JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO

TEODICEA Y NIHILISMO

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

TEODICEA Y NIHILISMO

Teodicea, palabra de creación moderna, concretamente leibniziana aunque etimológicamente designe la necesidad de justificar a Dios frente al mal, puede valer, por expresiva, para significar el campo de la especulación metafísica en torno al problema del ser infinito. Teodicea quiere decir teología metafísica: investigación filosófica de la causa del ser.

Nihilismo es una expresión que no alude a ningún escepticismo radical, de estilo gorgiano —«nada existe»—, sino que da nombre a la tesis que expresa que la nada es más transcendental que el ser. No es que no haya nada, ni que la nada sea la eterna compañera del ser, sino que ella impera sobre el ser. Un ser que tiene en la nada su fundamento radical y su destino metafísico.

El título *Teodicea y Nihilismo* quiere programar tan solo la necesidad de justificar a Dios frente a la nada. La necesidad de esta justificación tiene un precedente —su mejor prólogo— en el célebre «Preámbulo» de la obra de NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra.* Helo aquí en escorzo:

> «Cuando Zaratustra tenía treinta años se alejó de su patria y del lago de su patria, y se fue a la montaña. Allí gozó de su espíritu y de su soledad durante diez años, sin cansarse. Pero al fin variaron sus sentimientos, y una mañana, levantándose con la aurora, púsose delante del sol y le habló así:
>
> ¡Oh sol! ¿Qué sería de tu felicidad si te faltasen aquellos a quienes iluminas?
>
> Diez años hace que vienes hacia mi caverna; y sin mí, sin mi águila y mi serpiente, te habrías cansado de tu luz y de este camino.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Pero nosotros te esperábamos todas las mañanas, te tomábamos lo superfluo y te bendecíamos.

Pues bien; yo estoy hastiado de mi sabiduría, como la abeja que ha acumulado demasiada miel. Necesito manos que se alarguen hacia mí.

Yo quisiera dar y repartir hasta que los sabios vuelvan a gozar de su locura y los pobres de su riqueza.

Por eso debo bajar a las profundidades, como tú por la noche, astro exuberante de riqueza, cuando traspones el mar para llevar tu luz al mundo inferior.

Yo debo descender, como tú, según dicen los hombres hacia quienes quiero dirigirme.

¡Bendice la copa que quiere desbordarse, para que fluyan de ella las doradas aguas, llevando a todos lados el reflejo de tu alegría!

¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo y Zaratustra quiere volver a tornarse hombre».

Así empezó el ocaso de Zaratustra.

Zaratustra bajó solo de las montañas sin encontrar a nadie. Pero, al llegar a los bosques surgió ante él de repente un viejo de cabellos blancos, que había salido de su santa cabaña para buscar raíces en la selva. Y el viejo habló de esta suerte a Zaratustra:

«No me es desconocido este viajero: hace años que pasó por aquí. Se llamaba Zaratustra; pero se ha trasformado.

Entonces llevabas a la montaña tus cenizas.

¿Quieres hoy llevar tu fuego a los valles? ¿No temes el castigo que se reserva a los incendiarios?

Sí; reconozco a Zaratustra. Pura es su mirada, y su boca no encubre ningún hastío. ¿No se adelanta hacia acá como un bailarín?

Zaratustra ha cambiado, Zaratustra se ha hecho niño, Zaratustra está despierto. ¿Qué vas a hacer ahora entre los que duermen?

Como en el mar vivías tú en el aislamiento, y el mar te llevaba. ¡Desgraciado de ti! ¿Quieres volver a arrastrar tu cuerpo tú mismo?».

Zaratustra respondió: «Amo a los hombres».

«¿Pues por qué —dijo el santo— me he venido yo a los bosques y a la soledad? ¿No era porque amaba demasiado a los hombres?

Ahora amo a Dios; no amo a los hombres. El hombre es para mí una cosa demasiado incompleta. El amor al hombre me mataría»...

«¡No vayas con los hombres! ¡Quédate en el bosque! ¡Antes que con ellos, vete con las bestias! ¿Por qué no quieres ser, como yo, oso entre los osos, ave entre las aves?».

«Y qué hace el santo en el bosque?», preguntó Zaratustra.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El santo contestó: «Hago cantos y los canto; y cuando hago cantos, río, lloro y murmuro. Así alabo a Dios.

Con cantos, lágrimas, risas y murmullos alabo al Dios que es mi Dios. Pero veamos: ¿Qué presente nos traes?».

Al oir Zaratustra estas palabras, saludó al santo y le dijo: «¿Qué tendría yo que daros a vosotros? Lo que has de hacer es dejarme marchar, corriendo, para que no os quite nada».

Y así se separaron uno de otro, el viejo y el hombre, riendo como ríen dos criaturas.

Pero cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: «¿Será posible? ¡Ese santo anciano no ha oído aún en su bosque que Dios ha muerto!».

☆ ☆ ☆

Es verdad que la ciencia procede como si todo pasara sin que existiera Dios. Lo que acontece es que si Dios no existiera —como ha señalado bien ZUBIRI— no pasaría nada. La frase de NIETZSCHE «Gott todt ist» ha merecido un comentario importante en nuestro tiempo: el que le dedica HEIDEGGER a través de unas páginas de *Holzwege*, la obra que marca, a mi juicio, la línea de frontera entre el primer HEIDEGGER y el segundo. De la frase de NIETZSCHE se deriva una cosa como cierta: que la «muerte de Dios» implica la aparición del nihilismo. Pero veamos la exégesis heideggeriana.

Si pensar significa, también para NIETZSCHE, representar lo existente como existente, todo pensar metafísico es ontología —saber del ser— o no es absolutamente nada. El problema está, ahora, en comprender la posibilidad de una metafísica reducida a ontología; vale decir, en esclarecer el sentido de una metafísica sin teodicea. Esto, que en principio aparece como una metafísica truncada, ha tenido sus resonancias en el tiempo que sigue a NIETZSCHE. Aunque Dios haya muerto, se piensa que la metafísica es posible. Pero acontece entonces que la ontología se niniliza porque hay que poner en la nada el auténtico fundamento del ser. La opción radica entonces entre una metafísica nihilista o una metafísica con teodicea, que sólo como metafísica creacionista tiene su sentido. Pero HEIDEGGER que quiere hacer en estas páginas

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de *Holzwege* mero papel de exégeta no decide nada. De aquí la necesidad de ir más allá de sus palabras, en busca de solución.

Con una cosa hay que quedarse: la impresión de que la frase de NIETZSCHE simboliza el destino de la futura metafísica, esto es, una ontología en la que la nada va a una con el ser. Lo creador, en otro tiempo propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear —reconoce HEIDEGGER— acaba por pasar a los negocios. Parece, sin embargo, que HEIDEGGER quiere salvar a NIETZSCHE. La muerte de Dios significa sólo la muerte del Dios cristiano, aunque esto implique la caída del mundo suprasensible que es tanto como la caída del mundo metafísico. ¿No es esto la ruina de la metafísica? La metafísica sólo podrá sostenerse desde ahora como expresión del nihilismo. Nihilismo que no quiere decir, por supuesto, el intento de una elucubración sobre la nada, pero que en cuanto declara el imperio de la nada acaba por aniquilar el ser. Pero más que al ser, el nihilismo se encamina a destruir el valor.

Así lo entiende HEIDEGGER en su interpretación de NIETZSCHE. Nihilismo significa la devaluación de los valores supremos. Una nueva revolución copernicana. Esta subversión de valores lleva consigo una revisión de las estructuras metafísicas. No hay que olvidar que para NIETZSCHE el valor es un punto de vista. ¿Es esto un subjetivismo del valor? Con todo, este subjetivismo pudo ser el incentivo de un objetivismo del valor que no se hizo esperar: la axiología de SCHELER y HARTMANN. Aquí el orden de valores es algo que se impone. En NIETZSCHE, algo que impone la voluntad de poder.

La voluntad de poder es, por definición, una voluntad que se quiere a sí misma; pero, en definitiva, quiere: antes prefiere la voluntad de poder querer la nada que no querer, son palabras de NIETZSCHE. El superhombre encarna la voluntad de poder. El superhombre es el futuro del hombre, su porvenir. El hombre es un puente. Esperamos la venida del superhombre. Más todavía ahora que

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Dios ha muerto. «Todos los Dioses han muerto. ¡Ahora queremos que viva el superhombre!».

Pero no es solo NIETZSCHE el culpable de esta «Weltanschauung». Con razón pudo decir CAMÚS que NIETZSCHE no ha formado el proyecto de matar a Dios, sino que lo encontró muerto en el alma de su tiempo. Pero el mismo NIETZSCHE confesó, en la *Gaya Ciencia:* «Dios ha muerto. Y somos nosotros quienes lo hemos matado». Por algo, el loco sale en pleno día —como el viejo cínico DIÓGENES a la caza del hombre— diciendo: busco a Dios. Pero como Dios no puede aparecer en este Sión metafísico, la *Gaya Ciencia* tiene que confesar que vagamos como si fuera por una nada infinita. Cabe pensar sin embargo, como quiere JASPERS, que NIETZSCHE con su teoría del eterno retorno supera la nada, aunque convierta en definitiva la muerte de Dios.

☆ ☆ ☆

Esta muerte del Dios metafísico muy distinta a la que anuncia la llamada teología radical, es la que consagra lo que llamó HEGEL «el Viernes Santo de la Teología». El «Gott ist todt» implica necesariamente la aparición del nihilismo. Nihilismo puede entenderse en un sentido absoluto como el que sigue lógicamente a la muerte de Dios. Pero también cabe pensar en un nihilismo relativo, el que cuenta con la nada como estructura del ser. Y entonces surge la cuestión no tanto de demostrar a Dios cuanto de justificarlo frente al imperio —relativo— de la nada. Cómo puede darse la nada si hay Dios. O, cómo puede existir Dios si la nada acompaña al ser. De aquí la necesidad de justificar a Dios frente a la nada. Por esto pienso que el título «Teodicea y Nihilismo» es programático de los intereses y problemas de la teología natural de nuestro tiempo. Las páginas que siguen pretenden sólo esbozar una solución del problema crucial de la teología metafísica.

No parece sino que teodicea se oponga a nihilismo, es decir, que un saber de Dios sea incompatible con un cier-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

to reconocimiento de que la nada va entrañada en la esencia del ser. ¿Teodicea o Nihilismo? Más bien la comprensión metafísica debe esforzarse por armonizar tesis aparentemente contrarias pero que no son en verdad más que el fruto de un distinto subrayado en la explicación de la realidad. Un saber de Dios y un conotar la nada en lo finito son absolutamente posibles. Lo que acontece es que esta conjunción «Teodicea y Nihilismo» reclama una explicación que no es sólo ciencia del ser —Ontología— sino, en el más auténtico sentido, justificación del ser, lo que he llamado en otro momento «Ontodicea» (Cfr. «Estudios de Metafísica», n.º 2, págs. 253-257). Sólo la «Ontodicea» puede armonizar los conceptos de Teodicea y Nihilismo.

☆ ☆ ☆

A partir de los prolegómenos del nihilismo en NIETZSCHE, puede afirmarse que la filosofía existencial de nuestro tiempo realiza un verdadero «encuentro con la nada». Se ha podido decir que es en ese «encuentro con la nada» donde reside la aventura misma de la investigación metafísica. El curso de las investigaciones filosóficas se ha ido encaminando, paso a paso, a un saber del no-ser que parece eliminar la ontología por querer ver al ser como lo transcendido por la nada. Ante la necesidad de no perderse en el laberinto del no-ser, importa un replanteamiento del problema de la nada desde la perspectiva de una ontología que se base en la interna riqueza del ser en su plenitud. Plenitud que es no sólo óntica sino nihilizante. Por algo se puede afirmar que la metafísica es la ciencia del ser y de la nada. Pero desarrollar este tema es algo más complejo que la cuestión que ahora me propongo: armonizar un relativo nihilismo con un saber metafísico en torno a Dios.

☆ ☆ ☆

El primero en conferir categoría ontológica a la nada es, aparte pródromos idealistas, el solitario pensador danés Sören KIERKEGAARD. Por obra de KIERKEGAARD la nada

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

aparece en el Paraíso, en el horizonte de la inocencia de Adán, antes del pecado, aunque, con palabras de ORTEGA, ya próximo a él. Por KIERKEGAARD entra la nada en el mundo, acompañada de la angustia. El concepto kierkegaardiano de la angustia implica una nueva concepción de la existencia, justo la que gravita en el existencialismo actual. La obra de KIERKEGAARD pretende ser un nuevo evangelio. (Cfr. mi libro «El Tema de la Nada en la Filosofía existencial», págs. 19 y ss.). La inocencia de Adán en el Paraíso es simple ignorancia. En el estado de inocencia sueña el espíritu del hombre. En este estado hay paz porque el hombre no conoce todavía la diferencia entre el mal y el bien. Hay paz, pero hay también otra cosa: la nada. Y la nada, como posibilidad de la libertad, engendra angustia. El espíritu proyecta soñando su propia realidad. Pero esta realidad es nada.

«Tan solo de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal no puedes comer». Cuando esto dice el Génesis, KIERKEGAARD piensa que es natural que Adán no entendiera esas palabras, pues no podía conocer la distinción entre el bien y el mal, ya que esta distinción era el resultado de gustar la fruta del árbol de la ciencia. Pero esta prohibición angustia a Adán pues despierta en él la posibilidad de la libertad. He aquí la nada como posibilidad angustiosa de poder. Cuando a las palabras de la prohibición siguen las de la sanción: «tú morirás», Adán no entiende nada, pero intuye que a la posibilidad de poder que despertó la prohibición sigue una nueva posibilidad. Y la angustia gira en torno a la posibilidad, que es el concepto clave en torno al cual gira la existencia. Esa posibilidad no es, sin embargo, una posibilidad transcendental, como en KANT, sino algo aniquilante y negativo. Por esto el hombre es una nada y la existencia debe permanecer en el punto cero. Y todo esto tenía, en efecto, demasiado encanto y no se hizo esperar un nuevo análisis sobre este tema: el que realiza Karl JASPERS, al que gusto de llamar el «discípulo póstumo de Sören KIERKEGAARD».

☆ ☆ ☆

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Como dos polos entre los que se mece la existencia humana, aparece la nada existencial según la filosofía de JASPERS. Esta doble significación de la nada —como identidad del ser y de la nada y como nada absoluta— puede ser designada como sobre-ser y como no-ser. Ambos son alcanzados por el pensamiento que, al transformarse en no-poder-pensar, se transciende como pensamiento en cuanto que se anula. Pero son alcanzados, para JASPERS, en la pasividad de un simple estar despierto que no pone en modo alguno en marcha el pensamiento y por tanto tampoco experimenta su fracaso, sino que con un confuso pensamiento se aferra a la nada como si la hubiera. Al pensar el ser como la nada —identidad hegeliana de nada y ser— se desarrolla la dialéctica del pensamiento como no-poder-pensar, que, sin embargo, es esclarecedor y que al no pensar algo, no piensa tampoco nada, sino la nada que no existe en absoluto o es sobre-existente.

La nada, existencial en JASPERS porque es como el halo del ser, se patentiza como sobre-ser y como no-ser. Como sobre-ser la nada es el ser absoluto, la transcendencia. El hombre es su cazador frustrado. Como no-ser la nada es el absoluto vacío del abismo. La existencia humana se mueve entre estas dos formas de negatividad: la transcendencia, que pone paz en la realidad, y el vertiginoso vacío del abismo sin fondo. La transcendencia es inalcanzable, sólo se revela en «cifras». El abismo es la tentación de la existencia humana. Para no caer en él es preciso un filosofar desde el origen, que es esencialmente libertad. Sólo filosofando desde el origen podemos salir del pozo tirando de nuestra propia coleta, según el ejemplo del célebre barón de MÜNCHHAUSEN. (Cfr. JASPERS: *Filosofía*, I, 371). Por aquí se vislumbra la realidad de la existencia como riesgo. La existencia es riesgo y riesgo absoluto en cuanto aventura de la libertad. Esta idea no es en absoluto ajena a una toma metafísica de conciencia de nuestra situación creatural.

Sin abrirse JASPERS a un creacionismo, aboga por la práctica del método negativo para escudriñar la trans-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cendencia. Si el hombre alcanzara positivamente el ser de la transcendencia y el de todas las cosas, la libertad sería innecesaria y el tiempo quedaría cumplido: estaríamos situados en la eterna claridad, allí donde ya no hay lugar para la decisión. Decisión que es, justo, el riesgo de la existencia. De aquí la necesidad de una fe filosófica, la urgencia de poner límites al saber para dar paso a la fe, como ya profetizó KANT que es, por esto, para JASPERS, el filósofo por excelencia.

☆ ☆ ☆

También vuelve a KANT, por otro camino, Martín HEIDEGGER, con su teoría de la nada ontológica que explica la finitud del ser. Hay en HEIDEGGER una evidente dialéctica de nada y ser al hilo de su análisis de finitud esencial y existencial. Esencialmente finito, el hombre es llamado por la voz de la conciencia a su más propio poder ser. Este poder ser es la posibilidad de la muerte. Como deudor, el hombre, esencialmente finito, está siempre en compañía del no-ser. Pero cuando toma conciencia de su más propio poder-ser, entonces el hombre se comprende como un ser para la muerte. La muerte es la que revela la finitud existencial del «Da-sein». Al no haber nada más allá de la muerte, ella se convierte en el límite de la existencia de un ser que ya era esencialmente limitado y finito por tener como estructura suya el no-ser, la «Nichtigkeit» que ronda en torno a la identidad del ente que en su ser no sólo le va su ser, sino su no-ser.

Las célebres cuatro preguntas de KANT, que aparecen en su «Lógica» de 1800, son para HEIDEGGER cuatro cifras de la radical finitud de nuestro ser. Por esto a la última pregunta, «¿Qué es el hombre?», se responde con la tesis de que el hombre es un ser radicalmente finito, que sobre el abismo de la nada se asoma a la existencia con un gesto de fundamental nihilidad, porque sin la originaria potencia de la nada no hay libertad ni mismidad,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

según confesión de la pequeña gran obra «¿Was ist Metaphysik?».

La libertad heideggeriana se fundamenta en la nada. «Von Wesen des Grundes» supone una investigación sobre el fundamento de la libertad que descubre a la libertad como fundamento. Si la filosofía había venido poniendo la libertad en el ser, HEIDEGGER realiza una «revolución copernicana» que termina fundando el ser en la libertad. Le interesa más al filósofo de Friburgo la libertad del ser que el ser de la libertad. La misma esencia de la verdad —según «Von Wesen der Wahrheit»— hay que decir que consiste en la libertad. Pero la libertad no consiste en el ser. Una libertad que consistiera, que se fundamentara en el ser, no sería verdadera libertad, apertura que encaminara a la verdad, sino clausura y cierre. El fundamento de la libertad ha de radicar en no tener fundamento.

La libertad es libertad para la verdad. Pero esto sólo es posible si la libertad funda sin ser fundada, o lo que es igual, si está fundada en la nada como abismo y sima del ser. Pensando en torno a la polaridad libertad-verdad en el pensamiento de K. JASPERS y M. HEIDEGGER, ha escrito muy bien Ramón ALMAZÁN lo siguiente: «Para ambos filósofos, la libertad es una conquista, la diferencia fundamental estriba en que mientras para el primero, esa conquista nos remite a lo trascendente como única explicación posible, para el segundo, la misma libertad se fundamenta a sí misma, es una libertad desquiciada, que cede el *Grund* de la Trascendencia por el *Ab-grund* (abismo) de la nada. ¿Puede hablarse en HEIDEGGER de una hipostatización de la libertad?». («Estudios de Metafísica», n.º 2, pág. 226). La libertad heideggeriana no tiene fondo. La libertad es libertad en el fundamento. Ella es el fundamento mismo que hace posible la trascendencia del ser del *Da-sein* cuya esencia es la finitud. Ella es origen —*Ursprung*—. He aquí por qué el hombre viene de la nada, ya que su fundamento, la libertad, radica en el abismo sin fondo. Abismo y sima es la libertad del Da-sein. El *Grund* —la libertad— es *Ab-grund* —abis-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mo—. Una libertad sin radicación en un ser, que se mece en la nada, sin quicio. Una libertad evidentemente desquiciada.

☆ ☆ ☆

SARTRE consagra esencialmente la nada, porque la tesis radical sartreana afirma que la nada anida en el corazón del ser como un gusano. Ese ser es por definición la realidad humana cuya conciencia es el lugar ontológico de una nada esencial. La posibilidad autoreflexiva de la conciencia, su capacidad autoreflectante acontece en virtud de una nada que la define en cuanto conciencia y que se posibilita desde el destino de la libertad. Si en HEIDEGGER la libertad se fundamenta en la nada, aquí pasa precisamente lo contrario: la nada tiene su fondo en una libertad entendida como poder nihilizante. Un histórico texto de *El Ser y la Nada* es clave para entender a su autor. Dice así: «KIERKEGAARD describiendo la angustia antes de la falta la caracteriza como angustia frente a la libertad. Pero HEIDEGGER, en quien la influencia de KIERKEGAARD es bien conocida —según J. WAHL en *Etudes Kierkegaardiennes*—, considera al contrario a la angustia como la captación de la nada. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias: ellas se implican mutuamente, por lo contrario». Angustia, nada y libertad se implican mutuamente. No es de extrañar, por tanto, que la tesis de KIERKEGAARD y la de HEIDEGGER sean complementarias para SARTRE. Pero mientras el pensador de Friburgo anclará la libertad en el abismo de la nada, el autor de ese extraño ensayo de ontología fenomenológica que es *El Ser y la Nada* hará de la libertad el polo en torno al cual la nada gira y es posible.

Pero la nada no es sino que ha sido. Y como la esencia es todo lo que la realidad humana aprehende de sí misma como habiendo sido, la esencia es como la nada. Por esto repite SARTRE con HEGEL: «Wesen ist was gewesen ist». La esencia es lo que ha sido. El hombre se encuentra separado siempre de su esencia por la nada.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Cabe decir, paradójicamente, que SARTRE realiza una esencialización de la nada al mismo tiempo que una nihilización de la esencia.

El existencialismo puro que SARTRE encarna descarta la esencia como quicio subjetual de lo real, al mismo tiempo que hace de la nada un elemento esencialmente estructurante de la subjetividad humana. Este nihilismo es absoluto y transcendente. La misma libertad, a la que estamos condenados y que fundamenta la nada, hace explicable el ateísmo de SARTRE: La autonomía de la libertad implica necesariamente la negación de Dios. Si el hombre es libre, Dios no existe. No hay Dios, no hay lugar ontológico para un absoluto, donde impera una absoluta libertad. No hay Dios porque el hombre es libre y un verdadero Dios acabaría con la libertad del hombre. Ante este dilema la opción no se hace esperar. Como el hombre es libre y lo es absolutamente, Dios no puede existir. Dios sólo existiría a título de creador. Pero si Dios hubiera creado al hombre, el hombre estaría hecho, sería una cosa. Ahora bien, el hombre no está hecho, no es cosa, sino sólo proyecto. La conjunción de naturaleza y libertad es aquí una aporía insoluble. Pensar que «lo que nos hace ser, nos hace ser libres» no tiene sentido en el marco de un humanismo demasiado humano.

Esta aporía es la misma que se escenifica en la tragedia del «Cáligula» de CAMÚS. Desde el escenario de una libertad absoluta, hay que declamar que «los dioses no existen». ¿Qué queda entonces? La libertad es de suyo nihilizante y la única esperanza hay que ponerla en la permanencia de nuestro nombre en la historia. Cáligula se remite a la historia. «¡A la historia, Cáligula, a la historia!». El ser se convierte en palabra. (Como acontece en la filosofía analítica con el objeto de la metafísica).

☆ ☆ ☆

La esencia de este nihilismo tiene su mejor profecía en NIETZSCHE. La primera parte de *La voluntad de poder* confirma el nihilismo europeo. Y ya DOSTOYEVSKI afirmó

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

para su tiempo que «todos somos nihilistas». HEIDEGGER ha dedicado al tema profundas páginas de su *Nietzsche*. (Cfr. «Der europäische Nihilismus» y «Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus»). Cierto que el existencialismo se funda en el nihilismo, pero estos dos sistemas no son idénticos, pues en alguna de sus concreciones el existencialismo pretende superar el nihilismo, cuando no declara una franca oposición al nihilismo como en la metafísica de la esperanza del existencialismo de MARCEL.

Estemos de acuerdo en que el nihilismo significa no cualquier elucubración en torno a la nada sino el imperio de la nada misma. Sin embargo, cualquier especulación sobre lo finito tiene que contar no sólo con el ser sino con la nada. Lo que acontece en nuestro tiempo —un tiempo bastante estúpido, como dijo ORTEGA del suyo y del que no estamos tan lejos— es que el imperio de la nada nos esclaviza. Heinrich FRIES en su obra «Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit», señala bien un triple halo del nihilismo actual: nihilismo del espíritu, del corazón y de la persona. El nihilismo puede tener su precedente en un pesimismo, al estilo de SCHOPENHAUER. Pero mientras para el pesimismo la existencia tiene un sentido, aunque sea un sentido triste, para el nihilismo la existencia no tiene sentido alguno. Este sin-sentido existencial es el que se evidencia cuando se pone en la nada el origen fontal y el destino último del ser en cuanto ser.

Si el espíritu es una realidad trascendente, vocada metafísicamente a la trascendencia, el nihilismo del espíritu se produce en el momento de su negación del absoluto. Todavía para JASPERS la existencia empírica deviene posible existencia por su relación con la transcendencia. Cuando esto no acontece el espíritu se nihiliza y muere, pues como afirma MARCEL, cuando la relación a la transcendencia —que es el fundamento de la esperanza— falta, el alma, el espíritu se reseca y extenúa, no es más que función y todo está listo para servir de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

objeto de estudio a una psicología que no indicará más que su emplazamiento o su ausencia. También tiene aquí su fundamento el nihilismo del corazón. Surge este nihilismo cuando el corazón se queda yerto, dejando de latir con el latido del amor que era para AGUSTÍN DE HIPONA su impulso y su símbolo. Como ha señalado GUARDINI «el corazón es el amor como órgano vivo». (Cfr. *Die Bekehrung des heiligen Augustinus)*. La trilogía del nihilismo, su triángulo vital, se cierra con el nihilismo de la persona. Siendo la persona la síntesis de todas las categorías de lo real, su nihilismo surge de la conjunción del nihilismo del espíritu y del nihilismo del corazón. Cuando el nihilismo de la persona acontece, aparece la pérdida del «yo» y la dictadura del «man», el impersonal «se». Es la existencia del equívoco que no puede dar lugar más que a una continua equivocación sobre nuestra mismidad y nuestra libertad, esto es, sobre la aventura y riesgo de nuestro ser personal. La dictadura de la masa, en efecto, nihiliza a la persona. HEIDEGGER ha descrito muy bien esta situación que degenera en la charla, la curiosidad y el equívoco. La voz de la conciencia arranca a la existencia auténtica de la dictadura del «man» impersonal, pero no, como quiere HEIDEGGER, para revelarle su ser para la muerte como su más original posibilidad, sino para esclarecerle el sentido de su ser personal finito en su auténtica vocación «creatural».

☆ ☆ ☆

El título «Teodicea y Nihilismo» quiere ser expresivo de la oposición Dios-Nada. Pero un «Dios frente a la nada» es justo el punto cenital del esclarecimiento metafísico de la onto-teo-dicea. Una onto-teo-dicea, justificación simultánea del ser y de Dios, que sólo es posible desde las coordenadas del «creacionismo». Sólo un Dios creador se justifica. Si Dios no fuera creador su nombre estaría de más en la temática metafísica. Pero entonces quedaría también sin justificación el ser en su surgimiento ontológico. La metafísica no sólo posee una es-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tructura onto-teológica sino que es necesariamente onto-teo-dicea.

La contingencia y finitud del ente manifiestan la necesidad de un surgimiento originario a partir del Ser que puede definirse como un «yo soy el que soy». Sólo el Acto puro de ser explica la participación de algo en la entidad por modo de máxima libertad. Dios, en cuanto creador, es máximamente liberal. «La pregunta ¿por qué el ser y no, más bien, la nada? muestra ahora su penuria metódica... La opción entre ser y nada carece de sentido. Con ello se indica la perfecta libertad de la creación causal: Dios es libre de crear en cuanto crea». (Cfr. Leonardo POLO: *El ser*). La creación es el fruto ontológico de un «quia voluit», divino, para decirlo con San AGUSTÍN. Pero esa liberalidad se conjuga con una omnipotencia que es el fundamento absoluto de la creación. Decir que sólo Dios puede crear significa que sólo el omnipotente puede hacer surgir el ser; esto es lo que quiere decir crear: el surgimiento originario del ser desde la nada. Y aquí es cuando aparece la nada para evitar el escollo de un panteísmo metafísico que dejaría en penumbras la esencial precariedad e indigencia de nuestro ser y de toda finitud.

La infinitud divina, en cambio, es omnipotencia. Por esto sólo Dios puede crear, es decir, sacar de la nada el ser. Cierto que en la creación se produce un efecto finito. No podía ser de otra manera: el infinito es irrepetible y único. Pero aun cuando en la creación se produzca un producto finito, el modo de producirlo es infinito, porque infinita es la distancia que separa al ser de la nada. De la nada al ser no hay término medio, ni camino posible de surgimiento si no es por un absoluto «fiat» del Ser.

Son las cosas las que claman que han sido hechas, que son porque han sido creadas. No eran antes de que existieran para poder hacerse así mismas. San AGUSTÍN —el metafísico de la creación— lo afirma con la viveza de la claridad: «tu ergo, Domine, feciste ea; quia pulcher es, pulchra sunt enim; quia bonus es, bona sunt enim; quia es, sunt enim» (*Confesiones*, XI, 4).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

¿Y la nada? Sigamos oyendo a AGUSTÍN: «Existía tú y otra cosa, la nada, de donde hiciste el cielo y la tierra, dos criaturas: la una cercana a ti —prope te—; la otra cercana a la nada —prope nihil—» (*Confesiones*, XII, 7).

¿Existía entonces la nada? Existe, mas bien, no como causa, o con-causa de la creación, sino como su efecto: implicada en la realidad de la criatura, explicando su finitud.

Es evidente que *un* Dios no puede crear *otros* dioses. La creación es esencialmente finita: algo que tiene el ser participadamente, pero no es el ser. Lo infinito sólo puede predicarse de Dios, para lo cual basta que constituya su esencia física —como pensó TOMÁS DE AQUINO— y no —como pensó DUNS SCOTO— su esencia metafísica.

Y aquí es donde la nada se presenta como «mal metafísico» —son palabras de *Leibniz*— de la creación. Supuesto que es bueno que algo, además de Dios, exista, no podía ser de otra manera. El «malum metaphysicum» leibniziano consiste en la imperfección ontológica inherente en toda criatura. Es una simple consecuencia de la finitud de lo creado. Como Dios no puede crear otros dioses, y no por falta de potencia sino porque un Dios creado es una contradicción, la criatura es de suyo algo ónticamente imperfecto, el lugar ontológico del límite. El mal metafísico no es otra cosa que la finitud, la implicación de la nada en el ser, la simbiosis de ente y no ente.

La metafísica de la creación supone, en suma, dos tesis:

a) Que, porque nos creó Dios, somos.

b) Que, porque nos creó de la nada, somos finitos.

La estructura creatural se comprende sobre la base de una simultánea participación en el ser y en la nada. Magistralmente ha escrito San AGUSTÍN: «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam a te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt». (*Confesiones*, VII, 11).

En ese «nec omnino esse nec omnino non esse» está

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la clave definitoria del ser de la criatura. No es absolutamente —frente a Dios— ni absolutamente no es —frente a la nada—. Participando del ser y de la nada realiza y consuma la síntesis perfecta que Dios quiso libremente al pensar en la creación.

La «creatio ex nihilo» explica lo más profundo de la substancia del ser. Sólo una metafísica creacionista puede llenar el camino, en principio vacío, del destino ontoteológico de la filosofía primera. Una filosofía primera que ha de convertirse en ciencia del ser y de la nada, en cuanto la nada es, por la creación, la compañera del ser.

Entonces, la pregunta ¿por qué el ser y no la nada? se convierte en esta otra: ¿Por qué la nada y no el ser solo? Pero si la nada nos define, tiene que haber nada desde el momento en que Dios no está solo. Y Dios ha querido, no estar solo. Por esto ha creado. La creación es una obra de amor. Hay Dios y hay nada justo porque Dios y la nada se citan metafísica y libremente en la obra de la creación. En la creación queda hecha la nada, e implicada en el ser. Bien entendido que se trata de una nada relativa, que tiene como supuesto a la entidad.

Todo el misterioso camino de la metafísica se cifra en descubrir el sentido de las palabras que un poeta-filósofo, Antonio MACHADO, escribió en el «Cancionero apócrifo» de Juan de Mairena:

«Dijo Dios: "Brote la nada".
Y alzó la mano derecha,
hasta ocultar su mirada.
Y quedó la nada hecha».

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra