. Aprobado: 19/5/2017. VB: 24/5/2017.-