

# “UNA FORMA DIVINA DE PENSAR” NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DE LA NADA

REMEDIOS ÁVILA CRESPO  
Universidad de Granada

## RESUMEN

El propósito de este estudio es doble. En primer lugar, intenta responder a la pregunta sobre la relación existente entre nihilismo y metafísica: ¿tienen los términos “nihilismo” y “metafísica” un valor semántico semejante, complementario, o se oponen entre sí? En segundo lugar trata de examinar si hay en Nietzsche una valoración positiva de algunos aspectos primera y aparentemente negativos, -el nihilismo, y, sobre todo, la nada.

## ABSTRACT

The purpose of this contribution is twofold. First answer the question concerning the relationship between nihilism and metaphysics: Do the terms “nihilism” and “metaphysics” have similar semantic values, or are they complementary or opposite? Secondly, it tries to examine if Nietzsche’s concepts of nihilism and nothingness after initially appearing negative, have a positive value.

La filosofía de Nietzsche se entiende mucho mejor como respuesta a la de Schopenhauer. Este último hace del sufrimiento el elemento clave en torno al cual gira su pensamiento. El dolor es, en primer lugar, un *dato fundamental* (la cosa mejor repartida del mundo) y un interrogante que exige del que lo padece una respuesta (un sentido). Es también el *medio* en el que se hace patente una verdad (el mundo no merece nuestro apego). Finalmente, se trata de un *hilo conductor* que hace posible la filosofía (no hay reflexión sin dolor) y conduce tanto al reconocimiento de la importancia del cuerpo y de la esencia del mundo (uno y otro consisten en la voluntad), como a una forma de vida nueva y liberadora (negación de la voluntad de vivir). Schopenhauer mantiene que todo lo que existe está marcado por el estigma del dolor, contra el que se han ideado algunos paliativos como la prudencia (el cuidado) y la indiferencia estoica; pero la pregunta metafísica fundamen-

tal, que Leibniz formuló, “¿por qué es el mundo y no más bien la nada?”, carece de respuesta<sup>1</sup>.

Si, como sostiene Nietzsche, un nihilista es alguien que piensa que el mundo tal como es no debería existir y que el mundo tal como debería ser no existe<sup>2</sup>, Schopenhauer cumple todos los requisitos para ser considerado un nihilista: el mundo, contemplado bajo la óptica del dolor -la experiencia más universal, la cosa mejor repartida del mundo-, no merece nuestro apego, y no hay ningún “otro mundo” que pueda resarcirnos del sufrimiento padecido en éste, el único mundo. De manera que sólo contempla una salida: la negación budista de la voluntad, su reducción a la nada. Eso hace de su filosofía, una filosofía nihilista y de su nihilismo, un nihilismo pasivo.

Por su parte, Nietzsche ensaya otra salida distinta a la que propone su maestro. Como él, reconoce en el dolor un problema fundamental; pero considera que, aunque el sufrimiento sea una experiencia *sentida* por todos los hombres, no es *evaluada* del mismo modo por todos ellos<sup>3</sup>. Para decirlo brevemente, Nietzsche separa dos consideraciones que Schopenhauer mantenía unidas: una cosa es el problema del dolor y otra muy distinta la pregunta sobre el valor de la vida. La segunda entraña una objeción, una reserva, un reparo, una prevención contra la vida; mientras que la primera constata un hecho, reconoce una verdad. Es cierto que algo tienen en común una y otra: las dos son pesimistas. Pero el pesimismo que acompaña a la primera es muy distinto del que surge de las dos consideraciones unidas causalmente. Junto a ello, Nietzsche se hace cargo también del problema de la nada. Y esto en la medida en que su reflexión se presenta como una “genealogía del nihilismo” y como una “psicología de la metafísica”. Pero en un caso y en otro el concepto y la valoración de la nada son muy distintos. Para mostrar esto vamos a considerar las formas en que se presenta el nihilismo en la reflexión nietzscheana.

## 1. Esencia y origen del nihilismo

Quisiera mantener una propuesta de lectura que considera tres formas fundamentales del nihilismo en el pensamiento de Nietzsche, cada una de las cuales remite para su mejor comprensión a la siguiente y que coinciden con tres aspectos claves y sucesivos de su pensamiento: crítica de la cultura, genealogía de la moral y psicología de la metafísica.

1. Cfr. *El mundo como voluntad y representación* IV, cap. 46. Trad. introd. y notas de P. López de Santamaría. Trotta, Madrid, 2003, p. 634.

2. *Nachgelassene Fragmente* (en adelante, *NF*). Nietzsches Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Walter de Gruyter. Berlin, 1967-1988 (en adelante, *KSA*), 12, 9[60], 366.

3. *NF*. *KSA*, 12, 8 [2], 327-328.

### 1. A. Nihilismo como diagnóstico de una época

En primer lugar, Nietzsche describe el nihilismo como un proceso final de destrucción. La crítica a la cultura que lleva a cabo Nietzsche resume en ese término el diagnóstico de su época. Así lo expresa uno de los *Fragmentos póstumos*, en el que, además, avanza una especie de profecía sobre el tiempo que vendrá: "Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: la irrupción del nihilismo (...) Nuestra cultura europea se agita desde hace largo tiempo bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar"<sup>4</sup>.

Nietzsche pretende hablar desde una perspectiva que conoce bien el nihilismo, porque él mismo ha sido presa suya y porque ha conseguido dejarlo atrás. Y se refiere a sí mismo como "el primer nihilista perfecto de Europa, que ya ha superado el nihilismo, dejándolo tras de sí, por debajo de sí, fuera de sí"<sup>5</sup>. En ese sentido hay que entender un fragmento anterior: "Sólo tardíamente se tiene el valor de reconocer lo que ya se sabe. Que yo he sido hasta aquí fundamentalmente nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado a mí mismo"<sup>6</sup>. Pero, además, sostiene que la llegada del nihilismo es necesaria para poder comprender el verdadero valor de los valores que lo han hecho posible ("el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal"). Es necesario atravesar ese desierto para poder alguna vez oponerle su verdadero antídoto: la voluntad de poder entendida como "transvaloración de todos los valores"<sup>7</sup>.

Y compara la cultura europea de su tiempo con un torrente: agitada, angustiosa, convulsa, a punto de "desencadenar una catástrofe". Sin asidero, salvaje, sin valores. De ahí su conocida definición del nihilismo: "Nihilismo: falta la meta, falta la respuesta al '¿por qué?' ¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito"<sup>8</sup>. Y este proceso final de desgaste y de debilitación es resultado de la decadencia.

---

4. *NF. KSA*, 13, 11 [411], 189.

5. *NF. KSA*, 13, 11 [411], 190.

6. *NF. KSA*, 12, 9 [123], 497-408.

7. *NF. KSA*, 13, 11 [411], 190

8. *NF. KSA*, 12, 9 [35], 350

### 1. B. Nihilismo como consecuencia de los valores cristianos y de su pérdida

Pero, ¿de dónde procede este nihilismo que “está a la puerta”, “el más inquietante de todos los huéspedes”? Nietzsche señala ocho lugares en los que el nihilismo se origina<sup>9</sup>: (1) en la interpretación cristiano-moral; (2) en la caída del cristianismo, que, por veracidad, reconoce que “todo es falso” donde antes sostenía que “Dios es la verdad”; (3) en el escepticismo moral, que sostiene que “todo carece de sentido” y que existe antagonismo entre “verdad”, “bondad” y “belleza”; (4) en los sistemas socialistas y positivistas, que suscriben todavía valores cristianos; (5) en las ciencias naturales, en las que el hombre ha pasado desde el centro a la periferia; (6) en las ideas políticas y económicas; (7) en el historicismo; (8) en el arte, como romanticismo.

Los cinco últimos forman parte de esa crítica a la cultura que Nietzsche realiza y, como se advierte en *La genealogía de la moral*, son más bien el resultado de los anteriores. Así que conviene llamar la atención sobre los restantes, comenzando por los dos primeros -el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiana, como en el derrumbe de los valores cristianos-, porque plantean un problema interesante y nos llevan a la segunda consideración que Nietzsche hace del nihilismo y de su vinculación profunda con el cristianismo.

En un primer momento Nietzsche asocia el nihilismo al colapso de los valores cristianos; es lo que el “insensato” del párrafo 125 de *La gaya ciencia* resume en la sentencia “Dios ha muerto”. También los párrafos 108 y 343 de esa misma obra refieren ese acontecimiento capaz de dividir en dos la historia de la humanidad, de situarla ante una decisión fundamental y definitiva. Y en esa decisión juega un importante papel el problema de la nada.

Nietzsche se refiere a ella hacia la mitad del párrafo 125, identificándola con el vacío, con la ausencia de coordenadas. Tras anunciar que Dios ha muerto, el insensato formula una serie de interrogaciones que ponen de manifiesto el estado en el que ha quedado la humanidad: “¿No caemos sin cesar? ¿Hacia delante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una *nada infinita*? ¿No nos persigue con su hálito *el vacío*?”. Y lo mismo cabe decir del párrafo 343, en el que se advierte lo siguiente: “esta larga serie de demoliciones, de destrucciones, de ruinas y de caídas que presenciamos, ¿quién la adivinaría hoy lo suficiente para ser el iniciador y el adivino de esta enorme lógica de terror, el profeta de unas *sombras* y de una *oscuridad* que no tuvieron quizá semejante en la historia?”<sup>10</sup>

9. NF. KSA, 12, 2 [127], 125-127

10. La cursiva es mía

La muerte de Dios, el derrumbe de todos los valores y de los ideales, conduce a una crisis como nunca hubo otra y parece ser el origen de esa situación de nihilismo en que se encuentra Europa. Una vez que se reconoce la falta de respaldo de nuestros ideales más sublimes; si todo es abismo, si el vacío nos envuelve, si erramos “a través de una nada infinita”, si “Dios ha muerto, entonces parece que se impone una conclusión: “la vida no vale nada”.

Es ahí donde se ve la función que cumplió el cristianismo: una forma de lucha y superación del nihilismo. Como advierte Nietzsche, el cristianismo ha sido hasta ahora el gran *antídoto*<sup>11</sup> contra el nihilismo teórico (todo es falso) y práctico (todo está permitido). Y entre las ventajas que ofrece la hipótesis cristiano-moral hay que contar las siguientes: presta al hombre un valor absoluto, en oposición a su pequeñez y contingencia en el torrente del devenir y perecer; sirve a los abogados de Dios en la medida en que hace aparecer al mal como pleno de sentido (libertad); considera que el hombre posee un saber especial en materia de valores absolutos; evita el autodesprecio y es un medio de conservación.

También el párrafo 28 del Tratado tercero de *La genealogía de la moral* abunda en estas consideraciones. Allí se reconoce la verdadera enfermedad del hombre: “la falta de sentido”, “el vacío inmenso”, “la falta de respuesta a la pregunta ‘¿para qué sufrir?’”. A todo ello respondía el ideal ascético y, en última instancia, la interpretación cristiano-moral de la existencia. En ese ideal, aquel peligro supremo de la voluntad, el profundo *horror vacui*, encontraba una respuesta y un antídoto eficaz. La voluntad misma estaba salvada, aunque sólo se tratara de una voluntad de nada... Pues no hay que olvidar dónde se origina la interpretación ofrecida por el ideal ascético: en la culpa, en el miedo a la felicidad y a la belleza, en la voluntad de vida y de salud de una vida que degenera. El ideal, que busca en un “más allá” inexistente la compensación del sufrimiento padecido, es un ideal nihilista: que viene de una nada (el vacío experimentado con horror- *horror vacui*) y va hacia otra (el “más allá”).

Pero, desde esa consideración, el nihilismo aparece bajo otra luz: como la consecuencia del modo cristiano de valorar. Y entonces, ¿qué ocurre? ¿Es el cristianismo una causa o un antídoto? ¿Es enfermedad o remedio? ¿Veneno o medicina? Pues las dos cosas. El carácter híbrido y dual que Nietzsche había sostenido a propósito del sacerdote en el Primer tratado de *La genealogía*, vale también aquí. Como el sacerdote, también el ideal cristiano-moral es tanto agente propagador como antídoto contra el nihilismo. Y ahora se entien-

---

11. *NF. KSA*, 12, 5 [71], 211.

de la paradoja: el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiano-moral, como en la caída de los valores cristianos. En cuanto enfermedad y veneno, en cuanto agente tóxico, el cristianismo sostiene la inanidad de esta vida, hace suya la sentencia “la vida no vale nada”. Conoce el peligro que amenaza la voluntad<sup>12</sup>, el abismo de vacío y de nada que puede paralizarla. Aquella extraña y dolorosa sabiduría pesimista que los griegos conocieron bien y que resumía la sentencia de Sileno no es tampoco extraña al cristianismo. Este último la conoce y la combate. Pero no con el arte, como hicieron los griegos anteriores a Sócrates, sino con la invención de un mundo más allá de este mundo. Y el precio de esa invención es demasiado alto: la devaluación, el desprecio de esta vida. Eso es lo que significa la sentencia “la vida no vale nada”, que, aunque no sea estrictamente cristiana, encuentra en el cristianismo un buen vehículo expresivo. En esta línea, Nietzsche sostiene que existe un conflicto irresoluble entre la vida y la moral cristiana: “mientras creemos en la moral condenamos la vida”; “la moral es el reverso de la voluntad de vivir”<sup>13</sup>.

Ahora bien, cuando el cristianismo vuelve sobre sí el ideal de veracidad que había proyectado, entonces reconoce su mentira y “deja ver” el abismo sin fondo sobre el que se basaba su ideal, entonces permite contemplar el vacío, la nada, el absurdo y el sin sentido que quiso combatir mediante la proyección de otro mundo más allá de este mundo. El efecto de esa veracidad es el reconocimiento de “la muerte de Dios”, que resume el colapso de los grandes valores y de los ideales. Y eso es sin duda nihilismo, el mismo nihilismo que ya estaba antes, que siempre estuvo allí y que el ideal cristiano moral intentó sólo disimular. Así se entiende la doble consideración nietzscheana de acuerdo con la cual el nihilismo se origina tanto en la caída de los valores cristianos, como en la interpretación cristiano-moral de la existencia.

Aquel condicional, “si Dios ha muerto, la vida no vale nada”, que recuerda el de Dostoievski, “si Dios no existe, todo está permitido”, puede ahora contemplarse bajo otra perspectiva. La consideración de que “la vida no vale nada” es, más que el resultado de la muerte de Dios, la condición de la invención cristiano-moral. Y, mucho más, ese aserto resume el más impor-

---

12. “Quien ha mirado hondo dentro del mundo adivina sin duda cuál es la sabiduría que existe en el hecho de que los hombres sean superficiales. Su instinto de conservación es el que les enseña a ser volubles, ligeros y falsos. Acá y allá encontramos una adoración apasionada y excesiva de las “formas puras”, tanto entre filósofos como entre artistas: que nadie dude de que quien de ese modo necesita del culto de la superficie ha hecho alguna vez un intento desdichado por debajo de ella” (*Más allá del bien y del mal*, §59. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1972, pp. 84-85) (KSA, 5, 78)

13. *NF*. KSA, 12, 10 [192], 571

tante *consensus sapientium* desde Sócrates hasta Schopenhauer. Lo cual significa que el nihilismo es un fenómeno que se aviene perfectamente con el cristianismo, pero que lo desborda. El cristianismo es nihilismo, pero éste es un concepto más amplio que aquél, al cual incluye. Se trata de una relación análoga a la existente entre pesimismo y cristianismo. Este último es pesimista, pero el pesimismo puede ser un vehículo expresivo tanto de la fuerza como de la debilidad. Y lo que, según Nietzsche, expresa el cristianismo es un pesimismo de la debilidad, una constitución fisiológica débil, una profunda decadencia interior.

### *1. C. Nihilismo como consecuencia de la creencia en las categorías de la razón*

Si el cristianismo no es “lo último”, todavía cabe preguntar: ¿de dónde procede la forma de valorar cristiano-moral? ¿Qué condiciones dan cuenta de ella? ¿Qué cosa es más originaria que el Dios cristiano y es también la condición de posibilidad de la creencia en Él? Hay una tercera forma de entender el nihilismo más radical aún que el cristianismo. Para entenderla conviene recordar aquel tercer lugar en el que, según Nietzsche, se origina el nihilismo: el escepticismo moral, el colapso de los valores supremos –verdad, bondad, belleza-, o de las categorías con arreglo a las cuales juzgamos la vida –unidad, fin y verdad. Esta consideración marca el paso que va desde la genealogía del cristianismo a la “psicología de la metafísica”.

Nietzsche advierte que el nihilismo como “estado psicológico” aparecerá “cuando hayamos buscado un sentido a todo lo que pasa que no se encuentra en lo que pasa: de manera que el que busca acaba por abatirse. El nihilismo es, entonces, el conocimiento de un largo *despilfarro* de fuerzas, la tortura que ocasiona este ‘en vano’, la incertidumbre...”. El nihilismo es vivido como decepción ante un pretendido “fin” del devenir, ante una supuesta “unidad del todo” y ante una presunta “verdad”<sup>14</sup>. Todas las categorías: causalidad, finalidad, unidad, verdad, ser... gracias a las cuales tiene valor el mundo se hunden. Y Nietzsche concluye que “la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo”. Esta creencia es más originaria que la creencia en el Dios cristiano-moral, que no es sino su resultado. Estas categorías que constituyen nuestra sintaxis y posibilitan nuestro lenguaje –“sustantivo”, “adjetivo”, “verbo”, etc- son equivalentes a las categorías de sustancia, accidente, devenir, etc.

---

14. *NF. KSA*, 13, 11 [99], 46-49

No hay verdad absoluta, ni en el plano teórico ni en el moral; los valores remiten a nuestras posibilidades de ser: nosotros los *ponemos* en las cosas y son el resultado de “una simplificación para fines vitales”<sup>15</sup>. En un singular “giro copernicano”, Nietzsche introduce en el plano de los valores la revolución que Kant había llevado a cabo en el plano de las categorías: conduce al campo de la moral y de la razón práctica lo que Kant había aplicado sólo al campo del conocimiento y de la teoría. Pero lo que conviene subrayar ahora es que Nietzsche se remonta con estas consideraciones más allá del cristianismo, reconociendo que ya con los eléatas y su concepción del ser se introducen subrepticamente en filosofía prejuicios meramente lingüísticos.

En este punto la obra de Nietzsche *Crepúsculo de los ídolos* resulta especialmente clarificadora y permite ahondar en la particular reflexión nietzscheana acerca de la psicología de la metafísica y la relación entre metafísica y nihilismo. En el capítulo titulado “La razón en la filosofía”, Nietzsche examina cuáles han sido las características que han acompañado siempre a la filosofía y repara, por una parte, en la idiosincracia del filósofo, caracterizado por su “egeticismo”, por su odio al devenir, el cambio y el movimiento. Desde Parménides, la filosofía se esfuerza en el aplastamiento de lo vivo, es decir, de la historia, el devenir, los sentidos y el cuerpo. Frente a ello, se destaca la singularidad de Heráclito a quien Nietzsche da la razón, en la medida en que éste considera que el ser es una ficción vacía. El “mundo aparente” es el único; el “mundo verdadero” es una duplicación falsa e inútil... Por ello, reivindica el valor de los sentidos<sup>16</sup>. Por otra parte, se acusa a la filosofía tradicional de una confusión gravísima, la confusión de lo último con lo primero: “los ‘conceptos supremos’, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora” son tenidos por lo primero. Lo bueno, lo verdadero, lo incondicionado, lo perfecto... no pueden provenir de lo inferior, En realidad, no proceden de ninguna cosa. Son de primer rango, son en sí, son *causa sui*. Y para evitar la contradicción entre esos conceptos supremos se ha inventado una Entidad Primera que los contiene a todos. Esa entidad es Dios. De manera que “lo último, lo más tenue, lo más vacío, es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*”<sup>17</sup>.

Inmediatamente después, en un importante pasaje Nietzsche se refiere a los prejuicios gramaticales que condicionan nuestro modo de ver el mundo. Lo mismo que, en lo que respecta a los movimientos de las conste-

15. *NF. KSA*, 12, 9 [35], 351-352.

16. Cfr. Los párrafos 1 y 2 del cap. de la obra indicada. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1975, pp. 45-46 (*KSA*, 6, 74-75).

17. *Loc. cit.*, parág. 4, p. 48 (*KSA*, 6, 76).



laciones, el error tiene como abogado a nuestro ojo, en el caso de la metafísica, el error tiene como abogado nuestro lenguaje<sup>18</sup>. Y considera que los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje son los mismos que los de la razón: se cree en la voluntad, en el yo, en la sustancia. Así se explica el surgimiento del concepto de cosa. El *ser* es “introducido subrepticamente” en todas partes como causa. La voluntad es considerada como una causa que produce efectos. Luego está la creencia en las *categorías* de la razón, que no podían proceder de la experiencia<sup>19</sup>. Y entonces se concluyó falsamente en todas partes (desde la India hasta Grecia): nosotros hemos debido haber habitado ya en un mundo más alto y no, como sería más correcto, en *un mundo más bajo*: Se concluyó falsamente: “nosotros tenemos una procedencia divina, pues poseemos la razón”. El concepto de ser y el de Dios mismo tienen en favor suyo cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”<sup>20</sup>.

La conclusión no se deja esperar y Nietzsche resume en cuatro tesis su propia posición: (a) Las razones por las que este mundo ha sido calificado de aparente justifican, por el contrario, su realidad; (b) los signos distintivos del “ser verdadero” coinciden con los de la “nada”; (c) inventar fábulas acerca de otro supuesto y verdadero mundo no tiene sentido, a no ser que nos mueva el instinto de calumnia y, en definitiva el *espíritu de la venganza* contra la vida; (d) dividir el mundo en dos, uno verdadero y otro aparente, es síntoma de la *décadence*, un síntoma de vida descendente.

Todas estas consideraciones conducen de nuevo al mismo lugar que ya hemos examinado anteriormente: la metafísica es nihilismo. Toda metafísica es nihilismo. Y ella tiene su origen en una constitución fisiológica débil y decadente. Pero conviene plantear algunos interrogantes: primero, si toda metafísica es nihilismo, ¿es todo nihilismo metafísica? Y, en segundo lugar, ¿Qué relación existe entre metafísica y decadencia?

---

18. *Loc. cit.*, parág. 5, pp. 48-49 (KSA, 6, 77-78). Véase también a este respecto lo que indica Nietzsche en el parág. 17 de *Más allá del bien y del mal*.

19. *Ibidem*. También a este respecto resultan aclaradores los parágrafos 4 y 19 de *Más allá del bien y del mal*.

20. *Ibidem*. Como indica Sánchez Pascual en la nota correspondiente a la edición española, Nietzsche trata también esta problemática en el parágrafo 354 de *La gaya ciencia* y en los parágrafos 17, 20, 36 y 54 de *Más allá del bien y del mal*.

## 2. Metafísica y nihilismo

El conocido capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*, titulado “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, ofrece una respuesta a la primera de las preguntas. En la misma línea del anterior, en el que denunciaba la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente, Nietzsche ofrece aquí un sorprendente y agudo resumen de la historia de la filosofía, tomando como hilo conductor la relación entre el mundo verdadero y el mundo aparente.

El *platonismo*, primer estadio de esa historia, sostiene que el mundo verdadero es *asequible* al sabio, al virtuoso. Se trata aquí de la forma más antigua, y también más simple y convincente de la Idea. Un segundo momento viene dado por el *cristianismo*, para el que el mundo verdadero no está dado, pero sí *prometido* al hombre bueno (al pecador que hace penitencia): “la Idea progresa y se hace ahora más sutil, más capciosa, más inaprensible: se convierte en una mujer, se hace cristiana. Un grado más en este desarrollo lo representa la *filosofía kantiana*, donde el mundo verdadero ya no es ni asequible ni prometido, sino únicamente *pensado*: se trata de un consuelo, de una obligación, de un imperativo. La vieja Idea se contempla ya bajo las brumas del escepticismo. El cuarto estadio, representado por el *positivismo*, considera que aquel mundo verdadero inalcanzado se vuelve también *desconocido*. Y algo desconocido no puede obligar ya a nada. Un paso más en esta línea conduce a su eliminación a causa de su inutilidad. La Idea es sencillamente *refutada*. Con tal refutación coincide el regreso del buen sentido y de la jovialidad. Es el momento del *espíritu libre*. Finalmente, con la llegada de *Zaratustra*, se anuncia el instante de la sombra más corta, del mediodía, cargado de simbolismo en Nietzsche, por oposición a esos pensadores de la tarde, de la sombra más larga, de la melancolía. En este momento no sólo se elimina y se rechaza el mundo verdadero: el mundo aparente es también eliminado.

Este breve resumen de la historia de la metafísica identifica sus fases sucesivas con las formas sucesivas del nihilismo. Pero la última fase, siendo nihilista, no es, sin embargo, metafísica. De lo que se sigue que, aunque toda metafísica es nihilismo, no todo nihilismo es metafísica (caso del nihilismo activo que anuncia *Zaratustra*). Por otra parte, Nietzsche advierte que la metafísica no es una disposición natural (Kant), ni una necesidad universal (Schopenhauer), sino una cuestión sintomática. Ahora bien, ¿de qué es síntoma?

Esto nos lleva a la consideración del segundo problema que se ha señalado más arriba: la relación entre metafísica y decadencia. Y a él responde,

el capítulo del *Crepúsculo*, titulado “El problema de Sócrates”. Nietzsche aborda allí el problema del valor de la vida y llama la atención sobre aquello que puede considerarse el *consensus sapientium*, aquello en lo que todos los filósofos, desde Sócrates hasta Schopenhauer, se han mostrado de acuerdo. En su opinión, todos coinciden en un juicio de valor respecto de la vida: *no vale nada...* “El mismo tono lleno de duda, lleno de melancolía, de cansancio de la vida, de oposición a la vida”<sup>21</sup>. Este consenso podría muy bien ser un síntoma de verdad, podría probar para muchos la verdad de ese juicio de valor respecto de la vida. Pero, según Nietzsche, lo único que prueba es otra cosa: muestra sólo un estado de ánimo y un estado de salud: todos esos sabios cansados de vivir no son otra cosa más que *décadents*.

Y Nietzsche examina a continuación “el valor” de los juicios de valor sobre la vida. Comienza señalando que esa “irreverencia” consistente en sospechar que los grandes sabios son tipos *décadents* se le ocurrió muy temprano (en la época en que redactó *El nacimiento de la tragedia* consideró por vez primera que Sócrates y Platón eran síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, antigriegos). Y advierte que aquel *consensus* lo que menos prueba es que aquellos sabios tuvieran razón, antes bien prueba que entre ellos había una coincidencia fisiológica que les hizo *tener que* adoptar la misma actitud negativa frente a la vida. Los juicios de valor sobre la vida no tienen ningún valor (de verdad o falsedad); únicamente funcionan como *síntomas*: dicen algo no de la vida, sino del que los sostiene. *El valor de la vida no puede ser tasado*. Y el hecho de que por parte de un filósofo se vea un problema en el valor de la vida, no deja de ser un reparo contra él, una objeción contra su sabiduría. Nietzsche concluye que aquellos “grandes sabios” no sólo eran *décadents*, sino que ni siquiera eran sabios<sup>22</sup>.

Así pues, la rebelión contra la vida es una tarea inútil. Y una condena de la vida por parte del viviente no es más que un síntoma de una especie determinada de vida. Esto es importante subrayarlo: no se trata de discutir de si una condena tal es justa o injusta. No se entra, no se puede entrar en esa discusión: “sería necesario estar situado fuera de la vida y, por otra parte, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido para que nos fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida”<sup>23</sup>. El valor de la vida no es un problema que nos sea lícito discutir siquiera: no puede ser tasado. Nietzsche parece haber llegado aquí a un punto inamovible, indiscutible

---

21. *Crepúsculo de los ídolos*. “El problema de Sócrates” CI, parág. 1. Ed. cit., p. 37 (KSA, 6, 67).

22. *Loc. cit.*, parág. 2, p. 38 (KSA, 6, 68).

23. *Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturalidad”, parág. 5. Ed. cit., 57 (KSA, 6, 86)

de su filosofía. A un elemento que podríamos llamar trascendental, en el doble sentido de fundamental y de condición de posibilidad. La vida es lo último: es la condición de posibilidad de todos los valores, pero ella misma no puede ser valorada: está más allá del bien y del mal, más allá de los valores. Cuando, por parte de un viviente, la vida es despreciada, también ahí se manifiesta un tipo de vida, pero una vida descendente, degradada, extenuada.

Sobre estas consideraciones pueden ya establecerse algunas conclusiones. (1) Por lo que respecta a la relación entre nihilismo y metafísica: toda metafísica es nihilismo, pero no todo nihilismo es metafísica. (2) Hay una estrecha relación entre pesimismo (“la vida no vale nada”) y nihilismo. (3) Hay también una estrecha relación entre nihilismo y decadencia. Puesto que la relación entre nihilismo y metafísica ha sido ya aclarada, intentemos ahora, por un lado, examinar la relación entre pesimismo, nihilismo y decadencia, y, por otro, mostrar cuál es ese tipo de nihilismo que está más allá de la metafísica y al que Nietzsche parece valorar positivamente.

### 3. Nihilismo y decadencia

Las tres formas de nihilismo que hemos señalado -diagnóstico de una época, resultado de los valores cristianos y de su caída; creencia en las categorías- conducen a la misma consideración: la estrecha vinculación del nihilismo con una constitución fisiológica débil, con la decadencia. Se trata ahora de examinar detenidamente esa relación, pero antes es preciso advertir que Nietzsche había llegado a esa conclusión por el camino de una experiencia propia que constituye un hito importante en su biografía personal e intelectual.

#### 3. A. Romanticismo y pesimismo de la debilidad

La vinculación de su filosofía temprana con el romanticismo y su posterior alejamiento de esa corriente, que él relacionaba muy estrechamente con la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner, muestra el paso de un primer Nietzsche fascinado por el arte, al Nietzsche maduro que hace uso de un método original, la genealogía. El “Ensayo de autocrítica”, que en 1886 añade a la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia*, pone de relieve la distancia de Nietzsche respecto de su primera obra y apunta las tensiones que, según su autor, hacen de esa obra “un libro imposible”.

En este ensayo se reconocen algunos logros indiscutibles, uno de los cuales tiene que ver con la naturaleza del pesimismo. El hecho de que los griegos, la “especie más lograda de hombres habidos hasta ahora”, tuvieran

necesidad de la tragedia, de lo horrible y lo monstruoso que muestra la tragedia, le hace pensar que, frente a la extendida convicción de que la fuerza acompaña siempre al optimismo y la debilidad al pesimismo, podría ocurrir también lo contrario. Podría existir un pesimismo de la fuerza y un optimismo que escondiera una debilidad constitutiva<sup>24</sup>. Y si es así, las categorías de “optimismo” y “pesimismo” no podrían ser definitivas; remitirían a algo más profundo respecto de lo cual serían sólo instrumentos y fenómenos complejos. Un segundo e importante logro tiene que ver con la intención fundamental que esta obra adelanta: “*Ver la ciencia con la óptica del artista y el arte con la de la vida*”, mostrando así que no es ya el arte –la estética– el referente y el criterio definitivo de algo, sino la vida –, de alguna forma, la fisiología–, la que ofrece un criterio inequívoco y último para juzgar sobre el valor de las cosas (y de los valores mismos).

Pero esos logros se hallan contrarrestados por graves deficiencias<sup>25</sup>. Por una parte, están sus contradicciones: las “innovaciones psicológicas” y el “valor juvenil” destacan junto a una también “juvenil melancolía” y una especie de “tormenta y arrebató” que explican los defectos de una “primera obra”, en el mal sentido de la expresión. Eso hace de este ensayo un “libro imposible”: “lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental acá y allá, azucarado hasta lo femenino, desigual en el *tempo*”<sup>26</sup>. E inmediatamente se acusa al verdadero responsable del desastre, el envenenador que hace imposible la buena travesía: el romanticismo. Por otro lado, Nietzsche reconoce su torpeza al haberse servido de un lenguaje impropio: las antiguas fórmulas (kantianas y schopenhauerianas) eran incapaces de encerrar sin corromper la novedad apuntada en los nuevos problemas y planteamientos que la obra contenía. Y no digamos Wagner y la música alemana: todo eso era romanticismo de los pies a la cabeza y la menos griega de todas las formas posibles de arte: además, una destrozadora de nervios de primer rango, doblemente peligrosa (...) en su doble condición de narcótico que embriaga y, a la vez, *obnubila*<sup>27</sup>. Y la autocrítica culmina en el último párrafo del Ensayo, cuando Nietzsche asume la acusación de romanticismo que cualquiera pudiera dirigirle. Esta obra es romántica porque deja oír, “un bajo continuo de cólera y de placer destructivo, una rabiosa resolución contra todo lo que es ‘ahora’, una voluntad que no está demasiado lejos del nihilismo práctico”. Porque hace suya “la genuina y verdadera profesión

---

24. *El nacimiento de la tragedia*. Ensayo de autocrítica, párag. 1. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1985, p. 26 (KSA, I, 12-13).

25. *Loc. cit.*, párag. 2,3,6,7

26. *Loc. cit.*, párag. 3, p. 28 (KSA, I, 14).

27. *Loc. cit.*, párag. 6, p. 34 (KSA, I, 20).

de fe de los románticos de 1830, bajo la máscara del pesimismo de 1850". Y, en favor de esa tesis, Nietzsche aporta uno de los fragmentos más controvertidos de la misma: aquél en que se apunta el valor del arte como "consuelo metafísico" y, por lo tanto, trasmundano<sup>28</sup>.

Estos dos elementos -el haber malentendido la música y la filosofía alemanas y el haber asignado al arte el valor de un consuelo metafísico- resumen la distancia de Nietzsche respecto de su primera obra. Y, además, nos ponen en el camino adecuado para entender su juicio sobre el romanticismo. Pero, ¿qué entiende Nietzsche por romanticismo? El parágrafo 370 de *La gaya ciencia* aborda directamente este problema. Nietzsche comienza reconociendo que arte y filosofía responden, cada cual a su manera, a una misma voluntad. Son "remedios y socorros" en favor de una vida que lucha por afirmarse. Y suponen siempre dolor y sufrimiento. Pero hay dos tipos de sufrimiento: uno, que procede de una vida rica y que ofrece la visión trágica del arte dionisiaco; y otro, que procede de un empobrecimiento vital, de una debilidad constitutiva y que pide a la filosofía y al arte, ya "la calma, el silencio y un mar apacible", ya "la borrachera, la convulsión, el aturdimiento y la locura". La filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner responden a esa doble necesidad de calma y de locura<sup>29</sup>. Mientras que el hombre dionisiaco muestra su preferencia por lo inquietante y lo terrible como un lujo que puede permitirse, el débil tiene necesidad de dulzura, amenidad y bondad. Así, enseña Nietzsche a ver la obra, el hecho y el ideal como "síntomas" que muestran la naturaleza del creador, del autor y del que tiene necesidad de tal empeño. E invita a aplicar ese criterio a los valores estéticos: ¿es el hambre o la abundancia lo que les ha dado origen? Esa pregunta invita ahora a sobrepasar la estética y a instalarse en el ámbito de una cierta "fisiología".

En los *Fragmentos póstumos* de los años 1887 y ss. Nietzsche evalúa el arte romántico como preparación del nihilismo<sup>24</sup> y lo considera, junto con las ciencias naturales, la política, la economía y la historia del siglo XIX, un carácter esencial del nihilismo<sup>31</sup>.

28. *Loc. cit.*, parág. 7, pp. 35-37 (KSA, 1, 21-22).

29. Una consideración más detenida de esto se encuentra en mi libro, *Identidad y tragedia*. Ed. cit., pp. 222 y ss.

30. *NF. KSA*, 12, 2 [127], 127

31. *NF. KSA*, 12, 2[131], 129-131. Llama la atención el modo en que Nietzsche acusa en el arte y en la música romántica un medio para el aturdimiento: "Formas de aturdimiento. En lo interior: no saber cómo salir de sí mismo. Tentativas de salir de este estado por medio de la embriaguez: embriaguez como música, embriaguez como goce trágico en la caída de los más nobles..." (*NF. KSA*, 10, 24 [26], 660). Y Nietzsche se reconoce a sí mismo en esas tentativas, pero también las considera propias de un tiempo que para él estaba lejos: "Amigos míos, nosotros tuvimos que luchar duramente cuando éramos jóvenes: sufríamos de la juventud como de una

### 3. B. Pesimismo como preformación del nihilismo

El romanticismo es, pues, la expresión de un profundo pesimismo de cuya vinculación con el nihilismo no duda Nietzsche. Y así define el pesimismo como "la preformación del nihilismo"<sup>32</sup> y considera que hay una evolución del pesimismo al nihilismo, una evolución que consiste en la progresiva "desnaturalización de los valores"<sup>33</sup>. Entre las causas de la aparición del pesimismo, Nietzsche enumera la "calumnia dirigida contra los instintos más poderosos y fecundos", "la prosperidad de los mediocres", el progresivo "empequeñecimiento" de la especie hombre y la incapacidad de responder a la pregunta 'por qué'<sup>34</sup>. Este pesimismo, "el pesimismo moderno, es la expresión de la inutilidad del mundo moderno, no del mundo y de la existencia en general"<sup>35</sup>. El mundo moderno, que resuelve que entre los dolores y los placeres hay un exceso de estos últimos (pesimismo), es nihilista, como lo sería también su contrario, que busca el exceso del placer sobre el dolor (hedonismo). Una y otra formas miden el valor de las cosas en función del dolor o el placer, pero ahí "habla una clase de hombres" debilitada y enferma. "Fácilmente podríamos imaginar que un exceso de dolor provocase una voluntad de vivir, una afirmación de la vida". Detrás de consideraciones como "la vida no merece la pena" sólo existe una forma de vida débil y sentimental<sup>36</sup>.

### 3. C. Nihilismo como lógica de la decadencia

Estas consideraciones conducen a otra que jugará un importante papel en el planteamiento de Nietzsche: la diferencia entre un "pesimismo de la fortaleza" y un "pesimismo como decadencia", o pesimismo de la debilidad<sup>37</sup>. Puesto que el pesimismo puede ser síntoma tanto de fortaleza como de debilidad, no puede ser un criterio último. Y, por eso también, la oposición pesimismo y optimismo, no resulta suficientemente clarificadora. En un frag-

---

dolencia. La causa de esto fue el tiempo en el que habíamos sido lanzados, tiempo de una profunda decadencia interior, que, con todas sus debilidades, y aun con todas sus fortalezas, se oponía al espíritu de la juventud. La confusión y, por lo tanto, la inseguridad, era lo propio de ese tiempo: nada se mantenía en pie, nada conservaba crédito, se vivía para el día siguiente, pues el pasado mañana era incierto" (NF. KSA, 10, 25 [9], 11).

32. NF. KSA, 10, 12, 10 [58], 491

33. NF. KSA, 12, 9 [107], 396-397.

34. NF. KSA, 12, 9 [162], 430-431

35. NF. KSA, 12, 9 [194], 54

36. NF. KSA, 12, 9 [107], 397-398

37. NF. KSA, 12, 9 [126], 410

mento escrito en la primavera del 88, escribe Nietzsche: “Recientemente se han cometido muchos abusos con el empleo de una palabra de sentido relativo y en el fondo insuficiente; por todas partes se habla de ‘pesimismo’; se discute en torno a la cuestión a la que hay que dar solución, la cuestión de quién tiene más derecho: si el pesimismo o el optimismo. No se ha comprendido lo que, sin embargo, es palpable: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma; y que esta palabra debía ser reemplazada por la de ‘nihilismo’; que la cuestión si el no ser es mejor que el ser, es ya de por sí una enfermedad, un indicio de decadencia, una idiosincrasia. El movimiento nihilista es la mera expresión de una decadencia fisiológica”<sup>38</sup>. Y mucho más: Nietzsche considera que el nihilismo no es la causa, sino “la lógica” de la decadencia<sup>39</sup>. Pero, ¿qué es la decadencia? Todos los caminos nos han conducido hasta ella; por tanto, conviene preguntar en qué consiste, cuáles son sus signos distintivos, cómo hay que valorarla, cómo afrontarla.

Por lo pronto no es arriesgado considerar la decadencia como la “causa remota” del nihilismo. Cuando Nietzsche reflexiona sobre las causas de este último, encuentra la “falta de la especie superior”, pero también “el envilecimiento y la incertidumbre de todos los tipos superiores”. Entonces, la “existencia entera se vulgariza”<sup>40</sup>. Pero la decadencia es también un proceso natural de desgaste, un proceso necesario. Forma parte de la dinámica de la vida: “La defecación, la descomposición, el perecimiento, no tienen nada de censurables en sí mismos; no son más que la consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. El fenómeno de la decadencia es tan necesario como el del florecimiento y progreso de la vida (...). Es una vergüenza para todos los teóricos del socialismo admitir que pueda haber circunstancias, combinaciones sociales en las que el vicio, la enfermedad, el crimen, la prostitución, la miseria no se desarrollen ya... Esto es condenar la vida. Una sociedad no es libre de conservarse joven (...). No se puede suprimir la caducidad por medio de instituciones. Ni la enfermedad. Ni el vicio”<sup>41</sup>. Por eso, “la decadencia no es algo que se tenga que combatir; es absolutamente necesaria y propia de toda época, de todo pueblo. Lo que hay que combatir con todas nuestras fuerzas es la importación del contagio a las partes sanas del organismo”<sup>42</sup>.

Esta reflexión ofrece una particular perspectiva sobre la moralidad y también sobre la salud y la enfermedad. Por lo que respecta a la primera, hay que señalar que “toda la lucha moral contra el vicio, el lujo, el crimen y aun con-

---

38. *NF. KSA*, 13, 17 [8], 529

39. *NF. KSA*, 13, 14 [86], 265

40. *NF. KSA*, 12, 9 [44], 357

41. *NF. KSA*, 13, 14 [75], 255-256

42. *NF. KSA*, 13, 15 [31], 426-427



tra la enfermedad, aparece como una ingenuidad, como una cosa superflua<sup>43</sup> y es inútil el esfuerzo por combatir la enfermedad mediante la moralización<sup>44</sup>. Por lo que respecta a la segunda, Nietzsche observa que “el valor de todos los estados morbosos consiste en que muestran, bajo un cristal de aumento, ciertas condiciones que, aunque normales, son difícilmente visibles en el estado normal... Salud y enfermedad no son nada fundamentalmente distinto, como lo creía la medicina antigua, como lo creen algunos todavía. No hay que hacer de ellas entidades distintas que se disputan el organismo vivo y lo convierten en campo de batalla. Estas son tonterías y charlatanerías que no sirven para nada. En realidad, no hay entre estas dos maneras de ser más que diferencias de grado; la exageración, la desproporción, la falta de armonía de los fenómenos normales es lo que constituye el estado morbo<sup>45</sup>”.

Ahora bien, el estado morbo<sup>45</sup>, por más que sea consustancial a la vida, es también un peligro para la vida. El agotamiento que lo caracteriza “transforma el aspecto de las cosas, cambia el valor de las cosas. A la inversa de aquél que por su misma plenitud” las ve “de manera más plena, más poderosa, más rica en porvenir, el agotado empequeñece y desfigura todo lo que ve, empobrece el valor, es nocivo”. No es que las cosas tengan un valor en sí mismas, nosotros los “ponemos” en las cosas: los valores son “síntomas” de nuestro estado afectivo; por eso, puede considerarse la moral “una mímica de los afectos”<sup>46</sup>. Lo extraño es que los agotados han sido confundidos siempre con los mejores, y los más fuertes, con los más nocivos<sup>47</sup>. Pero para Nietzsche, “verdadero”, “bueno”, “bello” no quiere decir otra cosa sino que “eleva el tipo humano”<sup>48</sup>. Y así concreta su enseñanza: “He tenido la fortuna, después de miles de años pasados en la aberración y en la confusión, de haber vuelto a encontrar el camino que conduce a un ‘sí’ y a un ‘no’. Yo enseñé a decir ‘no’ contra todo aquello que nos debilita, contra todo aquello que nos agota. Yo enseñé a decir ‘sí’ frente a todo lo que fortalece, lo que acumula fuerzas y justifica el sentimiento de vigor. Hasta el presente no se ha enseñado ni lo uno ni lo otro; se ha enseñado la virtud, el desinterés, la piedad, o también la negación de la vida. Todos éstos son valores de los agotados. Una larga reflexión sobre la fisiología del agotamiento me obligó a proponer la cuestión: ¿Hasta dónde los juicios de los agotados han penetrado en el mundo de los valores?”<sup>49</sup>.

---

43. *Ibidem*

44. *NF. KSA*, 13, 14 [65], 250-251

45. *Ibidem*

46. Cfr. *Más allá del bien y del mal*, parág. 187.

47. *NF. KSA*, 13, 14 [68], 252

48. *NF. KSA*, 13, 14 [6], 220

49. *NF. KSA*, 13, 15 [13], 412

¿Hasta dónde, pues, ha constituido el nihilismo el destino de la historia de la humanidad? ¿Cabría la posibilidad de una forma distinta de nihilismo, de una forma que apuntara a su vez a una nueva y distinta valoración de la nada?

#### 4. El nihilismo como forma divina de pensar

Ya hemos visto cómo Nietzsche propone sustituir el término “pesimismo” por el de “nihilismo”. Y, así como había distinguido dos formas de pesimismo (un pesimismo de la debilidad y otro de la fortaleza), lo mismo ocurre con el nihilismo: frente al nihilismo que expresa la “lógica de la decadencia”, que es síntoma de la decadencia, hay otro nihilismo que evoca la posibilidad de una fuerza superior, de una sobreplenitud de vida y de poder. Pues bien, estas dos formas de nihilismo coinciden con otras tantas de valorar la nada y permiten enlazar el planteamiento de Nietzsche con aquellas dos tradiciones que han sido señaladas más arriba.

En un fragmento de la primavera del año 1884 encontramos una interesante reflexión acerca de la nada: “El pesimismo europeo está aún en su comienzo: no tiene aún aquella terrible y ansiosa fijeza de mirada en que se refleja la nada, como la tuvo un tiempo en la India”<sup>50</sup>. Creo que es importante subrayar esta consideración de la nada, pues se trata aquí de una reflexión sobre el absurdo, el sinsentido, el abismo, que anticipa en buena medida la de Heidegger y que difiere mucho de aquella consideración sobre la nada que en el *Crepúsculo de los ídolos* equiparaba al ser, al “último humo de la realidad que se evapora”. Esta consideración de la nada, esta atención al vacío, ya sin horror, apunta hacia una consideración trágica de la vida que Nietzsche oponía a su tiempo y, muy especialmente, al romanticismo de su tiempo.

Quizás en esto consista el “nihilismo perfecto” al que Nietzsche se refiere: en la capacidad de contemplar esa nada sin perecer por ello. “El ojo del nihilista idealiza en el sentido de la fealdad, es infiel a lo que conserva en su memoria; permite a sus recuerdos que caigan y se deshojen; no los protege contra esa pálidas decoloraciones que la debilidad extiende sobre las cosas lejanas y pasadas. Y lo que no hace consigo mismo no lo hace tampoco con todo el pasado de los hombres: deja que éste caiga”<sup>51</sup>. Frente al nihilismo perfecto, el incompleto (o imperfecto), se caracteriza porque, teniendo conciencia de esa nada, vive todavía apoyado en viejos valores<sup>52</sup>. El nihilismo per-

50. *NF. KSA*, 11, 25 [16, 15]

51. *NF. KSA*, 12, 10 [43], 476.

52. *NF. KSA*, 12, 10 [42], 476

fecto o “nihilismo extremo”, supone “que no hay verdad alguna, que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay cosa en sí”<sup>53</sup>. Este nihilismo es considerado el “ideal de la suprema potencia del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructiva y en parte irónica”<sup>54</sup>, y es también un referente para medir nuestro valor: “la medida de nuestra fuerza radica en cómo nos podemos conformar a la apariencia, a la necesidad de la mentira sin sucumbir. ¿En qué medida podría ser el nihilismo, como negación de todo verdadero mundo, de todo ser, una manera divina de pensar?”<sup>55</sup>.

“Una manera divina de pensar”: eso es también el nihilismo. Como el pesimismo, el nihilismo es un término equívoco, un fenómeno ambiguo, que puede ser “signo de decadencia y retroceso: nihilismo pasivo” o “signo de poder en el espíritu: nihilismo activo”. Este último alcanza su *máximum* como fuerza violenta de destrucción, como nihilismo activo; a él se opone el nihilismo fatigado, que no atacaya, y cuya forma más célebre es el budismo, que es un nihilismo pasivo<sup>56</sup>.

Nietzsche observa así que el nihilismo no es solamente una meditación sobre el “en vano”, sino que se caracteriza también por la acción violenta, aniquiladora, destructiva. Por eso, en un apunte que anticipa otra vez lo que advierte Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, señala que “el aniquilamiento por el juicio secunda el aniquilamiento por la acción”<sup>57</sup>. Esta destrucción que se dirige básicamente a los valores morales sostenidos por el cristianismo y a los principios supremos que rigen desde los inicios de la filosofía griega deja el camino expedito a una idea terrible del eterno retorno: “la existencia tal cual es, sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: el eterno retorno. Esta es la forma extrema del nihilismo: la nada (el absurdo) eterna”<sup>58</sup>.

Así es como se concilia el nihilismo extremo –la nada eterna– con el pensamiento del eterno retorno: a través de una consideración de la fuerza que es fundamentalmente *amor fati*: “¿Quiénes han sido los que hasta aquí se han mostrado más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos, los que no sólo admitían, sino que también amaban una buena parte de azar, de absurdo. Los que pueden pensar en el hombre reduciendo un poco su valor, sin que por ello se sientan disminuidos ni debilitados: los más ricos con relación a la salud, los que están a la altura de la mayor

---

53. *NF. KSA*, 12, 9 [35], 351

54. *NF. KSA*, 12, 9 [39], 353

55. *NF. KSA*, 12, 9 [41], 354

56. *NF. KSA*, 12, 9 [35], 350-351

57. *NF. KSA*, 13, 11 [123], 60

58. *NF. KSA*, 12, 5 [71], 213

desgracia y que, por esto, no temen la desgracia: hombres que están seguros de su poder y que, con un orgullo consciente, representan la fuerza a que el hombre ha llegado. ¿Qué pensarán esos hombres del eterno retorno?"<sup>59</sup>.

Ese es el "otro nihilismo" que Nietzsche defiende y suscribe. Es verdad que este nihilismo extremo es peligroso, que deja "peligrosamente al aire" las raíces del pensar, el abismo y el vacío que nos "sostiene". Pero el pensamiento no ha sido nunca una aventura fácil. Y Nietzsche advierte eso mismo cuando califica de trágica la suya. En esa aventura tiene, sin embargo, una compañía que considera fundamental y que representa para él un verdadero consuelo, un "consuelo intramundano", la risa, el humor, la ironía. "Para soportar este pesimismo extremo —escribe—, para vivir sólo, sin Dios ni moral, necesitaba inventar una pareja. Quizá sé yo mejor que nadie por qué el hombre es el único animal que ríe: el hombre es el único animal que sufre tan intensamente, que ha tenido que inventar la risa. El animal más desdichado y melancólico es, no obstante, el más alegre"<sup>60</sup>.

---

59. *NF. KSA*, 12, 5 [71], 217

60. *NF. KSA*, 11, 36 [49], 571