

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCAS SUAVES? Ensayo para una filodicea

Pablo Etchebehere

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

“Lo plebeyo y lo despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a nada lo que es.”

Entre sentido y nihilismo

¿Qué forma de filosofía cabe adoptar en estos tiempos? Nuestro propósito es presentar algunos temas desde los cuales pensar, temas que hemos tomado desde un clima que nos fue legado por el siglo XX.

Quisiera caracterizar a la filosofía del siglo XX como una tensión entre *sentido* y *nihilismo*. El sentido aparece tanto en el campo cognoscitivo (filosofías del lenguaje, hermenéuticas), como en el plano antropológico (sentidos de la vida tanto en el ámbito psicológico como en el religioso). Pero esta búsqueda de sentido, como todo caminante tiene su sombra, y su sombra es el nihilismo. En primer lugar, entonces, abordaremos este nihilismo que caracterizamos a partir de *tres desamparos* que el hombre ha sufrido a lo largo del siglo pasado: el de Nietzsche y su muerte de Dios, el de Camus y su hombre absurdo y rebelde, el de Lipovetsky y su era del vacío.

No entenderemos a este desamparo como un alejarse, como un escaparse de lo que es tarea de la filosofía sino como un punto de partida, como un ponernos cara a cara para ver el rostro del nihilismo. Permítanseme estas citas que pueden encaminar nuestro andar:

“Se encuentran respuestas verdaderas, cuando se hacen preguntas verdaderas. La verdad de la pregunta se mide por su relación con el interrogante original, sin el cual no habría ni búsqueda, ni pensamiento, ni voluntad de comunicación: el interrogante del dolor. La reflexión, alimentada por la fuerza del preguntar y por la humildad del escuchar, surge del desgarramiento interior, de esa experiencia universal del dolor del mundo: el conocimiento nace de la muerte. Es el silencio del fin, es la suprema separación de lo que nos rodea lo que constituye el tronco duro sobre el que se rompe toda conciliación superficial de la mente: el sufrimiento y la muerte no aceptan soluciones de compromiso. Es posible eludirlos, soslayarlos, enmascararlos, pero cuesta trabajo resolverlos. La pregunta sobre el dolor persigue al fugitivo, se resiste al olvido, acecha conti-

nuamente bajo la careta, simplemente porque no está fuera, sino dentro del que huye de ella, dentro de su finitud, de su inexorable caminar hacia la muerte...

Aceptar la trágica verdad de la pregunta significa entonces reconocer la radicalidad de la propia finitud y medirse con la propia e inexorable soledad: soledad es la interrupción, el desgarramiento sin resolver, el sufrimiento que perdura, el silencio de la muerte. Por eso, todo intento de alcanzar una posible respuesta a la pregunta del dolor va movido por una nostalgia de unidad: más allá de la soledad está el afán por la patria del encuentro, por la casa de la comunión; más allá del dolor está el deseo de hallar el aliento de la cercanía. Bajo cualquier búsqueda del sentido de vivir y del morir humano, en lo más profundo de toda inquietud del pensamiento y del corazón, incluso en el primer origen y en el último horizonte de la más pura pregunta especulativa asoma el anhelo y el deseo de la unidad. La soledad del que pregunta busca en el diálogo el camino para la respuesta; la comunión más fuerte del dolor y de la muerte se encuentra solamente en el salir de uno mismo, más allá de la propia soledad y del propio dolor. La palabra en que se expresa la pregunta y se articula la búsqueda de la respuesta, habita necesariamente en la comunicación con otros... La pregunta verdadera es nostalgia de unidad, como si se echara un puente sobre otro abismo para trascender los estrechos confines del desgarro original y de la primitiva soledad"¹

Y también aunque desde una óptica muy distinta:

*"No es el conocimiento lo que nos acerca a los santos, sino el sueño de las lágrimas que duermen en lo más profundo de nosotros. Así entonces, solamente a través de ellas, accedemos al conocimiento y comprendemos como se puede llegar a ser santo después de haber sido hombre"*².

¿Qué es el nihilismo?

Si bien el concepto de nihilismo no es forjado por F. Nietzsche ³ no cabe duda que es el punto de vista que más ha pesado en el siglo XX. El nihilismo es definido por Nietzsche de la siguiente manera:

*"¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin: falta la contestación al porqué"*⁴

¹ *La Iglesia de la Trinidad*, p. 15.

² *Des larmes...*, p. 5. El remarcado es nuestro.

³ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, voz nihilismo

⁴ *Voluntad de poder*. n°2

Este texto ubica al nihilismo tanto en el plano del conocimiento “respuesta al por qué”; como en el plano de lo afectivo: “falta el fin”. Ambos se relacionan o se aúnan en los valores supremos que hasta entonces tenían su fundamento en Dios. Cuando los valores supremos pierden su crédito desaparece tanto el platonismo en la filosofía como el cristianismo –platonismo para el pueblo como lo llama Nietzsche- en lo religioso o más ampliamente en el modo social de vida. Ahora bien, la hazaña más grande que realizó el hombre ha sido matar a ese Dios, a ese Dios que todo lo veía. Dos son los textos clásicos al respecto:

“¿No oísteis hablar de aquel loco que en la mañana radiante encendió una linterna, se fue al mercado y no cesaba de gritar: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”? Y como allí se juntaban muchos que no creían en Dios, él provocó grandes carcajadas. ¿Se habrá perdido?, decía uno. ¿Se ha escapado como un niño?, decía otro. ¿O estará escondido? ¿Le damos miedo? ¿Se embarcó?, ¿Emigró?, gritaban mezclando sus risas. El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. “¿Adónde fue Dios? –exclamó-, ¡voy a decíroslo! Nosotros lo hemos matado –¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hicimos? ¿Cómo pudimos sorber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando soltamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos alejamos de todos los soles? ¿No caemos incesantemente? ¿y hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Acaso existe todavía un arriba y un abajo? ¿No nos empañó el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente noche y más noche? ¿No tenemos que encender linternas en la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que enterraron a Dios? ¿No olemos todavía nada de la descomposición divina? ¡También se descomponen los dioses! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaríamos, nosotros los peores de todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que hasta ahora poseyera el mundo, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos –¿quién borrará de nosotros esta sangre? ¿con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados, tendremos que inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de esta hazaña? ¿Acaso no será preciso que lleguemos a ser dioses para parecer dignos de ella? Jamás hubo hazaña más grande –¡y quien nazca después de nosotros, pertenece, a causa de esta hazaña, a una historia superior a toda historia anterior!”. Entonces guardó silencio el loco y miró de nuevo a sus oyentes: también ellos guardaban silencio y lo miraban extrañados. Por último, él tiró su linterna al suelo haciéndola pedazos y apagándola. “Vengo demasiado pronto, dijo entonces, todavía no ha lle-

gado la hora. Este enorme acontecimiento está aún en camino y vaga, todavía no ha penetrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, las hazañas necesitan tiempo, aun después de haberse hecho, para ser vistas y oídas. Esta hazaña está más lejos de ellos que las estrellas más distantes –y no obstante, ¡son ellos quienes las hicieron!” Se refiere todavía que el loco penetró ese mismo día en distintas iglesias y se puso a cantar en ellas su *Requiem aeternam deo*. Habiéndole hecho salir e interrogado, se limitó a contestar siempre: “¿Qué son pues aún esas iglesias si ya no son fosas y tumbas de Dios?”⁵

“Pero Él –tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían todo, –veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste.

Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Este máximo curioso, super indiscreto, super compasivo, tenía que morir.

Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme –o dejar de vivir.

El Dios que lo veía todo, también al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta que tal testigo viva”⁶.

Primer desamparo

Hasta aquí los textos de Nietzsche. Este es el comienzo de la tragedia; el primer desamparo ya está en marcha: “¿No hace más frío? ¿No viene continuamente noche y más noche? ¿No tenemos que encender linternas en la mañana?”. Así con la muerte de Dios desaparece no sólo el fin y los valores supremos y la pregunta del porqué y del para qué, sino que también desaparece una de las disciplinas filosóficas, la que se llamó desde Aristóteles *filosofía primera*, y con ella desaparece la posibilidad de un discurso racional sobre Dios y conjuntamente la necesidad de justificarlo frente al mal. El *ex nihilo* ha triunfado plenamente, y el pensamiento filosófico se convierte en interpretación –“no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos”⁷-, todo se convierte en fábula ⁸

⁵ Gaya ciencia, n° 125

⁶ Así habló Zaratustra, p. 357. El más feo de los hombres.

⁷ Más allá del bien y del mal, n° 108.

⁸ Ver en *El crepúsculo de los dioses*, el apartado “Cómo ‘el mundo verdadero’ se convierte en fábula”.

Segundo desamparo

Este nihilismo, más aún, nos lleva a un segundo desamparo, porque si bien Dios ha muerto aún nos quedan las interpretaciones y las fábulas. Esta pérdida de horizonte lleva al hombre a replegarse sobre su propia existencia, si bien se han acabado las teodiceas, pero queda todavía la posibilidad de una antropodicea. Ponemos como ejemplo de este segundo momento la filosofía de Albert Camus. En primer lugar trataremos la noción de absurdo, luego la actitud que toma el hombre frente a él. Dejemos hablar a nuestro autor:

“Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable. Pero lo que resulta absurdo es la confrontación de ese irracional y ese deseo desenfrenado de claridad cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre”⁹.

“Mi razonamiento quiere ser fiel a la evidencia que lo ha estimulado. Esta evidencia es lo absurdo. Es ese divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena”¹⁰.

“Y sé también que no puedo conciliar estas dos certidumbres: mi apetencia de absoluto y de unidad y la irreductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable”¹¹.

Camus, en los textos citados, plantea que el absurdo no radica en una grieta en lo real, ni en una falla de la naturaleza sino que nace de una desproporción entre lo real que se me presenta -el mundo- y la intencionalidad humana. Digo intencionalidad porque quiero englobar las dos dimensiones frente a las cuales brota el absurdo: la cognoscitiva y la afectiva: deseo de claridad y apetencia de absoluto. Esta desproporción despierta en el hombre una nostalgia de unidad, a la que se refería también Forte en el texto introductorio. Pero, ¿existe esta desproporción? ¿no encontramos siempre la teoría de que sólo un bien infinito puede hacer feliz al hombre? ¿no decimos siempre que los bienes finitos en cuanto tales dejan al hombre en la tiniebla? ¿No es esta teoría de Camus algo muy clásico? Viene bien traer a colación un texto de Juan Pablo II:

“(Siempre en este sentido y en esta dirección, hablando Juan Pablo II a los teólogos españoles, les dijo que) la teología está llamada a concentrar su reflexión en los que son sus temas radicales y decisivos: el misterio de Dios,

⁹ El mito de Sísifo, p. 36.

¹⁰ El mito de Sísifo, p. 69.

¹¹ El mito de Sísifo, p. 72.

del Dios Trinitario, que en Jesucristo se ha revelado como el Dios-Amor; el misterio de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que con su vida y mensaje, con su muerte y resurrección ha iluminado definitivamente los aspectos más profundos de la existencia humana; el misterio del hombre, que en la tensión insuperable entre su finitud y su aspiración ilimitada lleva dentro de sí la pregunta irrenunciable sobre el sentido último de su vida”¹².

Aquí vemos que si bien la tensión es insuperable, sin embargo es precisamente ella la que nos abre a la pregunta sobre el sentido último de la vida. Camus en cambio, y no es nuestro interés aquí comparar a Camus con Juan Pablo II, adopta una postura no de búsqueda de la pregunta sino una postura de acción. Esa acción es la rebeldía. Pero, ¿por qué es ésta la única salida?

“Pero si el hombre fuese capaz de introducir por sí solo la unidad en el mundo, si pudiera hacer reinar en él, con sólo decretarlo, la sinceridad, la inocencia y la justicia, sería Dios mismo”¹³.

¿Qué características tiene esta rebeldía? Volvamos a los textos:

“El peso decisivo que hace dar al espíritu de rebelión consiste en hacerlo saltar a la negación de lo ideal a la secularización de lo ideal. Puesto que la salvación del hombre no está en Dios, debe estar en la tierra”¹⁴.

Herederos de Nietzsche, Camus nos vuelve a la tierra, pues es allí donde el hombre podría encontrar –y la palabra es densa– la salvación. Pero ¿qué tipo de salvación? No una salvación que desate el nudo sino que haga más humana esta tierra.

“La lógica del rebelde consiste en querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia de la situación, en esforzarme por emplear un lenguaje claro para no espesar la mentira universal, y en apostar frente al dolor de los hombres, a favor de la dicha”¹⁵

Cercana a estas ideas encontramos las de Schopenhauer, para quien la salvación no está en la búsqueda de un sentido último, sino en la eliminación de la mayor cantidad de males. Así lo explicita el filósofo alemán en su *Arte de ser feliz*:

“La primera proposición de la eudemonología es precisamente que esta expresión es un eufemismo y que “vivir feliz” sólo puede significar vivir lo menos

¹² Citado por Piero Coda, p. 101

¹³ *El hombre rebelde*, p. 367.

¹⁴ *El hombre rebelde*, p. 180.

¹⁵ *El hombre rebelde*, p. 366.

infeliz posible o, dicho más brevemente, de manera soportable. Se podría defender muy bien la afirmación de que el fundamento de la verdadera sabiduría de la vida en la frase de Aristóteles consiste únicamente en evitar en lo posible los incontables males de la vida sin interesarse en absoluto por sus placeres y cosas agradables. De otro modo sería falsa la frase de Voltaire “le bonheur n’est qu’un rêve, et la douleur est réelle”, pero de hecho, es verdadera”¹⁶.

La filosofía de Camus nos permite ver en primer lugar que el mundo es absurdo por el desnivel entre lo intentado y lo realizado; pero en segundo lugar anuncia dos respuestas a ese absurdo: la rebeldía –que ya hemos mostrado- y la imaginación de la felicidad, simbolizada en el mito de Sísifo.

*“Dejo a Sísifo al pie de la montaña. Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Él también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. **Hay que imaginarse a Sísifo dichoso**”¹⁷.*

¿Qué extraña fuerza puede llevar al hombre a soportar todas sus miserias, a soportar el espectáculo de horrores que lo rodean? ¿Alcanza la imaginación? ¿Alcanza el *hagamos como si* el mundo nos pudiera brindar consuelo? Se abre entonces la vía hacia el tercer desamparo.

Tercer desamparo

En efecto, la rebeldía ha caducado, la imaginación no ha llegado al poder; ya no hay tragedia sino indiferencia. Escuchemos la descripción de Lipovetsky sobre este desamparo:

“Un desierto paradójico, sin catástrofe, sin tragedia ni vértigo, que ya no se identifica con la nada o con la muerte: no es cierto que el desierto obligue a la contemplación de crepúsculos mórbidos”¹⁸.

*“Todo él indiferencia, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo ‘pasivo’ y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo ‘activo’ y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, **pero a nadie le importa un bledo**, ésta es la alegre*

¹⁶ El arte de ser feliz, p. 59.

¹⁷ El mito de Sísifo, p. 162.

¹⁸ La era del vacío, p. 35.

novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo"¹⁹.

Desiertos sin tragedia, llenos de indiferencia, atraen o empujan al hombre a ser cada vez más cabalmente él mismo, pues en el desierto posmoderno ya no hay demonios contra los cuales luchar sino solamente autorrealización.

*"Sin embargo, no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimización total; en la era postmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y «humanos»"*²⁰.

La falta de sentido no parece ser absoluta, es decir, lo que se ha terminado con la muerte de Dios, con la ineficiencia de la rebeldía y del pensamiento utópico son los grandes relatos, las grandes finalidades. Queda empero un sentido: *"humano demasiado humano"*, pero sentido al fin: el de autorrealizarse. Lo cual no es de ninguna manera trágico, dado que *"la oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora..."*²¹, porque esta oposición no brota de un absurdo en el sentido camusiano, ni de esta tensión de las que nos hablaba Juan Pablo II, sino que es producto de una hiperinformación, de un exceso de oportunidades de realización:

*"De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitación, no por privación. ¿Qué es lo que todavía puede sorprender o escandalizar? La apatía responde a la plétora de informaciones..."*²².

*"El momento posmoderno es mucho más que una moda; explicita el proceso de indiferencia pura en el que todos los gustos, todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse, todo puede escogerse a placer, lo más operativo como lo más esotérico, lo viejo como lo nuevo, la vida simple-ecologista como la vida hipersofisticada, en un tiempo desvitalizado sin referencia estable, sin coordenada mayor"*²³.

¹⁹ *La era del vacío*, p. 36.

²⁰ *La era del vacío*, p. 11.

²¹ *La era del vacío*, p. 38.

²² *La era del vacío*, p. 39-40.

²³ *La era del vacío*, p. 41.

No es la hiperinformación o ese exceso de oportunidades lo que nos lleva a la apatía, sino que toda esa información es dada “nihilístamente”, es decir, sin saber *para qué*. Volver a las señales de humo no es la respuesta a la “plétora de información”, sino un crecimiento en el discernimiento, un crecimiento, como esperamos mostrarlo más adelante, de la pasión. Pero sigamos con nuestro diagnóstico. Dada la indiferencia reinante, dada la ausencia de pasión todo se vuelve vertiginoso:

“El hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas nada le responde, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas”²⁴.

Ahora bien esta indiferencia poco tiene que ver con la ataraxia, o la apatía de los estoicos y de los monjes del desierto:

“Cruzando solo el desierto, transportándose a sí mismo sin ningún apoyo transcendente, el hombre actual se caracteriza por la vulnerabilidad”²⁵.

“Así llegamos al final del desierto; previamente atomizado y separado, cada uno se hace agente activo del desierto, lo extiende y lo surca, incapaz de vivir el Otro”²⁶.

Es extraño que aquí nuestro autor no exprese su satisfacción, es decir la alegría de poder ser cada uno él mismo sin ningún tipo de control. La incapacidad de vivir lo otro no parece tener el carácter de una hazaña sino que se parece más bien al *hace más frío* de Nietzsche. Hemos visto pasar a los héroes de la mitología griega, desde Prometeo que lucha contra lo divino aún persistente en el mundo, hasta Sísifo que lleva irremediamente y con una dulce -¿o cínica?-sonrisa su piedra hacia lo alto, para desembocar finalmente en Narciso. Dice Lipovetsky:

“Don Juan ha muerto; una nueva figura, mucho más inquietante, se yergue, Narciso, subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal”²⁷.

Según el mito griego, Narciso no podía conocerse a sí mismo, ese era su límite, por eso el día que eso aconteció, murió. Por el contrario, el Narciso posmoderno busca en la selva de información ser agente del desierto, esto es, desconocerse, pues:

²⁴ *La era del vacío*, p. 44.

²⁵ *La era del vacío*, p. 46.

²⁶ *La era del vacío*, p. 48.

²⁷ *La era del vacío*, p. 33.

*“El narcisismo se define no tanto por la explosión libre de las emociones como por el encierro sobre sí mismo, o sea la “discreción”, signo e instrumento del auto-control”.*²⁸

*“¿Por qué no puedo yo amar y vibrar? Desolación de Narciso, demasiado bien programado en absorción en sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y sin embargo insuficientemente programado ya que todavía desea una relación afectiva”.*²⁹

Proponemos interpretar estos textos de Lipovetsky a la luz de un pasaje de Schopenhauer que dice así:

*“En un frío día de invierno, un grupo de puerco espines se apretaban unos con otros para así protegerse con el calor de cada uno. Pero pronto se encontraron con las espinas de cada uno, por lo que al instante se separaban mutuamente. Cuando la necesidad de calor los llevaba a calentarse nuevamente, se repetía el segundo mal, y así entre ambos padecimientos iban y venían, hasta que encontraron una moderada distancia recíproca, en la que mejor no se podían encontrar. Del mismo modo reclama a los hombres la necesidad de sociedad, la que brota del vacío y de la monotonía de la propia intimidad; pero sus muchas cualidades opuestas y sus faltas insostenibles se chocan y hacen que se separen nuevamente. La distancia moderada, la que finalmente descubren y con la cual puede existir una comunidad, esa distancia es la cortesía y las costumbres delicadas. A aquel que no puede mantenerse en esta distancia, se le dice en inglés ‘Keep your distance!!’... Pero aquél que posee una gran calidez interior, manténgase mejor separado de la sociedad, para ni lastimar ni para ser lastimado”*³⁰.

Quiero mostrar con estos textos que el Narciso posmoderno, como el puerco espín del alemán, **temen sufrir**. Su encierro, su desierto, sus espinas, no hacen sino volverlo invisible a las miradas del otro. Como “el más feo de los hombres” de Nietzsche, como los personajes de “A puertas cerradas” de Sartre, la mirada del otro les molesta porque les muestra que no son más que habitantes del desierto. En consecuencia toman una decisión: ante la imposibilidad de amar y de ser amados, ante el horror a sufrir sin un para qué, se deciden por la apatía que les brinda su moribunda calma. Entonces se diluyen la voluntad de placer, la voluntad de poder y la voluntad de sentido, ya no hay deseo, ya no hay fuerza, y mucho menos sentido, así entonces la voluntad

²⁸ *La era del vacío*, p. 67.

²⁹ *La era del vacío*, p. 78.

³⁰ *Parerga und Paralipomena*, p. 795.

ha perdido lo que desde Maine de Biran ha constituido una de las formas de ver a la voluntad: su capacidad de oposición. Dice al respecto Lipovetsky:

“El fin de la voluntad coincide con la era de la indiferencia pura”³¹.

“Es la lógica de un sistema experimental basado en la celeridad de las combinaciones, lo que exige la eliminación de la voluntad como obstáculo a su funcionamiento operativo”³².

De este modo el hombre se vuelve eterno funcionario: nada es nuestro, somos solamente fugitivos que están de paso. ¿No es acaso esta *insuficiencia de la programación* lo que Camus llama de otra manera *absurdo*?

“Imposibilidad de sentir, vacío emotivo, aquí la desubstancialización ha llegado a su término, explicitando la verdad del proceso narcisista, como estrategia del vacío”³³.

“Fin de la cultura sentimental, fin del happy end, fin del melodrama y nacimiento de una cultura cool en la que cada cual vive en un bunker de indiferencia, a salvo de sus pasiones y de las de los otros”³⁴.

Esta apatía exige al hombre -como vimos en los textos anteriores- adquirir una nueva habilidad. Ya no necesita carácter como enseñaban los griegos, ya no necesita dureza en la decisión como quería Nietzsche, ahora el hombre tiene que estar en disponibilidad:

“La pasión narcisista... es una disponibilidad pura”³⁵

Pero qué se entiende aquí por disponibilidad. Por el momento hemos encontrado dos aproximaciones, una positiva, que ahondaremos luego con Gabriel Marcel; la otra negativa, y que creo que se aplica en este lugar, y es de Ortega y Gasset:

“Goethe rehuye encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades... «La verdadera vida es la “Urleben” que renuncia a entregarse a una figura determinada»”³⁶.

“La mera disponibilidad es lo característico de la juventud frente a la madurez. El joven, porque no es aún nada determinado, irrevocable, es posibilidad de todo”³⁷.

³¹ *La era del vacío*, p. 57.

³² *Ibidem*.

³³ *La era del vacío*, p. 76.

³⁴ *La era del vacío*, p. 77. El énfasis es nuestro

³⁵ *La era del vacío*, p. 58.

³⁶ *Pidiendo un Goethe desde dentro*, p. 415.

La constatación del carácter **irrevocable** del estado humano marca uno de los senderos por los que queremos caminar. ¿No es acaso el sufrimiento, el mal, el absurdo lo que nos vuelve “páticos”? ¿No es gracias al dolor con lo que esperamos, si bien en el desierto, la voz del otro?

Así entonces la disponibilidad de la que nos habla Lipovetsky podríamos entenderla como esa juventud que no se quiere determinar, “puro simbolismo” dice Ortega, máscara diría Nietzsche. Gracias a ellos el hombre nunca juego en serio, nunca gana, pero tampoco nunca pierde.

El papel de la filosofía en las épocas suaves

¿Qué tarea le cabe entonces a la filosofía en el marco de esta dulzura, en esta suavidad?

En primer lugar asumir la nada, y con ella el mal y el sufrimiento. Y esto por dos motivos, uno histórico, que hace -según Zubiri- a la constitución de la filosofía cristiana; el otro de carácter especulativo. Pasemos al primer motivo.

“Para los hombres griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas -y con razón- es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece, entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad”³⁸.

“Este momento del no-nada va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo”³⁹.

Estamos de acuerdo con que no es lo mismo nihilidad que nihilismo, pero lo asumimos en lo que tienen en común: su aceptación de la nada. Somos conscientes del disparate de la expresión “aceptación de la nada”, pues, ¿cómo aceptar lo que no es? Sin embargo creo que tenemos que intentar pensar aquello que más se nos sustrae al pensar, al menos para que con este pensar constatemos su inexistente existencia.

El motivo especulativo para asumir la nada radica en que no queremos presentar el mal, y sus hermanos el absurdo y el sufrimiento -tanto moral como físico-, ni como meros momentos en el despliegue de una idea, ni como

³⁷ *Pidiendo un Goethe desde dentro*, p. 417.

³⁸ *Los problemas fundamentales...*, pp. 76-77. El énfasis es nuestro.

³⁹ *Los problemas fundamentales...*, p. 77.

piezas de un mosaico que al verlo en su totalidad nos resulte hermoso, es decir, queremos ver al mal en su realidad real: en sus rasgos de nada.

Esta tarea la emprenderemos de la mano de otro filósofo posmoderno G. Vattimo. Para él lo posmoderno no está representado solamente por:

“los momentos apocalípticos de un crepúsculo de la humanidad, de una deshumanización, sino que son además provocaciones y llamados que apuntan hacia una posible experiencia humana nueva”⁴⁰.

Pero, ¿de qué experiencia humana se puede hablar? Dos son los puntos - a mi entender- señalados por Vattimo. En primer lugar la posmodernidad encarnaría el llamado pensamiento débil, reflejo de la kénosis, es decir, del abajamiento de Dios, lo cual lleva a *“desmentir los rasgos naturales de la divinidad”⁴¹.*

“Un modo en que la kénosis, iniciada con la encarnación de Cristo... continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social”⁴².

En segundo lugar esta superación sólo se logra apelando según Vattimo a un concepto heideggeriano: la *“Verwindung”*.

*“Creo que hay que recurrir al concepto heideggeriano de Verwindung... (que significa) **superar** una enfermedad, curarse, recobrase de una enfermedad... **resignarse** a una pérdida, a un dolor”⁴³.*

Es claro que esta *“Verwindung”* no se puede dar más que en un planteo que arranque de la finitud, o más precisamente que arranque de la nada y sus derivados, o para decirlo con palabras de Breton y de Possenti, que se ubique dentro del marco de una meontología o nontología. ¿La filosofía se vuelve consolación? ¿Es acaso la filosofía como *“meditatio mortis”* el lugar preciso donde se puede dar la resignación, que no niega la pérdida o el dolor sino que lo mantiene en su carácter de nada?

Pero, ¿es posible esta superación-resignación? ¿Con qué fuerzas el hombre puede llegar a lograrlo? Vattimo apela a otro movimiento, contrario a nuestro entender a una voluntad de poder o de placer; cuando dice que está:

⁴⁰ *El fin de la modernidad*, p. 29.

⁴¹ *Creer que se cree*, p. 50

⁴² *Creer que se cree*, p. 52.

⁴³ *El fin de la modernidad*, pp. 151-152.

“...guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para el cristiano, sino por el principio de la caridad hacia los otros”⁴⁴.

“¿Será casualidad que algunos filósofos (no sospechados de espiritualismo) hablen hoy de un principio de caridad?”⁴⁵

Este principio caridad se constituirá entonces en sentido último aunque aquí último no tiene el carácter estático, sino de movilidad y –aunque esto creo que nunca lo diría Vattimo- de creativo.

“Este sentido ‘último’ –el amor de Dios por sus criaturas-, sin embargo, precisamente por el hecho de ser caritas, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido ‘último’ de la revelación, carece de verdadera ultimidad...”⁴⁶

¿No nos presenta este texto otra lectura del nihilismo, en la cual la nada es un signo de riqueza y de sobreabundancia que no podemos asumir?

Dijimos creativo porque precisamente la caridad es el horizonte desde el cual *“se hace algo que no ha sido puesto antes por nadie”⁴⁷.*

Pero estos temas también son tratados por David Schindler en relación con el pensar de J. Derrida, cuando dice:

“¿Cómo salvar el sentido, el logocentrismo frente a la alternativa que acaba de ser esbozada en lo que la crítica concluye en el nihilismo y en la defensa del mecanicismo?... Es en lo que Derrida llama el creacionismo e infinitismo cristianos donde se encuentra la respuesta que quisiera proponer aquí”⁴⁸.

“Lo que implica el infinitismo-creacionista auténticamente cristiano es que el sentido, cuya identidad ha sido supuesta ser la de un mecanismo, se ha transformado en un sentido cuya identidad es más bien la del amor”⁴⁹.

“La respuesta adecuada a esta crisis del sentido, hecha manifiesta por la deconstrucción, no consiste en aferrarse a la superficie del sentido, conforme al principio de la modernidad, esperando dar el sentido a sí mismo, encerrán-

⁴⁴ Creer que se cree, p. 116.

⁴⁵ Oltre l'interpretazione, p. 52 y ver también 64.

⁴⁶ Creer que se cree, pp. 76-77.

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q.1 a.1 ad. 1

⁴⁸ Schindler, p., 128.

⁴⁹ Schindler, p. 129.

dole así en los términos de su simple autoidentidad... El sentido se abre más bien en la relación de amor, es decir, sobre un infinito inteligible e incluso (precisamente) sobre el Dios cuyo lógica es el amor"⁵⁰.

Estos tres textos marcan entonces una salida al nihilismo, una superación que no está dada por un pensar sino por un amar, exigen una lógica del amor que más que explicaciones, más que hablar a la razón hablan al corazón. Como dice Oscar Wilde:

*"Todo lo que sí creo saber es que la vida no puede entenderse si no se tiene mucha caridad, no puede ser vivida si no se tiene mucha caridad. Es el amor, y no la filosofía alemana, el que da la verdadera explicación a las cosas de este mundo, sea cual sea la explicación del otro"*⁵¹.

Creo que esta puede llegar a ser una salida que evite nuestro drama, es decir, en lugar de hacer frente al nihilismo se lo desconocería en una búsqueda de lo amoroso. En este sentido creo que el nihilismo es considerado solamente desde un punto de vista gnoseológico, como ausencia de sentido-verdad. Pero, ¿qué sucede cuando la ausencia de sentido es de sentido-bondad? ¿Cómo enamorar aquello que es indiferente que es apático?

Dos vías

a. *El pensar desde la relación*

Frente a esta situación aventuro dos posibles vías. Por un lado el volver a cierta **tarea esforzada** del pensar, y siguiendo a Breton:

*"Yo no creo en la desesperación de los filósofos que, digan lo que digan, esperan siempre contra toda esperanza. Porque el fin de la filosofía es tan problemático como su comienzo... Es por una ilusión, que la fatiga explica, que estimamos acabada la serie de esquemas y aproximaciones"*⁵².

Pero también cierto –y esta es la otra salida- es volver a pensar dos temas que hacen al clima intelectual pero que nos salvan, pues este volver a pensar nos llevaría a una nueva posibilidad de filosofar, en la cual *nos hagamos cargo* –la expresión es común pero no por eso densa de contenido- de la finitud de lo real.

⁵⁰ Schindler, p. 134.

⁵¹ *Complete Works*, p. 511. *El marido perfecto*.

⁵² *Pensée du rien*, p. 88.

¿Cuáles son esos temas? Por un lado, pensando desde lo que en metafísica se llama el más débil de los accidentes: la relación. Poner a la relación como uno de los horizontes del pensar posmoderno, nos llevaría a tratar – entre otros- los siguientes temas: el tema de la creación, no sólo en cuanto tarea divina sino también en cuanto relectura de lo artístico; mostrando así el carácter relativo de todo lo finito, el carácter carenciado que lo creatural tiene de suyo. La relación en su referencia a la creación nos permite entender la finitud de lo mundano pero no de un modo cerrado, no de un modo narcisista, sino en cuanto por ser finito es relativo, es decir ‘dice a otro’. Así entonces lo mundano como tal se abre a dos instancias, a la nada, perdiéndose en ella y naciendo entonces el absurdo; o bien trascendiendo en lo infinito, dando origen al misterio. Con la creación se pone en la reflexión el tema de lo novedoso. Las referencias de Tomás a este respecto siempre hablan de la creación ‘*cum novitate essendi*’. Precisamente esta categoría de lo nuevo es una de las más despreciadas por la posmodernidad:

“La idea del eterno retorno de lo igual, que significa entre otras cosas, el fin de la época de la superación, este es de la época del ser concebido bajo el signo de lo novum”⁵³.

El otro tema es el del diálogo. ¿Es posible considerar a la filosofía como esencialmente dialógica? ¿No vemos acaso ciertos desarrollos en las antropologías así llamadas “dialógicas”? Una filosofía que adoptando – platónicamente- el método del diálogo, se abra a temáticas donde el diálogo sea el eje, el hilo de Ariadna.

Quiero por último retomar el tema de la disponibilidad. Ya hemos visto como lo posmoderno tiene el carácter de disponibilidad pero en el sentido, creemos, que claramente vio Ortega y Gasset, de falta de determinación. Sin embargo también cabe una lectura positiva de la disponibilidad que es la que hace Gabriel Marcel:

“La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta. Nunca me había aparecido tan claramente su relación con la pobreza. Poseer es casi inevitablemente ser poseído. Interposición de las cosas poseídas...”

Dentro de la caridad, la presencia como don absoluto de sí, y como don que no implica ningún empobrecimiento complementario, al contrario; estamos aquí en un terreno en el que las categorías válidas en el mundo de las cosas cesan completamente de ser aplicables; categorías, como vamos a ver,

⁵³ El fin de la modernidad, p. 148.

rigurosamente ligadas a la misma noción de objeto. Si de cuatro objetos que poseo doy dos, es evidente que ya no me quedan más que otros dos, que me he empobrecido de otro tanto. Pero esto sólo tiene sentido si establezco cierta relación entre esos objetos y yo; si los considero, por así decir, como con-sustanciales conmigo; si su presencia o su no presencia, en el sentido más fuerte de la palabra, me afecta a mí mismo.

Profundizar la noción de indisponibilidad. Me parece que corresponde a lo que constituye más radicalmente la criatura como tal. Me pregunto, desde este punto de vista, si toda la vida espiritual no podría definirse como el conjunto de actividades por las que tendemos a reducir en nosotros la parte de indisponibilidad. Conexión entre el hecho de estar indisponible y el de sentirse o juzgarse indisponible: mostrar, en efecto, que esta indisponibilidad no es separable de cierto modo de adherir a sí mismo, lo cual es algo todavía más primitivo y radical que el amor propio.

La muerte como negación absoluta de la indisponibilidad.

Esto es, a mi modo de ver, una mina de reflexiones importantes, pues vemos aquí la necesidad de distinguir entre el amor de sí como indisponible y el amor de sí como disponible, es decir, el amor de lo que Dios puede hacer de mí; ese amor legítimo se ilustra por su contrario: el odio de sí, que puede expresarse en cierta apetencia de la muerte. Problema de la indisponibilidad relativa de sí para sí. Hay ahí algo muy interesante que ahondar"⁵⁴.

Pues para Marcel:

"Las raíces metafísicas del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad"⁵⁵.

Así entonces la indisponibilidad es lo mundano en su negación a la transcendencia, tenga ésta el carácter de 'Verwindung' o no. Se trata de la indisponibilidad como raíz del pesimismo en cuanto que precisamente afirma el 'eterno retorno de lo mismo'. Por eso la disponibilidad es presentada por Marcel como forma de la caridad y en conexión con la pobreza:

"La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta. Nunca me había aparecido tan claramente su relación con la pobreza"⁵⁶.

¿No será entonces uno de los ejes de las llamadas antropologías dialógicas la disponibilidad, que destacarían lo pobre y lo amable del hombre?

⁵⁴ *Diario metafísico*, p. 86. 11 de marzo de 1931.

⁵⁵ *Diario metafísico*, p. 91. 13 de marzo de 1931.

⁵⁶ *Idem* nota 49.

b. El pensar apasionado

Con el tema de la pobreza y de lo amable queremos introducirnos al segundo de los caminos: el de la pasión. La pasión generalmente es un tema descuidado⁵⁷, su estudio queda generalmente encuadrado no en lo propiamente psicológico sino en lo moral. La lectura de la pasión parece estar enfocada desde el punto de vista de su educación, de su dirigibilidad. También descuidan su tratamiento los manuales de metafísica, como accidente. Así uno encuentra suma dificultad en comprender formulaciones como “*passio entis*” por ejemplo.

Pero si puede hablar de la pasión como correlato de la acción, ¿no sería entonces la pasión la forma propia de ser de una creatura, la cual padece la acción creadora de Dios?

Por otra parte si la pasión dice referencia a una acción, a un obrar del agente, también dice relación a una perfección que ha sido comunicada. En este sentido, entonces, la creatura no se encuentra encerrada en sí misma, de modo narcisista, sino vuelta a las perfecciones. De este modo la pasión muestra el signo de pobreza de todo lo finito, muestra la necesidad no sólo de comunicar, de difundir lo bueno que posee, sino la necesidad de recibir bondad: la necesidad del necesitado. ¿No ha sido la desmesura filosófica -¿estoica, moderna?- la de descuidar esa necesidad? Queremos acercar dos textos: uno de Nietzsche, el otro de Wilde.

“Es de noche: ahora hablan más fuerte todas las fuentes. Y también mi alma es una fuente.

Es de noche: sólo ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.

En mí hay algo insaciado, insaciable, que quiere hablar. En mí hay un ansia de amor, que habla asimismo el lenguaje del amor.

Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero ésta es mi soledad, el estar circundado de luz.

¡Ay, si yo fuese oscuro y nocturno! ¡Cómo iba a sorber los pechos de la luz!

¡Y aun a vosotras iba a bendeciros, vosotras pequeñas estrellas centelleantes y gusanos relucientes allá arriba!

-y a ser dichoso por vuestros regalos de luz.

⁵⁷ basta considerar su importancia en los manuales de antropología.

Pero yo vivo en mi propia luz, yo reabsorbo en mí todas las llamas que de mí salen.

No conozco la felicidad del que toma; y a menudo he soñado que robar tiene que ser más dichoso aun que tomar.

Esta es mi pobreza, el que mi mano no descansa nunca de dar; ésta es mi envidia, el ver ojos expectantes y las despejadas noches del anhelo.

¡Oh desventura de todos los que regalan! ¡Oh eclipse de mi sol! ¡Oh ansias de ansiar! ¡Oh hambre ardiente en la saciedad!

Ellos toman de mí: ¿pero toco yo siquiera su alma? Un abismo hay entre tomar y dar: el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.

Un hambre brota de mi belleza: daño quisiera causar a quienes ilumino, saquear quisiera a quienes colmo de regalos, -tanta es mi hambre de maldad.

Retirar la mano cuando ya otra mano se extiende hacia ella; semejante a la cascada, que vacila aún en su caída: -tanta es mi hambre de maldad.

Tal venganza se imagina mi plenitud, tal perfidia mana de mi soledad.

¡Mi felicidad en regalar ha muerto a fuerza de regalar, mi virtud se ha cansado de sí misma por su sobreabundancia!

Quien siempre regala corre peligro de perder el pudor; a quien siempre distribuye fórmansele, a fuera de distribuir, callos en las manos y en el corazón.

Mis ojos no se llenan ya de lágrimas ante la vergüenza de los que piden; mi mano se ha vuelto demasiado dura para el temblar de manos llenas.

¿A dónde se fueron la lágrima de mi ojo y el plumón de mi corazón? ¡Oh soledad de todos los que regalan! ¡Oh taciturnidad de todos los que brillan!

Muchos soles giran en el espacio desierto: a todo lo que es oscuro hálblanle con su luz -para mí callan.

Oh, ésta es la enemistad de la luz contra lo que brilla, el recorrer despiadado sus órbitas.

Injusto en lo más hondo de su corazón contra lo que brilla, frío para con los soles -así camina cada sol.

Semejantes a una tempestad recorren los soles sus órbitas, siguen su voluntad inexorable, ésa es su frialdad.

¡oh, sólo vosotros los oscuros, los nocturnos, sacáis calor de lo que brilla! ¡Oh, sólo vosotros bebéis leche y consuelo de las ubres de la luz!

¡Ay, hielo hay a mi alrededor, mi mano se abrasa al tocar lo helado! ¡Ay, en mí hay sed, que desfallece por vuestra sed!

Es de noche: ¡ay, que yo tenga que ser luz! ¡Y sed de lo nocturno! ¡Y soledad!

Es de noche: ahora, cual una fuente, brota en mí mi deseo, -hablar es lo que deseo.

Es de noche: ahora hablan más fuerte todas las fuentes. Y también mi alma es una fuente.

Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es una canción de un amante.-

*Así cantó Zaratustra*⁵⁸.

*“No es lo perfecto sino lo imperfecto lo que necesita más del amor. El amor debe llegar para curarnos cuando nos hemos herido con nuestras propias manos, o hemos sido heridos por la mano de otros; si no es así, ¿de qué sirve el amor?”*⁵⁹

En efecto el ente apasionado no sólo se apasiona por lo perfecto sino también por lo imperfecto, por lo malo. Cabría entonces hablar de una doble pasión: una frente al bien, otra frente al mal. Pero mientras que la pasión del bien se explica por la perfección, ¿cómo se entiende la pasión frente al mal? Seguramente tenemos aquí lugar para la compasión, el concepto más criticado por Nietzsche y considerado por él como el más propio del cristianismo. Pero si jugamos con las etimologías vemos que tanto la simpatía como la compasión significan lo mismo, uno en griego, el otro en latín. La pasión entonces se nos muestra como el lugar de encuentro tanto en el bien –simpatía- como en el mal –compasión-. Pero ¿esta pasión frente al mal puede ser cabalmente comprendida desde el plano filosófico?⁶⁰ ¿Habría que considerarla en un más allá filosófico? ¿No tendremos que hablar de Pasión? Escuchemos a V. Possenti:

⁵⁸ Así habló Zaratustra, pp. 159-161.

⁵⁹ Complete Works. p. 521. El marido perfecto.

⁶⁰ Ruiz de la Peña dejó esta última anotación antes de morir: *...satispasión: la acción aún realizable estriba casi exclusivamente en la disposición a la pasión, en la aceptación de la pasividad...No conozco ninguna lectura (filosófica o religiosa) del fenómeno humano que pueda justificar este tránsito del satisfacer al satispati del modo como lo hace la fe cristiana... Sólo el paradigma de una pasión que es acción libremente diseñada puede esclarecer la aporía. Sólo el hecho-Cristo sirve aquí de algo. Todo lo demás es literatura...* En Coram Deo. Memorial Prof. Dr.J.L. Ruiz de la Peña. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. pp. 13-14.

“La meta del presente ensayo no era otra quizá, que la de dar pie a la reflexión personal. En ese camino, la filosofía puede hacernos avanzar durante un cierto espacio, pero sin intentar entenderlo todo, justificarlo todo, racionalizarlo todo: el mal, la potencia de lo negativo, el dolor, se resisten a esta operación, igual que a las dialécticas meramente especulativas que, pensando haber solucionado el problema del mal, se engañan creyendo haberlo resuelto en la vida.

De manera muy especial, la reflexión filosófica posee una utilidad limitada a la hora de dar respuesta a la pregunta más relevante de todas: ¿de dónde ha de surgir la liberación del mal? ¿La pura sabiduría de los conceptos puede estar a la altura de este extremo constituido por el mal? ¿Bastan los Sénecas paganos y los Pelagios cristianos ante semejante exceso?

En cierto modo, ni siquiera el cristianismo ofrece una explicación completa del mal, puesto que deja un margen de oscuridad en el nexo que une la necesidad de la falibilidad, intrínseca a cualquier libertad finita, y la contingencia del mal, propia de todo acto libre. La tarea principal del cristianismo es rescatarlo y redimirlo... No hay aquí ninguna lógica puramente especulativa, ninguna dialéctica pensada, sino un acto de Dios. Él nos propone una historia de reconciliación a pesar del mal”⁶¹.

“La Cruz señala hacia un más allá (ailleurs) que no es un detrás del mundo: ella contradice un mundo que se pretende el único posible”⁶².

Conclusión

El trabajo toca a su fin. Fin como término porque no tenemos nada más que decir, fin como bien. Hemos intentado una lectura del nihilismo, al cual queremos tomar en serio. Y tomar en serio significa asumirlo en su propia dimensión de llamado de la nada, y a sus representantes como voces que gritan en el desierto. Pero esa nada tiene también otras lecturas que S. Breton ha resumido –creo yo– claramente:

“La teología cristiana, cuando la terminología de la nada siembra su discurso, tiene que ver sobretodo, parece, con el ex nihilo de la creación, como se ve en el tratado De Nichilo de Bovelles, o bien con la nihil, en su aplicación a la vida espiritual, para anunciarle a la soberbia humana que ella no es gran cosa y tan poca cosa que no es sino nada. Sería justo agregar que la influencia del neoplatonismo sobre la mística medieval en particular

⁶¹ Dios y el mal, p. 105-106.

⁶² Pensée du rien, p. 113.

ha contribuido a una importante transformación del paisaje. La Nada emigra entonces a regiones más etéreas que la definición del acto creador, o que el ascetismo de los discursos edificantes. Ella afecta, diríamos, la misma divinidad que se vuelve "Nada por excelencia" o "Nada increada": y también el alma humana, como se ve en el M. Eckhart quien, en algunos de sus textos, apenas si distingue entre las dos "nadas" que puso en resonancia.

Pero en la teología cristiana existe aún un lugar, más típicamente cristiano, y del cual la Reforma tuvo el gran mérito de reactivar la reminiscencia, contra las amenazas del olvido, o de la negligencia, en una Iglesia triunfante, tan apodícticamente segura de su existencia como de su verdad. Este otro lugar, que no es solamente de orden geográfico o arqueológico, y que da al cristianismo la especificidad propiamente suya, lleva un nombre, usado por haber sido demasiado utilizado, y más de una vez con causas discutibles; este nombre, que se ha vuelto propio después de haber sido común, es LA CRUZ⁶³.

Frente al nihilismo, frente al absurdo, la filosofía "*scientia veritatis*" debería hoy convertirse –no sólo, sino también– en una "*scientia amoris*" o tal vez en una "*scientia passionis*", que tomara lo mundano en su mundaneidad, lo finito en su finitud y, sin descuidar su nada de origen y de sombra, permitir sim-patizar o com-padecerse con lo infinito.

Bibliografía

- BRETON, Stanislas. *La pensée du rien*. Kampen, Kok Pharos, 1992.
- CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. 3° ed. Buenos Aires, Losada, 1959.
- El mito de Sísifo*. Barcelona, Altaya, 1994.
- CIORAN, Emile. *Des larmes et des saints*. Paris, L'Herne, 1986.
- CORAM Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- Diccionario de hermenéutica*. 2° ed. Ortiz Osés-Lanceros eds. Bilbao, Deusto, 1998.
- FORTE, Bruno. *La Iglesia de la Trinidad*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996.
- HEIDEGGER, Martín. *Sendas perdidas*. 3° ed. Buenos Aires, Losada, 1979
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Stuttgart, Schwabe & Co., 1984.

⁶³ *Pensée du rien*, pp. 112-113.

- JUAN PABLO II. *Tertio millennio ineunte*. Carta apostólica al episcopado, al clero y a los fieles al concluir el Gran Jubileo del año 2000. Buenos Aires, San Pablo, 2001.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. 7° ed. Barcelona, Anagrama, 1994.
- MARCEL, Gabriel. *Diario metafísico*. (1928-1933) Madrid, Guadarrama, 1969.
- NIETZSCHE, Federico. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1985.
Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza, 1986.
Obras completas. IV. 5° ed. Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas. Tomo IV. 1929-1933*. 4ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1957. Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán, 395-420.
- POSSENTI, Vittorio. *Dios y el mal*. Madrid, Rialp, 1997.
- SCHINDLER, David. *Muerte de la razón moderna, resurrección del Verbo de Dios*. En *La postmodernidad*. Revista *Communio* (España) II/1990, pags. 121-134.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El arte de ser feliz*. Barcelona, Herder, 2000.
Parerga und Paralipomena. II. Sämtliche Werke. Band V. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989. Gleichnisse, Parabeln und Fabeln, n° 396.
- TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Pamplona, Eunsa, 1997
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona, Altaya, 1993.
- VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Buenos Aires, Piados, 1996.
El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. 2° ed. Barcelona, Gedisa, 1987.
Oltre l'interpretazione. Roma, Bari, Laterza, 1994.
- WILDE, Oscar. *Complete Works of Oscar Wilde*. London and Glasgow, Collins, 1980. El marido perfecto.
- ZUBIRI, Xavier. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. 2° ed. Madrid, Alianza, Fundación Xavier Zubiri, 1995.