

**Elaboración histórico-genética del *nihilismo*
 *europeo y la recepción heideggeriana como *olvido del ser****

por Lic. Luis María Etcheverry

dirigido por la Dra. Dina V. Picotti C

**correspondiente al plan de estudio
de doctorado cuyo tema de tesis se titula:**

*Diálogo entre el poetizar y el pensar.
Contribuciones a una hermenéutica de la poética esencial argentina*

**Facultad de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador
Colegio Máximo de San José (Área San Miguel)**

1. Motivación y expectativa de la presente elaboración

Entre las más intensas confrontaciones que a la historia del ser le es destinada para que sea posible el inicio de *otro pensar* es aquella que acontece –y sigue aconteciendo– en el diálogo entre Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche. Porque si se asume que la liberación de los sentidos de la metafísica y su superación es la tarea de toda meditación esencial, se está aceptando que en el pensar se revela la historia del ser, su esencia presente y su destino futuro. Como es sabido para Heidegger la esencia epocal es la caracterizada por la metafísica:

La palabra “Metafísica” está pensada ya como sino [destino] de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida *en cuanto* acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser.¹

En proyección a tesis futuras², hemos previsto en nuestro plan de estudio la elaboración histórico-genética de ciertos hitos fundamentales de la historia del ser que permitieron a Heidegger pensar su esencia como *olvido*. Para ello se torna ineludible, por un lado, interpretar la recepción heideggeriana del nihilismo europeo denunciado por Nietzsche, y por otro, reconstruir desde el *pathos* trágico de su diagnóstico las configuraciones precedentes del idealismo alemán. A continuación entonces, nos ocuparemos principalmente del legado entorno a esta cuestión, según una selección de las propuestas de Schelling, Hegel, Hölderlin y Schopenhauer. Hacia el final del recorrido esperamos tener una perspectiva genética de la historia de aquello que Nietzsche heredó y, a su vez, comprendió como *nihilismo europeo* y Heidegger como *olvido del ser*.

¹ HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, en *Superación de la Metafísica*, trad. Eustaquio Barjau, Odos, Barcelona, 1994, p. 63. Original en alemán: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen,³1967.

² Que hemos dado en titular: “Diálogo entre el poetizar y el pensar. Contribuciones a una hermenéutica de la poética esencial argentina.”

2. Antecedente histórico del término nihilismo en el ámbito teológico.

Antes de ingresar a la forja del concepto en el ámbito de la filosofía del absoluto, dejemos anotado un antecedente que se remonta a la edad media. Al parecer en el siglo XII se había adjudicado el término *nihilianismus* a una especie de herejía teológica.³ El problema había sido suscitado por Abelardo y giraba entorno a la unión de la naturaleza humana y divina en Cristo, lo cual implicaba la identidad substancial entre la criatura y el creador. Las distintas posiciones teológicas se jugaban ante la aporía de la identidad de dos naturalezas que son substancialmente distintas. Ante la proposición “Deus est homo” el *nihilianismus* resolvía que *homo* era sólo un *habitus*. Con diferentes fórmulas donde aparece la palabra *nihil* se quería expresar que Cristo había asumido su cuerpo y su alma como entidades separadas. Dos de ellas rezan: “Nihil quod est homo est Deus” o “Christus nihil est in eo quod est homo”.

3. Antecedentes filosóficos.

3.1. Schelling y el infundamento abismal. Aportes para una comprensión onto-teológica de una crisis epocal.

3.1.1. Introducción. Perspectiva

En orden a nuestra indagación, en este apartado intentamos pensar ciertos tópicos del planteo de Schelling a partir de sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*⁴ (1809); obra clave, donde la crítica encuentra un punto de inflexión decisivo para la madurez de los posteriores desarrollos que constituirán una de las cimas de la filosofía de lo absoluto.

³ Cf. CRAGNOLINI, Mónica B., *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Bs.As., 2003², pp. 15-16.

⁴ SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. Arturo Leyte y Volker Rühle, Anthropos, Barcelona, 1989.

Aunque no logremos más que un bosquejo provisorio, nos serviremos del estudio introductorio a la obra citada⁵ hecho por Leyte y Rühle, para abrir el espectro total de lo pensado. Advertidos por el peligro que pueden deparar las periodizaciones de una obra tan fragmentada como la de Schelling, encontramos no obstante que la postura tópica y tradicional destaca: 1) *Etapa fichteana* (1794-1796), donde Schelling se regiría por una filosofía del Yo; 2) *Etapa de la entrada del idealismo en la objetividad* (1797-1799) cuya separación del idealismo subjetivo de Fichte se concreta en una original filosofía de la naturaleza; 3) *Etapa trascendental o del espíritu* (1800) que investiga el *otro lado* de la naturaleza; 4) *Etapa de la filosofía de la identidad* (1801-1803), síntesis plena de una filosofía idealista que culmina en la indiferencia (puro ser) entre lo subjetivo y lo objetivo de las etapas anteriores; 5) *Etapa de la libertad* (1804-1810), donde Schelling comprende que el hombre no se encuentra en aquella indiferencia, sino en un mundo separado de lo absoluto; la única posibilidad será reconciliarse con Dios y alcanzar de este modo la identidad en el medio “caído” de la historia; 6) *Etapa de “Las edades del mundo”* (1810-1841), momento de preparación de la filosofía de la mitología y la revelación; 7) *Etapa de la “filosofía positiva”* (1841-1854), esfuerzo por mostrar ese *ser* que se da real y efectivamente: no como un *a priori* conceptual, esencial o lógico sino como un *a posteriori* existencial y vital.

3.1.2. Contexto filosófico: Fichte, Jacobi, Hölderlin y Hegel.

Al haber explicitado nuestra perspectiva, se nos vuelve patente que debemos detenernos a pensar lo que se jugó en la *etapa de la libertad*. Hay allí, por cierto, indicios claros del *pathos* que mueve a Schelling a la necesidad de emprender el descenso hacia el oscuro núcleo de una crisis epocal. Creer que fue una excursión solitaria implicaría ignorar la tarea conjunta que le fue destinada al pensar. Por eso es necesario referirse al contexto filosófico que hizo posible la constitución de una filosofía de lo absoluto, y en especial, la variante decisiva de Schelling.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 12-17.

Por la omnipresente confluencia de la esencia trágica del pensamiento de Hölderlin nos reservamos el tratamiento especial que se merece. Digamos sólo cómo una puntual sugerencia pudo haber motivado el distanciamiento de Schelling con respecto a Fichte. Las oposiciones conceptuales –nos dice Bodei⁶– con que se estaban pensando los problemas a la llegada de Hölderlin a Jena en 1794, pueden resumirse en los siguientes pares: escisión y unidad, partes y todo, reflexión y vida, razón e intuición intelectual, no-yo y yo, mundo moderno y mundo griego. Inmediatamente involucrado, se torna imposible para Hölderlin tanto un vuelta unilateral al sentimiento (Schiller) que alcanzara una presunta identidad originaria sin contrastes, como “el recorrido de Fichte por la galería de espejos del yo y no-yo, con que plantea hasta el infinito el juego alterno de la escisión y de la identidad”⁷. La alternativa sugerida será la de una identidad no reflexiva, una identidad de un “ser en lo absoluto”, vínculo indisoluble del *εν και παν*:

Hemos perdido la unidad dichosa, el ser, en el único sentido de la palabra. Y había que perderlo para poder anhelar después el recuperarlo. Hemos sido desgarrados del sosegado *εν και παν* para reconstruirlo en nosotros mismo. Hemos roto las hostilidades con la naturaleza y lo que en un tiempo –como cabe pensar– era uno ahora es contraste y alternancia de dominio y servidumbre de las dos partes. A menudo nos parece que el mundo fuera todo y nosotros nada y a menudo nos parece, así mismo, que nosotros fuéramos todo y el mundo nada (...). Poner fin a este contraste máximo entre nuestros “Nos” y el mundo, reconquistar la paz de todas las paces –que es más sublime cualquier razón–, unirnos con la naturaleza en un todo infinito, tal es el objetivo de todos nuestros esfuerzos, tanto si puede alcanzarse como si no”⁸.

Años antes del rompimiento definitivo con Fichte, ya Hölderlin habría despertado la duda en Schelling con respecto al Yo entendido como conciencia de Fichte. Por cierto también en Hegel, según testimonia al menos una carta enviada desde Jena:

⁶ Cf. BODEI, Remo, *Hölderlin, La filosofía y lo trágico*, Visor, Madrid, 1990, p.11.

⁷ *Ibid.*, p.23.

⁸ HÖLDERLIN, *Hyperion. Die vorletzte Fassung, Vorrede*, en *GrStA*, vol. III, p.236, citado por Bodei en *op.cit.*, pp. 22-23.

No es pensable ningún tipo de conciencia en el Yo absoluto; como Yo absoluto no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo ninguna conciencia, no soy nada (para mí), y por lo tanto el Yo absoluto no es nada (para sí).⁹

En esta dirección se comprende que mientras a Fichte pueda interesarle la forma humana del saber, a Schelling lo subyugue tanto la “forma” divina que para una presentación del propio absoluto se le hará necesaria considerar una sacrificial aniquilación del Yo finito, o unidad de la conciencia –análogamente a la anonadación de Hölderlin–:

En el Yo finito se da la unidad de la conciencia, esto es, la personalidad. Pero el Yo infinito no conoce ningún objeto y por lo tanto tampoco conciencia ni unidad de la conciencia, personalidad. De este modo, la meta última de toda aspiración puede ser representada como una prolongación de la personalidad hacia la infinitud, esto, es su aniquilación.¹⁰

Al tratar al “primer” Schelling, Félix Duque interpreta¹¹ que esa sucesión de aniquilaciones, a saber, de lo finito, de la personalidad y de la conciencia conduce a la nueva filosofía hacia un nihilismo cumplido. Nihilismo del que había hecho cargo Jacobi a toda la filosofía desde 1783, en especial al criticismo kantiano en 1801 y las radicalizaciones consecuentes alcanzadas por Fichte. Conmocionado por esta polémica, se puede ver que ya el Schelling de 1795 va asumiendo los resultados indeclinables de aquellos diagnósticos prematuros bajo la modalidad de la “intuición intelectual”. Pero revisemos brevemente algunos elementos antecedentes.

⁹ HÖLDERLIN, *Correspondencia Completa*, carta 94, ed. de Cortés y Leyte, Madrid. (*Sämtliche Werke un Briefe*, tomo II, Múnich, 1984, pp.639-640), citado por Leyte y Rühle en *op.cit.*, p.28.

¹⁰ SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, ed.K.F.A.Schelling, 14 vol., Stuttgart, 1856-1861, I, 1, 200, citado por Leyte y Rühle en *op.cit.*, p.23.

¹¹Cf. DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, nota 502, p.256.

Parece que el mismo Jacobi fue atormentado por la tragicidad del nihilismo durante toda su vida; en dirección al sentido positivo de un *nihilismo integral*¹² puede entreverse en su novela epistolar aquella sabiduría de la negatividad y de la finitud inherente y necesaria a la inminente presentación de lo absoluto en Schelling, Hegel y Hölderlin. En la anticipación de Jacobi puede leerse:

Un oscuro misterio pesa sobre todos nosotros: el misterio del no ser, de la existencia que pasa por la caducidad, de la riqueza con y gracias a una gran pobreza, el misterio de lo finito.¹³

A Jacobi además, se le debe reconocimiento por haber introducido el concepto de *nihilismo* en el debate filosófico con su *Carta a Fichte*. En dirección al sentido de un *nihilismo decadente*, Jacobi habría denunciado que el criticismo kantiano, en su rechazo de la posibilidad de un conocimiento inmediato de la cosa en sí, se vuelca absolutamente hacia un entendimiento antropocéntrico que construye la realidad. La formulación última estaría dada por Fichte, en la cual, a partir del acto de la libertad queda constituido a una vez el yo, y en oposición a él, el no-yo, que no es más que la “cosa subjetiva” reconstruida a partir de una previa nihilización. Explica Jacobi en aquella célebre *Carta a Fichte*:

(...) pues el hombre concibe solamente en cuanto que, al transformar la cosa en mera figura, *convierte la figura en cosa, y la cosa en nada*.¹⁴

Entonces, para Jacobi los dilemas¹⁵ que se presentan a distintos niveles son: *a nivel gnoseológico*: o ciencia (entendimiento) o religión (razón, *sensu jacobiano*); *a nivel óptico*: o la Naturaleza o el Espíritu (Vida imperecedera, individual e incondicionada); *a nivel práctico*: o mecancismo o libertad (independencia frente al apetito). En definitiva, un

¹² Si adoptamos el sentido de las etapas indicadas por Nietzsche para los momentos del nihilismo como: a)decadente; b)integral; y c) futuro. Véase: CRAGNOLINI, Op. cit., Biblos, Bs.As.,2003², p.57

¹³ JACOBI, F.H., *Eduard Allwills Briefsammlung*, Königsberg, 1792, p.309, citado por Leyte y Rühle en *op.cit.*, p.38.

¹⁴ JACOBI, F.H., *Spinoza-Briefe para la Ausgabe letzter Hand de sus Werke*, Leipzig, 1812-1825, vol. III, p.20, citado por Félix Duque, en *op.cit.*, p.178.

¹⁵ Para una explicación más exhaustiva véase DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p.179.

dilema que compromete una decisión *a nivel del fundamento ontoteológico*: o nihilismo o teísmo.

Ahora bien, la llave para su resolución se impone como un hecho fundamental; se presenta a la razón comprendida en cuanto sentimiento –giro “volicional” vinculante que será un rasgo moderno desde Descartes, hasta Schelling y Nietzsche–; se da como un dato a la *Vernunft*, que etimológicamente es también “acción de percibir”, y que para Jacobi, es un órgano incorpóreo al que le es dado, de modo irrenunciable, la percepción de lo suprasensible:

Apelo a un sentimiento indeneable e irresistible como primer fundamento inmediato de toda filosofía y religión; a un sentimiento que garantiza al hombre íntimamente que él tiene un sentido para lo suprasensible. Llamo a este sentido *razón*, a diferencia de los *sentidos*, dirigidos al mundo visible.¹⁶

Con una suerte de salto mortal kierkegaardiano que abandona todas las series causales del “mundo” y sus enlaces mecánicos, se accede a lo que se podría llamar una “intuición inmediata” que revela directamente el dato fundamental de la existencia y que le hace decir a un Jacobi extasiado:

Es ist!, ¡existe! (...) A eso sobrenatural, a este *ser de todos los seres*, lo llaman todas las lenguas: *Dios*.¹⁷

Ahora bien, mientras que para Jacobi esa existencia se concreta en un íntimo diálogo cordial entre el yo personal y el Tú personal del Dios, ya el Schelling de 1795 comprende que el lenguaje debe suspenderse ante lo absoluto y que, a pesar de Jacobi, aquél *nihilismo* reclama ciertos sacrificios a cambio del don de la “intuición intelectual”. Escribe Schelling en su VIII carta sobre dogmatismo y criticismo:

¹⁶ JACOBI, F.H., Spinoza-Briefe para la *Ausgabe letzter Hand* de sus *Werke*, Leipzig, 1812-1825, vol. IV-1, p.20, citado por Félix Duque, en *op.cit.*, p.179.

El momento supremo del ser es para nosotros el tránsito al no ser, al momento de la aniquilación (...) despertamos de nuestra intuición intelectual como del estado de la muerte. Despertamos mediante la reflexión, es decir, por medio de una vuelta obligada a nosotros mismos. Si prosiguiera con mi intuición intelectual dejaría de vivir. Saldría desde el “tiempo a la eternidad”.¹⁸

Así como Jacobi privilegiaba la fe frente al saber, Schelling pondera la intuición como único acceso al ser. En su vuelta obligada a lo finito, la reflexión y el lenguaje no pueden más que intentar provisionales presentaciones de lo absoluto. Nueve años más tarde escribe en *Filosofía y religión*:

Pues todas las formas posibles de expresar lo absoluto son sólo modos distintos del mismo de manifestarse en la reflexión (...) Pero su esencia, que en tanto que ideal es inmediatamente real, no puede ser reconocida a través de explicaciones, sino sólo por medio de la intuición.¹⁹

Ya desde los trabajos conjuntos en Jena, Hegel se diferencia de su amigo en un punto fundamental con respecto al modo de la presentación sistemática por ambos buscada; diferencia que con el tiempo hará irreconciliables sus posiciones²⁰; por un lado, la intuición intelectual pero aconceptual, por el otro, el “movimiento del concepto”. Para Hegel hay una “interna necesidad” inherente a tal movimiento que presenta la superación de lo infinito en lo absoluto como un logro de lo finito mismo, el cual no sólo revela a lo absoluto, sino que le confiere realidad.

¹⁷ JACOBI, *op.cit.*, vol. IV-2, p.427, citado por Félix Duque, en *op.cit.*, p.180.

¹⁸ SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, ed.K.F.A.Schelling, 14 vol., Stuttgart, 1856-1861, I, 1, 324, citado por Leyte y Rühle en *op.cit.*, pp.41-42.

¹⁹ *Ibid.* I, 6, 36, citado por Leyte y Rühle en *op.cit.*, p 42.

3.1.3. Un mismo origen para tres caminos. Hacia el programa de Schelling.

Dedicaremos otro apartado al rumbo del pensamiento hegeliano. Del origen anterior y paradigmático que aunó y, a la vez, dio caminos diferentes a sus presuntos autores, a saber, Hegel, Schelling y Hölderlin nos fue legado lo que Franz Rosenzweig, su descubridor, llamó *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*²¹ que data de 1797. Con el claro objetivo de superar la dicotomía heredada entre razón y realidad, física y ética, razón teórica y razón práctica hay en este escrito una propuesta prometedora que concibe a la razón de manera unificadora bajo la idea de belleza:

Finalmente, la idea que unifica a todas las otras, la idea de la *belleza*... Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las idas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas sólo en la *belleza*.²²

Pero todavía más: lo que da el tono agonal a este escrito es su intención última: dar un principio de respuesta explícita frente a una época que está muriendo y otra que se quiere dar a luz y que imperiosamente deviene. Su devenir además se comprende filosóficamente como lo absoluto y como sistema; más dramáticamente, *tiene* que devenir un futuro que a la vista no hay. No parece equívoco ver en este hecho, como señala Leyte²³, el *pathos* de un nihilismo incompleto que la tradición posterior deberá asumir y cumplimentar desde una cada vez más profunda nada de sentido²⁴. No obstante, desde la experiencia insipiente de la ausencia de un destino cierto, la tormenta de fuerza destructivo-creadora que obraba en aquellos tres jóvenes proféticos hizo decirles:

²⁰ Véase en *Ibid.* p.47 algunos comentarios y citas de la última carta intercambiada entre ambos. Por ejemplo Schelling le escribe: “y por ello reconozco que hasta ahora no consigo comprender tu intención cuando opones el concepto a la intuición”.

²¹ Véanse LEYTE, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, pp.22-26; y DUQUE, Félix, en *op.cit.*, pp.148-249.

²² *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, citado por LEYTE, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, p. 25.

²³ Cf. LEYTE, *Ibid.*, p.22-26.

²⁴ Pensamos aquí, primeramente en la tarea de Nietzsche, y su continuación en Heidegger. Ambos, a su manera provienen de una honda relectura de lo que se dio al pensar en aquellos tres; sobre todo, en cuanto a la experiencia del ser que liberó sentidos para un Occidente atrapado en el acabamiento del sentido metafísico.

Tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón.²⁵

La fuerza expresiva de este decir pudo haber convocado algunas esperanzas entorno a una suerte de salvación. Pero lo cierto es que también el mismo Hölderlin preguntará más adelante desde un desconcierto abismal por la falta de dioses en la elegía *Pan y Vino*: “¿qué hacer mientras tanto y qué decir? / No lo sé. ¿Y para qué poetas en tiempos de penurias?...” Ahora bien, no se podría negar que, en tiempos en que la penuria del nihilismo no era todavía asumida como el *pathos* epocal, en tiempos propicios al *Programa de sistema*, aquella pregunta había sido efectivamente formulada. Eso es innegable. Lo que sí había todavía era una convicción de que algo, incluso todo estaba por decirse y hacerse, y eso es una respuesta, o una indicación programática de camino hacia las respuestas. Por eso, más que suspenderse en el silencio, los jóvenes filósofos decidieron convocar y provocar acaso intempestivamente la cercanía de los dioses, quisieron posibilitar (y en algunos casos forzar) la presentación de lo Absoluto:

Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad.²⁶

Bajo el mismo respecto, nos interesa particularmente indicar junto con Leyte²⁷, que el texto inaugural antes citado, testimonia como esbozo lo que será el propio programa de Schelling. No habría que interpretar como casualidad, sino más bien como fidelidad a una convicción el hecho de que su filosofía culmine con una “filosofía de la revelación”. No sólo porque implique una filosofía de la historia y de la religión sino porque fiel al ansia de su juventud, espera y convoca una “historia superior”, una “religión de la historia”.

Con esto dicho, y con el contraste antes referido entre el “tiempo de penuria” asumido por la madurez de Hölderlin y aquellos tiempos que vincularon a los tres amigos

²⁵ *El más antiguo programa...*, *Ibid.*, pp.25-26.

²⁶ *El más antiguo programa...*, *Ibid.*, p.26.

bajo prematuras esperanzas, no habría que interpretar, sin embargo, que Schelling continuó ingenua y simplemente a la espera de una salvación, cual romántico desdichado que se da a la fuga sentimental del divague artístico o el viaje esotérico, o cual ilustrado, entretenido en los juegos especulares de la razón. Ni cabe tampoco como puede comúnmente hacerse, etiquetarlo sin más esfuerzo de escucha como par díscolo o contrapunto asistemático del sistema hegeliano; o reducirlo únicamente al resultado aparente del diálogo pensante heideggeriano, en tanto forma final de la “metafísica de la subjetividad”. Lejos de eso, encontramos que al tiempo que Hölderlin ha decidido²⁸ simular, o padecer sin decisión alguna la locura, Schelling ha emprendido en 1809 el estrecho y difícil camino junto al precipicio de la escisión constitutiva y fundamental de Dios y del hombre, y de la creación toda.

3.1.4. La madurez del pensamiento schellingiano. Hacia el in-fundamento.

Nos habíamos introducido a Schelling con una breve caracterización de las etapas de su pensamiento. Antes de situar el contexto de su diálogo epocal, dijimos también que nos interesaba especialmente la *etapa de la libertad*, porque allí se había alcanzado un punto crítico: la comprensión de que así como a nivel filosófico, era un imperativo para el sistema la intuición de la indiferencia que supere la polaridad irresuelta entre espíritu y naturaleza, a nivel histórico, se hacía patente que el hombre se (des-)encuentra en un mundo separado de lo absoluto, en el medio “caído” de la historia. Lo que mueve pues a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de 1809 es una firme decisión:

Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía.²⁹

²⁷ Cf. LEYTE, *Íbid.*, p.26.

²⁸ como aventura Leyte en *Íbid.*, p.31, haciéndose eco acaso de la tesis de simulación de BERTAUX, *Friedrich Hölderlin*, Frankfurt a.M., 1978. Véase también BODEI, *op.cit.*, 72-73. Desde el psicoanálisis véase: LAPLANCHE, Jean, *Hölderlin y el problema del padre*, trad.V.Fischman, Corregidor, Bs.As., 1975.

De lo que se trata es de hacer aparecer la intimidad central de lo absoluto, el “infundamento” mismo desde donde se juega la lucha fatal de oposiciones que hace proyectar en todos los ámbitos la escisión y la ruptura; y que además hace posible la unión. Es la historia interna de Dios que, en cuanto tensión siempre actual y anterior a todo, genera la diferencia y permite surgir el todo, y de forma derivada el concepto del todo:

La esencia del fundamento, así como la de la existencia, sólo puede ser aquello que precede por *delante* de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia, el infundamento. Pero este no puede ser absoluto (...) más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos, no siendo ambos al tiempo, sino estando presente en cada uno *de la misma manera*, es decir, siendo en cada uno de ellos el todo o un ser propio.³⁰

Que se hable de dos comienzos, de dos principios o fundamentos del ser (léase: del infundamento, de Dios) es posible gracias a “la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia”³¹. Así tenemos que el Dios que intuye Schelling es, por un lado, la existencia y, por otro, el fondo o fundamento (*Grund*³²) de su existencia. Diferenciamos primero ese fondo o fundamento:

Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. (...) Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él.³³

²⁹ SCHELLING, *Investigaciones filosóficas...*, pp.103-105.

³⁰ *Ibid.*, p.283.

³¹ *Ibid.*, pp.161-163.

³² Nos recuerda DUKE, en *op.cit.* p.307, nota 633, que Grund significa en alemán “fondo” y “fundamento”; en castellano el fundamento es aquello que da “razón” o “motivo” de algo. El “fondo” en cambio, *se desfonda* a sí mismo. Al irse fundamentando algo, tanto más queda paradójicamente oculto el fondo. Se retira cada vez ahondándose más.

³³ SCHELLING, *Investigaciones filosóficas...*, p.163.

Para precisarlo mejor, consideremos ese fondo o fundamento como aquello desde donde *también* devienen existentes las cosas.

Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios.³⁴

Análogamente a lo aórgico mentado por Hölderlin, las notas propias de ese fondo o fundamento son: lo originario sin regla que subyace a lo organizado y reglado, lo irreductible al entendimiento que sin embargo lo hace nacer, la oscuridad preliminar y patrimonio de toda existencia.³⁵ Es también y asombrosamente el ansia originaria, anterior a todo entendimiento. Ahora cabe ya la pregunta: aunque todo se da a una vez en la eternidad ¿cómo explica Schelling que Dios pueda también existir, o bien, emerger de aquel fondo y en definitiva ser Dios absolutamente? Justa y bellamente dicho será en virtud del ansia oscura:

Pero de acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen.³⁶

Dios es Dios en sí mismo absoluto, y al mismo tiempo, entendimiento, palabra, espíritu, amor y expresión de la palabra, voluntad libre y creadora, naturaleza sin reglas, escisión de fuerzas:

Dios se realiza, aunque sólo sea en sí mismo; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en* Dios; es al mismo tiempo el entendimiento, la

³⁴ *Íbid.*, p.165-167.

³⁵ Cf. *Íbid.*, p.167-169.

palabra de aquel ansia y el espíritu eterno, el cual, sintiendo en sí a un tiempo a la palabra y al ansia infinita, y movido por el amor que es Él mismo, expresa la palabra, y de esta manera, ahora es la unión de entendimiento y ansia la que se convierte en voluntad libremente creadora y todopoderosa y la que construye en la naturaleza inicialmente sin reglas, como en su elemento, a los instrumentos de su revelación.³⁷

Pero no hay que suponer que esa Tensión eterna y suprema, se resuelve o disuelve en la existencia, en el tiempo histórico. Las creaturas también reflejan a su modo esa tensión, pero finitamente. Esa Tensión eterna y suprema es a la vez Dios en tanto se expande y deviene existencia y en cuanto se retrae siempre al fundamento o fondo de la existencia³⁸:

Pero el ansia, despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un fundamento.³⁹

En las creaturas, como dijimos, están los dos principios en tensión. Entre ellas, Schelling describe⁴⁰ el surgimiento del hombre desde aquel fondo en términos de una voluntad que se va particularizando por la elevación que obra el entendimiento. De manera gradual esa voluntad que proviene del fondo es primeramente voluntad propia (mera pasión o concupiscencia, ciega); a ella se le contrapone el entendimiento (en cuanto voluntad universal u originaria) que escinde las fuerzas y las transfigura en luz en el ser singular, que se torna voluntad particular, aunque en unidad con aquella voluntad universal. El resultado es excepcional, como lo es la altura poética del pasaje:

En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más

³⁶ *Íbid.*, p.171.

³⁷ *Íbid.*

³⁸ Siguiendo la indicación de Duque en *op.cit.* p.309, después lo compararemos con el Seyn heideggeriano.

³⁹ SCHELLING, *Investigaciones filosóficas...*, p.173.

elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y es precisamente esta imagen de Dios la que fue alcanzada en el centro por el ansia cuando ésta se opuso a la luz.⁴¹

Es de suma importancia destacar que, surgiendo de aquél fondo, mantiene el hombre en sí un principio independiente respecto de Dios. A ese principio separado en el hombre se lo nombra como *mismidad*; que, no obstante, en unión con el principio ideal se vuelve *espíritu*. La relación en tanto espíritu con su particularidad separada constituye la *personalidad*.⁴² Pero “la voluntad del hombre es el germen” y el vínculo que une fuerzas vivas; de su decisión libre depende que la escisión se mantenga o no en tensión equilibrada en el círculo de la voluntad originaria o universal. Y esto es importante porque en el mal uso de la libertad se juega la posibilidad del bien y el mal:

Apenas se aparta la voluntad propia del centro, que es su lugar, y ya también se aparta el vínculo de fuerzas; en lugar de él reina entonces una mera voluntad particular que ya no es capaz de reunir a las fuerzas, como la voluntad originaria y que, por consiguiente, tiene que aspirar a formar o componer una vida propia y singular a partir de las fuerzas desunidas, a partir del ejército sublevado de concupiscencias y apetitos.⁴³

Con esto empero no habría que circunscribir la posibilidad del mal a la exclusiva y libre decisión del hombre puesto que “el fundamento del mal (...) reside en el centro o la voluntad originaria del primer fundamento”⁴⁴. Hay algo positivo en el fundamento que co-implica a la naturaleza y sobre todo a Dios porque “Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en él y no fuera de él, y tiene por lo tanto en sí una

⁴⁰ Cf. *Íbid.*, p.175-177.

⁴¹ *Íbid.*, p.177.

⁴² Cf. *Íbid.*, p.175-179.

⁴³ *Íbid.*, p.182.

naturaleza que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él.”⁴⁵ Por eso en Él coexisten ambos principios que suscitan un juego interno de contraposiciones entre la “voluntad de fundamento” en contracción y la “voluntad de amor” en expansión, entre lo inconsciente oscuro y lo consciente luminoso, de tal manera que la tensión que se da en la “historia interna” de Dios tiene su correspondiente correlato en la “historia externa” del hombre y la naturaleza. Aunque así sea dicho, no hay que seguir la tentación de echar por tierra sencillamente todo el esfuerzo y tacharlo de un nuevo intento fallido de restañar la herida de una separación dualista, harto metafísica. Por eso cabe preguntarse con Leyte⁴⁶, si tiene sentido hablar de una diferencia entre “historia interna” e “historia externa”.

No hay que olvidar que los tres protagonistas están comprometidos históricamente para que devenga la revelación de una “historia superior”. De aquella in-diferencia, de aquél infundamento surge ciertamente la escisión que posibilita la creación del todo múltiple, y también la posibilidad de la re-unión en devenir histórico: del pasado de la naturaleza al futuro de la existencia, de lo consciente a lo inconsciente, de Dios en el fundamento al Dios existente y absoluto, de la mitología a la revelación. Del lado humano nos toca sobreponernos una y otra vez pero siempre provisoriamente a la escisión. Nos toca decidirnos libremente; porque en definitiva “no hay otro ser que el querer”⁴⁷; no hay otra opción fundamental que no sea afirmar la voluntad en la voluntad originaria y potenciadora de devenir unidad en Dios y, sobre todo para que Dios se revele absolutamente:

Si no existiese ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discorrida, el amor no podría hacerse efectivo. El hombre se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo no es en él necesario, sino libre. Se encuentra en una encrucijada: sea cual sea su elección, será su acto, pero no puede

⁴⁴ *Íbid.*, p.191.

⁴⁵ *Íbid.*, p.205.

⁴⁶ Cf. LEYTE, *Las épocas de Schelling*,.....,pp.36-37.

⁴⁷ SCHELLING, *Op.cit.*, p.147.

permanecer en la indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente, y porque en la creación no puede subsistir nada equívoco.⁴⁸

3.1.5. Interpretación de Heidegger en el ámbito de la pregunta por el ser

Aunque sea de modo breve y parcial, consideremos la motivación central que conduce a Heidegger a seguir la marcha en una confrontación pensante con la obra de Schelling. Pero para comprenderla mejor, citemos la una aclaración que todavía no puede encontrarse en las lecciones sobre Schelling dictadas en el semestre de verano de 1936. Recién supo expresar aquella distinción fundamental que separa el camino de *la* filosofía en cuanto tal y pone al pensar de cara al *otro inicio*⁴⁹ en el siguiente semestre, cuando se ocupa de Nietzsche:

...es decisivo mantener el propósito fundamental de la interpretación. (...) Se plantea la pregunta **qué es el ente**. A esta tradicional “pregunta capital” de la filosofía occidental la denominamos **pregunta conductora**. Pero ella sólo es la *penúltima* pregunta. la *última*, y esto quiere decir la *primera*, reza: **¿qué es el ser mismo?**. (...) la **pregunta fundamental** (...) sólo en ella la filosofía interroga el fundamento del ente *en cuanto fundamento* y, con ello, al mismo tiempo interroga su propio fundamento y se fundamenta. (...) La pregunta fundamental le sigue siendo a Nietzsche tan extraña como a la historia del pensar que le precede.⁵⁰

Ello abarca también y ciertamente a Schelling. Ahora bien, el supuesto naufragio o la extrañeza frente a la pregunta fundamental de aquellos dos, si bien no es un fracaso rotundo es la preparación necesaria para el advenimiento de un nuevo comienzo, para el cual Heidegger se está decidiendo como protagonista responsable a través de lo que le es

⁴⁸ *Íbid.*, p.203.

⁴⁹ Hay que tener en cuenta que de este año clave de 1936 surgirá el comienzo de sus *Beiträge zur Philosophie*.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000, pp.72-73, las negritas son nuestras.

destinado a su pensar. Así lo deja entrever en las *Disquisiciones introductorias* a su tratado sobre Schelling:

Pero ese doble naufragio de grandes pensadores no es ningún fracaso ni nada negativo, por el contrario, es el signo de que surge algo completamente diverso, el destellar de un nuevo comienzo. Quien fuera capaz de conocer la causa de ese naufragio y la domeñara con saber, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental.⁵¹

Empero, si estamos advertidos y logramos superar una y otra vez esa ambigüedad problemática de la deconstrucción heideggeriana que de manera aparentemente fundamental nos conduciría ante una obligada e inmediata decisión frente a si el pensador está o no dentro de la metafísica; digo, si pudiéramos evitar esa manera de pensar ingenua y por cierto metafísicamente categorizante que ni al mismo Heidegger puede adjudicársele, esa pregunta fundamental por el ser, nos seguiría prodigando caminos, como a él supo prodigarle de manera fructífera. De este modo, encontraríamos siempre un ámbito más amplio para el pensar si ante cada pensador nos diéramos a aquello que lo lleva más allá de sí mismo. Con buena fe entonces, uno puede servirse de Heidegger como él supo servirse de Schelling cuando lo fuerza creativamente diciendo:

Estas investigaciones son impulsadas desde su punto de partida, y de acuerdo con éste, más allá del hombre y de la libertad, hacia la pregunta por la esencia del Ser en general. Ella se encuentran incluso de inmediato en el ámbito de esta pregunta por la esencia del ser. (...) Schelling sugirió es su título esa conexión más amplia, la más amplia, muy desde afuera, a través del añadido: “y las cuestiones con ello relacionadas”.⁵²

⁵¹ HEIDEGGER, Martin, *Schelling y la libertad humana*, trad. Alberto Rosales, Monte Avila, Caracas, 1996², p.4. Título Original: *Schellings Abhanlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971.

⁵² *Íbid.*, p.11.

Sería inconveniente al rendimiento de la investigación presente demorarnos para dar exhaustiva cuenta de los sentidos liberados por Heidegger. En cambio, a modo de complementación con lo antes meditado, señalaremos una puntual y esencial alusión a la distinción entre fundamento y existencia, puesto que también a partir de allí se ha provocado una interesante relectura de Schelling. Esta señal parte de la interpretación del fundamento en clave metafísica:

Entendemos la investigación principal como una metafísica del mal con finalidad metafísica. Este añadido quiere decir que la pregunta por la esencia y realidad del mal hecha la base para preguntar por el ser en general; ella hecha la base en tanto fuerza a poner el basamento anterior a mayor profundidad.⁵³

Pero ¿cuánta profundidad está dispuesto a concederle Heidegger al fondo intuido por Schelling? ¿la “única” posible según el condicionamiento del lenguaje epocal de aquél “giro volitivo” antes referido? Así parece:

Pues Schelling no piensa “conceptos”, él piensa fuerzas dentro de posiciones volitivas, él piensa al interior de un conflicto de potencias, que no admiten ser equilibradas por medio de un arte conceptual.⁵⁴

Ello prepara el terreno para incluirlo a Schelling (como a Nietzsche) en aquél supuesto naufragio de la metafísica, y ella bajo la forma última de una “metafísica de la subjetividad”^{55 y 56}:

⁵³ *Ibid.*, p.135.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Citemos, por lo menos dos fragmentos donde su juicio es más claro y contundente: “La “distinción” de Schelling alude a un enfrentamiento (lucha) que ensambla y reina en todo ser (todo ente en su entidad), todo esto siempre sobre la base de la subjetividad” en HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 392. Y hasta denostativo en HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Piccotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003, p.170, donde incluye a Hegel y Schelling en un idealismo alemán indeciso: “como el *Tratado de la libertad* de Schelling, que en todo caso, como lo muestra el tránsito a la “filosofía positiva”, no puede conducir a ninguna decisión.”

⁵⁶ Cuando Schelling, para ser justos, desde la intuición de aquél fondo desfondado nos ha legado recursos para no perecer ahogados, para seguir la metáfora, por un nihilismo incompleto.

Si tomamos esto en cuenta, es fácil de ver cómo se ha producido, frente al modo griego de pensar, una revolución completa. υποκειμενον es lo que yace a la base, el basamento, el fundamento en sentido schellingiano; la traducción latina de esa palabra es *subiectum*. Pero ese *subiectum* se convierte desde Descartes en yo, de suerte que Schelling viene ahora a estar en la situación de contraponer al υποκειμενον el *subiectum*.⁵⁷

Empero, sería del todo injusto decir que Heidegger no ha sabido confrontar con la máxima profundidad pensante los tópicos cruciales del *Tratado de la libertad humana*. Por un lado, eso se demuestra con las lecciones mismas y, por otro, con una mirada que busca más allá, hacia la apropiación que abrió regiones a su pensar. Notemos nada más, con el siguiente pasaje de los *Beiträge* cuánto⁵⁸ de retención, de fundamento de Dios y ofrecimiento expansivo propio del *fondo* o *fundamento schellingiano* hay en el *Seyn* como evento-apropiador mentado por Heidegger:

Hacia esto extremo tiene que ser pensado el ser [Seyn]. Pero así se aclara como lo más finito y rico, *más abismoso* de su propia intimidad. Pues nunca es el ser [Seyn] una determinación del dios mismo, sino que ser [Seyn] es aquello que el diosar del dios necesita, para permanecer sin embargo completamente diferenciado de ello.⁵⁹

Análogo al *fondo* que es imposible de reducir, que sin embargo ofrece:

(...) *el rehuso es el primer sumo obsequio del ser [Seyn], su esenciarse inicial mismo*. Acaece con ola sustracción, que involucra en la calma, en la que la verdad según su esencia llega nuevamente a decisión, de si puede ser fundada

⁵⁷ HEIDEGGER, *op.cit.*, p.136.

⁵⁸ Seguimos aquella la mínima indicación de DUQUE en *op.cit.* p.309.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V.Piccotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003, n°123, p.198.

com el claro para el ocultarse. Este ocultarse es el desocultar del rehuso, el hacer pertenecer a lo extraño de otro comienzo.⁶⁰

3.2. Los diagnósticos epocales del joven Hegel y la maduración de una respuesta como presentación sistemática de lo absoluto.

3.2.1. Introducción. Perspectiva

La presente investigación tienen puesto su interés en la génesis y desarrollo epocal del *nihilismo europeo* y la lectura heideggeriana del mismo como *olvido del ser*. Hasta ahora hemos tratado los hitos fundamentales del pensamiento de Schelling que toma a su cargo aquél nihilismo denunciado por Jacobi –aún incompleto desde el punto de vista nietzscheano–. Los esfuerzos de Schelling se pueden resumir como un descenso del pensar al (in-)fundamento onto-teo-lógico para que, desde la irreductible tensión entre la escisión y la unidad, sea tomada por el hombre la libre decisión de cara al devenir de una “historia superior”. Historia siempre abierta desde un pasado en la naturaleza y hacia el futuro de una revelación absoluta de Dios en la Creación.

A diferencia del significado que tendrá para Nietzsche como cumplimiento de un nihilismo completo, nos interesa considerar en lo que sigue cómo “la muerte de Dios” – momento más terrible de la escisión– juega para Hegel no el papel del fin del cristianismo sino más bien su comienzo efectivo; y, sobre todo, luego de ese nihilismo en cuanto negatividad consumada, la aurora de la Razón. Desde esta perspectiva queremos comprender el “movimiento del concepto” hegeliano como la transcripción filosófica de la Muerte, Resurrección y venida del Espíritu. Por lo tanto comentaremos sólo algunos desarrollos de los escritos teológicos de juventud del joven Hegel (1907), *El espíritu del cristianismo y su destino*, y el polémico escrito titulado *Crear y saber*. Como nuestro objetivo es complementar desde la gestación del sistema hegeliano los diagnósticos nihilistas epocales, creemos que estos escritos confrontan más abiertamente cuestiones que ya en la *Fenomenología del Espíritu* están asumidas y, por ende, más implícitas.

⁶⁰ *Íbid.*p.199.

3.2.2. *El más antiguo programa... y la gestación del propio programa. La religión del amor. La *Aufhebung* como método. De la Vida al Espíritu.*

Se nos asegura⁶¹ que a partir de 1798, Hegel es ya “Hegel”. Desde entonces no se trataría de lamentarse por la pérdida irremisible del bello genio griego, ni tampoco de intentar lo imposible: fusionar la “totalidad viviente” con la moralidad kantiana y el ejemplo individual de Jesús. Se trata de seguir, como hemos visto, las indicaciones de *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, del intento —fallido pero hegelianamente productivo— de instaurar una “nueva religión”: la religión del *amor*.

Por otro lado, comienza a esclarecerse efectivamente el método dialéctico hegeliano. Por ejemplo, en el amor se da: “la elevación de lo individual a lo universal, unificación, ascensión (*Aufhebung*) de las dos partes opuestas por la unificación.”⁶² Pero el amor no puede dejar a un lado las oposiciones del entendimiento o la unificación por la fuerza de la razón, ya que, en este caso, la vida quedaría atada a un peso *muerto*. Por eso, gracias a la distancia tomada⁶³ con respecto al precepto del Jesús kantiano, Hegel puede sustituir la denominación del “amor” por la de “espíritu”. Ahora, no es posible llegar a la unificación deseada en un “Todo viviente” sino pasando a través de la escisión —propia del entendimiento— y de la dominación —propia de la “razón” —. Ambos *momentos* son condiciones intrínsecas para el esclarecimiento y la articulación de la Vida misma, la cual debe ser capaz de integrar en sí, y de soportar, la propia *muerte*. Como dice precisamente Duque sobre la *Aufhebung*:

No yuxtaposición o superación de “propuestas de solución”, pues, sino integración por supresión-conservación de esas tendencias. Desde ahora, el método vive de la interna reconciliación con su propia negatividad: más allá de la determinación no está el engolfamiento romántico en un “Todo” presentido, sino la propia *autodeterminación*, la donación de sí de la Vida

⁶¹Cf. DUQUE, *op.cit.* p.356.

⁶²NOHL, H., *Hegels theologische Jugenschriften (1907)*; Nachdruck, Frankfurt, 1966, p.379, citado por F.Duque, en *op.cit.*

infinita en las escisiones finitas, y su dolorosa reconciliación. La Vida es así reencuentro consigo misma, pero a través de la duplicación, sólo en la cual puede restablecerse a sí misma como *unidad concordante*.⁶⁴

Ahora resulta clara la operación básica del pensamiento hegeliano: la “redención”, la *restitución* de todas las oposiciones en una Armonía íntegra y viviente no puede hacerse jamás por la mera elevación de los entes finitos al Ser infinito, sino por el doble y quiasmático reconocimiento —elevación y descenso, a la vez— de la *misma Vida* que alienta en los seres *vivientes*; finitos sólo desde el respecto de una oposición externa que se “cancela” al descubrirse cada uno de ellos como “falta” o “necesidad” de los otros para ser *plenamente*. Tal ocurre con la conciliación de dos términos contrapuestos como la intuición y la reflexión:

La intuición del amor llena al parecer la exigencia de completud; sin embargo, subsiste en ella una contradicción: aquél que intuye, que representa algo, es un ser que delimita, un ser que sólo aprehende lo limitado, mientras que el objeto habría de ser algo infinito.⁶⁵

Para Hegel -todavía influido por Jacobi- esta unificación no puede ser cumplida por la filosofía, sino sólo por la *religión*: “Lo religioso es pues el *pléroma* del amor, es el amor y la reflexión unificados, pensados ambos en vinculación.”⁶⁶ Ahora bien, a partir de 1800 se operará una modificación capital: la Vida, reunificada a través de las oposiciones ya no podrá ser considerada como mera “vida”, sino como *espíritu*. Esto según la clave del siguiente pasaje:

Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión. Se puede llamar “espíritu”

⁶³Efectivo uso del bucle de retroalimentación y retroreferencia.

⁶⁴DUQUE, F., *op.cit.*, p.358.

⁶⁵NOHL., p.302., citado por Duque en *op.cit.* p. 360.

⁶⁶NOHL., p.303., citado por Duque en *op.cit.* p. 361.

a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que “espíritu” es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto configuración (que constituye la multiplicidad incluida en el concepto vida).⁶⁷

De esta manera *reflexión* —separación, oposición— e *intuición* —relación: vínculo de unificación— deben ser pensadas *a la vez*. Por tanto la verdadera Vida, la Vida del Espíritu, no puede ser simplemente ni la unión de lo desunido ni una unión consigo misma, desatendiendo a las diferencias, dejándolas a un lado como algo muerto. Por el contrario: “la vida es la vinculación de la vinculación y de la desvinculación.”⁶⁸ Expresión que prefigura la célebre máxima hegeliana: la identidad de la identidad y de la diferencia. Hegel llama todavía “religión” a esta captación de la íntima “tragicidad” del absoluto. Recién en 1801, en lugar de “religión” Hegel hablará de una reflexión que reflexiona sobre sí misma, “reflexión absoluta” que se convierte en *especulación*.

3.2.3. Crítica al cristianismo como fracaso de la “religión subjetiva” que se fuga hacia trasmundos. Prefiguración de la “conciencia desdichada”.

Con respecto a los contenidos⁶⁹ que —íntimamente imbricados con el sistema dialéctico— fue trabajando entre 1796 y 1800, Hegel reflexiona ahora sobre la debilidad y límites de los presupuestos de entonces. Si “la idea más bella” es la de un “pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor”⁷⁰, es evidente que el kantismo no puede suministrar apoyo alguno para esta idea, dado que ha desgarrado al hombre, colocando como asíntota una unidad inaccesible, que sólo *debe ser*, frente a una multiplicidad de impulsos, contra los cuales se dirigen los mandatos morales.⁷¹

⁶⁷ *Ibid*, p.347., citado por Duque en *op.cit.* p. 360-361.

⁶⁸ *Ibid*, p.348., citado por Duque en *op.cit.* p. 361.

⁶⁹ Cf. DUQUE, *op.cit.* p.364.

⁷⁰ Nohl, *op.cit.*, p.322. citado por F.Duque en *op.cit.* p.364.

⁷¹ *Ibid*, p.339.

Ahora, seguimos el comentario⁷², lejos de identificar a Jesús con Kant, pone Hegel el espíritu del primero muy por encima del segundo, viendo en el Sermón de la Montaña una “asunción” de la ley -y de la moralidad-, cumpliéndola, ciertamente, pero al mismo tiempo haciéndola superflua.⁷³ Pero todavía más, también el espíritu de Jesús y de la comunidad creada en su nombre había de fracasar. De ello trata Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*. Jesús, llevado del anhelo de fundar una religión *subjetiva*, hostil a todo mandato externo, despreció a su propia comunidad y “salió de la existencia entera de su pueblo”. Y de este modo, su Dios era una “subjetividad indeterminada”.⁷⁴ Tal es el destino de Jesús: por el Reino de los Cielos (visto como lo Separado), “renuncia a las relaciones de la vida: a) a las relaciones cívicas y burguesas; b) a las políticas; c) a las que siguen de la convivencia con otros hombres (familia, parientes, nutrición).”⁷⁵ Jesús no se relaciona en verdad con el mundo: huye más bien de él, y enseña a huir de él: “En la misma medida en que Jesús no había cambiado al mundo, tenía que huir de él.”⁷⁶ Se equivocó, no sólo en el grado de madurez de su pueblo, sino sobre todo por su anhelo, típico de toda “alma bella”, de establecer relaciones que fueran absolutamente bellas y libres. Por eso se limitó a *pensar* su Reino, no a vivirlo: “Como su Reino de Dios no encontró lugar en la tierra, tuvo que trasladarlo al cielo.”⁷⁷ El dilema desgarrador, según Hegel, era el siguiente: o bien debía asumir el destino de su pueblo y rechazar la íntima conexión con lo divino que sentía en su pecho, o bien separarse por completo de un pueblo por él despreciado en nombre de esa Divinidad interior: pero entonces tenía que condenarse a secar su propia vida, sin contacto con lo externo.⁷⁸ Por eso, la “nueva religión” que Hegel propugna exige:

Para que lo divino aparezca, el espíritu invisible tiene que estar unido con lo que es visible, para que todo sea uno, para que conocimiento y sensación, la armonía y lo armonioso sean uno, para que exista una síntesis completa, una armonía perfecta.⁷⁹

⁷²Cf. DUQUE, *op.cit.*, p.365.

⁷³NOHL., p.266., citado por F.Duque en *op.cit.*,p.365.

⁷⁴*Ibid.* pp.263-264.

⁷⁵*Ibid.*, p.305.

⁷⁶*Ibid.*

⁷⁷*Ibid.*, p.326.

⁷⁸*Ibid.*, p.328.

⁷⁹NOHL., p.266., citado por F.Duque en *op.cit.* p.367.

Nótese cómo Nietzsche en su crítica a la moral señalará precisamente la autoescisión del *individuum* como *dividuum*. Tal armonía, según Hegel, se vuelve problemática para el cristiano porque la individualidad humana de Jesús murió y la “yuxtaposición” entre el Crucificado y el Resucitado se torna en “vinculación monstruosa”. En la *Fenomenología* llamará Hegel a esa figura pavorosa que es incapaz de conciliar entendimiento y sensación cordial como “conciencia desgraciada”.

¿Cuál es, entonces, el destino del espíritu del Cristianismo? Según la interpretación de Hegel, el amor hacia Alguien muerto (y resucitado, pero en un más allá), falto de vida, se refugió en la *positividad* de algo ajeno, dominador. Los amantes no se aman entre sí, sino el Amor los enlaza “desde afuera”, entre el recuerdo y la esperanza de su regreso. Y puesto que ese Amor era igualitario, ecuménico, ajeno a toda forma determinada de vida, acabó por sucumbir al destino del cual el cristiano obstinadamente huía: “el amor que huía de todas las relaciones”. En consecuencia el destino del cristianismo es el acoplamiento de lo viviente y lo muerto. En conclusión, el descubrimiento cristiano fue la subjetividad infinita: al prolongar y ahondar la separación del hombre respecto a la naturaleza, lo escinde también interiormente, entre su vida real, personal, y la Vida que él *siente debiera* colmarlo, pero que está de hecho muerta (en la memoria) o pospuesta (en el anhelo). La conciencia cristiana se halla escindida entre su necesidad de unirse al destino del mundo y su oposición a él, en nombre de Dios.

Para el joven Hegel, concluimos⁸⁰, el destino terrible del cristianismo es la escisión y la imposibilidad de *redención* de la comunidad cristiana: “Y éste es su destino, que Iglesia y Estado, servicio divino y vida, piedad y virtud, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca fundirse en Uno.”⁸¹ Hegel ya sabe lo que quiere; sólo que no lo encuentra en este mundo. Y, al contrario del “alma bella”, no quiere huir y refugiarse en otro.

⁸⁰DUQUE, *op.cit.*, p.368.

⁸¹NOHL., p.342., citado por F.Duque en *op.cit.*, p.368-369.

En lo sucesivo tendrá Hegel que ahondar el duelo de aquella escisión que él mismo parece no querer asumir; acaso por la persistencia siempre bajo otras figuras de aquel anhelo romántico de su juventud.

3.2.4. Tiempo de indignancia: falta de verdadero Estado y Religión. El sin sentido de la vida de la época moderna. Necesidad de asumir la negatividad: la ausencia y “el sentimiento de que Dios ha muerto”.

Se nos dice⁸² que *Creer y saber* es un escrito modélico y puede entenderse como un parricidio contra sus *mayores*: Kant, Jacobi, Fichte. La insuficiencia que éstos muestran para elevarse al punto de vista del Absoluto hace constatar el transcurso de un tiempo indigente. El pueblo ha perdido todo valor de *religación* en una comunidad espiritual. Falto de verdadero Estado y verdadera Religión se refugia en un chato *eudemonismo*, en la búsqueda de felicidad en lo finito y contingente: en lo desgarrado y contrapuesto, buscando sobrevivir a duras penas en el mar muerto de la propiedad privada y las leyes puramente formales. Así, *Creer y saber* es una acusación a toda una tipo de vida sin sentido.

También aquella obra es una acusación a la entera filosofía de la época: la obstinación en aferrarse a uno de los dos extremos, el pensar o el ser, cuya compenetración y asunción recíprocas e intrínsecas debiera haber constituido el Absoluto. Sólo la reflexión que es capaz de negarse a sí misma, atravesando las contraposiciones —en cuyo enfrentamiento se engendran el sufrimiento y la muerte—, es susceptible de transformarse, de experimentar la metamorfosis de la positividad *en y de* lo negativo. Ya no hay por qué ni dónde huir. La rosa en la cruz del presente es ya el Absoluto: y la impávida contemplación de esa identidad de lo heterogéneo es ya la Razón, el entendimiento o conciencia que ha vuelto hacia sí.

Las formas -continúa Duque⁸³- de la filosofía kantiana, jacobiana y fichteana desembocan en lo mismo: el *realismo de la finitud*. Kant, con su búsqueda constante de la

⁸²Cf. DUQUE, *op.cit.*, p. 392.

⁸³*Ibid.* p. 394.

validez universal y necesaria, representaría la peraltación unilateral del respecto objetivo del Absoluto: entendido como *razón práctica*, pero que acaba por configurarse como Objetividad suprema que se cierne sobre lo finito y lo condena desde afuera como “patológico”, sin entrar en ningún momento en otro trato con él que no sea el de la dominación.

Jacobi tendría en cambio demasiada ternura para con *sus cosas*, elevadas a una incoherente “finitud absoluta”, en la cual cree con el mismo derecho y con la misma fuerza que en Dios. No defiende así a la realidad: es su propio e hinchado “Yo” empírico, sentido cordialmente, lo que defiende, trasladado luego subjetivamente a un *alter ego* divino: el “Tú” absoluto, con el que el luterano Jacobi “gusta” de conversar, justamente “de tú a Tú”. Quiere seguir siendo él eternamente, frente y junto a Dios:

La subjetividad se reconoce como finitud y nadería ante lo eterno; pero este mismo reconocimiento está enderezado de tal suerte que la subjetividad se salva y conserva como algo en sí que existe fuera del Absoluto.⁸⁴

Un “infinito” que tiene fuera de sí algo “finito” se *finitiza* al instante. En cambio dice Hegel:

El verdadero Infinito es la idea absoluta, la identidad de lo universal y lo particular, o sea la identidad de lo infinito y de lo finito mismo.⁸⁵

Por otro lado, Hegel ve en el filosofar de Fichte la síntesis de la objetividad kantiana y del “anhelo” subjetivo de Jacobi, en una mera exigencia irrealizable, en un: “Yo *debe* ser igual al No-Yo”.⁸⁶ Con Fichte, todas las formas de la filosofía de la reflexión, o mejor: de la “metafísica de la subjetividad”, han llegado a su consumación. Todas ellas coinciden en el descubrimiento de que la verdad es lo Incondicionado y lo Infinito, e insisten en la nulidad de lo finito y en la incapacidad del saber y del conocimiento para elevarse a esa

⁸⁴HEGEL, *Creer y saber*, 4: 375, citado por DUQUE, op. cit. p.395.

⁸⁵*Ibid.*, 4: 359, citado por DUQUE, op.cit., p.395.

esfera. Se acogen pues a un mórbido anhelo, a un deseo infinito de unión imposible: guardan la huella de la Divinidad en su pecho, pero el mundo que se interpone entre aquélla y la subjetividad es refractario, como diseminada no-identidad, a toda mediación. De ahí el dolor infinito, la romántica consunción de la subjetividad, toda ella transida del deseo de escapar al mundo para unirse a eso que ella presiente por *fe*. Tal es la cultura de la época moderna, según Hegel.

Ahora bien, glosa Duque⁸⁷, mientras la modernidad se empeña en mantener “a salvo” a la Divinidad, separándola infinitamente del mundo y viéndola como algo incólume y no afectado por aquél, tan estupenda Deidad seguirá siendo algo inalcanzable... ¡porque no hay nada que alcanzar, porque el Absoluto no es entonces sino un “ente de razón” vacío, al que sólo dan sentido las frustraciones y anhelos del corazón insatisfecho de los hombres!

¿Dónde está Dios? En el corazón humano no queda sino su impronta, el “vaciado” que ha dejado su ausencia. Ante el brillo de esa ausencia, toda la riqueza del mundo empírico empalidece y se anula. Es el momento de la desesperación, específico de la agonía del Cristianismo. No es posible, entonces, retroceder. Ya no hay refugio ni en la individualidad empírica ni en los seres sensibles. Pero tampoco es posible traspasar lo finito para encontrar, “al otro lado”, lo Infinito. Por ello, si es necesario morir para el mundo *en* el mundo mismo, esa muerte contiene ya en su seno la resurrección. El final de *Creer y saber* se ha hecho famoso, allí dice Hegel: la “religión del tiempo nuevo” descansa sobre “el sentimiento de que Dios mismo ha muerto”.⁸⁸

Es preciso ingresar en esa “pasión absoluta” del pensamiento, en ese “Viernes Santo especulativo”, y concebirlo como un *momento* —el lado negativo— de la “suprema Idea”. En este sentido, Hegel acepta resueltamente la *verdad* implícita en la exigencia reflexiva del “sacrificio del ser (*Wesen*) empírico” o del “concepto de la abstracción formal”. A través de esa aniquilación -y sólo a través de ella- resurge la Identidad, pero ahora

⁸⁶*Ibid.*, 4: 387, citado por DUQUE, *op.cit.*, p.395.

⁸⁷Cf. DUQUE, *op.cit.*, p.399.

⁸⁸HEGEL, *op. cit.*, 4: 414, citado por DUQUE, *op. cit.*, p.400.

“diferenciada”, articulada. Dicho en terminología religiosa: la muerte del Hijo *es ya* la venida del Espíritu.

Desde aquí, culmina Duque⁸⁹, puede comprenderse la célebre consigna de Hegel: el Absoluto es la Identidad (en cuanto restablecimiento completo o “síntesis” absoluta) de la identidad (puramente lógica, abstracta: el “Yo” o el *pensar*) y de la no-identidad (la multiplicidad mundana: el “No-Yo” o el *ser*). Sólo a partir de la extrema dureza de la *Gottlosigkeit*,

(...)puede y debe resucitar la Totalidad suprema con toda su seriedad y a partir de su más profundo fundamento, a la vez abarcando todas las cosas, y bajo la figura de la más serena libertad.⁹⁰

La Razón es la comprensión de ese irremediable dolor: que la Vida lleve en su interior, para siempre y desde siempre, esa sombría huella, y que el goce infinito tome a su cargo el dolor, no menos infinito.

3.2.5. La crítica heideggeriana a la negatividad. Convergencias y divergencias frente al movimiento puro del ser.

Digámoslo inmediatamente para notar por contraste una aparente e irresoluble divergencia. Si para Heidegger el idealismo absoluto es una filosofía que en la base tiene la seguridad del sujeto incondicionado, es comprensible que la negatividad como tal sea sólo una farsa:

La negatividad como desgarramiento y separación es la “muerte” –*el señor absoluto*, y “*vida del espíritu absoluto*” no significa otra cosa que *soportar y solventar la muerte*. (Pero esta “muerte” no se puede tomar nunca en serio; ninguna *καταστροφή* posible, ninguna caída y subversión posible; todo

⁸⁹Cf. DUQUE, *op.cit.*, p.401.

⁹⁰HEGEL, *op.cit.*, 4: 414, citado por DUQUE, *op. cit.*, p.401.

amortiguado y allanado. Todo está *ya incondicionalmente* asegurado y acomodado).

La filosofía como *ab-soluta*, como *in-condicional* tiene que *contener en sí la negatividad* de modo singular, y sin embargo, en el fondo *no* tomarla *en serio*. El des-prendimiento como conservación, la completa compensación en todo. – La nada no se da de ningún modo. Y ello, por cierto, parece estar en el mejor orden. La nada “es” nada y no *es*.⁹¹

Después de una lectura inmediata no hay otra opción que padecer una redonda perplejidad ante semejante discrepancia. Si nos detenemos allí, sólo nos queda decidarnos de manera unilateral: o *creer* en Heidegger y descartar como la última astucia de la “metafísica de la subjetividad” los resultados de Hegel; o *creer* que Heidegger pervierte astutamente el pensamiento hegeliano para adjudicarse el fruto de su especulación.

Gadamer se mantendría en la primera opción cuando interpreta la resistencia de Heidegger con respecto al “método” dialéctico y su pretensión de dominar absoluta e incondicionadamente el ser del ente, puesto que:

La dialéctica consiste desde antiguo en llevar los antagonismos inmanentes a su extremo contradictorio, y si la defensa de dos enunciados contrapuestos no tiene un sentido meramente negativo, sino que apunta a la unificación de lo contradictorio, se alcanza en cierto modo la posibilidad extrema que capacita al pensamiento metafísico, esto es, orientado en unos conceptos originariamente griegos, para el conocimiento del absoluto.⁹²

⁹¹ HEIDEGGER, Martin, *HEGEL. 1 La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938/39, 1941). 2 Dilucidación de la “Introducción” a la Fenomenología del espíritu de Hegel (1942)*, trad. Dina V. Picotti C., Almagesto, Buenos Aires, 2000, p.55. Original: Tomo 68, GmbH, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

⁹²GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, tomo 2, en *Destrucción y construcción*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 349-359.

Por el contrario, el “paso atrás”, es decir, la destrucción de los conceptos griegos fue el intento de Heidegger por renovar la pregunta por el ser y formularla por primera vez en sentido no metafísico. Así comprende Gadamer aquello que fue mentado como el inicio de otro pensar:

Por eso Heidegger sostuvo un debate permanente y tenso con la seducción de la dialéctica que, en lugar de la destrucción de los conceptos griegos, supuso su prolongación en conceptos dialécticos aplicados al espíritu y a la libertad, domesticando en cierto modo el propio pensamiento.⁹³

Si nos permitimos ir más allá de Gadamer y persistimos en la tarea del preguntar, pueden abrirse otras posibilidades hermenéuticas que las opciones en bloque antes referidas. Porque acaso una vez más, Hegel y Heidegger estén pensando esencialmente lo Mismo pero no de igual modo. Es comprensible que habiendo concebido la diferencia entre *Historie* y *Geschichte* a partir de la radicalidad de la diferencia ontológica, Heidegger se sitúe en un ámbito completamente *otro* del ser histórico y contra toda forma de “continuismo”. Que no vea “ninguna *καταστροφή* posible” en el movimiento del concepto que busca pensar, no obstante, lo originario es posible gracias a que la hora del ocaso (*Untergang*) no le fue destinada a Hegel, como tampoco la tarea del paso atrás de la *Destruktion* que es a la vez un salto, como señala Vincenzo Vitiello:

La de-construcción re-construye el origen. El *Unter-gang* es *primerísimo* comienzo, porque el salto hacia lo bajo (*katá*), hacia el fondo (*Grund*) de la historia, es el salto hacia lo que es “antes”: antes del comienzo mismo de la metafísica. El fondo es –hegelianamente– lo *originario*, es decir lo que tiene verdad.⁹⁴

Lo *mismo* en ambos pensadores es que hay una relación con lo originario, con el *mismo* fondo, con el *mismo* comienzo. Ahora bien, mientras que Hegel repetiría la

⁹³ Íbid.

tradición en el círculo lógico del “comienzo” que es Primero y Último, o en otra palabra, meta, Heidegger se permitiría el vértigo de pensar el verdadero comienzo que es el ir, el movimiento hacia. En definitiva, el tema para Vitiello consiste en cómo pensar el movimiento⁹⁵. Porque según su lectura, Heidegger es esencialmente antiaristotélico ya que a partir de su concepción del movimiento se negaría para la historia de la metafísica aquello de lo cual quiere dar razón y mientras da razón; de ahí que rechace el movimiento como *atributo* de lo que es, en el sentido de *permanecer*. Aristóteles no habría mantenido en tensión el dilema platónico del Cratilo⁹⁶ y los presocráticos frente al movimiento sino que más bien lo habría resuelto, y esto quiere decir negado, vuelto una nada, *nihil*. En cambio:

Heidegger, el antiplatónico, el antiplatonizante, recoge el desafío de Platón: si es posible pensar el ser fuera de la identidad, de la estabilidad, de la permanencia. Ahora entendemos cuál es el *Wirbel der Kehere*, el vórtice de la *vuelta*: es el vértigo del movimiento. Del movimiento puro.⁹⁷

Sabemos que Heidegger piensa el ser en cuanto acaecer, esto es, como evento-apropiador (*Ereignis*), de tal modo que el *esenciarse* (*Wesung*) es “ese contraimpulso de ser [Seyn] y ser-ahí, en el que ambos no son polos presentes ante la mano sino el puro alcance [*Erschwingung*] mismo”⁹⁸. *Erschwingung* que mienta y soporta la amplitud de la oscilación con respecto al contraimpulso del ser [Seyn]. Como lo confirma Vitiello⁹⁹, *Da-sein* no es un polo de la oscilación sino la oscilación misma, a la manera de centro de la

⁹⁴ VITIELLO, Vincenzo, *Secularización y Nihilismo*, trad. Gerardo Losada, Baudino-UNSAM, Buenos Aires, 1999, p.39.

⁹⁵ Cf. *Ibid*, p. 42.

⁹⁶ “Parece que a aquellos antiguos que impusieron los nombres a las cosas les pasó lo mismo que a los sabios de nuestra época: girando en torno para conocer cómo son las cosas, “cayeron en una especie de vórtice”, en efecto pensaron que “las cosas giran y se mueven en todo sentido”. Pero si todas las cosas cambian y nada está quieto, ¿de qué manera será posible alguna vez conocer algo? ¿Cómo decir “bello” si lo que llamamos tal se ha transformado en su opuesto? Y si el conocimiento mismo cambia en un no conocimiento, ¿qué clase de relación será posible establecer alguna vez con las cosas? Pero, además, ¿es posible todavía hablar de “cosas”, de “entes”, si lo que es también no-es, si todo se escapa continuamente por abajo?”, *Cratilo*, 411b y 439b y ss., citado por VITIELLO, *op.cit.*, p.43.

⁹⁷ *Ibid*, p. 45.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V.Piccotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003, p.234.

⁹⁹ VITIELLO, *op.cit.*, p.52.

aureola radiada de las referencias que se extienden hasta la periferia extrema. Porque *Da-sein* indica lo mismo que el ser tachado del escrito *Zur Seinsfrage*; tachadura que no significa únicamente negación del ser como sustancia sino también y al mismo tiempo referencia. Por que *Da-sein* es el ser del Da: *das Spiegel-Spiel: der absolute Schein*.

Viene entonces la pregunta ¿cuál es el alcance referencial o amplitud de la oscilación, del movimiento puro? Aquél que señala la copertenencia entre el no y el ser:

Porque el no pertenece a la esencia del ser [Seyn] y el ser [Seyn] pertenece al no; es decir, lo propiamente nulo es lo noedor y de ninguna manera la mera “nada”, así como es sólo representado a través de la negación representativa de algo, por razón de la cual se dice entonces: la nada no “es”. Pero el *no ser* [Seyn] se esencia y el ser [Seyn] se esencia, *el no ser se esencia en la inesencia, el ser [Seyn] se esencia como noedor*.¹⁰⁰

Con esto vamos aproximándonos al punto decisivo de su crítica a la negatividad hegeliana, partiendo del enunciado de la *Ciencia de la Lógica*:

“Ser y nada es lo mismo”, entonces ello significa y sólo puede significar una correspondencia para la reunión de ser y nada en general. Pero justamente para Hegel el “ser” [Seyn] no es sólo un grado determinado, primero, de lo que en el futuro ha de pensarse por ser [Seyn], sino que este primero es como *in-determinado, in-mediato* precisamente ya la pura negatividad de la objetividad y del pensar (entidad y pensar).¹⁰¹

Con ello, recalca Vitiello¹⁰², Hegel habría recaído en la tradición tornando la inquietud del movimiento en algo que es sólo aparente: un círculo infinito que *reposa* sobre sí mismo y que al no frecuentar otros círculos nada lo inquieta ni puede inquietarlo. Contra

¹⁰⁰ HEIDEGGER, *Aportes...*, n°. 146, p.219.

¹⁰¹ *Íbid*, n°145 ,p.219.

¹⁰² Cf. VITIELLO, *op.cit.*, p.54.

ese círculo in-finito piensa Heidegger el vórtice y el vértigo de la *Kehre*. Porque como dice el comentario:

El ser no es el lugar seguro y estable donde el ente recibe hospitalidad y custodia. Es ser es la in-quietud y la in-estabilidad mismas del ente. La diferencia de ser y ente expresa solamente esto: la “finitud” del ente, el no estar el ente en posesión de sí, de su ser. El ente es sólo un estremecimiento del ser, *eine Erzitterung des Seyns*. Y la oscilación, la contra-oscilación de ser y de ser-ahí además nos hace conscientes de que el ser mismo no es más que un estremecimiento.¹⁰³

3.3. El pensamiento trágico de Hölderlin.

3.3.1. Introducción. Perspectiva

Al tratar el pensamiento de Schelling hablamos del origen anterior y paradigmático que reunió en Tubinga a Hegel, Schelling y Hölderlin. De aquel tiempo fundante heredamos lo que su descubridor Franz Rosenzweig llamó *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*¹⁰⁴ que data de 1797. Habíamos visto que ese escrito expresaba la pasión de un objetivo compartido: superar la dicotomía heredada entre razón y realidad, física y ética, razón teórica y razón práctica, todo ello concibiendo a la razón de manera unificadora bajo la idea de belleza.

También dijimos que la influencia de Hölderlin –el primero de aquellos tres en llegar a Jena en 1794– pudo haber sido decisiva para la distancia que que Schelling toma con respecto a Fichte. Inmediatamente involucrado en el núcleo de la discusión, se torna imposible para Hölderlin tanto una vuelta unilateral al sentimiento –Schiller– que alcanzara una presunta identidad originaria sin contrastes, como “el recorrido de Fichte por la galería de espejos del yo y no-yo, con que plantea hasta el infinito el juego alterno de la escisión y

¹⁰³ VITIELLO, *op.cit.*, p.55.

¹⁰⁴ Véanse LEYTE, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, pp.22-26; y DUQUE, Félix, en *op.cit.*, pp.148-249.

de la identidad”¹⁰⁵. La alternativa sugerida será la de una identidad no reflexiva, una identidad de un “ser en lo absoluto”, vínculo indisoluble del *εν και παν*. De manera muy introductoria, presentamos a continuación algunos elementos que nos indican la dirección seguida por Hölderlin.

3.3.2. La “tragedia de la conciliación” en tiempos del “espíritu de escisión”.

Al leer legado epistolar del Hölderlin filósofo, sus escritos y comentarios a las tragedias recreadas por su traducción, o el tono de su *Hiperión* y *La muerte de Empédocles* o su profético poemario no puede negarse que el *pathos* incendiario de un fuego sagrado traspasa toda su obra eminentemente trágica. Nos permitimos ahora recorrer brevemente la madurez de su pensamiento para medir la inconmensurable influencia que pudo haber obrado primero en Schelling y Hegel, pasando por Nietzsche hasta la consideración de Heidegger, quien ve en el poeta suave al máximo precursor de un nuevo inicio epocal para el pensar occidental. Seguiremos como texto base la excelente obra de Remo Bodei titulada *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*¹⁰⁶.

De modo cierto, Hölderlin piensa que su época está dominada por la “decadencia de la patria”, que está traspasada por una crisis que sin embargo comprende como caos regenerador, que el espíritu de escisión es el protagonista de un tiempo donde toda armonía es prematura. En una época de disgregación, un *pathos* esencialmente trágico profundiza las tensiones hasta los extremos de un dolor insoportable. Es una escisión que se juega entre la conciencia y la naturaleza, el hombre y lo divino, entre lo viejo y lo nuevo, la razón y la pasión, entre la inteligencia y la sensibilidad. En consecuencia, el comienzo de una nueva época no podrá ser impuesta a fuerza de decretos sino más bien a través de la mediación de aquella terrible escisión. Luego de la muerte y disgregación de los modos precedente y corruptos podrá acontecer una nueva situación donde una revolución de ideas de lugar a lo nuevo y lo posible, a una una humanidad más fuerte.

¹⁰⁵ BODEI, Remo, *Hölderlin, La filosofía y lo trágico*, Visor, Madrid, 1990, p.23.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Como indica Bodei¹⁰⁷ el pensamiento de Hölderlin se basa en la intuición de una naturaleza viviente y divina, en que vida y muerte se generan recíproca e incesantemente una de otra de tal modo que los principios opuestos de formación y de destrucción están en perpetua lucha entre sí. Tal intuición fue encontrada acaso en el *Fedón* de Platón, que por cierto circulaba en el ámbito de la *Pantheismus-Streit*, entre Jacobi y el spinozismo de Lessing. Y reencontrada más tarde por Hölderlin a través del panteísmo herético de Bruno y Vanini en la filosofía de Empédocles, de la cual citamos un testimonio de Simplicio (*Física*, 33, 18) a tener presente:

*Son ellos, pues los mismos [elementos], pero corriendo uno a través de otro
se vuelven hombres y diversas razas de fieras
ya confluyendo en único orden por causa de la Amistad
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el rencor del Odio,
hasta que creciendo juntamente queden totalmente sibusmidos y se vuelvan Uno.
Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde muchos
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no es estable;
pero en tanto que ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente,
así, siempre son, inmutables al lo largo del cielo.¹⁰⁸*

De modo semejante a la alternancia periódica de la Amistad y el Odio en el proceso universal, la totalidad de la naturaleza es gobernada según el pensar de Hölderlin por dos fuerzas fundamentales y opuestas.¹⁰⁹ Por un lado, lo *orgánico* que une y determina las figuras particulares y la estructura; que categorialmente sería lo particular, lo limitado, el principio de orden, lo excesivamente formado: lo *Allzuförmliches*. Por otro lado, lo *aórgico* como la fuerza que divide, la potencia infinita y pánica de la naturaleza, al margen de toda organización, inasible para la conciencia y la actividad humana creadora y artística; en

¹⁰⁷ Cf. *Íbid.*, p.34

¹⁰⁸ KIRK, G.S. y RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, ³1981, pp.180-181.

¹⁰⁹ Es notable como esta intuición originaria en grado sumo del ser, rendirá sus frutos en la concepción del doble fundamento schellingiano, en lo apolíneo y lo dionisiaco nietzscheano, en la teoría de las pulsiones de vida y muerte freudianas, y, entre otros, en el *Seyn* mentado por Heidegger.

términos categoriales, es lo universal, lo ilimitado, lo privado de toda forma que toma todas las formas, lo *Unförmliches*. Por eso, como refiere Hölderlin¹¹⁰ lo aórgico produce lo numinoso, el terror pánico, ante el cual lo orgánico retrocede espantado; es el infinito ante el que nos sentimos perdidos y atraídos a un tiempo.

Advertidos por esta visión trágica del ser es comprensible que consumándose una época en disolución procedente de un hito histórico como la Revolución francesa y que alcanza a toda Europa, encontremos que Hölderlin se ocupe del tema de la “decadencia de la patria”. En el escrito titulado *El devenir en el acabar*¹¹¹ de 1799 se remite innumerables veces al término *Auflösung*, que puede ser traducido según los matices que se quieran enfatizar como revolución, o bien como disolución y crisis, cuyo sentido se complementa con la noción de caos regenerador. La *Auflösung* deberá ser tan radical que debiera desbaratar todo intento de restauración de lo pasado o reacomodamiento de los enemigos de lo nuevo. Debiera alcanzar también a los “aconsejadores de prudencia” que pretenden mediante una presunta cordura la adaptación y, de ese modo, “paralizar el brazo vengador” que trae la liberación para los individuos y los pueblos de la opresión.¹¹²

En Hölderlin hay una indeclinable convicción frente a la tragedia de la conciliación, la cual sólo es tal si se aceptan inseparablemente la disonancia y la armonía, el horror y el placer, el sufrimiento y la dicha. La unificación en devenir se siente o padece cuando algo acaba y cuando algo nace; cuando lo real efectivo (*Wirklichkeit*) se disuelve pero ensanchando, a una vez, el mundo de lo posible (*Möglichkeit*). Al pensamiento utópico empero nunca le es dado evadirse en romántica fuga a mundos “laterales posibles” sino que, más bien, en el padecimiento del gozo de la tensión trágica del ser, aprehende la revelación del todo en todo:

¹¹⁰ HÖLDERIN, *Anmerkungen zur Antigona*, en *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe* (GrStA), ed.de N.von Hellingrad, HF.Seebass y L. von Pigenot, Munich, 1913-1923, vol. V, p.271, trad.G.Pasquinelli, cit.por BODEI, *op.cit.*, p.43.

¹¹¹ HÖLDERIN, *Das Werden im Vergehen*, en *Aufsätze* cit. GrStA, p. 282-287, cit. por BODEI, *op.cit.*,p.62-63.

¹¹² Véase HÖLDERIN, *An die Klugen Ratgeber*, en GrStA, Bd. I, vv.25-27, cit. por BODEI, *op.cit.*, p.63.

En el acabar de *un* mundo o en *concreto*, en su fulgurar intermitentemente en una condición “entre ser y no ser” se manifiesta el todo. En la destrucción, creadora de posibles, de lo finito aparece el rostro de lo infinito. En el acabamiento, que es “el más hermoso momento”, en la catástrofe trágica, tiene lugar la revelación de la unificación con todo cuanto vive.¹¹³

3.3.3. Conclusión provisoria: Hölderlin, precursor de Nietzsche y de Heidegger.

A continuación ensayamos comprender en qué sentido puede hallarse en el pensamiento trágico del poeta suave, el antecedente mediato de un nihilismo completo o perfecto y de un nihilismo futuro como propondrá Nietzsche. Asimismo intentamos dejar consignados algunos elementos que en el futuro puedan orientarnos en el camino heideggeriano, según las indagaciones previstas de nuestro plan.¹¹⁴

Comenta Remo Bodei que, en el breve y difícil ensayo titulado *El significado de la tragedia*¹¹⁵, Hölderlin aborda el lenguaje y el sentido de lo trágico en general. La manera más sencilla es notar, en primer lugar, la paradoja por la cual lo fuerte, originario y total se manifiesta en su debilidad y singularidad; lo aórgico de la naturaleza a través de la orgánica debilidad de la voz de la “cultura”. En el cumplimiento perfecto de aquél nihilismo, la naturaleza quedaría expresada cuando los héroes trágicos se entregan al propio sacrificio, anonadándose, nihilizándose hasta la insignificancia para que sea revelado el todo. Ahora bien, habría un movimiento de sentido contrario entre los elementos¹¹⁶ opuestos y originarios que diferencia lo trágico contemporáneo con respecto a lo trágico en los griegos. Estos:

Han organizado culturalmente lo aórgico, mientras que nosotros tratamos de alcanzar lo opuesto a lo nativo, convirtiendo en culturalmente aórgica la

¹¹³ BODEI, *op.cit.*, p.66.

¹¹⁴ A saber: según el interés que abre al ámbito más amplio de nuestras tesis, como queda oportunamente justificado, en la introducción a esta monografía.

¹¹⁵ Véase HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien*, en *Aufsätze*, cit. p. 274.

¹¹⁶ Nótese la correspondencia entre los pares: en Hölderlin: “la sobriedad junónica” y lo aórgico o nativo; en el “Nacimiento de la tragedia” de Nietzsche: lo apolíneo y lo dionisiaco.

sobriedad junónica originaria, aunque quizá nos perdamos en el “entusiasmo excéntrico”.¹¹⁷

Si se conduce este motivo hacia la relación de proximidad y lejanía entre el dios-naturaleza y el hombre, podrá comprenderse mejor la base común a partir de la cual la “ausencia de dios” será resignificada en el futuro con sus particulares énfasis: por un lado, Nietzsche según piense la “muerte de Dios”; por otro, Heidegger y su *Zeit-Raum-Spiel* entre lo sagrado y el ser.¹¹⁸

Al comentar las tragedias de Sófocles¹¹⁹ y no sin resonancias del Empédocles, Hölderlin deja entrever que en determinadas épocas gobernadas por el “odio”, el dios-naturaleza y el hombre están alejados por una presencia excesivamente abstracta, por *demasiada evidencia*. Aquí es necesario recordar la “primera denuncia” nihilista que Jacobi presenta al criticismo kantiano en la figura de Fichte, que hemos referido al tratar a Schelling.

Frente nihilismo operado por la infidelidad con que las puras formas kantianas del tiempo y del espacio –*vacías en sí*– organizan lo múltiple, la respuesta de Hölderlin es una invitación a volver a la naturaleza, la *vaterländische Umkehr*. Ella es el dios, el “espíritu del tiempo” de quien somos hijos y al que debemos retornar en la infinita separación, abandonando la historia individual en soledad por un consciente compromiso con los acontecimientos.¹²⁰ Efectivamente el cielo está ahora vacío y el “espíritu del tiempo” deja errar a los hombres embrutecidos por la división del trabajo y la pobreza, pero a la espera de una nueva época en que devenga la dichosa resurrección del *Deus sive Natura*:

¹¹⁷ BODEI, *op.cit.*, p.66.

¹¹⁸ Creemos tener presente la importancia de dar un tratamiento especial a este tema, conscientes de la vasta bibliografía especializada de envergadura como v.g.: ALLEMANN, Beda. *Hölderlin y Heidegger*, Sólido puente, trad. García Belsunce, Mirasol, Bs.As., 1965; entre otros.

¹¹⁹ Cf. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigone*, y *Anmerkungen zum Oedipus*, cit. por Bodei *op.cit.*, p.78.

¹²⁰ Cf. BODEI, *op.cit.*, p.80.

*¡Ay de mí! Vaga errante en la noche, vive como en el Hades,
 Sin divinidad, nuestra progenie. A su convulso hacer
 Encadena y cada uno en el fragor del taller
 Sólo a sí se oye; asaz trabajan los brutos
 Con brazo poderoso, insomnes; pero para siempre
 Estéril como las Furias queda el sudor de los míseros.
 Hasta que despoblada del seño la angustia el alma humana
 No se alce con alegría joven y el santo hálito de amor
 Como antaño no vuelva en los hijos la flor de la Hélade
 A exhalar en una época nueva, y una frente más libre
 El espíritu de la naturaleza, el dios tras tanto transmigrar,
 Sosegado posándose en nubes de oro de nuevo se aparezca.¹²¹*

4. Antecedentes literarios. El nihilismo ruso y la *décadence* francesa.

Según comenta¹²² Mónica Cragolini en su obra *Nietzsche: Camino y demora* el significado del concepto *nihilismo* adquiere matices nuevos a partir de los mentados en el ámbito filosófico del idealismo alemán. En la consideración de los testimonios de la literatura rusa encuentra que Iván Turgeniev, en *Padres e Hijos* llama “nihilistas” a los intelectuales ateos. Al parecer Turgeniev reconocía la influencia de Vissarion Belinsky, quien había escrito en 1847 una carta¹²³ de crítica a Gogol. En una de sus obras Gogol habla de una melancolía que embarga al mundo; el cual se empequeñece al crecer el aburrimiento. Para remediar un “occidente decadente” cuya vida es vacía y opresiva, Gogol propone la salud de un mundo ruso, fruto de la alianza de Dios, el hombre, el zar, la iglesia y el pueblo. Para Belinsky, en cambio, se debe luchar contra la figura del “Dios tirano”, alianza del zar y la iglesia. En la obra de Turgeniev los jóvenes nihilistas son los

¹²¹ HÖLDERLIN, *Archipiélago*, GrStA, vol.II, 1.vv. 241-252,p.110 (trad. cast.: *El archipiélago*, Madrid, Alianza, 1979), cit. por Bodei *op.cit.*, p.95-96.

¹²² Cf. CRAGNOLINI, Mónica B., *Op.cit.* pp. 19 y ss.

¹²³ Según la referencia de Cragolini esa carta sería un “hito en la historia del radicalismo ruso”.

sucesores de los “hombres superfluos” quienes padecieron el nihilismo del hastío, del cansancio vital y del aburrimiento. Acaso Goncharóv haya dado con la descripción más fiel de esta “enfermedad rusa” en su novela *Oblómov*. El homónimo personaje principal es caracterizado por un estado anímico definido por la falta de voluntad; del cual se acuñó luego el término “oblomovismo”.

Según se constata en apuntes de Niza de 1888-1887, Nietzsche había leído a Turgeniev y algunos intérpretes. Una razón inmediata que encuentra el filósofo para este especie de nihilismo pesimista es la condición climática del frío mortal de la Siberia. Otra razón, apuntada en *La Gaya Ciencia*, puede indicarse en una suerte de martirización que se regodea en el morbo de la “creencia en la incredulidad” y, sin embargo, busca apoyos en la pugna por creer:

En el nihilismo de acuerdo al modelo de Petesburgo (es decir, en *la creencia en la incredulidad*, hasta llegar al martirio por eso), esto manifiesta ante todo el que se *haya menester* de creencia, de sostén, de espina dorsal, de apoyo en que reposar... Siempre se ha deseado más a la creencia, ha hecho falta con mayor urgencia, allí donde falta la voluntad.¹²⁴

Pero a Dostoievski, entre otros, apunta Nietzsche cuando en sus fragmentos póstumos lo tacha de “moderno pesimista *décadente*”¹²⁵. El tema de la muerte de Dios aparece en *Los demonios* (1871) cuando el personaje Kirilov, suicida en potencia, advierte que la muerte de Dios implica una victoria del hombre frente al dolor del miedo a la muerte. En el personaje del Liceo la consecuencia es la caída de toda “moral oficial”, la indiferencia entre lo decente y lo indecente. En *Memorias del subsuelo* un personaje decide no respetar, si no le placen, las leyes de la naturaleza o de la aritmética, que brindan seguridad al rebaño humano. Personajes de *Crimen y castigo*, *El idiota* o *Los hermanos Karamazov* de una u otra manera actúan en ruptura y provocación de toda ley bajo el lema

¹²⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *La ciencia jovial*, trad. José Lara, Monte Avila, Caracas, 1999³, n° 347, p.210.

¹²⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1972, Achte Abteilung, Dritter Band, Frühjahr 1888, 14 [222], p.187:

del “Todo está permitido”. Pero como razona Cragnolini¹²⁶, todo ellos también representan la soledad del hombre separado del mundo a consecuencia de la asunción de ese nihilismo. De ahí que se debaten en el conflicto transgresión-culpa, libertad-necesidad de castigo. Lo que no deja de traslucir, a los ojos de Nietzsche, una especie de nihilismo incompleto que agudizan la decadencia. Como dice en uno de los fragmentos póstumos¹²⁷, también publicado en *La voluntad de poder*:

El nihilismo incompleto, sus formas: vivimos en medio de él. / Los intentos de escapar al nihilismo sin transmutar los valores palicados hasta ahora: producen el efecto contrario, agudizan el problema.¹²⁸

Para finalizar, sigamos una aproximación¹²⁹ a la *décadence* francesa, cuya literatura era tan frecuentada por Nietzsche. No es casual que bajo los términos *décadence* y *décadent* se puedan encontrar a lo largo de su obra póstuma infinidad de caracterizaciones sobre el nihilismo¹³⁰. Como lo señalábamos en la lista de los *décadents* antes citada, Baudelaire era considerado como un representante de la literatura pesimista francesa. En *Les Fleurs du Mal* puede apreciarse el sinsentido y desengaño ante ideales iluministas como, por ejemplo, la fe en el progreso o la bondad de la naturaleza. En un fragmento póstumo encontramos a Baudelaire asociado a Wagner, en el sentido de retorno a un catolicismo en fuga hacia el ideal, todo ello enmarcado en una crítica al arte *décadent*:

Su arte mismo se le convierte en un constante intento de evasión, de medio para olvidarse a sí mismos, de *aturdirse*, –eso cambia, determina finalmente el carácter de su arte. Semajante “esclavo” tiene necesidad de un mundo de hachís, de extrañas brumas pesadas, sofocantes, toda clase exotismo y simbolismo del ideal, para liberarse de *su* realidad de una vez, tiene

“Die modernen Pessimisten als décadents: Schopenhauer, Leopardi, Baudelaire, Mainländer, Goncourt, Dostoiéwsky...”

¹²⁶ Cf. CRAGNOLINI, *Nietzsche, camino y demora...*, pp.25-26.

¹²⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke*, op.cit., Achte Abteilung, Zweiter Band, Herbst 1887, 10 [42], p.142.

¹²⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, trad.Anibal Froufe, Edaf, Madrid, 2001¹⁰, n°28, p.48.

¹²⁹ Cf. CRAGNOLINI, *Op.cit.*, pp.29 y ss.

¹³⁰ Valgan como ejemplos los n°38-44 de *La voluntad de poder*, op.cit. pp.54-59.

necesidad de música wagneriana... Un cierto catolicismo del ideal, sobre todo, es, en un artista, casi la prueba de desprecio de sí mismo, de “ciénaga”: el caso de Baudelaire en Francia...¹³¹

Anotados muy sintéticamente estos antecedentes sintomáticos, digamos que, pese a la parcialidad de su aspecto psicológico –antropológico, estético, social o cultural– serán, no obstante, determinantes para la elaboración y elevación que haga Nietzsche del problema o diagnóstico a nivel ontológico.

5. El nihilismo pesimista en Schopenhauer

Antes de introducirnos en la descripción del *nihilismo europeo*, debemos prestar atención a uno de los antecesores que más azuzó a Nietzsche provocando en él valoraciones contrapuestas: estamos hablando de Arthur Schopenhauer y su visión pesimista del mundo. De la ciega “voluntad de vida” que éste propugnaba, quedaron visibles improntas en ciertos fragmentos del *Nacimiento de la tragedia*. Por ejemplo:

Es un eterno fenómeno: siempre encuentra la ávida voluntad un medio para mantener en la vida a sus criaturas y obligarlas a seguir viviendo gracias a una ilusión extendida sobre las cosas.¹³²

De hecho para Schopenhauer, crítico mordaz de Hegel, luego de correr el velo de la ilusión que mantiene engañados a los hombres, lejos de encontrar a un Dios garante de orden, justicia y racionalidad nos encontramos con esa potencia ciega y obstinada de la voluntad de vivir. De tal manera que tras la muerte de Dios, Hegel y sus seguidores no habrían hecho más que entregarse vanamente una vez más a la fe en una construcción teleológica de la historia:

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke*, op.cit., Achte Abteilung, Dritter Band, Oktober 1888, 23 [2], p.411; traducción de Agustín Izquierdo en *Friedrich Nietzsche. Estética y teoría de las artes*, Tecnos, Madrid, 2001², p.149.

[Y esto:] sobre la hipótesis de un plan universal que lo dirige todo por el mejor camino para que se realice por completo dicho plan y se convierta el mundo en un lugar de delicias, en un paraíso.¹³³

Pero según su perspectiva pesimista la historia es un engaño que nos oculta la verdadera realidad, la más cruda realidad: el error y el sufrimiento de la vida:

La historia en su forma y en su misma naturaleza es una mentira que por hablarnos de una multitud de individuos y de sucesos diferentes pretende contarnos cada vez una cosa diferente, cuando no es del principio al fin sino el mismo tema repetido con varios nombres y con varias vestiduras. (...) [La historia] de las convulsiones, los errores, los padecimientos y el destino de la especie humana.¹³⁴

Tal es la padecimiento nihilista del tedio, el dolor, de la angustia y el aburrimiento¹³⁵ que la nada es valorada como el estado que no debería haber sido perturbado inútilmente por la vida, y al que hay que volver tras la muerte:

Puede también considerarse nuestra vida como un episodio que turba inútilmente la beatitud y el sosiego de la nada.¹³⁶

En una posición diametralmente opuesta se sitúa Nietzsche cuando, a pesar del terrible dolor de la existencia, diga el *sí* a la vida. Como contraejemplo, dejamos citado uno de los fragmentos póstumos donde se trasluce su concepción de los griegos, de la tragedia y, en definitiva, del ser:

¹³² NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. E.Knorr y F.Navascués, Edaf, Madrid, 1998, n° 18.

¹³³ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Orbis, Buenos Aires, 1984, L. III, ap. XXXVII.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, trad. M.Urquiola, Edaf, Madrid, 2001²⁰, p.131-132.

¹³⁶ *Ibid.*, p.121.

La tragedia está tan lejos de probar nada para el pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que es justamente, al revés, su antítesis más extrema. Al decir sí a la vida, incluso a los problemas más extraños y difíciles, a la voluntad de vivir que disfruta de su propia inagotabilidad en el sacrificio de sus tipos superiores, a eso lo llamé dionisiaco, lo entendí como el auténtico puente hacia la psicología del poeta trágico.¹³⁷

La crítica a Schopenhauer, entonces, se sitúa en la línea de la crítica al nihilismo ruso y a la *décadence* francesa: el síntoma nihilista del cansancio de la voluntad, del ascético ya-no-querer, de la búsqueda del sujeto “puro”. En palabras de *La Voluntad de Poder*:

El error fundamental de la voluntad en Schopenhauer es típico (como si el apetito, el instinto, el deseo fueran lo esencial en la voluntad): disminución del valor de la voluntad hasta el desconocimiento. De la misma forma, el odio contra el querer; intento de querer ver en el ya-no-querer, en el “ser sujeto sin finalidad ni intencionalidad” (en el “sujeto puro, libre de voluntad”), algo superior, incluso supremo en sí, la entidad. Gran síntoma de cansancio o de la debilidad de la voluntad.¹³⁸

6. El nihilismo europeo según el diagnóstico de Friedrich Nietzsche.

6.1. Desarrollo desde la perspectiva de la frase “Dios ha muerto”.

Habiendo recorrido los antecedentes más sobresalientes de la concepción nihilista tanto literaria como filosófica, nos serviremos ahora, para cumplir este tramo del trayecto de la confrontación pensante que acontece entre Heidegger y Nietzsche. En primer

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke*, op.cit., Achte Abteilung, Dritter Band, Oktober-November 1888, 24 [1], p.440; traducción de Agustín Izquierdo en *Friedrich Nietzsche. Estética y teoría de las artes*, Tecnos, Madrid, 2001², p.131.

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke*, op.cit., Achte Abteilung, Zweiter Band, Herbst 1887, 9 [179], p.99; traducción en: NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, trad.Anibal Froufe, Edaf, Madrid, 2001¹⁰, n°85, p.86.

término, sin embargo, probaremos una sintética exposición del núcleo del diagnóstico, sin dar un lugar preponderante a los énfasis críticos de la interpretación heideggeriana. Como transición daremos lugar, en un segundo momento, a una breve recepción de algunos pensadores cualificados por la tradición crítica. Sólo en un tercer momento, retomaremos la torsión heideggeriana que sitúa al pensamiento del nihilismo europeo desde su pregunta por el ser.

Hay que decir que al leer tanto los fragmentos póstumos o la colección parcial de ellos, publicada bajo el título *La voluntad de poder*, el lector redescubre allí las fibras de aquel pensamiento enérgico del Nietzsche anterior pero concentradas en una tensión que busca descargar el preciso golpe final. Como primera aclaración, nos dice Heidegger¹³⁹ que en la fórmula *nihilismo europeo*, el adjetivo “europeo” tiene un sentido histórico que abarca a todo occidente. El *nihilismo europeo* es, entonces, el movimiento histórico que nos precede y determina el siglo XX. Su interpretación más esencial se resume en la frase “Dios ha muerto”.

La frase “Dios ha muerto” significa que el Dios cristiano ya no tiene poder sobre el ente y el destino de los hombres. Pero a ese Dios cristiano no hay que comprenderlo en el ámbito de su sacralidad o existencia divina, sino más bien como aquello a lo que se lo ha reducido metafísicamente, esto es: la representación principal de lo suprasensible en general y sus diferentes interpretaciones: ideales, normas, principios, reglas, fines, valores, etc. Todas ellas habrían sido erigidas *sobre* el ente en su totalidad para conferirle una finalidad, un orden, “un sentido” y valor.

Comprendida está esencial determinación, *nihilismo* es, en consecuencia, el proceso histórico por el cual dominio de lo “suprasensible” caduca y el ente en totalidad pierde valor. Para tomar cuenta de las consecuencias que acarrear a nivel ontológico, resumamos primeramente la semblanza psicológica o, mejor dicho, antropológica en la que se hace patente para Nietzsche el nihilismo como estado sintomático, luego del

¹³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000, pp.34-35; original en alemán: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.

“desmoronamiento de los valores cosmológicos”. El fragmento completo¹⁴⁰ que comentamos¹⁴¹ a continuación fue publicado en el n° 12 de *La voluntad de poder*¹⁴².

Nos dice Nietzsche que el nihilismo como estado psicológico sobreviene, en primer lugar, cuando frente al engaño el hombre se vuelve consciente del despilfarro de fuerzas, del tormento en vano, de la inseguridad, de la imposibilidad de recuperarse o sosegar, de la vergüenza ante sí mismo. ¿Cuál era el engaño? Haber estado durante tanto tiempo en busca de una meta o un sentido. Una meta o sentido ya sea bajo un orden moral del mundo, ya sea en la esperanza del aumento del amor y la armonía entre los seres, ya sea en la creencia de una aproximación a un estado de felicidad universal. Todas ellas representaciones de una meta que se alcanza por medio de un proceso, del devenir. ¿En qué consiste el desengaño o decepción? En la comprensión de que en el proceso no se alcanza *nada*. Lo que arroja como resultado las siguientes constataciones: el fin del devenir, la insuficiencia de las hipótesis finalistas y la sospecha de que el hombre no es un colaborador esencial ni centro del devenir.

En segundo lugar, el nihilismo sobreviene como estado psicológico (o mejor: antropológico) cuando se torna evidente que en todo acontecer se ha puesto una totalidad, una sistematización, una organización. Y ello para que el alma se entregara al goce de una representación global de dominio y administración. Es el caso del alma lógica que en la absoluta consecuencia y la dialéctica real se entrega al goce de la reconciliación del todo. Y aunque lo universal de esa reconciliación exija la entrega o sacrificio del individuo, tal totalidad en devenir se ha concebido así *para poder creer en su valor*.

En tercer y último lugar, frente al desengaño de la falta de meta y la imposibilidad de creer en un proceso en devenir hacia alguna reconciliación futura, se pretende y emprende la fuga mediante la invención de un más allá como único mundo verdadero. Sin

¹⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke*, op.cit., Achte Abteilung, Zweiter Band, November 1887-März 1888, 11 [99], pp.288-290.

¹⁴¹ Para una más completa caracterización: cf. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, op.cit., en *El concepto nietzscheano de la cosmología y la psicología*, p.52 y ss.

¹⁴² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, trad.Anibal Froufe, Edaf, Madrid, 2001¹⁰, n°12 A, pp.38-40.

embargo, frente a lo inverosímil de dicha invención se retorna de manera pesimista a la aceptación resignada de éste mundo como el único real, *pero no se soporta*. He ahí la última forma en que el nihilismo sobreviene o se padece como estado antropológico.

En resumen, las categorías de “fin”, “unidad” y “ser” que se habían introducido para dar un valor al mundo se retiran por insostenibles. La consecuencia de esa retirada es la carencia de valor del mundo, la nada que avanza, la constatación del nihilismo.

6.2. Breve indicación hacia la tradición crítica.

6.2.1. Karl Löwith: el eterno retorno como salida de una filosofía y una religión ateas.

Si bien podríamos seguir ampliando la caracterización del nihilismo desde la misma fuente nietzscheana, damos paso, aunque sea brevemente, a algunos comentaristas de renombre. Karl Löwith en su magnífica obra titulada *De Hegel a Nietzsche*¹⁴³, despliega desde diferentes perspectivas y autores la compleja transición entre esos dos pensadores esenciales. Una de las direcciones que incursiona Löwith es la crítica de Nietzsche a la moral y a la cultura cristianas. Porque más allá de una crítica de “corto alcance” al moralismo¹⁴⁴, se advierte que el cristianismo dejó de ser una fe que dominaba al mundo para transformarse en una *cultura y moral* cristianas. Su penetrante visión desenmascara *el protestantismo de la filosofía alemana* y lo que es más decisivo el *ateísmo filosófico de la teología protestante*¹⁴⁵.

Así como Feuerbach y Kierkegaard, Nietzsche combate la última y grandiosa justificación hegeliana de la incompatibilidad entre nuestro mundo mundanizado y la fe cristiana. Por eso, Hegel resulta ser el gran retardador del “ateísmo sincero”. De hecho, en cuanto *dogma católico*, el cristianismo había muerto con la Reforma, ahora se extinguía como *moral*, y ya *estamos* en el umbral de *ese* acontecimiento.¹⁴⁶ En síntesis: en el derrumbe de los valores hasta ahora vigentes, el hombre está empujado hacia algo “no experimentado” y “no descubierto” pues se ha privado de la familiaridad de una patria.

¹⁴³ LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiu, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

¹⁴⁴ Cf. *Íbid.*, p.508.

¹⁴⁵ Cf. *Íbid.*, p.511.

Nuestra pretendida civilización no tiene consistencia alguna, porque está constituida sobre condiciones y opiniones que ya han desaparecido.¹⁴⁷ Desde Löwith, la doctrina del eterno retorno es una de las salidas que se ofrecen para llegar a “algo” desde la “nada”.

6.2.2. Gianni Vattimo: el ultrahombre artista y la liberación de lo simbólico.

¿Qué salida puede traer la doctrina del eterno retorno? Gianni Vattimo¹⁴⁸ reflexiona que el eterno retorno no sería el final de la historia, sino la libertad de lo simbólico. Para eso es necesario advertir siempre la triple vinculación entre la doctrina del eterno retorno, la “metafísica del artista” y el surgimiento del ultrahombre para comprender cabalmente el carácter liberador del planteo nietzscheano. En efecto, lo simbólico liberado no vive de la separación entre ser y sentido, entre la realidad y los trasmundos fantaseados, sino de la exuberancia inventiva del ultrahombre, el cual reorganiza siempre de nuevo sus propias relaciones con el mundo, en el libre diálogo con los símbolos y las formas de organización instauradas por los hombres del pasado o por los demás contemporáneos suyos. Pero todo eso puede suceder en la medida en que, a través de la decisión histórica eternizante, el hombre se haya hecho capaz de no pensar en términos de dominio y reaseguramiento permanente.

Por eso, para Vattimo¹⁴⁹, la muerte de Dios no significaría nada, si no la siguiera también la destrucción de todo lo que Dios significó y de hecho sigue significando aún en la historia del ser humano: la garantía y la sanción supernatural de toda autoridad, de todo orden que se quiere establecer y en consecuencia se propone como sagrado, de toda firmeza metafísica del ser y de toda inmediatez moral de la libertad y la responsabilidad. A diferencia de la interpretación heideggeriana que interpreta al ultrahombre como aquella voluntad incondicionada que *quiere* siempre más dominio, para Vattimo¹⁵⁰ la moral ultrahumana, es lo opuesto de la moral platónico-cristiana de rebaño, que supone una

¹⁴⁶ Cf. *Íbid.*

¹⁴⁷ Cf. *Íbid.*, p.512.

¹⁴⁸ Cf. VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. Jorge Binagul, Barcelona, 1989, p.281.

¹⁴⁹ Cf. *Íbid.*, p.240.

¹⁵⁰ Cf. *Íbid.*, p.252.

permanente separación del valor y del significado; porque a su parecer el individuo es funcionalizado, sobre la base de esta separación del significado, con vista a los fines del egoísmo superior de la máquina social productiva. En cambio, el ultrahombre “deja ser”, más allá de todo moralismo metafísico, la existencia en sus dimensiones humanas, liberadas de la esclavitud del espíritu de venganza madurado en el mundo del dominio.

6.2.3. Eugen Fink: el juego como dimensión no-metafísica de superación del nihilismo.

Eugen Fink¹⁵¹ supo ver, más allá de ese espíritu de venganza o de dominio, algunos inicios no-metafísicos en Nietzsche. Uno de ellos es la dimensión misteriosa del juego. El juego humano se convierte en concepto clave para expresar el universo, se convierte en metáfora cósmica. Porque el mundo juega, juega como el fondo dionisiaco que produce el aparente mundo apolíneo de las formas existentes; juega configurando y destruyendo, entrelazando la muerte y el amor, más allá del bien y del mal, más allá de toda estimación axiológica, pues todos los valores aparecen sólo *en el seno* de este juego.

Ahora bien, comenta Fink¹⁵², cuando Nietzsche concibe el ser y el devenir como juego no se encuentra ya prisionero de la metafísica; tampoco la voluntad de poder tiene entonces el carácter de la objetivación del ente para un sujeto representativo, sino el carácter de la configuración apolínea. Por esto, el elemento alciónico de la imagen del ultrahombre aluge al *jugador*, no al déspota o al gigante técnico. Pero ¿no queda a un lado la determinación destinal del nihilismo? De ninguna manera: el ultrahombre en su juego creativo abraza amorosamente la más extrema necesidad. Es el hombre que juega, el que está extáticamente abierto al dios Dionisos, dios que juega, dios informe y formador, y no es aquel hombre que vive en el capricho de una libertad incondicionada. Muy por el contrario: es el partícipe del juego del mundo, y quiere, en lo más hondo de sí, lo necesario. Pero no resignado a una fatalidad sino entregado a la participación lúdica donde la

¹⁵¹Cf. FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, trad. A.Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, pp.223-224.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p.225.

experiencia existencial del poetizar y del pensar juegan el juego de la necesidad en la armonía cósmica entre el hombre y el mundo. Así el nihilismo puede ser *futuro*.

6.3. Heidegger y la consumación de la metafísica en cuanto nihilismo.

Habíamos dicho que en la frase “Dios ha muerto”, Heidegger comprendía una interpretación esencial del “nihilismo europeo”. En un primer sentido se afirmaba que, en cuanto movimiento histórico occidental, el dominio de lo “suprasensible” había caducado. Para diferenciar qué es lo que Heidegger quiere leer en esa determinación aclaremos su propósito¹⁵³:

(...)es decisivo mantener el propósito fundamental de la interpretación. (...) Se plantea la pregunta **qué es el ente**. A esta tradicional “pregunta capital” de la filosofía occidental la denominamos **pregunta conductora**. Pero ella sólo es la *penúltima* pregunta. la *última*, y esto quiere decir la *primera*, reza: **¿qué es el ser mismo?**. (...) la **pregunta fundamental** (...) sólo en ella la filosofía interroga el fundamento del ente *en cuanto fundamento* y, con ello, al mismo tiempo interroga su propio fundamento y se fundamenta. (...) La pregunta fundamental le sigue siendo a Nietzsche tan extraña como a la historia del pensar que le precede.¹⁵⁴

Abierta, entonces, la diferencia –ontológica– entre la *pregunta conductora* y la *pregunta fundamental*, puede comprenderse el hilo de localización que ubica a Nietzsche en el ámbito de la primera pregunta, a saber, la que pregunta sólo por el ente. El nihilismo es, según esto, la historia del ente mismo¹⁵⁵. La “muerte de Dios” se dará a luz, acaso, de modo lento pero incontenible. De hecho, es posible que se siga creyendo en Dios (en esa ideología ónto-teológica) y su mundo siga siendo eficaz, efectivo y determinante. No

¹⁵³ La distinción ya había sido citada en ocasión a la crítica de Schelling.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000, pp.72-73, las negritas son nuestras.

¹⁵⁵ Seguimos en adelante el comentario a cf. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, *op.cit.*, p.34 y ss.

obstante, con la proclama de Nietzsche habría un *comenzar* a tomar en serio el *acaecimiento*, el advenimiento de una nueva época.

De un modo positivo se da el *acabamiento* como el impulso de una conquista definitiva y una liberación. Una liberación *de* los valores anteriores *hacia* una transvaloración de todos *esos* valores. Ahora bien, esta transvaloración es la fundación de una nueva posición de valores y es realizada por la *voluntad de poder*. Según Heidegger la *voluntad de poder* dice qué es el ente –su constitución– y cómo es –como eterno retorno–; además, la *voluntad de poder* cumple la esencia del poder que consiste en querer más poder, más fuerza. De este modo, la *voluntad de poder* tendría como valor supremo la esencia del poder. Por ello *pone* lo que “tiene” valor, lo que es valioso, lo que llega a “ser” valioso; es decir, se adueña del devenir. Habiendo caducado el poderío de toda hipótesis finalista resumida en la frase “Dios ha muerto”, la interpretación heideggeriana ve en la esencia del superhombre la última forma del *subiectum* incondicionado. Pero esta lectura es posible si se reduce lo concebido como *voluntad de poder* a una *voluntad de dominio* meramente antropomórfica. Así comprendida la voluntad de poder concibe y quiere el *devenir* como sobrepotenciamiento del poder que vuelve sobre sí y va más allá de sí. ¿Qué nuevo orden tiene que ser? Responde Heidegger:

El dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre por medio del hombre; no por medio de un hombre cualquiera.¹⁵⁶

Aún cuando Heidegger ha sabido confrontar en innumerables aspectos y ha sabido revitalizar las vías más fecundas del planteo, es notable que, de pronto, podamos encontrarnos con una reducción tan injusta. Estamos hablando de la inclusión en la metafísica del intento nietzscheano de dar a luz la posibilidad de un ultrahombre liberador. Porque para Heidegger sólo se cumple lo siguiente:

El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, “*pasa por encima*” de él y traslada la justificación

¹⁵⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, *op.cit.*, p.39.

de todos los derecho y la posición de todos los valores al ejercicio del poder del puro poder. Todo actuar y realizar sólo vale como tal en la medida en que sirve para equiparar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder.

7. Hacia las conclusiones finales. Del nihilismo europeo al olvido del ser.

Como lo explicitamos en la introducción, lo que movilizaba estas investigaciones era el interés por una elaboración histórico-genética del término “nihilismo” y las variantes de su significación epocal. Si bien hemos hecho una breve referencia a su origen teológico y una consideración de su influencia y transmutación en el ámbito literario, sobre todo nos hemos ocupado de la recepción de algunos filósofos decisivos de la tradición. Hemos intentado, por un lado, destacar en cada caso la fecunda singularidad del autor con respecto al tratamiento del problema; y, por otro, hemos comentado la interpretación heideggeriana al hilo de su pregunta por el ser.

El final de esta monografía quiere dar libre paso a la resignificación heideggeriana del “nihilismo” en cuanto *olvido del ser*. Según la confrontación¹⁵⁷, el pensamiento fundamental de Nietzsche tiene su rasgo esencial en la *voluntad de poder*. Ella todavía se refiere al ente como *saber* y como *voluntad*, lo que no sería otra cosa que la esencia de la Razón según el proyecto de Schelling, Hegel y Leibniz. La *voluntad de poder* estaría determinada, entonces, por las posiciones metafísicas fundamentales del proyecto griego conductor. Su pregunta estaría dentro del ámbito de la *pregunta conductora* que se conduce por el ser del ente o, en otras términos, por la entidad del ente en tanto consistencia del presenciar.

Según esto, la *voluntad de poder* y el *eterno retorno de lo mismo* dan cuenta de una eminente posición histórica y final de la metafísica. Así, el acabamiento no es otra cosa que la liberación hacia su esencia más acabada; sería la tra-ducción del

¹⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche II, op.cit.*, p.11-13.

inicio; sería la última palabra que cumple la esencia de la modernidad; esencia cumplida mediante la cual el hombre se vuelve medida y centro del ente, el *subiectum* a toda objetivación y representabilidad.

Por un lado, la *voluntad de poder* dice qué es el ente al ponerlo en la preeminencia y disposición incondicionada de su poder. De tal modo que en la disponibilidad incondicionada y la preeminencia del ente acaece el *olvido del ser*. Por otro lado, el *eterno retorno de lo mismo* dice cómo es el ente: un *eterno* girar que vuelve sobre sí y se adelanta hacia sí; el *retorno* que es un volver consistente el devenir y asegurarlo en la permanencia; eterno retorno de lo *mismo* en cuanto presencia de lo idéntico. Esto da como resultado la esencia de la entidad como consistencia del presenciar. Olvidada la diferencia ontológica en el endurecimiento de la concordancia ser-ente se cumple el *olvido del ser*. Todo el esfuerzo de Martin Heidegger, en cambio, será pensar la esencia de la *aletheia* –verdad del ser– como un advenir esencial donde el ente dejaría perceptible la libre voz del ser.

8. Bibliografía

- BODEI, Remo, *Hölderlin, La filosofía y lo trágico*, Visor, Madrid, 1990.
- CRAGNOLINI, Mónica B., *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Bs.As., 2003².
- DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, trad. A.Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, 2 tomos, Sígueme, Salamanca, 1993.
- uiola, Edaf, Madrid, 2001²⁰.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I y II*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000.; original en alemán: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.
- HEIDEGGER, Martin, *Schelling y la libertad humana*, trad. Alberto Rosales, Monte Avila, Caracas, 1996². Título Original: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971.
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V.Piccotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003.
- HEIDEGGER, Martin, *HEGEL. 1 La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938/39, 1941). 2 Dilucidación de la "Introducción" a la Fenomenología del espíritu de Hegel (1942)*, trad. Dina V. Picotti C., Almagesto, Buenos Aires, 2000, p.55. Original: Tomo 68, GmbH, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, en *Superación de la Metafísica*, trad. Eustaquio Barjau, Odos, Barcelona, 1994, p. 63. Original en alemán: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen,³1967.
- HÖLDERLIN, *Hyperion. Die vorletzte Fassung, Vorrede*, en *GrStA*, vol. III.
- HÖLDERLIN, *Correspondencia Completa*, ed. de Cortés y Leyte, Madrid.
- HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigona*, en *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe (GrStA)*, ed.de N.von Hellingrad, HF.Seebass y L. von Pigenot, Munich, 1913-1923,trad.G.Pasquinelli.
- HÖLDERLIN, *Das Werden im Vergehen*, en *Aufsätze* cit. *GrStA*.
- HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien*, en *Aufsätze*.
- HÖLDERLIN, *Archipiélago*, *GrStA*, vol.II (trad. cast.: *El archipiélago*, Madrid, Alianza, 1979).
- JACOBI, F.H., *Eduard Allwills Briefsammlung*, Königsberg, 1792.
- JACOBI, F.H., *Spinoza-Briefe para la Ausgabe letzter Hand de sus Werke*, Leipzig, 1812-1825.
- KIRK, G.S. y RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1981³.
- LEYTE, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998.
- LÖWITZ, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiu, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- NOHL, H., *Hegels theologische Jugenschriften (1907)*; Nachdruck, Frankfurt, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. E.Knorr y F.Navascués, Edaf, Madrid, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La ciencia jovial*, trad. José Lara, Monte Avila, Caracas, 1999³, n° 347, p.210.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Herausgegeben von G. Colli und M.Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1972, Achte Abteilung, Dritter Band.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, trad.Anibal Froufe, Edaf, Madrid, 2001¹⁰.
- SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. Arturo Leyte y Volker Rühle, Anthropos, Barcelona, 1989.
- SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, ed.K.F.A.Schelling, 14 vol., Stuttgart, 1856-1861.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Orbis, Buenos Aires, 1984.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, trad. M.Urq
- VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. Jorge Binagul, Barcelona, 1989.
- VITIELLO, Vincenzo, *Secularización y Nihilismo*, trad. Gerardo Losada, Baudino-UNSAM, Buenos Aires, 1999.

INDICE

1. Motivación y expectativa de la presente elaboración

2. Antecedente histórico del término nihilismo en el ámbito teológico

3. Antecedentes filosóficos

3.1. Schelling y el infundamento abismal. Aportes para una comprensión onto-teológica de una crisis epocal. 3.1.2. Contexto filosófico: Fichte, Jacobi, Hölderlin y Hegel.

3.1.3. Un mismo origen para tres caminos. Hacia el programa de Schelling. 3.1.4. La madurez del pensamiento schellingiano. Hacia el in-fundamento. 3.1.5. Interpretación de

Heidegger en el ámbito de la pregunta por el ser. 3.2. Los diagnósticos epocales del joven Hegel y la maduración de una respuesta como presentación sistemática de lo absoluto.

3.2.1. Introducción. Perspectiva. 3.2.2. *El más antiguo programa...* y la gestación del propio programa. La religión del amor. La *Aufhebung* como método. De la

Vida al Espíritu. 3.2.3. Crítica al cristianismo como fracaso de la “religión subjetiva” que se fuga hacia trasmundos. Prefiguración de la “conciencia desdichada”. 3.2.4. Tiempo de

indigencia: falta de verdadero Estado y Religión. El sin sentido de la vida de la época moderna. Necesidad de asumir la negatividad: la ausencia y “el sentimiento de que Dios ha

muerto”. 3.2.5. La crítica heideggeriana a la negatividad. Convergencias y divergencias frente al movimiento puro del ser. **3.3. El pensamiento trágico de Hölderlin.** 3.3.1.

Introducción. Perspectiva. 3.3.2. La “tragedia de la conciliación” en tiempos del “espíritu de escisión”. 3.3.3. Conclusión provisoria: Hölderlin, precursor de Nietzsche y de

Heidegger.

4. Antecedentes literarios. El nihilismo ruso y la *décadence* francesa

5. El nihilismo pesimista en Schopenhauer

6. El nihilismo europeo según el diagnóstico de Friedrich Nietzsche. 6.1. Desarrollo desde la perspectiva de la frase “Dios ha muerto”. 6.2. Breve indicación hacia la tradición crítica.

6.2.1. Karl Löwith: el eterno retorno como salida de una filosofía y una religión ateas. 6.2.2. Gianni Vattimo: el ultrahombre artista y la liberación de lo simbólico. 6.2.3.

Eugen Fink: el juego como dimensión no-metafísica de superación del nihilismo. 6.3. Heidegger y la consumación de la metafísica en cuanto nihilismo

7. Hacia las conclusiones finales. Del nihilismo europeo al olvido del ser

8. Bibliografía