

Ana de Lacalle Fernández

Ateísmo
versus
Nihilismo

PRÓLOGO

Por GUSTAVO FLORES QUELOPANA. Editor.

Considero interesante contar el amable lector cómo conocí a la filósofa barcelonesa Ana de Lacalle. Mi amistad con Ana de Lacalle Fernández se remonta hace pocos años atrás, en medio de la nefasta pandemia del Covid 19. De haberla conocido me congratulo efusivamente, tanto por sus cualidades teóricas como personales. Desde entonces nuestro encuentro filosófico ha sido, tal como ella misma lo caracteriza, “breve pero intenso”.

Originalmente fue a través de un evento virtual de filosofía política denominado “Pensar más allá de la democracia”, el 14 de noviembre del 2020, que organizó nuestro común amigo argentino Francisco González Cabañas, de la ciudad de Corrientes. Desde entonces hemos participado conjuntamente en diversos foros filosóficos vía web organizados por diversas instituciones filosóficas de mi país, el Perú, entre ellas la Sociedad Liberteña de Filosofía, presidido por el profesor y escritor Juan Carlos Asmat. La palabra pertinente e ilustrada de Anita de Lacalle concitó la atención y desde entonces fue muy solicitada por estos lares andinos.

Luego ella tuvo la gentileza de remitirme por correo su interesante producción novelística de índole filosófica y de hacer un prólogo para uno de mis libros -Nihilismo y Revolución-. En aquel libro sostengo que el nihilismo es un fantasma que recorre el mundo y lo hace cabalgando sobre la conciencia del sujeto moderno llamado “burguesía”. El mundo burgués ha perdido anti humanísticamente el ser y se ha contentado con el tener. Y eso es Nihilismo. Y Ana en el prólogo que me escribe se ubica como una “atea nihilista” que se siente cuestionada por mi planteamiento, no obstante reconocer que ambos consideramos al ser humano -como cultivo de la interioridad- como lo prioritario.

Luego, en este año 2024 estuve cerrando la edición de una de mis otras obras -Caleidoscopio intelectual-, y le invité para que escriba una opinión sobre mi pensamiento. Lo cual muy solícita accedió y me lo remitió sin demora. En dicha opinión incidía sobre el tema del nihilismo que a ambos nos apasiona sin coincidir naturalmente. Allí se plantea si nos puede descosificar la inmanencia o la trascendencia. Yo que me decanto por la trascendencia y los valores absolutos, y ella que se posiciona en un ateísmo nihilista. Piensa que el ateísmo es resultado de la imposibilidad de creer en Dios, lo cual sitúa en un nihilismo, en un vacío de sentido y conciencia de la nada que impulsa a contribuir a la rehumanización del hombre. En suma, aquí sostiene la tesis de que es posible rescatar al hombre desde un “ateísmo nihilista”. Lo cual yo cuestiono. En una palabra, ambos coincidimos en la posibilidad de humanizar al hombre, sólo discrepamos en los medios -para ella es posible hacerlo desde la cultura de la inmanencia, y para mí desde la cultura de la trascendencia-.

Considero que este disenso entre nuestras opiniones resulta enriquecedor para ambos. La honestidad en la búsqueda filosófica de la verdad no debe reunir el cuestionamiento de las propias convicciones, y, por el contrario, debe ir tras el encuentro del diálogo y la crítica. Ello fue lo que me motivó a invitarla a que escriba un libro sobre el tema que hoy presenta con solvencia y sabiduría, bajo el compromiso que yo lo publicaría. Y nuevamente nuestra brillante pensadora en pocos meses ha cumplido el desafío y lo tenemos ante nosotros.

Admiro no sólo su compromiso con el pensamiento filosófico, su talento de escritora, su sinceridad intelectual y la sutileza de su razonamiento, sino que no menos rescatable es la defensa valerosa de sus convicciones. Todas estas

virtudes adornan a una persona que de por sí concita las simpatías personales con holgura y cariño.

Ahora sí, tras esta breve excursión en nuestra amistad intelectual, entremos brevemente al contenido de su obra. Lo primero que sorprende de entrada es su provocador título “Ateísmo versus nihilismo”. Esta contraposición nos azora porque en un principio ella se reconocía como “atea nihilista”. Su primer capítulo despeja el distingo nietzscheano entre nihilismo positivo y negativo, para resumir que: “Aquel no es capaz de asumir la “muerte de Dios” se queda enredado en el nihilismo pesimista que solo siente el vacío”. Su segundo capítulo incide en la idea de que “en el mundo contemporáneo el nihilismo en su sentido negativo, [se ha] materializado en el neocapitalismo” y la revolución digital. La tragedia humana sería, según Nietzsche, que el nihilismo que prevalece es el pasivo, donde la preponderancia del actuar está reservada para la deshumanizada élite económica. Lacalle dice, pues, “quedemos, pues, con la noción del nihilismo, como una actitud activa, creadora y dotadora de nuevo sentido y nuevos valores tras “la muerte de Dios”.

El tercer capítulo está dedicado al ateísmo y tras exponer diversas versiones del mismo destaca, sobre todo, dos ideas, a saber: 1º el auténtico cristiano es ateo porque vive la muerte de Dios como experiencia real, y 2º el ateísmo es la prescindencia de cualquier tipo de trascendencia. O sea, el ateísmo subyace en el cristianismo. Con la misma concisión de los primeros, el cuarto capítulo aborda el interesante acápite del imperio de la posverdad tras la caída de los absolutos. Afirma Lacalle que ha surgido un nuevo sujeto donde predomina el subjetivismo cognoscitivo y que reclama medios emocionales para ser manipulado. Lo cual, a su vez, se asocia a la

decadencia del modelo democrático y abre las puertas a nuevos totalitarismos.

El quinto capítulo examina la posverdad en la alicaída época posmoderna y nihilista. Y aquí la autora busca que quede bien claro que tras el hecho de que Dios ha muerto todo depende de que el hombre sea consciente que es él quien gobernará la constelación axiológica y epistemológica, llevando a término la inexorable transvaloración de los valores. Así arribamos al capítulo final, donde se resuelve la intención del escrito: Ateísmo versus nihilismo y viceversa. Toda la argumentación se centra en una idea clave, la cual es: el error estriba en creer que si no hay un sentido trascendente la existencia no puede tener sentido. Pero, dice, aunque lo real sea una materialidad inmanente, como nuestra existencia, puede dotarse de sentido, propósito y valores. Pero estos no vendrán gracias a una trascendencia divina, sino que cada sujeto deberá buscar su sentido y sus valores. El nihilismo negativo ha resultado ser una planicie para el capitalismo hedonista y materialista.

Igualmente, no se puede pensar el ateísmo sin confrontarse con el nihilismo. Pero un mundo sin Dios no es un mundo vacío de valores, sino de un mundo donde los valores corren a cargo de la subjetividad humana. Se tratará de un mundo de valores contingentes como el sujeto que los crea. De manera que la asunción del nihilismo deriva del ateísmo. Y es, a estas alturas cuando se pregunta si será posible un ateísmo no nihilista. Y admite que lo es, por lo menos en los ateísmos cristianos que no implican estar reñidos con la trascendencia. De modo que un cristiano no acaba siendo realmente un ateo. Para Lacalle la correspondencia entre ateísmo y cristianismo es ficticia. En el cristianismo realmente no hay ateísmo. A partir de todo ello colige que sin trascendencia no hay fundamento que legitime valores absolutos. Por ello,

sintetiza Lacalle, el ateísmo se sostiene sobre bases nihilistas. El ateísmo deriva del nihilismo porque encuentra allí su fundamento.

Estos seis capítulos rematan en uno final de Conclusiones y Respuestas, el cual diría es el más sustantivo por las reflexiones y cuestionamientos que se plantea. Aquí confiesa una meditación profunda y honesta como sigue: “Si pensamos con detenimiento el ateísmo -que clarificamos en un apartado anterior- no deja de ser la opción más difícil de asumir en la medida en que parece quedarse sin ninguna respuesta a las preguntas nucleares de la existencia humana. Esto conduce a muchos a cuestionarse si se puede existir sin sentido, si una existencia vacía y meramente biológica es sostenible para el humano”. Pero reponiéndose de inmediato afirma que el ateísmo no es atribuir a la nada un estado permanente. Esto, dice con agudeza, es reparar que no hay una correspondencia entre ateísmo y nihilismo. Los cuales pueden ser deslindados entre sí.

Se pregunta: “¿Quién puede querer la nada?”. Y como ello es absurdo, insiste en la idea que si no hay un sentido trascendente hay un sentido inmanente. Se pregunta si esto no es incurrir en un subjetivismo axiológico. Y responde que el no haber un criterio universal no significa que no existan valores básico compartidos por todos. Esto es, asumir que el sujeto humano sea el nuevo creador de valores no implica la imposibilidad de la coincidencia en valores básicos. Esto sería lo que base posible la moral y el derecho. Pero se vuelve a interrogar: “¿qué hace que la existencia valga la pena?”. Reconoce que los humanos necesitamos algo más que la satisfacción de las necesidades materiales. Necesitamos una vida digna de ser vivida, sentirnos plenos en relación con los otros y con nosotros mismos. Porque una existencia que no pueda elevarse a esa noción ética de vida nos

deja a merced de las contingencias que estimulen más o menos nuestros impulsos destructivos y suicidas.

En suma, siendo el ateísmo de raíz nihilista -porque implica una negación de cualquier trascendencia como fundamento de sentido de la existencia-, no supone que sea capaz de vivir sin un sentido, sino que los sentidos que busca brotan de su misma existencia inmanente. De manera que se puede vivir siendo ateo, sin Dios, sin trascendencia alguna y sin profesar una fe religiosa. Sólo asumiendo un nihilismo positivo el ateísmo no resulta destructivo, pesimista y negativo. El nihilismo positivo, nos dice, lleva a una actitud activa creadora de valores y sentidos nuevos.

Como ejemplo de nihilismo negativo cita a Mainländer, quien bajo la convicción de que la muerte de Dios acabó con su vida. Y como nihilista positivo destaca a Cioran, que, aunque haya pasado por un pesimista filosófico sea el mejor representante de un ateísmo nihilista positivo, porque apostó siempre por convertir la existencia en vida, aunque el hecho mismo de saber que podía matarse era un motivo para seguir existiendo.

Sin duda que estamos ante un libro valioso e interesante, que asiste al mundo contemporáneo, especialmente del Occidente liberal, a persistir en la vida y creación de valores a partir de un nihilismo positivo, a pesar de asumir el ateísmo. ¡Ateo, no te suicides, y ten el coraje para asumir la creación de valores desde tu propia inmanencia!, nos dice en resumen el presente trabajo de la filósofa Ana de Lacalle Fernández. Todo lo expuesto nos motiva las siguientes reflexiones.

Considero que la parte sustantiva de las reflexiones sobre el nihilismo y el ateísmo expuestas por Lacalle son de índole existencial y moral, y clama por su ausencia la consideración ontológico metafísica del mismo.

El análisis emprendido en su libro se resiente al no problematizar el aspecto metafísico del nihilismo, el cual considero decisivo y gravitante. Al propio Nietzsche aquello no se le pasó desapercibido, y lo pensó a través de sus conceptos de Amor fati y el Eterno retorno de lo mismo. Siendo justamente éstos la parte más controvertible de su planteamiento nihilista.

Nietzsche vio con profundidad clarividente lo que era sucumbir al biologismo, naturalismo y materialismo. Lo cual lo llevó a entronizar el devenir de lo mismo. Y es aquí justamente donde brota toda la contradicción metafísica del nihilismo creador de la Voluntad de poder del superhombre tras la muerte de Dios.

Su libertad creadora se convierte en necesitarismo y determinismo científico y todo al final se reduce a soportar la falta de sentido de la existencia. La propia creación de valores del nihilismo positivo sucumbe ante el eterno retorno de lo mismo. Su transvaloración de los valores y la concepción dionisiaca de la existencia se vuelve en una tarea vana e inútil. Y todo como resultado de desplazar el Ser por el Devenir.

Este aspecto metafísico y problemático del nihilismo nietzscheano no lo afronta Lacalle, dejando de lado el vértice más fundamental del planteamiento nihilista. El hecho mismo de que el nihilismo nietzscheano no culmina en el Superhombre, la Voluntad de poder y la transvaloración del valor es el hecho más significativo de su planteamiento, y que nos indica que

su crítica ética se sustenta en una visión metafísica del mundo de índole inmanente que merece atención.

De no abordar este punto neurálgico se desmorona el supuesto carácter ilusorio de Dios, del Ser y los valores universales-absolutos. En una palabra, se desmorona el propio ateísmo. En Nietzsche no sólo Zaratustra es la idea del superhombre en eterno devenir, sino que la Voluntad de poder es la realidad interna del Universo. ¿Pero por qué la misma no sería trascendente sino inmanente? No lo explica, como deja sin explicación muchas otras cosas, y simplemente asume una hipótesis empírica radical. Y aquí justamente es pertinente traer a colación al filósofo italiano Emanuele Severino (1929-2000) que con su filosofía neoparmenídea rechaza el devenir, el tiempo y declara la eternidad del ser en su obra Esencia del nihilismo (1985).

Severino niega la oposición absoluta entre el ser y el no-ser. Los entes son eternos en su aparecer y desaparecer, y ni vienen ni vuelven a la nada. Aparte de los entes eternos hay el ser inmutable. Todo aparece de manera necesaria, la libertad no existe. El devenir es un simple aparecer y desaparecer de lo eterno. Occidente está destinado a tramontar la fe en el devenir para asentarse en la fe en el ser. A la locura de la filosofía nihilista que afirma que sólo existe el devenir -tipo Nietzsche-, Severino responde con la otra locura de que sólo existe el ser. La consecuencia de su pensamiento es que la diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente no existe, el desaparecer de los entes en la nada tampoco, siendo todo eterno no hay creación ni aniquilamiento, el Dios cristiano no existe. Y siendo todo ente eterno y significativo el hombre se convierte en un superdios.

Severino ha sido criticado por Fabro, Bontadini y Berti por su concepción unívoca del ser. Aristóteles ya había demostrado que la ascensión del principio de no contradicción llevaba al reconocimiento de la concepción plurívoca del ser. Lo que permite reconocer la pluralidad de significados del ser. Por su parte, Severino admite el principio de no contradicción, pero sin asumir las diferencias. En buena cuenta, Severino refuta la locura nihilista del devenir con la locura parmenídea de que sólo existe el ser eterno. Con ello cae en un panteísmo que vuelve imposible la superación del sesgo inmanentista de la modernidad.

Ello nos obliga a pensar la superación del nihilismo de otra manera, sin caer en la locura parmenídea que niega la existencia del ser finito y contingente. En ese sentido ya Tomás de Aquino había reparado que sin reconocer el sentido multívoco del ser no es posible escapar del panteísmo y materialismo. Dejó claro que Dios está en el plano del ser y las criaturas en el plano de los entes. Las criaturas no participan de Dios, es Dios con su trascendencia horizontal y vertical el que participa de los entes. Ese el defecto central del biologismo materialista nietzscheano pensar el ser sólo en un sentido unívoco del ser. Si el sentido unívoco del ser en Severino es la trascendencia, en Nietzsche lo es la inmanencia. Y en ambas posturas extremistas perdemos una parte importante de la realidad.

Lo apuntado sirve para señalar que la negación del ser absoluto en el ateísmo nihilista no significa caer en la Nada, porque de la nada nada viene -nihil ex nihilo, decían los griegos-. El imperio nihilista del devenir no es el imperio de la nada en sentido absoluto, sino en sentido relativo, pues el devenir es el paso del ser al no ser y así de continuo. Hegel identifica el ser con la nada, haciendo que el Absoluto sea esencialmente resultado. Él igualmente se mantiene fiel a la visión unívoca del ser. Y esto es lo que

retiene Nietzsche. En el campo científico el último en intentar algo parecido fue Stephen Hawking con su hipótesis de que el “Gran Diseño” del universo no es producto de un Dios, sino del vacío cuántico, que espontáneamente genera muchos universos salidos de la nada -nada en sentido relativo-. Hasta el momento tal Diseño azaroso de origen cuántico es pura ficción, y, más bien, todo apunta hacia la verosimilitud del Gran diseño Providencial.

De tal manera que, si no resulta consistente la base metafísica del nihilismo resulta más difícil y menos defendible mantener de manera coherente un nihilismo ateo positivo en sentido moral y existencial. Que el hombre sea esencialmente biología y naturaleza no resulta justificable. El nihilismo podrá mantenerse como ideología y como expresión dramática de una viva crisis espiritual para la cual no existe salida alguna dentro del decadente esquema inmanentista actual.

Lima, 13 de agosto, 2024

ÍNDICE

1,- Introducción

2,- El nihilismo

1.1, - Nihilismo negativo o pasivo

1.2, - Nihilismo positivo o activo

3,- El nihilismo y la revolución digital

4,- El ateísmo

5,- El surgimiento de la posverdad tras la caída de los absolutos.

6,- La posverdad en la época posmoderna y nihilista.

7,- Ateísmo versus nihilismo, y viceversa.

7.1, - El nihilismo como planicie para el capitalismo.

7.2, - El nihilismo como ateísmo.

7.3, - Ateísmo como nihilismo.

8,- Conclusiones y aportaciones.

9,- Referencias Bibliográficas y webgrafía

1,- Introducción

“Si, no obstante, lo que experimentamos como realidad está estructurado por la fantasía, y si la fantasía sirve de pantalla protectora para no vernos arrollados por lo Real en estado puro, entonces la realidad misma puede funcionar como huida a la hora de enfrentarnos con lo Real. En la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad, la fantasía, y es en los sueños donde encontramos lo Real traumático. Así, pues, los sueños no son lo más recomendable para los que no pueden soportar la realidad; por el contrario, aquellos que no pueden soportar sus sueños (lo Real que se proclama en ellos) lo que necesitan es la propia realidad.”

Slavoj Žižek. Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo. Ed. Anagrama 2016. Pg. 225

En la actualidad, reconocerse bajo una determinada categoría, que parece que delimita con precisión la actitud vital a la que nos conduce la Filosofía, es incómodo por desajustado. Muchos nos reconocemos más vívidos en un devaneo y fluctuación que nos otorga la libertad de repensar continuamente aquello que, en un determinado momento, sustentamos. Este tránsito continuo no es más que el matiz, la apostilla, la clarificación de un pensamiento que no se detiene porque es filosófico.

Con esta actitud afrontamos el presente ensayo sobre la correlación entre el ateísmo y el nihilismo, en cuanto nada de lo dicho debe quedar grabado, traspasando lo epidérmico, y con la voluntad de no huir de lo Real, acomodándonos en la realidad -como expone el fragmento inicial de Žižek - . Más allá de reproducir el uso de lenitivos, de subterfugios para no ahondar en lo que puede latir en el inconsciente, pretendemos que afloren, mediante

un análisis lo más riguroso posible, esos fantasmas urdidos por la fantasía y que nos impiden mirar de frente lo Real, aunque sea haciendo guiños que nos faciliten esa aproximación fructífera. Solo una aproximación, no cabe otra cosa para el humano sobre sí mismo y el mundo.

No obstante, el uso de conceptos, *etiquetas* o términos que puedan acercar al lector lo más posible a aquello que vamos exponiendo, en el decir mismo, se hace necesario en aras de una mayor claridad y aproximación al discurso. Quien suscribe el texto, no puede renunciar a entrar en diálogo y, en consecuencia, hacerse entender entre sus interlocutores, ya que de lo contrario los escritos o exposiciones serían como dogmas inescrutables que no contribuirían al dinamismo del pensar, ni al posterior intento de transformar el mundo.

Así, utilizaremos a lo largo del texto una serie de categorías que intentaremos precisar en qué sentido son insertadas, y cuyo significado será la mejor aproximación que el lenguaje, y la habilidad de la suscribiente, nos permita realizar.

Pensaremos sobre cómo el nihilismo conduce necesariamente al ateísmo, y cómo, a su vez, este último nos lleva al primero. Esta conexión, discutible sin duda, surge de la reflexión sobre qué es el nihilismo hoy, sus materializaciones en nuestras sociedades, y qué significa ser ateo en un mundo, el occidental, aparentemente más laico, o, si se quiere, que ha sustituido unos dioses por otros, lo cual nos podría llevar a plantearnos si el término adecuado es ateo u otro, quizás.

En cualquier caso, lo relevante reside en que allí donde el nihilismo atraviesa lo humano, no cabe más que un ateísmo. Si, de facto, no es así, las razones

hay que rebuscarlas en las necesidades de un humano que no soporta las consecuencias de “matar a Dios”, aunque esta “muerte” se constate en cada manifestación de la vida social, el capitalismo y, en general, en la cosificación y el vaciamiento que se ha llevado a cabo de todo valor. Resta un subjetivismo axiológico que fue preconizado por Nietzsche desde el momento en el que Zarathustra anunciaba *la muerte de Dios* como el reto que necesariamente debía llevar a cabo el humano, para morir con él, y erigirse en el nuevo creador de los valores.

2,- El nihilismo.

Friedrich Nietzsche fue el filólogo clásico, filósofo a la postre, que realizó una crítica de la cultura occidental desde la perspectiva estética, inicialmente. En su primera obra – que después de tres ediciones con correcciones toma el título definitivo de “El origen de la tragedia o Grecia y el pesimismo” (1866)¹ - Nietzsche realiza un análisis de la cultura griega anterior a Sócrates. Sostiene que, en aquel momento, los griegos son conscientes del aspecto terrible, inexplicable y peligroso de la vida, pero no se entregan al pesimismo ni dan la espalda a la vida. Ante este aspecto dramático de la vida, los griegos la transformaban por medio de la estética, a partir de dos actitudes básicas que dominaban el mundo griego y que Nietzsche identifica con lo Apolíneo y lo Dionisiaco.

La actitud apolínea está representada por Apolo, dios de la luz, de la razón, los límites y el orden. Así, ante los aspectos desagradables de la vida, lo que hacían era recubrirla con un velo estético de armonía, orden y perfección, es decir, un ideal de Belleza. Por su parte, la actitud dionisiaca está representada por Dioniso, símbolo de la vida que ignora los límites, es instinto, impulso y

¹ Nietzsche, F. El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo. Alianza Editorial. 1981. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

pasión. Ante los aspectos terribles de la vida, esta actitud afirma triunfalmente la vida con todo su horror. Este sí a la vida es catártico, la expresión de no tener miedo de la vida; su manifestación artística son por excelencia la tragedia y la música. Transforma la vida en un fenómeno estético, la exhibe y la afirma. La suprema realización de la cultura griega radicaba en la combinación de los dos elementos que conforman la vida: lo apolíneo y lo dionisiaco.

La obra sobrepasa la intención inicial de Nietzsche y se convierte en una dura crítica de cómo la cultura ha ido negando lo dionisiaco -asociado a las pasiones, los instintos- para imponer el espíritu apolíneo -lo racional, el orden-. El origen de esta negación hay que situarlo en Sócrates y Platón con su exacerbado racionalismo. Aquí se halla, según el filósofo alemán, una de las causas primarias de la enfermedad de la cultura occidental: la fusión originaria de lo apolíneo-dionisiaco ha sido cercenada; despreciando lo dionisiaco como la representación de las tendencias más repudiables del humano, y apostando por lo apolíneo. Esto último equivale a imponer una cultura tejida por la racionalidad que desprecia la pasión como algo negativo. Sin embargo, Nietzsche entiende que la vida contiene ambas tendencias que se hallan en un dinamismo dialéctico continuo y que, negar una, es negar la vida misma. Así la cultura occidental se asienta sobre la base de una negación que socava la vida misma y que, en consecuencia, evoluciona con una carencia que se transforma en enfermiza y se extiende, no solo, al arte sino a todas las esferas de la cultura.

Bien, pues sobre esta base Nietzsche extiende la crítica a la cultura, en textos claves, como son “La genealogía de la moral”² y “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”³.

Así, con relación al concepto de verdad en sentido epistemológico el filósofo nos mostrará que *los conceptos*, que agrupan lo diverso bajo lo común y menosprecian la diferencia, no nos permiten aproximarnos al mundo, ya que presuponen como verdaderos supuestos como la estabilidad del ser. Esta es una de las falsedades sobre la que se ha construido la cultura occidental y que tiene su origen en las verdades absolutas de Sócrates y Platón:

*“En Platón, como en un hombre de sensualidad e imaginación exacerbadas, la fascinación por el concepto se hizo tan grande que involuntariamente veneró y divinizó el concepto como una forma ideal. Ebriedad de la dialéctica, como la conciencia de ejercer con ella el dominio sobre sí -como instrumento de la voluntad de poder.”*⁴

La dialéctica a la que hace referencia Nietzsche como método para llegar a la verdad según Platón no hay que entenderla en los mismos términos que fue usada posteriormente por Hegel. Para el filósofo griego la dialéctica es el ascenso del intelecto que trasciende lo empírico y nos permite atisbar la Idea misma -gracias a la matemática como paso anterior-. Así, aunque sea un recorrido en zigzag de lo menos universal a lo más universal, no implica nunca una síntesis. La intuición de la Idea es fruto de un ascenso del intelecto que va “escalando” desde lo sensible, como punto de partida, hasta lo inteligible, que en ningún momento constituye una síntesis de lo anterior.

² Nietzsche, F. “Genealogía de la moral” Alianza editorial 2011. Traductor Andrés Sánchez Pascual.

³ Nietzsche, F. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de teoría del conocimiento”. Ed. Tecnos. 2012. Traductor Luís Manuel Valdés.

⁴ Nietzsche, F. “El nihilismo: escritos póstumos” editorial Península. 2002. Basada en la edición crítica de Colli y Montinari. Traducción de Gonçal Mayos. Pg. 29 – 2(104)

Además, recordemos que, esto es posible gracias a la reminiscencia que nos permite ir re-conociendo los diferentes estados ontológicos y epistemológicos.

Nietzsche, por su parte, entiende esta dialéctica platónica como *un estado de ebriedad* en el que se cree estar viendo lo real, la idea misma. Siendo, en última instancia, según el filósofo alemán un ejercicio de la voluntad de poder que se ejerce para el dominio de lo real mismo. O, con más rigor, de lo que se muestra como real y se impone.

En cuanto a la moral, muestra cómo la moral judeocristiana ha invertido los valores alejando lo bueno y lo malo de su auténtico origen: lo bueno pasa a ser lo frágil, lo débil, la victimización y en definitiva todo aquello que instala una actitud pasiva y de sometimiento en el individuo. Lo malo, en consecuencia, es la fortaleza, el dominio y cuanto pueda relacionarse con los valores de lo más elevado y noble.

Si intentamos establecer una síntesis del análisis de los valores morales y de las verdades, nos encontramos con una *intención* constante: la cultura occidental ha enmascarado lo genuino y auténtico para someternos a un patrón y actitud vital apolínea... Descubriendo el origen de lo que se ha considerado válido en el ámbito moral y extramoral, nos apercebimos de que hay un denominador común: una *falta de fundamento que legitime verdad alguna* y una voluntad de dominio por parte de los que han impuesto estas falsedades. Ni hay valores absolutos, ni hay verdades absolutas. Aquí llegamos a lo nuclear, ya que *el fundamento* que ahora percibimos *ausente* es precisamente *Dios*. Nietzsche utiliza la expresión “*Dios ha muerto*” para mostrar que toda verdad absoluta queda deslegitimada, ya sea en el ámbito moral o respecto del mundo, y este anuncio que hace el Zaratustra para que

todos los hombres se enteren y repiensen el mundo y a sí mismos, en consecuencia, es el punto de inflexión crucial para la cultura occidental: la gran crítica mordaz a la metafísica occidental, que es, a la postre, la que confiere sentido al pensamiento nietzscheano.

Tras la metafórica “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, se fue materializando lo que ya previó tiempo atrás su admirado Dostoievski, que “si Dios no existe, todo está permitido”. Sea por defunción de una falacia, o por no ser nada en sí, lo cierto es que la carencia de un ente supremo que regule, limite y oriente las acciones humanas puede interpretarse como un hándicap. Y esto porque la naturaleza humana ha sido moldeada culturalmente en la imbecilidad –en sentido estricto- llevándolo a la creencia de que nada bueno puede brotar de uno mismo si no es por la presencia de algo trascendente que le otorgue esa bondad.

Cuestionada la metafísica adviene lo que Nietzsche calificó el destino de Occidente: *el nihilismo*. Este término estaba presente a lo largo de su obra con otras formulaciones, como cuando aludía al pesimismo, la decadencia, degeneración vital, la misma muerte de Dios o la voluntad de nada.

De esta forma asevera que:

“No se ha comprendido lo que, sin embargo, es palpable: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma, que la cuestión de si el no-ser es mejor que el ser es ya una enfermedad, un declinar una idiosincrasia...El movimiento pesimista no es más que la expresión de una decadencia fisiológica”⁵

⁵ Ibid. pg. 171 – 17(8).

Es decir, el pesimismo es el síntoma de una forma de ser decadente que se ha neurotizado con la cuestión metafísica del ser y el no-ser, casi como si fuese, además, una cuestión ética. Cabe explicitar que, un análisis riguroso de los usos que Nietzsche hace del término nihilismo daría lugar a varias actitudes del humano ante la vida. Aquí, nos interesa centrarnos en dos en particular: las denominadas *pasiva* y la *activa*.

2.1, - Nihilismo pasivo o negativo.

Según Nietzsche:

“No hay ninguna verdad; no hay ninguna estructura absoluta de las cosas, ninguna “cosa en sí”. Esto mismo es un nihilismo, y ciertamente el más extremo. Basa el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es solo un síntoma de fuerza por parte de los instauradores de valor, una simplificación para la finalidad de la vida.”⁶

En otros términos, la constatación de la ausencia de toda verdad, al no corresponderse con ninguna realidad en sí, y del uso fraudulento que los dominadores han hecho del concepto al identificarlo, como si fuesen lo mismo, con los valores, conduce a un pesimismo que puede dejarnos paralizados. Muerto el fundamento de toda verdad moral y desenmascarado el significado auténtico del término verdad, con relación a lo real, no queda nada. Si el individuo es voluntad, y ésta es querer ¿Qué le queda? Parece ser que lo único que resta es la nada, y la voluntad es tan potente que antes de no querer, nos dice el filósofo alemán, prefiere querer la nada. Pero ¿cómo

⁶ Ibid. pg. 65 – 9(35)

se puede querer nada? Es precisamente esta actitud, que sostienen quienes se sienten destrozados por la constatación del nihilismo, la que aboca al humano a una pasividad, una inacción que nos sitúa en el abismo, en el sin sentido absoluto. En consecuencia, en un sentido metafórico, vivimos a la intemperie porque se han agotado los referentes que podían dar sentido al existir; hijos de un nihilismo enmarcado por Nietzsche en esa ya “tópica” muerte de Dios, devenimos individuos necesitados de sentido –eso responde a nuestra naturaleza simbólica- pero conscientes de la carencia de una explicación satisfactoria intrínseca a la vida misma, que nos proporcione razones para sostenerla. Así, huérfanos de relatos universales que den cuenta de nuestro ser, nos vemos obligados a ahondar en el presente para desgajarlo y expresar algo que funcione como motivo del vivir.

Ahí, estamos solos, porque tal vez nunca como ahora nos hemos visto forzados a afrontar una vida biológica desprovista de un algo más, que urge clarificar como propósito fundamental a un animal que, por su desarrollo cerebral, está ávido de significado. Y esto, para más *inri*, en una sociedad donde domina la fuerza del neocapitalismo que no tiene más finalidad que su perpetuación para el beneficio económico de las multinacionales y las instituciones supranacionales, a su servicio. Es decir, un abismo al que el materialismo crematístico nos aboca, porque consumido, lo consumible, solo nos queda forzar nuevas necesidades que nos exijan un nuevo consumo, que confunde con rigurosa intención la satisfacción momentánea con la felicidad. Así, necesitados de sentido el capitalismo planea con la intención de confundirnos, y que interioricemos la falacia de que el consumo material nos llevará a un mayor estado de satisfacción.

Ciertamente existimos a la intemperie, y por ello buscamos razones que nos permitan vivir -en lugar de existir únicamente- aunque sea sometidos a la incertidumbre absoluta, pero con la conciencia de que vivimos porque hemos

decidido apostar por una existencia de humanos, aunque quede circunscrita al ínfimo umbral de lo que momentáneamente nos llena de valor.

Sin embargo, el pesimismo nihilista nunca es nietzscheano, porque el “profeta” alemán nunca cedió ni asumió derrota alguna. El pensamiento de Nietzsche, todo lo que narra mediante mitos, metáforas y un lenguaje poético, no es un constructo teórico, sino el relato filosófico-literario y poético de su propia vida. Aquí está, tal vez, el motivo por el que sus palabras transforman la existencia, no solo por los martillazos que asesta al filosofar, sino por la tremenda conexión con la experiencia singular y colectiva de la vida como un dinamismo, aparentemente paradójico. Es el hombre, como Cioran tal vez, quien muere con Dios, para dejarnos pendiendo del abismo y adoptar esa tradición que se ha denominado pesimismo filosófico de la que Nietzsche se aparta. Este primer rechazo de la actitud pesimista se detecta en el abandono que hace progresivamente del pensamiento de Schopenhauer, a quien en un inicio consideró uno de sus grandes inspiradores.

Schopenhauer ha pasado por ser un pesimista, aunque cuestiono este calificativo por considerar más ajustado el de realista, ya que creía que tanto la contemplación estética que nos proporcionaba momentos de bello placer como la vida ascética, que nos permitía negar esa voluntad que nos impele a desear infinitamente, eran vías de vida soportables. Sin embargo, la crítica de Nietzsche a Schopenhauer se torna dura:

“Esta es la gran falsificación de Schopenhauer, quien se había profundamente interesado por muchas cosas, pero a quien el espíritu del nihilismo había impedido atribuir lo dicho a la voluntad de vida: y así vemos entonces una serie de intentos sutiles y esforzados para -a causa de su hostilidad a la vida- otorgar honor al arte, la sabiduría, la

belleza en la naturaleza, la religión, la moral, el genio, como deseo hacia la nada.”⁷

Su maestro inicial cae, según Nietzsche, en el nihilismo incapaz de identificar *la vida como el valor*; y propone formas de fuga que no son más que el deseo de nada, una caída en el pesimismo y el abismo que nos deja paralizados.

Por su parte, Mainländer fue un pesimista que con su filosofía de la liberación -del dolor- no halló ni teórica ni biográficamente más que la muerte voluntaria, a pesar de explicitar que su filosofía no defendía el suicidio, aunque tampoco lo excluía. Fue además quien más destacó en esa voluntad que nos arrastra no solo a un deseo de vivir fallido, sino a un deseo de destrucción -parece que un precedente de la pulsión de muerte freudiana-. Para el pensador de *la redención* hay mundo porque Dios ha muerto, es decir, no somos más que la disolución voluntaria de un Dios que se sacrifica para dar lugar al mundo, que como partículas ínfimas de Dios están destinadas a la finitud. Nietzsche, sin embargo, fue el filósofo del coraje ante el dolor y, por ende, de la afirmación de la vida; con la voluntad de superar ese nihilismo que en su actitud pasiva era muestra de debilidad. Aunque no hay referencias, parece poco probable que Nietzsche no leyera a Mainländer y que en consecuencia éste no ejerciera sobre él algún tipo de influencia, reconvirtiendo el suicidio de Dios, en la muerte de Dios. No es Dios quien se suicida, sino *el hombre el que mata a Dios*, y curiosamente esto fortalece la perspectiva nietzscheana posterior.

Cioran constituye el pesimista contemporáneo. Heredero de las críticas de sus antecesores, se instala por convicción en un pesimismo que podría asimilarse al nihilismo pasivo del que hablara Nietzsche, y que le lleva a

⁷ Ibid. pg. 171 – 17(7)

escribir, pensar, pero no a *actuar*. Afirmar, por ejemplo, en contraste con la concepción nietzscheana:

“Qué es el dolor? Una sensación que no quiere borrarse, una sensación *ambiciosa*.”⁸

Entiende que no hay forma de superar el dolor porque éste es persistente y no desea ser eliminado, sin considerar la posibilidad de que, aunque no sea “borrado”, puede vivirse con él y sostenerlo con elegancia. Añade a continuación otro aforismo ciertamente sugerente:

“Existir es un plagio”⁹

Es decir, no hay novedad en la existencia de un individuo a otro, sino una repetición absurda del mismo destino, una especie de existencia dolorosa, sin sentido y a menudo insoportable. Esta afirmación es, además, significativa en cuanto descarta que cada uno podamos ser creadores de una *vida propia, genuina*, aunque partamos de un existir semejante. Tal vez, obvia Cioran, que ni el existir es semejante, ya que toda existencia es determinada por un contexto socioeconómico que diferencia las oportunidades de articular la vida de una u otra forma. Esta es tal vez la primera diferencia no biológica, el hecho de venir a una existencia condicionada según el lugar del mundo en el que nacemos, el poder adquisitivo de la familia, la educación de estos, ... Venir a la existencia no es neutro, señor Cioran. Aquí se inicia la catarata de desigualdades contra la que nos veremos obligados a luchar para ser los creadores de nuestra vida. Ni más, ni menos.

⁸ Cioran, E. M. *Desgarradura*. Austral. 2014. Pg.77

⁹ Ibid. pg. 77

Fijémonos en el siguiente texto de Sánchez-Meca, que nos permitirá establecer el nexo entre esa actitud negativa y pasiva del nihilista y aquella por la que apuesta Nietzsche, a saber, una actitud positiva y activa.

“El dolor y el placer desempeñan un papel fundamental en la configuración y consolidación de una determinada cultura. No como causa ni meta de la cultura, sino como el lenguaje figurado en el que se expresa el dinamismo de la voluntad de poder. En su análisis de la cultura europea, Nietzsche ha visto en la debilidad de la voluntad el origen último de la aceptación e incorporación de las interpretaciones metafísicas y de las valoraciones morales con las que se ha impuesto una cultura que ha hecho del nihilismo el trasfondo de sus condiciones de existencia. La moral cristiana, con su concepto de pecado y su idea de Dios, ha pretendido dar significado a un sufrimiento –sentido como intolerable- y ha falsificado y desnaturalizado los impulsos extendiendo la enfermedad y la decadencia. Mediante la violencia ha consolidado una concepción del mundo en la que el débil erige su debilidad en condición generalizada de vida y la convierte en norma, en juicio, en regla según la cual lo que el débil no puede soportar es insoportable en sí y, por tanto, es preciso rectificar la vida para que se adapte a las condiciones de su debilidad. La cultura europea se ha constituido así conforme a un “bien” y un “mal” absolutizados con los que se ha desplegado una determinada praxis moral selectiva. Esta moral europea es el verdadero instinto del rebaño, que desea únicamente el bienestar, la ausencia de peligros, la vida fácil. Sus dos doctrinas más cuidadosamente predicadas se titulan: “igualdad de derechos” y “compasión para todos los que sufren”.

Para diagnosticar con mayor exactitud el carácter de los conflictos internos que atormentan el alma de Europa, la primera exigencia que

plantea Nietzsche consiste en no eludir la situación de gregarismo y decadencia en la que dos mil años de práctica selectiva y configuradora de la moral ha obligado a los individuos a incorporar determinados instintos como condiciones generalizadas de existencia. Se trata de una presión que ha reducido finalmente al europeo moderno a la condición de esclavo. Y por referencia a este estado de esclavitud es como se debe examinar la cuestión espinosa de su actitud ante el dolor, hasta la enfermedad. Su mucho y escondido sufrimiento se subleva contra el gusto aristocrático, que parece negar el sufrimiento. O sea, cuando se dice que ante el sufrimiento la actitud básica del europeo moderno es la del esclavo lo que se quiere señalar, en primer lugar, es que no lo soporta, que al querer lo incondicional sólo puede verse a sí mismo bajo una tiranía. En segundo lugar, como animal de rebaño, su compasión expresa, entre otras posibles cosas, la sublevación contra el gusto aristocrático que menosprecia o, al menos, parece quitarle importancia al sufrimiento. Compasión, por tanto, equivale en él a la igualdad misma como sentimiento común de unión entre seres sufrientes todos por igual a causa de una suerte injusta o una sociedad mal constituida; conmiseración, por tanto, que funde a los individuos en un sentimiento común que neutraliza su rivalidad y amortigua su voluntad de lucha. La compasión es el afecto que sirve para conservar la vida que se juzga a sí misma digna de ser rechazada con asco. En último término funciona como un antídoto contra la desesperación. La compasión se sitúa en las antípodas de los sentimientos tonificantes, los que elevan la energía del sentimiento vital. Y no sólo aumenta el dolor por su efecto depresivo, sino porque el compadecer la disminución de fuerza que el padecer aporta a la vida se extiende por el contagio del dolor en el que en sí misma consiste. La compasión es un consuelo sólo ilusorio, inútil,

contradictorio porque, contribuyendo sólo a aumentar el sufrimiento en el mundo, es simplemente una ocasión para la tristeza, para el desprecio y la crueldad del rebaño. El que compadece no comprende que el sufrimiento es necesario. Cree que debe ayudar a los que sufren haciendo lo que pueda para eliminar su dolor, pero no se da cuenta de que, de ese modo priva también a esos que sufren de su posible felicidad.

En la situación actual de la cultura europea, la compasión es la práctica fundamental del nihilismo. Es decir, la compasión es el modo principal en el que ahora se expresa ese retorcimiento de la vida contra sí misma en el que consiste justamente el nihilismo. En la práctica, el que la compasión se haya materializado como primer valor de la cultura europea es fruto, para Nietzsche, del estado de gregarismo y debilidad patológicas que define la situación de nihilismo extremo, al que designa con expresiones como “nihilismo pasivo”. Lo que caracteriza al nihilismo es, junto con la compasión ante cualquier forma de debilidad, un rechazo de la acción y una inclinación casi irresistible por representaciones estupefacientes o narcotizantes. El nihilismo pasivo como forma de debilidad; la fuerza del espíritu está agotada, de manera que los objetivos y valores hasta entonces prevalecientes se han hecho inapropiados, inadecuados y no son objeto de creencia; la síntesis de valores y metas se disuelve porque los diferentes valores se hacen la guerra; todo lo que reconforta, cura, tranquiliza, aturde ocupa el primer plano bajo diversos disfraces –representaciones- : religiosos, morales, políticos, estéticos,...El énfasis de Nietzsche en sus críticas continuas a esta compasión –en la que consiste ahora la práctica principal del nihilismo- se dirige a la necesidad de distinguir entre la compasión nihilista y otro tipo de compasión que esté en consonancia con el

ejercicio de la voluntad de poder activa, una clase de compasión que se despliega desde una actitud ante el problema del dolor opuesta al nihilismo. Éste desea, inspirado por la debilidad, eliminar el dolor como mal radical. Sin embargo, el dolor, lo mismo que el placer, no son más que el lenguaje que traduce el empequeñecimiento o el crecimiento de la voluntad de poder. O, dicho de otro modo: del juego de fuerzas por el que el individuo se fortalece o se debilita, aumenta su sentimiento de vida o se hunde en un sombrío pesimismo cargado de asco por la existencia. El dolor, desde esta perspectiva, como resistencia y obstáculo al querer de la voluntad, es algo normal, que pertenece a la dinámica propia de la vida orgánica. No tiene sentido vivir aterrorizado por el dolor si no es porque se utiliza desde una voluntad de poder enferma que busca, a través del resentimiento y la venganza, aumentar su sentimiento de poder haciendo del sufrimiento el sentimiento más generalizado. Voluntad de destrucción, en suma, voluntad de nada. ”¹⁰

En este fragmento Sánchez Meca pretende destacar la relación conflictiva con el dolor que ha presidido la cultura occidental y que no es más que la expresión de lo que Nietzsche denominó “nihilismo pasivo”, para enfatizar la importancia de incorporar el sufrimiento como proceso normal de la vida orgánica o la dialéctica de fuerzas por las que uno se debilita o fortalece. En este sentido, recordemos la importancia que concede el pensador alemán a la afirmación de la vida en toda su plenitud, con el dolor y el placer que esta comporta, porque de lo contrario estaríamos negando la vida en su totalidad. Para su propósito, el autor realiza una escueta síntesis sobre la crítica de Nietzsche a la cultura occidental —en concreto destaca la moral y la

¹⁰ Diego Sánchez Meca. Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo. Ed. Tecnos. Año 2005. Fragmentos pg. 232-244

metafísica que la fundamenta- situando de esta forma el porqué de la dominación de la perspectiva nihilista decadente, esclavista y pesimista.

Como trasfondo Sánchez Meca ubica la Voluntad de Poder nietzscheana como aquello que hace comprensible por qué, esa voluntad débil de los que no soportan el dolor ha logrado convertirlo en algo insostenible en sí mismo, lo cual legitima la compasión como antídoto contra la desesperación, que no hace sino generalizar la debilidad y situarla como valor predominante en esa cultura nihilista. Así la voluntad europea no es más que un querer lo incondicional –lo imposible- que deriva en un querer la destrucción o la nada.

Cabe hacer aquí un breve paréntesis. El tipo de compasión que Nietzsche rechaza es aquella de tintes judeocristianos, en la que compadecer es sentir lástima por el otro. Esa pena, sin duda, profundiza el sentimiento de desesperación y condena que siente el compadecido, lo cual obviamente no le permite sobreponerse a las contingencias dolorosas de la vida. Sin embargo, la compasión, tomada en su sentido etimológico significar *padecer con el otro*, o sea hacerse cargo del sufrimiento que asola al otro para poder ayudarlo a salir de esa situación indeseable, en la medida de lo posible. Sería lo equivalente a lo que hoy se denomina empatía, y que raramente alguien rechazaría como una forma deseable de interacción con el otro. El sentido peyorativo del término compasión viene de una práctica cristiana que por las autoridades eclesíásticas ha llegado a ser sinónimo de resignación, conformismo con lo que Dios ha puesto en nuestro camino. Nada más lejos del sentido compasivo de quien percibiendo cómo alguien se ahoga en las aguas turbulentas arriesga su vida para ayudarlo a salir a flote. El humano no puede vivir sin los otros y esta compasión, que hoy prefiere denominarse empatía es necesaria para la vida en común. Apoyándonos en el análisis de

Zubiri, podemos tal vez captar la íntima conexión, el ensamble que se da entre un individuo y otro, por lo que afirmamos la necesidad de los otros para ser uno mismo:

“La refluencia no es una relación, porque la refluencia es algo que a cada individuo le sale de dentro, por así decirlo.”¹¹

Y es a partir de esta refluencia o afectación y presencia de unos en los otros que:

“mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una habitud, que es la habitud de la alteridad. Y en eso consiste formalmente la realidad mía, el modo como yo estoy afectado en refluencia por lo social.”¹²

Y cerrando el paréntesis, destaquemos la potencia del concepto acuñado por Zubiri, la refluencia, que da cuenta de cómo por algo que está en cada uno, estamos abiertos y vertidos a los otros. Esto explica que espontáneamente lo social no es posible sin esa habitud de afectarnos mutuamente, ni a la inversa; y con relación a lo que nos interesaba, cómo la compasión no es, haciendo un reduccionismo, una virtud cristiana, sino la apertura a los otros que sale de lo que somos, el estar vertidos hacia los otros como modo de ser de lo humano.

Prosiguiendo con lo expuesto, la razón por la cual he destacado este fragmento de Sánchez Meca se debe a que de manera sucinta refiere la concepción nietzscheana del dolor y su oposición frontal a lo que el autor del

¹¹ Zubiri, X. Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Alianza Editorial. Fundación Xabier Zubiri. 2019. Pg. 60

¹² Ibid. pg. 64

libro denomina “obsesión morbosa”. Recordemos que morbo significa enfermedad o un interés malsano por cosas desagradables-según la RAE- que conecta de forma natural con ese interés perverso de la moral cristiana por revalorizar el dolor y el sufrimiento como condiciones de la existencia humana. Pero ahí radica para Nietzsche precisamente el error o la vacuidad de una voluntad que se ve abocada a la nada, a ese nihilismo pesimista y destructivo porque dicha concepción de la existencia lleva a odiar la vida. Por su parte el pensador alemán sostiene una Voluntad, no de nada sino, de poder, es decir un querer autoafirmarse mediante la aceptación plena de la vida con ese dinamismo de fuerzas contrarias que son el dolor y el placer. Sin denostar ninguno de los dos, se despliega ese querer por la vida tal y como es, sosteniendo el dolor, afirmándolo, si cabe, sin sentir terror, sino la fortaleza de poder querer la vida en todas sus formas de expresión.

Es sorprendente que la mutación de esa cultura nihilista negativa haya derivado en una cultura que da culto al placer. No estaríamos ya en una sociedad que atemorizada por el sufrimiento se refugia en la compasión, sino en una fuga hacia adelante, en el sentido de que sigue despreciando el dolor, pero ahora mediante un hedonismo superficial, que teniendo como fin el placer, lo revierte en una obsesión consumista como si el lenitivo ansiado fuese ahora la consecución de bienes de consumo que no satisfacen necesidades orgánicas, sino que operan como protección y negación de que sufrir sea vivir.

Así pues siguiendo las directrices nietzscheanas, expuestas con destreza y clarividencia por Sánchez Meca, nuestra cultura sigue siendo nihilista, pero ahora el querer es el placer, que según Nietzsche no podía constituir un fin en sí mismo –al igual que no puede hacerlo el dolor- pero que conforma ahora una obsesión enfermiza por el bienestar y el placer, eludiendo y negando el dolor, mediante un transitar superficial por la vida que vuelve a negarla en la medida en que desprecia el otro polo de fuerzas vitales que

se expresaban lingüísticamente y de forma figurativa como dolor y placer, o, en otros contextos, como la lucha entre las fuerzas apolíneas y las dionisiacas.

Lo que resulta evidente es que está por llegar esa élite que con una fortaleza de voluntad incuestionable se carcajea de la vida, ya sea dolorosa o placentera, porque lo que quiere es su autoafirmación como sujeto que es capaz de situarse más allá del bien y el mal establecidos hasta entonces, y propiciar un nuevo horizonte en el que el hombre sea dejado atrás, para que surja el superhombre, alguien cuya voluntad de poder supera temores, miedos y sostiene la vida tal cual es. Nada que ver, por cierto, con el poshumano que aventura el transhumanismo, porque este último usaría la ciencia y la tecnología para transformar esa vida que como nihilistas pasivos no pueden aceptar. Continuaríamos pues con un despliegue de la debilidad que busca resortes que lo sostengan ante la vida, compensando su debilidad de voluntad.

Huelga decir que Nietzsche tal vez soñó con lo incondicional sin saberlo; esas jugarretas que nos tiende el inconsciente, ya que esperar el surgimiento de un nuevo humano, que no es propiamente humano, porque quiere tanto el dolor como el placer, no es tal vez ser nihilista positivo, como él aducía, sino una entelequia querida pero no al alcance de un humano que difícilmente puede trascenderse y dejar de ser lo que es: un ser mediocre y miserable que hace lo que puede, y no puede lo que quiere.

2.2, - Nihilismo positivo o activo.

Abordando, ahora, lo que Nietzsche entendió por *nihilismo activo*, cabe destacar que para el alemán no todo humano se queda preso del nihilismo, aunque nuestra época sea una manifestación desatada de él, sino que hay quien se apercibe que el nihilismo es un *No* a una determinada tradición metafísica, pero su superación es *el Gran sí, ese sí a la Vida* como el gran

valor del nuevo hombre que surge *cuando dejamos al hombre atrás*. Ése, que se ha dejado abatir por el nihilismo, continúa enredado en él sin hallar salida. Por el contrario, la superación del nihilismo implica que la voluntad quiere la vida, y que ésta, en su grito más dionisiaco, es el auténtico sí que puede y quiere la vida tal como es, con el dolor y el placer que implica. Por ello:

*“Quien, hallándose en la hoguera, continúa regocijándose, no triunfa sobre el dolor, sino sobre el hecho de no sentir dolor allí donde lo aguardaba. He aquí un símbolo”*¹³

Un símbolo nos dice Nietzsche de lo que implica superar el nihilismo y activamente querer la vida, inclusive donde ardiendo entre las llamas es capaz de no sentir dolor, allí donde se suponía que debía desgarrarse. Ese es el sí incondicional a la vida, que preside la obra a la que pertenece el aforismo mencionado, y aún más, que contiene el mismo significado que despliega de manera mítica y metafórica en su obra “Así habló Zaratustra”¹⁴

La razón, nuestro lastre de racionalizar todo, actúa de auxiliar de esa voluntad deseante que acaba contorneando ese sentido ansiado. Ante la voluntad de vivir de Schopenhauer, y voluntad de poder de Nietzsche, siendo ambas ciegas en su desear, desean porque esa es su naturaleza, la del primero vivir, la del segundo poder vivir tal y como acontece la vida y autoafirmarse. Estamos sugiriendo una voluntad cuya ceguera se supera desde el momento en el que el desear se descubre como necesidad de sentido. Y no habiendo un sentido de la existencia, el deseo se transforma en capacidad de crearlo, para cada uno, el suyo. Ser algo nuevo, significar algo nuevo, representar valores nuevos, evidencia el abismo entre tener conocimientos y tener

¹³ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Ediciones Orbis 1983. Pg. 102. Aforismo 124.

¹⁴ El recurso de Nietzsche al mito y la alegoría griega, en el fondo, y con elementos persas y orientales es la coherencia que no podía eludir, si como bien sostiene es la metáfora la vía que nos permite a aproximarnos más a esa diversidad de lo real y no el concepto propio de la actitud apolínea.

capacidad de obrar, y esta última fortaleza es más grande de lo que comúnmente se piensa, de tal manera que para crear algo nuevo se deba ser un ignorante. Es decir, no estar cegados por los conocimientos tradicionales que han devaluado la vida, y desde ese no-saber, ser creador de algo ciertamente nuevo.

Bien, pues llegados a este punto, podemos constatar el rechazo de Nietzsche a la moral del rebaño y a toda la metafísica occidental que sitúa el valor, no en la vida, sino en lo suprasensible. Aquel no es capaz de asumir la “muerte de Dios” se queda enredado en el nihilismo pesimista que solo siente el vacío, el absurdo que provoca el desenmascaramiento de lo que había constituido el fundamento metafísico de Occidente. No obstante, como hemos visto, quien es capaz de actuar, de crear, quien asume el nihilismo y lo supera con esa actitud activa, sitúa como valor central la vida. Pero una vida sin apariencias falaces, sino en crudo, que muestra su máxima crueldad y posibilidad de placer. Esa fusión en la que vivían los griegos antes de Sócrates entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Aún diría más, sabiendo que hemos estado constreñidos por la razón, la lógica y en definitiva lo apolíneo, es necesario afirmar lo dionisiaco con toda la fuerza que podamos. Ha habido una descompensación en la cultura que, enferma de tanta racionalidad, necesita resurgir como el ave fénix de sus cenizas exaltando como algo superior lo dionisiaco. Y esto, porque solo desde la pasión, el sentir, la alegría, el desgarró y el baile continuo, podemos recomponer una experiencia de lo humano auténtica y libre.

3.- El nihilismo y la revolución digital.

El análisis breve que estamos mostrando quedaría incompleto si no mencionáramos cómo en el mundo contemporáneo el nihilismo en su sentido negativo, materializado en el neocapitalismo que hace de los humanos “cosas”, alienadas, intercambiables, está manifestándose como nunca en un

desarrollo científico-tecnológico orientado a endiosar al humano. Obviamente, como sabemos no a cualquier humano, sino a los que poseen el poder económico y decisorio a nivel global. El transhumanismo –heredero de un nihilismo activo, tal vez desvirtuado- aboga por un uso y aplicación de la tecnología que pueda suplir las carencias que los humanos padecemos por diversas causas. Este avance podría consistir en la implantación de miembros robotizados que nos han sido amputados –manos, piernas, ...- o también en la simulación de humanos, que sean realmente máquinas, pero con la capacidad de reaccionar a una diversidad de situaciones inimaginables, pudiendo incluso realizar tareas de cuidados de personas mayores. Es ilustrativo en este sentido el filme “Un amigo para Frank”¹⁵, dura y a la vez tierna alegoría de la soledad en la que viven nuestros mayores. Pero también, y entramos aquí en la cuestión más controvertida, la supuesta pretensión de inmortalidad, que no deja de ser una quimera que quizás llegue a materializarse en una prolongación artificial y *contra-natura* de la vida humana. Sin embargo, este anhelo de inmortalidad, lo es de vivir eternamente joven. La idolatría de la juventud sigue mostrando a esta como el momento feliz y culminante de la vida. Sabemos que ser joven no es en sí mismo ninguna virtud, ni sinónimo de una vida más feliz y plácida. Al contrario, como advierte Gustavo Flores Quelopana:

“Lo propio de la vejez es ver lo importante y olvidar lo insignificante. El gusto por la novedad ya no seduce. Ya no cae en las garras del misoneísmo consumista burgués. Hasta la sordera del viejo ayuda a que su pensamiento no sea interrumpido por el parloteo sin sentido y la charla superflua (...) La vejez es deseo y capacidad de vivir sin

¹⁵ <http://www.filmaffinity.com/es/film983516.html>

apresuramientos miserables y corporeizar solo lo esencial. (...) Por ello la vejez no es el invierno sino la vendimia de la tranquilidad”¹⁶

Sin poder abstenernos de incluir una breve reflexión sobre la tan auspiciada Inteligencia Artificial, y sus pros y contras, se pone en evidencia que somos una especie plagada de individuos arrogantes, vanidosos, que se creen dioses y desean serlo. Así, el desarrollo científico tecnológico empieza a ser -quizás desde la creación de la bomba atómica-, un problema más que un instrumento de búsqueda de soluciones. Somos como niños a los que no podemos dejar jugar con una caja de cerillas, porque sabemos que desencadenarán una tragedia.

Tenemos un poder inmenso para hacer, sin la responsabilidad que exige tamaño poder. Ya Rousseau afirmó que el desarrollo científico no implicaba el progreso moral y, tras su aseveración, cuanto ha ido sucediendo en las sociedades occidentales, y hoy a nivel global, nos muestra que es mayor la destrucción que la construcción que se deriva de nuestro poder. En este sentido, cada avance científico-tecnológico debe estar sometido a un código deontológico de uso que, dada nuestra condición, sería deseable que tuviese su correspondencia jurídica. Sabiendo que las leyes no son una garantía absoluta, sí tienen un poder coercitivo del que carece la ética.

Sin esta conexión consensuada entre ética y derecho en el ámbito de las prácticas derivadas del desarrollo científico-tecnológico, somos una especie que amenaza de extinción todo el planeta. Y esto, porque no hemos llegado, ni creo que lleguemos en el sentido kantiano, a la mayoría de edad, sobre todo en cuanto a ser individuos que usen su capacidad de razonar en pro del bien común. El debate abierto actualmente sobre la inteligencia artificial se sostiene sobre dos actitudes ante ella: las de los expertos, la del resto.

¹⁶ Flores Quelopana, G. Nihilismo y Revolución. Fondo Editorial. Instituto de investigación para la Paz Cultura e Integración de América Latina. Pg. 32

Los expertos auguran un desarrollo exponencial que supondrá un avance para la sociedad en la que las virtudes de IA son incuestionables. Utilizan una retórica optimista para referirse a ese mundo en el que las máquinas harán el trabajo menos cualificado y los humanos nos podremos dedicar a lo más creativo y satisfactorio. No niegan que se requiera una cierta regulación, pero muestran su entusiasmo por lo que está por llegar.

El resto, es decir, la mayoría de los ciudadanos podemos manifestar más interrogantes, precauciones e incluso miedo respecto de lo que la IA puede llegar a hacer, o siendo honestos lo que los humanos podamos llegar a hacer que ella haga. La diferencia entre unos y otros está clara: es un conocimiento tan especializado y de difícil acceso que el desconocimiento nos puede llevar a sumarnos al carro del optimismo o, por el contrario, al del pavor. Sea como sea, nuestra indefensión en estos momentos es nuestra ignorancia.

Y ese desconocimiento y desconfianza nos sitúan en una alerta más defensiva que en una esperanza entusiasmada. Parece que el punto de inflexión entre humanos e IA es la aparición o no de una conciencia semejante a la nuestra que lleve a las máquinas a comprender, a valorar y a tomar decisiones sin seguir patrones establecidos, sino rompiéndolos y generando otros árboles de decisión. Si esto fuese posible, el temor está justificado, ya que estaríamos hablando de un tipo de inteligencia mucho más potente computacionalmente y con nuestra capacidad consciente y de lo que ello deriva. La cuestión es que los especialistas no se definen con claridad en cuanto a esta posibilidad -seguramente porque tampoco lo saben- los ciudadanos no nos fiamos de ellos, porque ya sabemos que poder es querer y que lo único que orientará sus decisiones son los réditos económicos; y nuestra incapacidad de entender y acceder a ese tipo de conocimiento para dialogar en igualdad de condiciones es nuestra condena. Si quisiéramos aprender para poder valorar qué podemos esperar y qué no de la IA y cómo va a cambiarnos la vida, siempre llegaríamos tarde -como los intentos de legislación-, porque su veloz

evolución por el momento, ya que se habla de una cierta meseta en esta curva ascendente, nos dejaría siempre desfasados y por detrás de los especialistas. Aquí surge una necesidad, que por obvia será seguramente ignorada, la de que expertos en IA se sumen a la evaluación y valoración de hasta dónde es previsible que llegue ese desarrollo y se establezca una reglamentación ética y legal que permita su buen uso y proteja de los excesos y violaciones de los derechos humanos. Es urgente que, en los comités de ética encargados de ocuparse de esta cuestión crucial, estén presentes expertos que estén trabajando en su desarrollo, y que con independencia y autonomía -creo que me desvíó a lo utópico- asesoren a los demás miembros del comité sobre lo que es previsible que pueda hacerse y cómo debe ser legislado.

Esta situación, entre la ignorancia y la experticia, que nos divide está aflorando en la literatura y el cine de manera distópica. Lo cual puede hacernos pensar que mayoritariamente padecemos más de lo que nos congratulamos por esa tecnología que va a cambiarnos la vida.

Según Daniel Innerarity, que se muestra partidario de no resistirnos a las innovaciones de esa tecnología ya que es una realidad, y lo será cada vez más, sino de distinguir qué podemos hacer nosotros que no podrá hacer la IA, y cultivar con más ahínco esas capacidades que son únicas en los humanos. Sin menospreciar los conocimientos del filósofo de incuestionable reconocimiento, no entraría, a mi juicio, en el ámbito de los expertos a los que mencionaba, aunque sí con la capacidad de irse ilustrando al respecto. Así afirma en un artículo:

“Nuestro pensamiento y experiencia dependen de nuestro cuerpo, que tiene un papel activo en los procesos cognitivos. Seguramente nadie ha expresado con más fuerza poética esta corporalidad de nuestro conocimiento que Nietzsche: No somos ranas pensantes, ni aparatos sin entrañas registradores de objetividad; debemos dar

constantemente a nuestros pensamientos, desde nuestro dolor y maternalmente, todo lo que tenemos en nosotros de sangre, corazón, fuego, deseo, pasión, agonía, conciencia, destino, catástrofe”¹⁷

La tragedia humana consiste en que, eso que según Nietzsche nos describe como animales humanos, es con bastante probabilidad lo que nos lleva a conflictos, guerras, asesinatos, torturas. ¿No sería mejor que gobernaran las máquinas regidas por un patrón similar que superaría de manera objetiva los desacuerdos que desembocan dramáticamente? La cuestión tiene diversas aristas y quizás la más sangrante es quiénes somos y quiénes querríamos ser para no tener que preguntarnos si sería mejor nuestra extinción.

Esta nueva incursión, referida a la IA, se ha llevado a cabo porque si el nihilismo que prevalece es el pasivo, la preponderancia del actuar quedará reservada para esa élite económica, que puede llevarnos al desastre.

Quedemos, pues, con la noción del nihilismo, como una actitud activa, creadora y dotadora de nuevo sentido y nuevos valores tras “*la muerte de Dios*”. Una actitud que afronta la vida no huye, la asume con la vacuidad que acontece para dotarla de nuevos sentidos, que serán, tal vez, tantos como individuos haya. Una visión del mundo desde el mundo mismo, desde la materialidad del aquí y ahora, desde la convicción de que nada hay más allá de la contingencia de nuestra finitud corpórea.

4,- El ateísmo

Con el propósito de introducir la cuestión ateísta debemos partir, por el momento, de que el término es la negación de otro, a saber, el teísmo. Así, entendemos por teísmo la creencia en un dios como ser superior, creador del mundo.

¹⁷ Innerarity, D. La Vanguardia, sábado 20 de enero. Opinión. El Ruedo ibérico. “No es tan inteligente”.

“El teísta cree en Dios, pero no vive a Dios como problema. Su vida, orientada a Dios con firmeza total, esboza lo que esta creencia tiene de problema. Intentará a lo sumo hacer ver al ateo la realidad de este problema: el problema de Dios, en tanto que problema, sería así asunto reservado al ateo. Pero él, el creyente, siente casi como un contra pensar que su fe sea la solución a un problema. El hombre actual, pues, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios. No piensa que su ateísmo o su teísmo sean respuestas a una cuestión previa, justamente a un problema que a sus creencias subyace. Recíprocamente, justo por ser solución a un problema, el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su justificación intelectual. Y la raíz última de esta justificación intelectual de lo que sea o no sea Dios se halla forzosamente en el descubrimiento del problema de Dios en el hombre. El hecho de este problema y no una teoría es lo que ha de constituir nuestro punto de partida.”¹⁸

Si seguimos la estela trazada por Zubiri aquello que comparten un teísta y un ateo es el problema de Dios para el hombre, ya que entiende que siendo, ambas, creencias, están igualmente obligadas a la justificación racional de ellas. Sin embargo, podríamos objetar que, expresado así, lo que exige justificación es aquello que se afirma desde *la nada*, o sin argumentación

¹⁸ Zubiri, X: Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973, y que pronto aparecerá como libro en su integridad. He pensado que, a pesar de su brevedad, nada mejor puedo ofrecer al gran teólogo que es Rahner, que estas reflexiones introductorias que empezaron a ser publicadas hace ya treinta y nueve años. <https://es.scribd.com/document/647768014/Zubiri-Problema-teologal-del-hombre>

legitimadora. Si no hay afirmación, no hay negación, por lo que atendiendo a la multitud de cuestiones que pueden ser afirmadas lo que debe ser justificado es lo afirmado, no la negación de algo sin sustento. Aunque la cuestión que aquí tratamos es mucho más compleja, ya que nos hemos situado frente a una cultura, la occidental, transversalmente constituida por la tradición judeocristiana y, por ende, su abordaje excede en mucho la aportación más o menos consistente de la existencia de un Dios creador del mundo como ser superior.

Como vio Nietzsche, la cultura occidental está imbuida de una tradición que proviene desde la antigua Grecia a partir de la que se impuso el Logos como forma de comprensión del mundo, y esta perspectiva se fusionó con un cristianismo que, conjuntamente, dieron paso a lo que el filósofo alemán calificó de una cultura enferma. De esto ya hemos hablado al inicio, cuando hemos intentado situar en qué sentido habló Nietzsche de nihilismo. Bien pues, teniendo esto presente, la tarea que nos proponemos no es, por supuesto, argumentar lógicamente la existencia o no de un dios teísta, sino partiendo de la tradición de la que provenimos y el nihilismo en el que la cultura ha derivado, reflexionar alrededor de cómo es posible no ser ateo. Aquí, el ateísmo ha surcado caminos impensables. Ahondaremos, en primer lugar, en aquel que sostiene, ante el asombro paradójico de muchos, que el auténtico cristiano es ateo, y otras formulaciones semejantes. Según Ernst Bloch:

“ATEO fue término acuñado por Nerón para designar a los primitivos cristianos que no creían ni en Dios ni en el Emperador. Vigorosamente insatisfecho y abierto, tan poco nihilista a pesar de su total negación, el ateísmo es nuestra porción mejor, el coraje moral de vivir, de

trascender sin Trascendencia. Así, se sitúa como irrupción humana en un «más allá», en un nuevo espacio prometeico-piadoso.”¹⁹

Destaquemos de aquí algunos aspectos que resultarán ilustrativos para la indagación propuesta. Bloch afirma que, de hecho, el uso del término ateo se aplicó a los cristianos que no creían ni en Dios ni en el emperador. Desconcierta que Nerón hablara de que un cristiano no creía en Dios. Esto adquiere sentido si consideramos que en el Imperio romano se rendía culto a los dioses oficiales -heredados de Grecia y nombrados con su correspondiente latino-, y que el emperador era considerado y él se consideraba, a sí mismo, como divino. Así, los cristianos eran los seguidores de Cristo y, en consecuencia, negaban cualquier otra divinidad. Jesús era el hijo de Dios, o Dios hecho hombre y ese monoteísmo era irrenunciable. Al margen de la consideración romana que puede resultar anecdótica, sin embargo, es sugerente la apreciación que el propio Bloch hace del ateísmo en el cristianismo -expresión que da título a la obra que aquí referimos-:

“(...) se puede también encontrar en la Biblia el contraste subversivo, antiestático en la historia bíblica que frecuentemente se contraviene a sí misma. Según la cual, en el propio Hijo del hombre -que se establece mesiánicamente en lo hasta entonces llamado Dios- se muestra lo nuevo en la Biblia como la herejía más poderosa. Así llegamos a la posibilidad de la frase: Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo; ¿pues de qué otra forma podría haberse proclamado el Hijo del hombre igual a Dios?”²⁰

¹⁹ Ernst Bloch *“El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino.* Ed. Taurus. 1983

²⁰ Ibid. pg. 16

El fragmento explicita lo que considera una herejía bíblica, a saber, que el Hijo del Hombre -Jesús- sea el Mesías no simplemente enviado por Dios, sino Dios hecho hombre, de ahí la denominación del hijo del hombre, algo que sitúa a Dios al servicio de lo humano y no a la inversa, como se establece en general en la Biblia. Esta “herejía” es sobre todo una constante en el Nuevo Testamento, es decir, el momento a partir del cual se produce la llegada del Mesías. Los que creen que, ciertamente, Jesús es Dios, es decir los cristianos están rebajando al Dios omnipotente, omnisciente y Todopoderoso al nivel del hombre. *Dios se hace hombre* para salvar a los humanos, *se encarna*, y ésta no puede ser tomada a la ligera. Por este motivo, solo quien admita que Dios deja de ser Dios, para hacerse hombre es un ateo y, por consiguiente, un buen cristiano.

(...) El ateísmo es el presupuesto de la utopía concreta²¹, pero la utopía concreta asimismo implica de forma incesante al ateísmo. El ateísmo como utopía concreta es como esperanza herética el mismo fundamental acto de la aniquilación de la religión puesta sobre sus pies humanos. Utopía concreta es la filosofía y la praxis del contenido-tendencia latente en el mundo. Esto es, materia cualificada hasta el fin: suficientemente pequeña para no contener ninguna autoalienación, suficientemente grande, suficientemente omega, para proporcionar a la utopía más audaz la posibilidad más lejana de un sentido real, de un sentido de este mundo. Esta es una idea límite mesiánica que describe, por tanto, hecha inteligible, su superación inmanente, esto es, la totalidad de la tarea humana de la liberación.”

22

²¹ Utopía concreta: Bloch está haciendo referencia a un ideal material, inmanente sin necesidad de trascendencia alguna.

²² Ibid. Pg. 228

Es decir, ese ateísmo cristiano que reconoce la encarnación de Dios como el descenso de Dios de los cielos para ser y vivir como hombre, se articula a partir de una Utopía de lo real, que emana de la latencia propia del mundo - de su pathos- y que trasciende toda particularidad, no pudiendo darse fuera de la materialidad. Sin embargo, es siempre un horizonte, un estar en proceso, en cambio, nunca cumplido, un por siempre no-ser que mantiene el vigor, el coraje del hombre en su lucha por una vida digna. Por el contrario, no es una posición ingenua porque nunca aparta la vista de la posibilidad de ser aniquilado, como materialidad finita, y el riesgo de ser nada, ante el abandono de Dios con la muerte del Mesías.

Prosiguiendo con este recorrido que han sustentado no pocos, sobre todo actualmente, de que el auténtico cristiano es ateo, recuperemos “la muerte de Dios” como referente. Nietzsche hizo un uso simbólico o metafórico de esta expresión, refiriéndose a la caída de los valores y las verdades absolutas, lo que derivó, en consecuencia, en un nihilismo que hoy podría ser identificado con una diversidad de estructuras y dinámicas que están presentes en nuestra sociedad y que nos cosifican porque nos convierten en productos de intercambio y nos reducen a consumidores a los que hay que seducir. Recordemos que, estamos mencionando ese primer momento nihilista nietzscheano que es desesperación, decadencia y pasividad, una vida en la que parece no quedar más que la nada al haber perdido el sentido de todo; y precisamente, ahí es donde todo se *convierte en cosa consumible* que puede llenar ese vacío existencial.

Sin embargo, es imprescindible considerar que los primeros cristianos vivieron la muerte de Dios como experiencia real; el propio Jesús clamaba en la cruz a su Padre ¿por qué me has abandonado? El abandono, la ausencia de Dios que vivieron los cristianos debió de ser desgarradora. Ciertamente que está la cuestión de la resurrección, pero ahí es, quizás, cuando se inmiscuye lo

simbólico y la fe es la clave para poder experimentarla. De ahí, que un cristiano auténtico sea, en este sentido, ateo, ya que sintieron la crucifixión del Señor como algo muy real y, por ende, esa ausencia absoluta de lo divino. Por eso, como afirma Josep Cobo:

“El cristianismo es de hecho una contra-religión, cuando menos porque el nombre de Dios no es el nombre del poder que hace estallar montañas o de la fuerza que sostiene el mundo, sino el nombre que no tiene otro referente que el de aquel que fue crucificado como un apestado de Dios, lo cual no significa que Jesús fuera un dios enmascarado de humanidad. Que cristianamente se confiese a Jesús como el modo de ser de Dios encuentra su correlato en un Dios que, tras la caída, tenía pendiente, precisamente, su quién; un Dios que aún no era nadie con anterioridad a la entrega incondicional de un crucificado en su nombre.”²³

Y en un sentido parecido, Slavoj Žižek analiza su convicción de que la única forma de ser ateo es siendo cristiano, argumentando que lo que muere en la cruz es esa garantía del Gran Otro, el mensaje cristiano es radicalmente ateo, ya que la muerte de Cristo no es una especie de redención o “arreglo” comercial, sino la desintegración de Dios que garantiza el sentido de nuestras vidas y ese es el significado del clamor “Padre, ¿por qué me has abandonado?”. Ahora estamos solos, libres y solo podemos mantenernos unidos por el Espíritu Santo, que es la comunidad de creyentes, porque Cristo ya está aquí cuando los creyentes forman un colectivo emancipatorio. Por eso la única forma de ser ateo es a través del cristianismo, éste es el ateísmo más auténtico, que puede afirmar que no hay Dios, y sin embargo mantiene

²³ Cobo, J. Incapaces de Dios. Contra la divinidad oceánica. Fragmenta Editorial. 2019. Pg. 44

la confianza en el Gran Otro, que puede identificarse con la “necesidad natural”, la evolución. Cristo dijo, cuando le preguntaron cómo sabrían que él está vivo, que: allá donde hubiese amor entre dos humanos, ahí estaría él. La *Parusía* significa que descubres que lo que estás esperando ya está aquí, en la comunidad de creyentes. El sentir que se está solo con uno mismo como un regalo divino, en cuanto constituye una señal de Dios para ti, la libertad que nos dio Dios. ²⁴Así, el filósofo esloveno se distancia de Levinas - implícito en la visión del ateísmo de Cobo- en que el rostro del otro es intercambiable: los otros son para mí, yo soy el otro, de los otros, y esto funciona como una universalidad singular que iguala y en la que todos deberíamos admitir la muerte de Dios en la cruz, y asumir que ahora todo depende de nosotros: ese es el gran ateo que surge de una forma radical del cristianismo.

Desde aquí, y tras exponer otras versiones del ateísmo, sustentamos que éste excede lo que su propio término implica, asumiendo esta posición como la que prescinde de cualquier tipo de trascendencia, esté focalizada en un solo dios o en una variedad, y por ende la imposibilidad de fundamentar las condiciones de existencia del mundo mismo, en ningún ser trascendente que menoscabe la constatación de que cuanto sabemos y tenemos es la materialidad y la inmanencia que esta implica.

Más adelante expondremos cómo el ateísmo entraña una íntima conexión con el nihilismo.

5.- El surgimiento de la posverdad tras la caída de los absolutos.

El término posverdad surge del prefijo “post” y el sustantivo “verdad”. Lingüísticamente, significaría *aquello que viene después de*. O sea, aquello que resta cuando la verdad ha quedado en entredicho y se ha fulminado lo

²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=-h8jS24MC80&t=3s> serie de ocho vídeos en los que Slavoj Žižek expone ¿por qué solo un ateo puede ser un verdadero cristiano?

absoluto, como lo único que es o puede ser aquello a lo que aludimos. ¿Qué queda *tras la verdad*? Sería un error responder que la falsedad, ya que para que se dé la última necesitamos de la primera: sin verdad no puede haber falsedad, porque constituyen un binomio de contrarios que se exigen para ser. ¿Qué queda, pues? Si respondemos que *nada*, caemos en otra falacia, ya que ateniéndonos a lo que de facto pasa en el mundo, y en lo que hemos ahondado anteriormente, lo que resta es la imposibilidad de la certeza: ni de la verdad, ni de la falsedad; es decir, queda una liquidez imprecisa, una incertidumbre que nos imposibilita para aseverar que algo es verdadero o falso. Restamos en un cierto estado gaseoso en el que no hay nitidez ni claridad, y en el que fácilmente cualquier opinión pasa a ser considerada por igual. Sin embargo, no nos satisface que toda opinión, sea en relación con la cuestión que sea, tenga la misma consideración.

Recordemos que en el año 2016 la palabra posverdad fue elegida palabra del año por *el Oxford English Dictionary*. Se la significaba como las circunstancias en que *los hechos objetivos* son menos influyentes a la hora de conformar la opinión pública que los llamamientos a la *emoción* y a las creencias personales. Aquí se entremezclan diversas cuestiones.

En primer lugar, el reconocimiento de la objetividad de los hechos es cuestionable y parece anclado en un positivismo científico. La ciencia, como ya nos mostró Popper, es un saber nunca acabado, que, según él, va aumentando y progresando, aunque esto último exigiría varios capítulos por sí solo. Sin embargo, lo que nos interesa aquí, es la idea de que la certeza no se da ni en el conocimiento científico ya que una teoría es verdadera provisionalmente, mientras no hallamos podido falsarla. La falsación como método de contrastación desmitifica la infalibilidad de la ciencia y sitúa el conocimiento en una situación de provisionalidad y, por ende, un cierto grado de incertidumbre. Así, restituido el lugar de lo científico -siendo aún

lo más certero- hay que reconocer que, en la vida ordinaria, cualquier pensamiento, opinión se deriva, no de la observación objetiva de los hechos²⁵, sino de la interpretación de los hechos. El mundo es, lo que es, según nuestra perspectiva.

En segundo lugar, esta incertidumbre tras el derrumbamiento de “la verdad” ha llevado a muchos pensadores, reacios a esta pérdida de lo fundamental del inicio de la modernidad, a ver una conexión de consecuencias inmediatas con la democracia, el poder y los totalitarismos. Según Joan García Del Muro Solans, en un ensayo sobre la pérdida de la verdad y la era de la posverdad:

*“El adiós a la verdad, que había sido festejado como una exigencia irrenunciable del progreso democrático, puede volverse contra la propia democracia. Actualmente, estamos empezando a constatarlo. Al diluir la noción de verdad, se desvanece, también, el espacio para un diálogo significativo, para un pensamiento crítico: sin puntos de referencia no puede haber ni control objetivo, ni crítica intersubjetiva. La situación soñada para los protagonistas del totalitarismo y de la posverdad”.*²⁶

Para el autor, la disolución de la verdad absoluta era necesaria para que pudiera darse un contexto democrático, es decir con libertad de opinión y expresión como derecho básico de toda democracia, para que sea posible un diálogo. Sin embargo, hay que reconocer que este espacio significativo al que alude el autor no se da en las actuales democracias. Lo que los ciudadanos observamos continuamente como muestra del ejercicio

²⁵ Merece la pena insistir en que esta supuesta objetividad quedó puesta en cuestión desde Kant, al menos, y que el hecho de habitar un mundo posmoderno, nihilista, implica que no hay hechos sino interpretación de los hechos. No obstante, la práctica del contraste intersubjetivo del que habló Kant puede ser un referente orientativo.

²⁶ García del Muro Solans. *Good bye, Veritat. Una aproximació a la postveritat*. 34è. Premi d'Assaig Josep Vallverdú 2017. Pagés editors. 2018. Pg. 247. Traducción del catalán por la autora del libro.

democrático es ausencia de contrastación en profundidad de propuestas políticas, y una retahíla de insultos, mentiras y superficialidad propagandística. ¿Esto lo ha provocado la *posverdad*? ¿No será que la posverdad es, desde el principio, la práctica de una política basada en el engaño y en el convencer al ciudadano y ganar votos a cualquier precio, y las *faces news* no son más que herramientas de este panorama patético? Es como preguntarse: ¿que fue antes la posverdad o el fraude democrático?

La situación, al margen de otras consideraciones, es que quien ostenta el poder, ostenta también la facultad de construir la verdad.²⁷ Ahora bien, como ésta está jerarquizada, la capacidad de construir verdades es una capacidad del *poder*. Y lo más terrorífico es que el poder edifica las verdades que están al servicio de sus intereses -hoy indiscutiblemente económicos-, por lo que la posverdad no se deriva directamente del relativismo de las verdades, sino de la voluntad de engañar y presentar como verdadero aquello que sabemos que no lo es. Aquí topamos con las limitaciones del lenguaje. Por ejemplo, se puede construir toda una campaña propagandística alrededor de la figura de un político, dando una imagen de él contraproducente, inventando fechorías que no ha cometido o inclusive delitos por los que nunca ha sido juzgado. Pero lo que se dice, queda dicho o escrito, y esto va calando, inconscientemente o no, en la percepción que los ciudadanos tienen de esa figura política. “Es un corrupto”, la gran mayoría que no buscará más información para contrarrestar estas falsas noticias que aparecen en las redes o en los medios tradicionales, se queda con esa idea, ya que más que un análisis crítico racional, la campaña ha sido dirigida a las emociones que hoy están más valoradas que la racionalidad.

²⁷ Ibid. pg. 32

Parece que el subjetivismo cognoscitivo es claramente emocional, ya que, desengañados de los grandes logros de la razón, la época posmoderna ha tendido a situar al individuo y sus necesidades o percepciones en el centro. No obstante, no estamos hablando de un solipsismo, sino de una intersubjetividad que ante la convicción de que la opinión surge también de la experiencia, se relaciona desde el sentir y el pensar, siendo más precisos de la experiencia pensada. Y por experiencia no aludimos a empirismo, sino a cómo el sujeto ha vivido y experimentado lo real en su propia carne y el pensamiento que ha construido a partir de aquí. Así, sería preciso explicitar que este nuevo sujeto necesita, para ser *sometido*, otros medios de manipulación que no son los autoritarismos directos, sino la sutil conformación de sus emociones y, por ende, de sus ideas. Esto no significa que no podamos evolucionar hacia formas totalitarias de gobierno. Sin embargo, aquí, cabría tener en cuenta otros factores como son: la decadencia del modelo democrático, por no ser verazmente democrático, las consecuencias de la globalización que han demolido a las clases medias y han polarizado las situaciones socioeconómicas entre los ricos y los pobres - como si estuviéramos en épocas añejas de la historia-.

6.- La posverdad en la época posmoderna y nihilista.

En el libro VII de la República Platón explica el paradigmático “mito de la caverna”. Podríamos entenderlo hoy como una especie de profecía cumplida. Platón expone con una gran riqueza imaginativa una situación alegórica para intentar dar cuenta de cómo somos los humanos. Recordemos que mayoritariamente somos prisioneros de la apariencia y vivimos sometidos y limitados por ella. Diríamos que estamos inmersos en un mundo virtual creado a partir de posverdades que, sin ser conscientes, las asumimos como verdades, en el sentido de que funcionan como tales en nuestra existencia. La alegoría platónica fue escrita pensando en los coetáneos del filósofo

griego, pero tiene tal potencia que, resignificando términos según nuestro modo de ver o no ver el mundo, sigue siendo una ilustración muy sugerente para pensar sobre lo humano. Así, pues, los prisioneros que viven maniatados en la caverna, en el lado del muro en el que se proyectan las sombras de lo que sucede al otro lado, somos nosotros que con una actitud pasiva nos dejamos embaucar por la liquidez -como diría Bauman- de lo que hay. Las sombras son, en consecuencia, esa fluidez que parece igualar todo, por estar constituido de grises con mayor o menor intensidad. Solo hemos visto lo aparente, la sombra, lo que se nos hace creer que es así, O, dicho de otra forma, esa nada que es lo sombrío, sin materialidad ni entidad propia, la asumimos sin ningún atisbo de duda como lo único que hay, y que existe.

En sintonía con lo dicho, la sombra del ciprés es aún más alargada porque la virtualidad de las tecnologías de la información y la comunicación, extienden esta confusión entre lo virtual y lo real, fusionando ambos como uno solo, aunque puedan percibirse socavones en el relato. Sin embargo, sin una educación y un deseo de aprender, sin ganas de entender cómo son las cosas, cómo funcionan y en qué tipo de mundo vivimos, nunca podremos salir de esa oscura caverna. Platón mismo advierte que salir de la caverna es un camino escarpado y duro, en el que tropezamos, nos tambaleamos, nos encontramos solos, pero que tiene su recompensa final si llegamos a desvelar las estructuras internas de lo real y a discernirlo de lo aparente, y en términos de conocimiento, a distinguir lo que constituye la posverdad en oposición, no a La Verdad que en términos absolutos ha quedado deslegitimada, sino a lo que aspira a no engañar y a mostrar el mundo dinámico y fluctuante en el que nos hallamos.

El Sol que representa la máxima luminosidad, aprehensión de lo que podemos alcanzar los humanos, sería hoy ese despertar gracias a su luz de los relatos falaces en los que vivimos, de la superficialidad que nos inyecta

la sociedad de consumo y la certeza de que no hay certezas, y menos en un mundo construido para manipularnos. La diferencia, entre el prisionero que se juega el prestigio social por salir de la caverna y de todos los que buscando la comodidad se quedan conformados en ella, consiste en decidir cómo vivir nuestra vida o dejarnos encerrar en una ficción que a la larga nos devasta. Y esto porque siempre llega en momento en el que, queriendo o no, el montaje de la caverna se descubre. Ante esto podemos matar al mensajero o intentar indagar qué hay de veraz en lo que nos están revelando. Podemos continuar en la denominada *zona de confort* creyendo lo que nos conviene creer, o bien afrontar la falacia en la que hemos vivido y afrontar que el nihilismo destructivo depende solo de nuestra actitud: dejarnos arrastrar por la desolación y el derrotismo, o bien afrontarlo y reivindicar los nuevos valores que deberíamos compartir como humanos, aceptando la diversidad de formas de vida, pero, eso sí, aceptando colectivamente que hay un criterio universal de validez: todo humano debe tener una vida digna. Obviamente, por esa dignidad hay que luchar, no porque no nos corresponda, sino porque la caverna está pensada para despojarnos de ella, convirtiéndonos en marionetas fáciles de manejar.

Así, basándonos en la caverna platónica como referencia, podemos entender eso que se denomina posverdad como el conjunto de ficciones que emergen tras la caída de las verdades absolutas. No es la negación de verdad alguna, que ya han quedado deslegitimada como el lenguaje del en sí, sino como el inicio de una cultura que no tiene como centro la verdad, sino que constatando la inexistencia de algo que no responda a cómo el sujeto percibe el mundo, o en otras palabras que el mundo es la expresión lingüística del humano, lo que acontece es un desplazamiento del clásico concepto de verdad, por la necesidad de dirimir, no lo que es verdadero, sino lo que no

constituye un engaño intencionalmente perpetrado para manipularnos y someterarnos.

La denominada era de la posverdad surge, de facto, asociada a la idea de las “*fake news*” -aunque no exclusivamente- que se propagan por internet y se imponen para el usuario como verdades de algo que ha sucedido. Tal vez, creyendo, ingenuamente, que nadie publica algo a sabiendas de que es falso y engañoso. A pesar de la conciencia que se posee de la precaución que debemos tener con todo lo que aparece en internet y en las redes sociales, seguimos cayendo en las garras de los que expanden estas ficciones dañinas para preservar sus intereses.

Nos hallamos, pues, entre una supuesta verdad, si es posible o no, la denominada posverdad y, como correlato necesario, la mentira. En cuanto a verdades en sentido absoluto hemos argumentado las dificultades de sostener que haya algo así, y que caído el fundamento de la metafísica occidental todo queda cuestionado y ha sido, y debe seguir siendo repensado.

Si en un sentido coloquial intentáramos acotar qué significa decir la verdad, nos hallaríamos en un atolladero nada menor, en comparación con su abordaje filosófico. Al término verdad, en su uso ordinario, le atribuimos el significado de correspondencia de lo que decimos con lo que ocurre, con los hechos –con la realidad, afirmamos sin rigurosidad-. Entendemos que es el único uso efectivo que puede dársele en la vida cotidiana, aunque quizás con la conciencia de que no es posible que ningún individuo dé cuenta de esa supuesta verdad. Y no hacemos esta aseveración estrictamente por objeciones filosóficas, ya que he admitido el sentido ordinario del término como el único viable en lo cotidiano. La imposibilidad hay que atribuirla a que las acciones que se acaban manifestando como hechos no son fácilmente explicables y, por ende, no es sencillo dar cuenta de la “verdad”.

Supongamos que un sujeto casado es infiel a su pareja. Esta lo descubre y se plantea la separación, ya que el compromiso matrimonial incluye la fidelidad entre los cónyuges y la otra parte lo ha roto. ¿Cuál es la verdad? que ¿X ha sido infiel a Y? Esto sería una mera descripción de un hecho, pero la verdad sería algo más compleja de dirimir, por ejemplo, podríamos barajar una diversidad de supuestos: que la relación de pareja es insatisfactoria, que X tiene un trastorno afectivo que le incapacita para la fidelidad, que nunca el matrimonio mantenía relaciones sexuales porque Y no se sentía capaz, ... Las circunstancias personales y del entorno, que contextualizan un hecho, conforman *la verdad*. Si intentando aseverar “verdades” realizamos un ejercicio aséptico, solo obtendremos una relación de hechos concatenados, pero no podremos aproximarnos en lo más mínimo a lo que pudiera ser verídico.

Así, la verdad no puede ser agotada en un enunciado y ni tan siquiera en un conjunto de enunciados, aunque lo que pretendamos sea comunicar lo que ocurre en el mundo con el lenguaje ordinario. De esta forma cuando nos proponemos decir siempre la verdad, debemos preguntarnos ¿qué verdad? En ocasiones la respuesta será más simple, en otras quizás decir la verdad sea un ejercicio mucho más complejo del que nos habíamos imaginado.

La verdad no son los hechos que podemos constatar sin dificultad, si no aquella constelación que enmarca al acontecimiento y da cuenta de él.

Por otra parte, la mentira puede ser abordada desde diferentes perspectivas, una lógico-formal que la haría equivalente a la falsedad y, por tanto, al presupuesto de la verdad lógica —lo que hizo Kant según lecturas de corte hermenéutico— y, al menos, otra que sería desde una posición ética —aunque cabe mencionar que el abordaje kantiano es, de hecho, ético, aunque

su fundamentación sea lógico-formal— como la imposibilidad de sostener los vínculos, aunque, por el contrario, sí la relaciones sociales.

Me interesa ahondar esta la última aseveración que puede despertar como mínimo la sorpresa. Establezco una diferencia cualitativa, no de grado, entre un vínculo y una relación social cualesquiera. Los vínculos comprometen emocionalmente a un individuo con otro, en el sentido de que, de forma explícita, o no, esperamos del otro fidelidad y honradez, a parte por supuesto de otras cuestiones que dependerían ya de la naturaleza del vínculo. En todos está presente la vivencia del amor recíproco en sus distintas expresiones y de ahí que la honestidad sea una condición necesaria para el sostén del vínculo. Algunos se establecen por el contexto en el que nacemos, como serían los vínculos familiares, otros a través de la escuela, núcleos informales de las relaciones parentales, y conforme se va creciendo por elección o no. Este último caso es de especial importancia, ya que poseer una capacidad básica para la libertad de decisión y elección de con quién debo establecer un vínculo, por ser saludable, y con quien no, marca el desarrollo personal, a veces en demasía. Es, al fin y al cabo, una decisión ético-moral, aunque no quepa entrar aquí en pormenores.

Pero para lo que aquí nos ocupa, diríamos que el vínculo corresponsabiliza a los individuos en su mantenimiento, siempre y cuando no quepa ni la mentira, ni la deslealtad. La mentira horada la confianza, deja en suspense la veracidad no solo de lo que el otro dice sino de la naturaleza o intención última de los actos, que aparentan ser espontáneos del amor que se presupone fluye en el lazo emocional. Obviamente, cuando se desvela una falsedad la afectación de cada individuo es variable en intensidad y, por ende, la degradación del vínculo. Aunque, como la mentira implica la voluntad de ocultamiento de algún hecho, acto o dicho en mayor o menor grado la calidad de la relación resta rasgada. No puede haber mentira si no hay voluntad, en

tal caso hablaríamos de error, ignorancia, ...aquí lo que degrada la confianza es la certeza de la voluntad con la que el otro ha falseado lo que sea. La pregunta que emerge como un surtidor es ¿por qué? ¿qué oculta más allá de lo falseado? También cabe clarificar que estamos indagando sobre la cuestión de manera genérica y que la casuística empírica es siempre más compleja; así que aun teniéndola en cuenta, el interés de esta reflexión es explicitar el aspecto que subyace como fundamento de cualquier vínculo y sin el cual este no sería posible: la no falsedad voluntaria: honradez y lealtad. Rehúyo el uso del término verdad porque entiendo que su enclave aquí confunde más que clarifica, ya que ¿Cuál es la verdad? ¿La profunda verdad en toda su amplitud que declaramos al explicar un hecho? La cual, por supuesto, nunca queda contenida en ese hecho y solo contribuye a transmitir algo sucedido, pero no propiamente la verdad, que a menudo hasta se nos escapa. Por esta razón, opto por utilizar la expresión de no falsear voluntariamente, como sustitutivo de la supuesta verdad.

Por el contrario, aventurábamos que la mentira sí puede ser contenida y soportada en lo que denominamos *relaciones sociales*. Estas son interacciones entre individuos, imprescindibles para el aparato social, pero que cumplen una función no emocional y subjetiva, sino funcional y operativa. Contamos con una variada cantidad de relaciones sociales por vecindario, barrio, trabajo, y otros aferes que se basan en contribuir al funcionamiento de la institución que nos incluye. Institución entendida como la formalización normativa de una serie de conductas con el propósito de cumplir el fin de la misma institución. El individuo se beneficia de la institución —o no, a veces solo son formas sociales de control que garantizan el mantenimiento del orden dentro de un sistema— y la sociedad del entramado institucional como medios disciplinarios, sutiles y poco evidentes

ante mentes acríticas que viven acomodadas al cumplimiento normativo para eludir conflictos.

Ahora bien, en cuanto la base no es la afectividad sino la relación medios-fin, las instituciones se sustentan en este binomio, y pueden contener en su seno la hipocresía, la falsedad en las interacciones, sin que el buen funcionamiento se vea afectado. En este sentido, desearía explicitar que una cuestión es el relato oficial que sustenta la legitimidad y contribución al bien de los individuos que sostiene la institución, y otra, a menudo, bien distinto el auténtico entramado que dinamiza la vida institucional y sus propósitos velados—y aquí profundizar sobre la hipocresía sería conveniente, aunque excesivo—. Quizás, una actitud pragmática ante tal obviedad sea mantenerse bajo ese artificio social mientras nos reporte algún bien, y contribuir a su desaparición o bien modificación cuando las necesidades emergentes reclamen otro tipo de formalización institucional.

Recordemos en concepto de *refluencia* introducido por Zubiri. ¿Cómo se sitúa con relación a esta diferenciación entre *vínculos* y *relaciones sociales*? Entendemos que, aunque el filósofo español tuvo una extraordinaria intuición al hablar de la refluencia, tal vez, no sea empíricamente constatable y constituya, antes bien, una descripción de lo que teniendo en cuenta la condición del humano deberían ser las relaciones sociales. Ahora bien, la afectación mutua no es siempre enriquecedora, ni emancipadora; se necesita de la voluntad de unión con el otro, a parte de la tendencia, porque como bien sabemos, podemos reconducir nuestras inercias en algo nocivo. En consecuencia, si las relaciones sociales estuviesen marcadas por la *refluencia zubiriana*, se hallarían más próximas a los vínculos y la comunidad social fluiría de manera más benéfica para todos. No obstante, no parece que esto sea así, ya que, aunque se de en la materialidad que somos esa refluencia, no

necesariamente contribuye a mejorar los vínculos sociales y, por ende, la vida en sociedad.

Como síntesis de esta reflexión de naturaleza introductoria y somera, diría que la mentira constituye la imposibilidad de vínculos que contribuyen al desarrollo saludable del individuo, mientras que esta -la mentira- se halla en la base de las instituciones sociales como meras estrategias de ordenación y control social. Aquí lo relevante es discernir si una relación social constituye un vínculo, o bien una interacción sujeta exclusivamente al interés propio del individuo. A veces, por informal que parezca el contexto en el que surge la relación, la distinción no es tan obvia.

Otras estrategias, que en las sociedades actuales tienen una influencia sustantiva, sería el uso de las imágenes y el poder que tienen hoy en día, sobre todo para imbuirnos de falsedades o creencias útiles para quienes ejercen el dominio social. Desde que en la comunicación social adquirió preeminencia la imagen como forma directa de llegar a nuestra sensibilidad, antes que a nuestra razón —cosa que no ocurre cuando es el logos, como palabra o discurso racional el medio de transmisión—, estamos sobreexpuestos a una excitación tan intensa, que el impacto de cada estímulo pierde fuerza, y se produce un sesgo de protección que inhibe la percepción de las iconografías más atroces, normalizándolas como si fuesen una música de fondo, y seleccionando las más gratas.

Esta criba de imágenes y, por ende, del tipo de información a la que otorgamos preeminencia no es algo inocuo o sin valor. Nuestra mente tiende por sobreestimulación a desviar la mirada de escenas en las que se muestran sucesos de guerras, de pueblos padeciendo hambruna. Esta desviación de lo que vemos, en cuanto procura evitar las imágenes más cruentas, no es solo una negación, sino una normalización de situación que ya no reclaman

nuestra atención. Nos hemos desensibilizado. No captamos casi la diferencia entre la ficción y las imágenes reales. Este fenómeno, que podríamos denominar sesgo de protección mental, se produce en las sociedades de la imagen a fin de mantener un cierto equilibrio. Si nos dejáramos afectar por cada escena que se nos brinda a través de medios de comunicación o las tecnologías de la información, viviríamos con una angustia y una desazón imposibles de manejar.

La actitud que adoptamos ante la cascada de imágenes insoportables favorece nuestra pasividad ante acontecimientos intolerables y una forma de control por parte de los poderes fácticos que buscan insensibilizarnos por normalización, y que nos impacten imágenes que nos muestran formas de vida benignas, como si nos sugiriesen sutilmente cuál debe ser nuestro objetivo. Obviamente, la reacción de la mayoría es la esperada porque ¿quién quiere sufrir ante sucesos que además provocan un sentimiento de impotencia total? ¿Qué podemos hacer ante guerras que crecen, en estos momentos, Ucrania/Rusia, Israel/Gaza, ...? ¿Es posible conocer la casuística de cada región y obtener un criterio propio? ¿Qué hacemos una vez nos hemos forjado una idea de qué está sucediendo realmente? El mismo proceso se reproduce en las imágenes, a las que nos han acostumbrado desde hace años, de niños desnutridos, esqueléticos, que nos erizan el alma cada vez que nos topamos con ellas. Este proceso no es otro que retirar la mirada y no ver, por un sentimiento contundente de impotencia, es la actitud que se normaliza en la sociedad de la imagen que ejerce su poder mermando nuestra sensibilidad y manipulando nuestras emociones.

Si nos fijamos en la mayoría de los anuncios publicitarios en los que aparecen familias -ahora ya mostrando una diversidad que se intenta normalizar- en determinado tipo de viviendas, la primera cuestión que nos zarandea es ¿quién vive en España en ese tipo de casas? La cuestión

sustantiva es ¿qué quieren hacernos creer? ¿somos unos fracasados? ¿En España se vive muy bien? ¿podemos tener acceso a los bienes de consumo que nos muestran? ¿la sociedad en la que estamos encorsetados es el paraíso terrenal?

Parece evidente, pues, que la información mediante imágenes no es en absoluto neutral, aunque pueda dar esa primera impresión porque es lo que vemos, no lo que nos cuentan. Su fortaleza y eficacia reside en que estimula lo emocional a fin de inhibir la racionalidad crítica.

Con esto no estamos diciendo que lo iconográfico no pueda tener usos válidos y beneficiosos, pero no puede ser el sustituto único de un logos escueto que se tiende a usar como eslogan de manipulación de los individuos. Lo problemático es crear imágenes con el propósito de condicionar y orientar las creencias, no el uso de imágenes. De hecho, el arte en general es una manera diversa y propia de expresar una subjetividad no *sujeta*, sino abierta a los otros y en tránsito junto con los otros.

En este sentido, cabe detenernos unos instantes en el decir poético, ya que, si hemos explicitado la imposibilidad de decir verdad alguna, porque no hay estrictamente tal cosa, podemos constatar cuál es la peculiaridad del lenguaje poético al respecto y cómo su uso es una forma más de manifestación de lo colectivo.

Lo radicalmente humano aconteció con la palabra, ya que mediante ella hicimos de la Naturaleza nuestro mundo. Esa representación subjetiva, sentida y percibida que anhelamos conocer y entender, a la vez que paradójicamente lo creamos. Así, asumimos que lo real no es propiamente el mundo, tan solo constituye lo real para nosotros. Un espacio en el que nos corporeizamos, nos hacemos materia corpórea, atravesada continuamente

por un tiempo en discontinuidad que nos impide atribuir teleología alguna a nuestra vida.

Así, la palabra se usa poética y racionalmente. Este último uso, hace de la palabra concepto porque propio del razonar es dar unidad a una multiplicidad que se nos muestra inabarcable. Unificar consiste, de alguna manera, en homogeneizar y desprendernos de las particularidades que nos dispersan en ese proceso de racionalizar el mundo. Sin embargo, como ya nos mostró Nietzsche, corremos el riesgo de que este proceso de aparente simplificación conceptual sea una forma sutil de imponer una verdad única y absoluta que responda a la voluntad de dominio del más fuerte. La consciencia de qué supone utilizar conceptos y cómo estos no son más que la elaboración de un mundo apolíneo, orden y estructura, para ningunear el aspecto dionisiaco de la vida -la pasión, el caos, los instintos- que es percibido como peligroso para el orden establecido -sea el que sea- y el sometimiento de todos a una única razón que responde a los intereses del grupo dominante.

Hay, como ya hemos mencionado, otro uso de la palabra, y como diría Zambrano de la razón, que es el poético. En contraposición al filósofo o al científico, el poeta es el loco legitimado para decir lo que quiera. Su uso metafórico, exaltado y emocional del lenguaje no tiene límite, porque no se le otorga ninguna validez en relación con lo que es o no el mundo. El poeta recita, canta, escribe para el deleite emocional de los que disfrutan de este arte, pero no es más que un bufón que propone vías de fuga de lo real. Considerado así el poeta por los que sostienen lo racional como lo único cognoscible es, sin lugar a duda, el decir más fiel y enraizado en la vida. Puede decir sin tapujos, saltar, danzar, gesticular mientras lanza dardos envenenados hacia los que sostienen la cuadratura geométrica de la explicación del mundo, sin que estos se den por aludidos. Disponen, así de

toda la libertad para decir, callar o hablar mediante el silencio, porque siendo poesía nadie se los toma en serio.

Esta consideración empieza, al menos a partir de la filosofía de Nietzsche, quien realiza un pensar diferente, en el que tiene cabida la metáfora, lo poético y es quizás mediante estas figuras lingüísticas e imágenes que, de forma más precisa, intenta desvelar lo que se ha mantenido enmascarado durante siglos. Pensemos por ejemplo en su obra “Así habló Zaratustra”, que es de las más demoledoras del pensador, pero también de las más metafóricas y poéticas.

De esta manera, el poeta es quien usa el lenguaje para desde las entrañas del hombre de carne y hueso vociferar lo terrible, lo banal y lo que necesita el humano para mitigar el sufrimiento y lograr cierto sosiego. La denuncia y crítica social, el cuestionamiento del sistema de vida, los excluidos, los condenados y cuantas realidades singulares podamos identificar pueden ser poetizadas, con menor riesgo de que nadie se sienta aludido. Tal vez porque la poesía es de las lecturas más exclusivas, y ante tanta novela de ciencia ficción que crea universos diferentes del nuestro, distopías y novelas negras que nos advierten de las perversiones humanas, lo poético ha perdido su lugar en un mundo decepcionado y desencantado. Al menos esa concepción romántica de la poesía, que no es ni de lejos lo más relevante para el poeta.

Como muestra de la función de la poesía reproduzco un poema de Emily Dickinson dedicados a la muerte, un tabú en la cultura occidental del que solo cabe hablar en determinados términos:

*“Dicen algunos
Que una palabra muere
Cuando es dicha.
Yo en cambio opino*

*Que comienza a vivir justo ese día.
Si han olvidado ellos
O si están olvidando
O nunca recordaron
Es mejor no saberlo
La angustia de conjeturar
Es un dolor más suave
Que una Verdad de Hierro
Endurecida con lo sé-
Este es el premio de la Vida -morir-
Mejor si es de una vez –
Que hacerlo a medias – y luego recobrase
Para un Eclipse más consciente*

*Emily Dickinson*²⁸

Observamos cómo poéticamente se puede experimentar una aproximación emocional e intuitiva a cuestiones vedadas, por desconocidas, que en cuanto susceptibles unánimemente como interpretables subjetivamente, quedan legitimadas y salvaguardas de cierta censura y estupor.

Hasta aquí, hemos intentado un acercamiento a qué puede ser eso de la posverdad en situaciones cotidianas. Sin embargo, no podemos obviar que, cuanto hemos dilucidado respecto a lo post, ha tenido lugar en el contexto que Bauman dio en llamar *la modernidad líquida*, equivalente a la posmodernidad, pero destacando la falta de consistencia, la fluidez de lo material y usando como equivalente *el capitalismo liviano*.²⁹ Más adelante

²⁸ Dickinson, E. *Poemas a la muerte*. Bartleby Editores. 2010.

²⁹ Bauman, Z. *La modernidad líquida*. FCE. 2023. Muy sugerente considerar lo que el autor expone en esta obra: La era de la modernidad sólida ha llegado a su fin. Los sólidos, a diferencia de los líquidos, conservan su forma y persisten en el tiempo: duran. En cambio, los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen. Por eso la metáfora de la fluidez es la adecuada para

veremos que esta fluidez es tal vez válida con relación al flujo de capitales, pero que si algo no es el capitalismo es, precisamente, liviano.

.....

Sinteticemos: Hemos iniciado el escrito intentando clarificar el significado de los términos nucleares que vamos a vincular. Es decir, qué es el nihilismo y en qué sentido lo usaremos aquí, y qué es el ateísmo y en qué sentido será utilizado. Con relación al primero hemos asumido como el referente imprescindible el pensamiento de Nietzsche, quien tras identificar dos actitudes básicas en el mundo griego -cuna de la cultura occidental que va a someter a crítica-, a saber, la apolínea y la dionisiaca que, mediante la recreación estética, cumplían con una función catártica de las dificultades del vivir. Esta dialéctica heraclitiana, según Nietzsche, se va eliminando a partir de la supresión de lo dionisiaco, y es precisamente esta eliminación que acaba con una negación de la vida misma, la que está en la base del fundamento de la metafísica y la cultura occidental, que evolucionan hacia la enfermedad.

Nietzsche se propone recuperar literariamente, a través de escritos metafóricos, aforísticos. este elemento dionisiaco que ensalza, en contraposición al apolíneo, como el auténtico impulsor de la vida. Tras desenmascarar el disfraz apolíneo de la moral y de la cultura, que servirá al cristianismo para invertir los valores -denostando los que afirman la vida, en favor de los que no, mostrando que la auténtica vida está en un más allá a trascendente- anuncia la “muerte de Dios”, como el punto de inflexión a partir

comprender la naturaleza de la fase actual de la modernidad, caracterizada por la disolución de lo sólido, que aquí son los vínculos entre las elecciones individuales y las acciones colectivas. Bauman examina desde la sociología cinco conceptos básicos en torno a los cuales ha girado la narrativa de la condición humana: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad; estos conceptos, hoy, están vivos y muertos, en un estado líquido que nos exige preguntarnos si es posible su resurrección o si, al menos, estamos en condiciones de disponer para ellos un funeral decente.

del cual queda sin fundamento toda trascendencia, y deslegitimados los valores que de ella se derivaban; arrasando con cualquier verdad o valores absolutos, siendo, ahora, el propio sujeto el dador de nuevos valores y el enunciador de verdades que constituyen tan solo diversidad de perspectivas. Nos hallamos en el nihilismo, que puede ser decaimiento, pesimismo y vacío -nihilismo pasivo o negativo- o, por el contrario, si Dionisio inspira la afirmación de la vida del sujeto, éste será un nihilista positivo y activo, consciente de que muerto Dios, todo depende del sujeto humano y que es él quien gobernará la constelación axiológica y epistemológica, llevando a término la inexorable transvaloración. De este concepto de nihilismo activo y creador partiremos en la presente reflexión.

El otro término que clarificamos es el ateísmo, dando cuenta de ese ateísmo que subyace en el cristianismo y del que diversos pensadores se han hecho eco. Así como del ateísmo, en sí mismo, como creencia que analizamos en las conclusiones.

Por último, para contextualizar las conclusiones a las que llegaremos, como dudas, quizás interrogantes o también como desacuerdos, abordamos los conceptos de posverdad y la revolución digital que está transformando las sociedades y que ha contribuido a una globalización no solo económica, sino también cultural.

Estamos, pues, en condiciones de profundizar en la relación entre el ateísmo y el nihilismo.

7.- Ateísmo versus nihilismo, y viceversa.

El nihilismo, como hemos visto, aboca al abismo de la nada, sin embargo, los humanos difícilmente podemos afrontar sin mediaciones algo tan devastador, sobre todo cuando esta actitud es pasiva y negativa, porque nos quedamos presos en un laberinto del que no podemos salir. Parece que hay

una necesidad simbólica y de sentido que palpita inexorablemente. Así, cuando el nihilismo se ha apoderado del sentir y el pensar de los individuos, estos rebuscan vericuetos, aunque sean impostado o falaces que les permita creer que hay sentido. Aquí, el capitalismo ha emergido con una fuerza que se ha entretejido en las sociedades y ha logrado asumir ese falso sentido del que no podemos prescindir.

7.1, - El nihilismo como planicie para el capitalismo.

El origen de la centralidad del capitalismo en la configuración del sujeto humano que resta atrapado en él, como si de una liana se tratase, podemos hallarlo en lo que se denominó economía política, que hoy conocemos como teoría económica. Uno de los gérmenes se halla en el pensamiento de J.S.Mill, el cual entendió que tal vez no haya ninguna acción humana que no se encuentre bajo el influjo del mero deseo de riqueza. A partir de aquí, y mediante otros teóricos, surge el reduccionismo conceptual de *homo economicus*, que según Paul Krugman:

“El hipotético hombre económico sabe lo que quiere; sus preferencias pueden expresarse matemáticamente mediante una función de utilidad, y sus decisiones están guiadas por cálculos racionales de cómo maximizar esa función: ya sean los consumidores al decidir entre cereales normales o integrales para el desayuno, o los inversores que deciden entre acciones y bonos.”³⁰

Este fragmento es tremendamente ilustrativo de cómo la matematización de lo real se ha impuesto, inclusive, en el estudio del comportamiento humano, ya que constituía el ideal de lo que debía ser la economía: una ciencia

³⁰ Krugman, P. ¿Quién fue Milton Friedman? The New York Review of Books. 15 de febrero de 2007.

descriptiva y con capacidad de predicción. Además, menciona a un *hipotético hombre económico* que solo constituye eso, una conjetura. Es difícil considerar lo humano solo en un aspecto, el racional, y pretender que confiera validez a cualquiera de sus acciones. En cuanto somos seres sintientes, pasionales y racionales nuestras acciones son una confluencia de una diversidad de aspectos propios y del entorno que se escapan al reduccionismo de esta teoría económica. Paradójicamente, el mercado no ha funcionado, de facto, bajo esta presunción, sino que ha ejercido una influencia en los individuos para determinar sus preferencias, crear necesidades y responder así a las expectativas de producción y consumo. La publicidad y posteriormente el marketing son ramas de la economía que demuestran la complejidad de las acciones humanas y cómo, aun así, es posible condicionarlas en gran medida; eso sí, interviniendo principalmente en su sensibilidad y sus emociones, para modificar su voluntad y sus preferencias de consumo, llegándolas a percibir como necesidades.

Lo expuesto, lo sintetiza muy bien Germán Huici³¹ cuando afirma que este tipo de individuo económico se concibe como alguien en el que predomina un utilitarismo egoísta. Y, aunque, clarifica que la teoría económica no pretende ser una concepción filosófica, al menos no se presenta así, es cierto que sí se considera una simplificación con fines prácticos, cuya imparcialidad y neutralidad pragmática le confieren una objetividad que se le supone a las mismas ciencias naturales.

En este doble juego entre lo que se pretende que sea la teoría económica y cómo se sabe que opera a efectos de mercado, o sea, cómo debe operarse para obtener éxito, se halla un trasfondo cultural antimetafísico, que está emergiendo desde las raíces de lo social como la forma preponderante de

³¹ Huici, G. “El Dios ausente. Iconografía y metafísica del capitalismo. Ed. Elba. Barcelona. 2016.

entender el mundo: el nihilismo. Éste, en su aspecto abisal, va a hallar en el capitalismo una manera de reformular el valor de cuanto nos rodea, motivo por el que el último acaba funcionando como el distractor del vacío al que se enfrenta el humano en las postrimerías de lo que ha sido la modernidad.

Allí donde *la muerte de Dios* ha despojado todo de valor y nos hemos topado con la nada, el capitalismo emerge como una nueva religión, *que no religa*, sino que homogeneiza y logra implantar nuevos valores compartidos, basándose en la prioridad de lo inmanente y la materialidad y buscando llenar ese vacío de sentido con una alternativa palpable y crematística.

*“El pensamiento capitalista interpreta que sus síntomas culturales fundamentales, como el dinero o el comportamiento comercial, son elementos consustanciales a la naturaleza humana, regidos por leyes axiomáticas a las que debemos adaptarnos. (...) El dinero es una institución creada por el ser humano, sostenida por ideologías, y, por lo tanto, relativa y mudable; pero nuestra fe en él es tal, que en nuestras palabras y, sobre todos, en nuestros actos, se convierte en una potencia trascendente a la que nosotros quedamos supeditados.”*³²

El capitalismo acaba siendo mucho más que una teoría económica, así es en nuestros días. En él subyace una ideología en cuanto concibe lo humano no ya desde un ideal, irreal, sino como su propia manifestación concreta, sus afanes, pasiones, necesidades y aspiraciones. Así, pasa a sustituir en las sociedades occidentales el lugar que había ocupado la tradición judeocristiana, porque es capaz de exhalar incluso una ética en la que la libertad individual, la democratización de las sociedades se convierte en sus dogmas. La división de clases se justifica como la supervivencia del pasado,

³² Ibid. pg. 143

e incluso como una meritocracia basada en el esfuerzo y la cualificación del individuo.

La ausencia de Dios, su permanecer oculto propicia que el culto a otros dioses asuma todo el protagonismo, y que la idolatría, que se basa siempre en ese sustrato ideológico capitalista, subsane el vacío o la nada que amenazaba al humano. El nuevo dios es el dinero, y a él directa o, habitualmente, indirectamente se rinde culto mediante la fascinación de iconos, humanos referentes, que despuntan como plenos en el ámbito cinematográfico, musical, deportivo, ...

“La fortaleza del capitalismo como ideología reside en la antítesis entre su dimensión crítica y liberal consciente y su dimensión dogmática inconsciente.” ³³

Es decir, mientras creemos estar orientados por la racionalidad y en este sentido poseemos la consciencia de lo que decidimos, opera en nosotros algo de lo que ni nos apercibimos y que podemos entender gracias a las aportaciones de Freud, el auténtico dogma que orienta nuestra existencia es inconsciente, nos impulsa y mueve, pero lo desconocemos. Creemos actuar por unas razones, cuando en realidad lo hacemos por otras. Aquí la teoría freudiana de la psique es crucial, ya que siendo nuestros impulsos y deseos lo que fluye en nuestra mente y nos mueve a actuar, no lo hacemos por lo que nuestra conciencia moral y nuestro yo -consciencia- suponen, sino porque invertimos lo deleznable de una pulcritud incuestionable y el resultado es un humano que actúa avalado por una ética que le permite mitigar la culpa de dejarse llevar por la pura pulsión, y se convence, y la

³³ Ibid. pg. 147

ideología capitalista así lo estimula, de que sus acciones son las más deseables.

Si el capitalismo ha triunfado como práctica globalizada ha sido, entre otras razones, por esta capacidad que ha desarrollado, como ideología, de manipularnos inconscientemente y lograr que los actos realizados coincidan con los éticamente legitimados. De alguna manera la ética protestante halla en el capitalismo una forma de conservar un ritualismo de la existencia constante, es decir, si el acto por excelencia del capitalismo es la transacción, se explica que cada vez que consumimos o trabajamos estamos practicando el culto de *la religión capitalista*. De aquí que:

*“El individuo fruto de esta evolución, el homo economicus contemporáneo, es un ser profundamente religioso, un beato del capital; por eso se integra con fascinante disciplina en la masa y por eso su comportamiento es extremadamente predecible: porque sigue un constante ceremonial.”*³⁴

Huici está haciéndose eco de las críticas que realizó Benjamin, a la cual añade la importancia de la culpa, afirmando que el culto capitalista referido no expía, si no que por el contrario es culpabilizador. En ausencia de Dios, los otros constituyen el gran referente moral; nos vigilan y los vigilamos, *el Otro* lacaniano como abstracción provoca que la opinión pública se torne en algo cuasi divino, convirtiéndonos en víctimas y verdugos, paradoja intrínseca a nuestra condición de sujetos capitalistas. El elemento simbólico, el dios a adorar, es el dinero y los bancos los intermediarios -sacerdotes- que reparten la cantidad de deuda o de culpa económica -aunque la vivimos como existencial- que somos capaces de soportar. En conclusión:

³⁴ Ibid. pg. 148

“El capitalismo es una suerte de evolución del cristianismo, pero al contrario que en la religión cristiana, en el capitalismo jamás nos son perdonadas nuestras deudas, así como nosotros jamás perdonamos a nuestros deudores”³⁵

Detengámonos aquí. El nihilismo parece haber sido *desplazado simbólicamente* por el capitalismo. Allí donde no había nada, o lo que había era la nada y el vacío, se ha hallado una estrategia de supresión de ese sinsentido, adquiriendo un sentido materialista regulado perfectamente por la estructura capitalista que nos desvela quién es *el verdadero dios*, que condiciona y determina a la sociedad y a los individuos, la práctica ortodoxa o la producción y el consumo que llevamos a término como si de un culto religioso se tratase. Falazmente, nos proporciona la impresión de que el nihilismo ha sido superado, y creemos haberlo hecho gracias a un sistema económico que se instituye como nuestra estructura social e individual de vida y, por ende, nuestra ideología religiosa.

Como observaba Nietzsche:

“Todo lo que reconforta, cura, tranquiliza y anestesia pasa a un primer plano, bajo diversos disfraces: religiosos, morales, políticos, estéticos, etc.”³⁶

Sin embargo, con el tiempo nos apercibimos de que no hay estructura más nihilista que el propio capitalismo. En la medida en que *las cosas* solo poseen un valor crematístico, todo queda alienado por cuanto todo puede ser intercambiado. Así, no hay más diferenciación entre lo que hay o existe -los humanos incluidos- que su valor monetario, arbitrariedad, contingencia y banalidad. Este nuevo dios, que otorga valor en la medida en se encarna de

³⁵ Ibid. pg. 149

³⁶ Nietzsche, F. *El nihilismo. Escritos póstumos*. Ed. Península. 2002. Pg. 65. Aforismo 9 (35).

manera circunstancial en una cosa, es un ídolo en términos nietzscheanos, un falso dios cuya volatilidad confiere a todo, lo único que es: un valor cuantitativo que se desvanece por instantes, y que no cualifica cosa alguna. Seguimos, entonces sumergidos en un nihilismo que, aunque se intente disfrazar, se convierte casi en la condición de posibilidad del triunfo global del capitalismo.

Por consiguiente, el nihilismo está en su plenitud mediante un sistema económico y político que, tras enmascararlo, no nos permite enfrentarnos a él, porque nos pasa desapercibido. ¿Qué posibilidades hay de superar el nihilismo, tal y como Nietzsche procuraba en su metáfora del superhombre?

7.2, - El nihilismo como ateísmo.

Asumiendo el nihilismo como el destino al que necesariamente ha llegado Occidente, no podemos eludir que, en coherencia con la falta de sentido absoluto, de verdades absolutas y de ningún posible fundamento trascendente de éstas, las sociedades actuales se ven volcadas al ateísmo, ya que:

“El ateísmo debe entenderse como manifestación de una resuelta libertad intelectual y autonomía personal. Un ateo es quien opta por afrontar las exigencias de la vida a partir de sus propios recursos de pensamiento. Significa contemplar el mundo y la existencia como tal sin sentirse obligado a recurrir a concepciones religiosas prefabricadas.”³⁷

Es decir, quien desde un escepticismo ejerce la sospecha y la determinación de construir un marco axiológico sin Dios. Ya Ludwig Feuerbach sostiene que en el teísmo la idea de que Dios creó al hombre debe ser invertida por el

³⁷ López Pérez, R. Ateísmo en Perspectiva. EDITORIAL ACADÉMICA ESPAÑOLA. Mayo de 2020. Pg. 9

hombre creó a Dios; esta inversión entre sujeto y predicado sitúa la cuestión en términos antropológicos, única perspectiva desde la que puede ser pensado el supuesto problema de Dios. Si la sospecha late como pulsión, que de facto elimina la idea de Dios como fundamento de verdades sustentadas hasta el S.XIX, deberíamos recordar lo que Ricoeur aporta, en este sentido:

“Fue quien acuñó la expresión “maestros de la sospecha” para nombrar a tres grandes pensadores ateos, que han transformado radicalmente la tarea del pensar: Carl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), y Sigmund Freud (1856-1939). Un maestro es quien enseña, guía, provoca, sugiere, abre espacios para el pensamiento y la vida. Sin embargo, sólo se convierte en “maestro de la sospecha”, cuando cultiva el pensamiento crítico de un modo consistente y radical, esto es, yendo a la raíz de las cosas. Un ejercicio intelectual en el límite de sus posibilidades, en su máxima tensión, y bajo cualquier consideración más allá de la fe y de la metafísica. Ricoeur afirma: “Lo contrario de la sospecha, diría yo abruptamente, es la fe”. En este sentido, Marx, Nietzsche y Freud, los oscuros mensajeros, serían los portadores de verdades que no elevan ni unen, sino que cargan y disuelven. Estamos ahora obligados a hablar del dominio de las relaciones de producción sobre las ficciones idealistas, del dominio de las funciones vitales sobre los sistemas simbólicos, y del dominio del inconsciente sobre la conciencia humana.”³⁸

Pensar sobre el ateísmo, desde la posición que sea, no puede hacerse sin previamente haberse topado frontalmente con el nihilismo y, en este sentido la superación de la religiosidad parece la única vía coherente. Ahora bien, un mundo sin Dios no es necesariamente un mundo hundido por el vacío de

³⁸ Ibid. pg.40

valores, sino un mundo en el que el proceso de subjetivación de los humanos se realiza prescindiendo de lo trascendente y creando valores que sean considerados, no solo favorables individualmente, sino colectivamente, ya que antes o después emerge la necesidad que unos tenemos de los otros, la interdependencia y la imposibilidad de vivir aislados. Es decir, ya no es porque se deteste el egoísmo, sino porque desde esta posición, la vida se hace inviable.

No sería riguroso negar que los diversos ateísmos que se han derivado de ese nihilismo activo están exentos de un aroma cristiano. En ocasiones, podríamos afirmar que algunos de los valores más auténticamente cristianos están asumidos como horizontes por lo que luchar por esos ateos, aunque sea prescindiendo de Dios. Y es que, el influjo que la tradición cultural ejerce sobre cada uno es innegable. Podemos someterla a examen, ponerla bajo sospecha, como los filósofos mencionados, y, en ocasiones, esa tarea crítica lo que devasta es cualquier tipo de legitimación trascendente o racional y objetiva; lo cual demuestra que esos valores son tan contingentes como el sujeto creador, y que pueden ir variando y fluyendo al unísono que la cultura; eso sí, sin la pretensión de que haya ningún tipo de necesidad en la presencia de unos y la ausencia de otros.

Parece, en consecuencia, que la asunción del nihilismo, o podríamos decir la constatación como ambiente cultural, no puede más que derivar en un ateísmo, ya que cualquier otra posibilidad, supondría la negación del nihilismo en sí.

Veamos ahora, si, por el contrario, es posible un ateísmo no nihilista.

7.3, - Ateísmo como nihilismo.

“Ser materialista y ateo significa rechazar la idea de un espíritu ontológicamente autosuficiente, pero sólo en ese sentido. Tener un posicionamiento inmanente es apostar porque todo está comprendido en nosotros, es rivalizar con la trascendencia”³⁹

Sostener un ateísmo implica *reñir* con la trascendencia, cualquier otra opción parece contradictoria. Es cierto, sin embargo, que el apartado en el que clarificábamos en qué sentido íbamos a usar aquí el término ateo, hemos hecho referencia a los ateísmos cristianos, los cuales están sustentados desde una determinada teología que recordemos destaca el hecho de que fuese Dios mismo el crucificado, y, por ende, los primeros cristianos son los auténticos ateos en cuanto experimentaron la muerte de Dios, un Dios crucificado, ausente que dejaba el mundo en manos de los hombres. No obstante, sabemos que esta perspectiva teológica no termina aquí, ya que el tema de la resurrección y de la salvación constituyente la guinda necesaria para que un cristiano no acabe siendo realmente ateo. En ocasiones, denominar al cristianismo como un ateísmo no deja de parecernos un cierto juego lingüístico que por transgresor llama la atención y despierta el interés de cualquiera. Pero sospecho que, siendo honestos, se pueda sustentar esto, ya que de cristianos es la fe, la esperanza y la creencia -y esto es crucial- de que ese tal Jesús era Dios.

Los estudios históricos sobre la existencia de Jesús, que se proclamara el Mesías y de cuanto ha constituido el cristianismo hasta nuestros días. destacan la diversidad de versiones que los datos nos pueden llevar a

³⁹ Ibid. pg. 47

sustentar sobre lo que allí aconteció, la que prosperó parece la más improbable, sorprendentemente:

“Aunque buena parte de las investigaciones ha consistido en una crítica textual de los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento, otros estudios más recientes han tomado en consideración textos como los Manuscritos del Mar Muerto, descubiertos a finales de la década de 1940 en unas cuevas próximas al antiguo asentamiento de Qumran⁴⁰. Las implicaciones de estos textos son objeto de controversia, pues los analistas cristianos tratan de neutralizar la amenaza que esos pergaminos plantean para la imagen aceptada de Jesús y sus enseñanzas. Pero una consecuencia está clara: la historia de Jesús contada por los cristianos solo es una de las muchas que pueden contarse razonablemente de aquel personaje. (...) De hecho, una de las menos verosímiles es justamente aquella que las Iglesias cristianas vienen dando por verdadera desde hace siglos.⁴¹

No es tarea de este ensayo entrar en estas cuestiones de orden teológico. Lo que se quiere mostrar es la ficticia correspondencia del ateísmo con el cristianismo, y que si así fuese no lo es por las razones de los que proclaman *la ausencia de Dios como la huella de su presencia*, ya que, si la ausencia parece una constatación empírica, la presencia exige de la fe, esa que los propios evangelios califican de *don que Dios concede* y, si somos estrictos, no a todo humano.

Así, sostenemos un ateísmo que implica identificar la realidad con la materialidad y la inmanencia de cuanto hay, como ya hemos mencionado en el apartado correspondiente. En consecuencia, sin trascendencia, no hay

⁴⁰ https://es.wikipedia.org/wiki/Manuscritos_del_Mar_Muerto

⁴¹ Gray, J. *Siete tipos de ateísmo*. Ed. Sexto Piso. 2019. Pg. 31.

fundamento externo alguno que legitime unos valores, o inclusive otorgue un sentido a la vida. Por ello, entendemos que el ateísmo solo puede sostenerse como nihilismo. En esto ahondaremos seguidamente en las conclusiones.

8.- Conclusiones y aportaciones.

Tras lo que se ha expuesto, vamos a incidir en el propósito inicial del escrito, a saber, el ateísmo solo puede confluir con el nihilismo, y viceversa. Fijémonos que el auténtico ateísmo parece negar que haya ningún Dios, ni dioses y más ampliamente ningún tipo de trascendencia que dé sentido o fundamente el mundo, su devenir y la vida de los humanos. Ser consecuente con el ateísmo es admitir que los humanos somos seres biológicos sometidos a las mismas leyes evolutivas que cualquier otra especie. Nacemos, nos reproducimos y morimos. Ciertamente es que la evolución misma ha propiciado una diferencia cualitativa entre los humanos y el resto de especies: la presencia de un cerebro cuyo desarrollo ha sido capaz de producir una cultura que ha pasado a formar parte de nuestra condición, sin que sepamos exactamente en qué medida intervienen lo biológico y lo cultural de manera general, pero sí siendo conscientes de que lo que somos es el resultado de una transformación llevada a cabo por nosotros mismos mediante ese producto o artefacto que es la cultura. No entraremos aquí a discernir si nos condiciona más lo biológico o lo cultural, de esto ya se han ocupado extensamente otros⁴², pero sí tendremos en cuenta que somos un animal híbrido biológico-cultural, y que esto no puede ser obviado. En este sentido *venir a la existencia* es un fenómeno biológico -y uso este concepto deliberadamente por razones que se verán más adelante- que se produce al margen de nuestra consciencia y nuestra voluntad. Surgimos como resultado

⁴² Dawkins, R. “El espejismo de Dios” año de publicación 2016. Espasa.

de un mecanismo biológico de reproducción que nos hace existir, es decir, estar en el mundo como un ser vivo más.

Ahora bien ¿Qué sucede con los humanos a diferencia, que sepamos, de otras especies? Nacemos en el seno de una *familia* que constituye el primer entorno en el que empezamos a desarrollar las potencialidades que nuestro cerebro nos permite. Aunque nacemos, en comparación con otros, muy inmaduros en nuestro sistema motriz y con un largo camino aún de desarrollo cerebral, tenemos la posibilidad de caminar bípedamente, de aprender un lenguaje para comunicarnos y, lo más extraordinario, que nos permite pensar ya que es un lenguaje simbólico y articulado. Usar símbolos exige el desarrollo de la capacidad de abstracción que va siendo evidente en los humanos a medida que van creciendo. El tipo de lenguaje humano parece una rareza en el planeta, posible gracias a la evolución cerebral, y ha permitido que los humanos seamos la especie más extraña, pero la mejor dotada en capacidades y habilidades de la tierra.

Es precisamente el lenguaje el que nos permite la aparición de la autoconsciencia, la conciencia de existir, y posteriormente que nos cuestionemos por un sentido de ésta, que en sí misma no excede lo meramente biológico y cumple las funciones que regula la evolución de las especies. Sin embargo, los humanos, por esa condición híbrida, tenemos una necesidad única que es la necesidad de sentido ¿para qué existimos? ¿qué sentido tiene la existencia? Como bien sabemos, cualquier necesidad exige su satisfacción. Las que son de carácter fisiológico sabemos bien como saciarlas. Sin embargo, este tipo peculiar de necesidad como es el hallar un propósito, un sentido al hecho de existir que nos aliente para mantenernos en una existencia a veces dolorosa y otras placentera, no tiene su correspondiente objeto de satisfacción claro. Diríamos que la necesidad de conocer el porqué estamos en el mundo se deriva de esa capacidad simbólica

y de abstracción, de nuestra autoconciencia y nuestra capacidad racional que nos impele a buscar respuestas.

Así, muchos pensadores han sustentado que las religiones constituyen una creación humana para dar respuesta a esta necesidad de sentido. Son, en consecuencia, artefactos culturales, como otros, que cumplen su función, pero sobre las cuales no cabe dirimir su cualidad de verdad o falsedad. Aquí ha surgido tal vez el conflicto entre los creyentes de las diversas religiones, e incluso de los considerados infieles, porque no seguían la práctica religiosa considerada la verdadera. ¿Hay alguna que sea verdadera? Insistimos en que está fuera de lugar la pregunta, ya que una religión es una cosmovisión generada en un contexto sociocultural determinado y a la que uno puede adherirse como creyente. Es decir, es una creencia que no debería tener pretensión de verdad. Cada religión está constituida por una serie de relatos, mitos, ritos que contribuyen precisamente a la religación de los creyentes, la mayoría de las veces a partir de un Dios que es el fundamento de la cosmovisión, y otras, como podrían ser algunas religiones orientales cuyo núcleo no es una divinidad en concreto, pero sí que posee siempre esa cualidad de lo trascendente, ya se manifieste o describa de una manera u otra.

Sin embargo, el problema histórico que podemos observar es que religiones como el cristianismo y sus derivaciones, el islam, el judaísmo -por citar tres monoteístas- se presentan no como una posibilidad de dar respuesta al sentido de la existencia humana, sino como la respuesta. Esto en el caso del cristianismo -catolicismo, en particular- y el islam ha llevado a acciones colonialistas e imperialistas con el convencimiento de que iban a transmitir la verdad a pueblos que por su menor desarrollo vivían en la ignorancia. Sabemos que, junto a esta voluntad de evangelizar, siempre ha estado el deseo de poder y de enriquecimiento que suponía colonizar tierras nuevas,

que de facto, ya poseían sus propias creencias de carácter religioso pero que eran consideradas primitivas y erróneas.

Así, ante verdades que se presentan como absolutas -los mismos romanos denominaban ateos a los judíos que no se convertían al cristianismo- siempre pueden surgir negaciones de estas *verdades*, sobre todo si como en el caso de las religiones, como ya hemos dicho, no es una caracterización que sea apropiada. El ateísmo es una postura ante el intento de imponer cualquier religión como una verdad. Esta afirmación se puede sustentar si consideramos que al igual que existen corrientes ideológicas diversas que no necesariamente provocan un movimiento *anti*, el ateísmo se muestra como una reivindicación necesaria ante la voluntad de imponer cualquier verdad religiosa. Que alguien no crea en la existencia de un dios o de lo trascendente no implica que le incomode que otros sí crean. De alguna manera la no aceptación de la libertad religiosa es lo que hace que el ateísmo llegue a reivindicarse como la posición más objetiva y científica, y se intente falsar - en el sentido popperiano- las supuestas verdades religiosas.

Estas discrepancias entre unas posiciones y otras pueden ser enriquecedoras, pero no resuelven el problema nuclear que afecta a todas: ¿Tiene la existencia humana un sentido? Tal vez, debamos aceptar que no hay una respuesta a eso, en el sentido de poder demostrar o no que intrínsecamente posea un propósito. ¿Por qué debería poseerlo si ninguna otra especie, que nosotros reconozcamos lo tiene y somos organismos existentes igual que otros, resultado de una evolución biológica? Ahora bien, que desestimemos la posible objetividad al respecto, debería, por eso mismo, llevarnos a respetar la respuesta que los diversos colectivos o individuos se den a sí mismos, simplemente en vistas a una convivencia pacífica en sociedad y entre sociedades. Entre estas opciones el ateísmo, que parece sumar cada vez más

adeptos,⁴³ constituye una opción, supuestamente meditada, de por qué no es posible aceptar la existencia de un Dios ni de trascendencia alguna.

Si pensamos con detenimiento el ateísmo -que clarificamos en un apartado anterior- no deja de ser la opción más difícil de asumir en la medida en que parece quedarse sin ninguna respuesta a las preguntas nucleares de la existencia humana. Esto conduce a muchos a cuestionarse si se puede existir sin sentido, si una existencia vacía y meramente biológica es sostenible para el humano.

Uno de los errores que se cometen cuando se habla del ateísmo es atribuirle el vacío o a la nada como estado permanente. O sea, conscientes o no establecemos una correspondencia entre ateísmo y nihilismo, lo que pretendemos mostrar aquí, ya que si se es consecuente no pueden deslindarse. Esto significaría que uno está en el mundo sin alicientes, horizontes, ni tan siquiera un querer, o un desear, como si su voluntad fuese aquella descartada por Nietzsche como voluntad de nada. ¿Quién puede querer la nada? Al menos quien se sostiene existiendo quiere la existencia, esa voluntad de vivir de la que hablaba Schopenhauer, ya sea por pasividad, falta de decisión o inhibición, si actúa para mantenerse vivo, al menos desea eso. Sin embargo, como mencionábamos, el error estriba en creer que si no hay un sentido trascendente la existencia no puede tener sentido. Por el contrario, se puede afirmar que, aunque lo real sea una materialidad inmanente, como nuestra existencia, puede dotarse de sentido, de propósito e incluso de valores. La gran diferencia es que estos no vendrán de serie con la existencia gracias a una trascendencia divina, sino que cada sujeto deberá buscar su sentido y sus valores.

⁴³ Datos en España <https://www.publico.es/sociedad/catolicismo-ateos-no-creyentes-registran-maximo-historico-rozan-39-poblacion.html>

Se podría objetar que, entonces, nos hallamos ante un subjetivismo axiológico, y donde cada uno decide los valores, no hay valor alguno. Bien, clarifiquemos que caídos los valores absolutos y, por ende, reconociendo un sentido para cada uno de la existencia, solo cabe un subjetivismo; en el sentido de que la existencia no tendrá un sentido universal, sino aquél que cada uno halla para sí mismo, y que los valores también serán relativos y coherentes con esos valores. Que sea el sujeto humano el nuevo creador de valores ¿implica que es imposible la coincidencia en algunos valores básicos? ¿Hace esto inviable la vida en sociedad porque donde no hay moral compartida no puede haber derecho? Respecto del primer interrogante, podemos decir que sí hay valores coincidentes, aunque puedan variar, quizás, plenamente en su contenido. Por ejemplo, las acciones buenas, *las cosas bellas*, los actos de amor, el disfrute del placer, ...pueden constituir valores compartidos, respecto de los cuales debemos reflexionar en qué consisten, más que para agregar en positivo qué son, para constatar el posible consenso de lo que no son. Al no haber un criterio universal sustentado en un fundamento absoluto la variabilidad en la concepción de determinados valores es la consecuencia esperada, lo cual no supone la imposibilidad de que se pueda acordar qué constituyen como algo compartido, y cómo puede organizarse, por lo tanto, una sociedad por medio del derecho que establecerá los límites y los márgenes de las acciones de los individuos, al margen de sus consideraciones morales subjetivas.

Prosiguiendo, podemos analizar cómo puede dotarse de valor propio la existencia. Cada existencia es única: lo que ha propiciado su estar, el contexto socioeconómico en el que se forja, las circunstancias y contingencias que la asolan. Si aceptamos esta unicidad de cada sujeto, no parece tan desajustado, mantener que el propósito o el sentido de esa existencia la defina el propio sujeto. Ciertamente es que, aunque aparentemente no

haya sentido, cada sujeto en su deambular cotidiano posee prioridades, aspectos de su existencia que valora mejores que otros, y aunque a algunos les parezca que estas menudencias no pueden *constituir un sentido*, no parece que se pueda defender otras formas no inmanentes de proporcionar sentido. Aunque sí se dan, en las religiones, y son respetables, aunque solo sea porque pueden hacer que los sujetos existan con mayor bienestar. Sin embargo, de igual forma, debemos admitir que hay sujetos que otorgan un sentido que emerge desde las entrañas de la propia existencia y que puede consistir, por ejemplo, en disfrutar y saborear lo que los otros nos *dan*, junto a la posibilidad que tenemos de dar a los otros. Y ¿qué nos damos? Obviamente, no estamos refiriéndonos a cosas materiales, sino a aquello que propiamente solo podemos compartir con otros humanos: alegrías, tristezas, divertimentos, diálogos que nos aporten algo de luz a nuestras inquietudes, empatía, ayuda, compañía e interiorizar en qué consiste amar a otro ser humano y a qué nos compromete o nos invita eso. En otros términos, cómo contribuir a que la existencia de los otros sea también más satisfactoria.

A simple vista, algunos objetarán que lo expuesto no conforma propiamente un sentido, a lo que puede contraponerse la sugerencia de que analicen su cotidianidad y qué los lleva a sentir que su existencia vale la pena. Aquí llegamos a una de las cuestiones nucleares: ¿qué hace que la existencia valga la pena? No estamos haciendo un ejercicio de búsqueda universal, sino una radiografía de lo cotidiano que nos lleva a mantenernos existiendo. Y si continuamos, podemos constatar que lo primero que hace la existencia deseable es tener las necesidades básicas cubiertas, ya que tener garantizada la comida, la vivienda y un trabajo, al menos como medio para la satisfacción de éstas, son condiciones sin las cuales ni existir es posible, o como mucho se puede subsistir, pero difícilmente alguien en estas circunstancias sentirá su existencia como deseable. De entrada, lo dicho nos puede remitir a la

conocida pirámide de Maslow⁴⁴ que sugiere que las personas están motivadas por cinco categorías básicas de necesidades: fisiológicas, seguridad, amor, estima y autorrealización. Las necesidades superiores emergen cuando las inferiores están satisfechas. Indudablemente, las observaciones de Maslow fueron atinadas y hasta aquí podríamos estar de acuerdo, salvando las circunstancias de que, como ya sabemos, no todo sujeto situará su escala de prioridades tal y como fueron recogidas por el psicólogo norteamericano. Sin embargo, podemos coincidir en el hecho de que hay necesidades básicas que exigen ser satisfechas, las fisiológicas. Después pueden surgir otras, como las de sentido -que Maslow denominaría de autorrealización-.

Lo que pretendemos mostrar aquí es que la existencia solo puede ser deseada si cubrimos las necesidades básicas -o fisiológicas-, pero que solo satisfaciendo éstas no vamos a desear la existencia por sí misma, ya que como dijo Platón, en su obra *La República*, los cerdos también aspiran a esto. Los humanos necesitamos más, y aquí la pirámide de Maslow ya no resulta tan relevante desde la perspectiva filosófica. He sostenido en otros escritos y también en este que los humanos no nos conformamos con existir, sino que necesitamos querer existir, y esto solo se produce cuando la vida que vivimos nos parece digna de ser vivida. Una vida digna, dadas por supuestas las condiciones de posibilidad de la existencia misma, sería aquella deseable porque nos permite sentirnos plenos en relación con los otros y con nosotros mismos, la plenitud es una suerte de sentimiento de alegría perdurable que se mantiene, sin demasiados vaivenes, por las contingencias de la existencia.

⁴⁴ Maslow, A. *“Motivación y personalidad”* Ediciones Díaz de Santos. 2012. Una vez satisfechas las necesidades fisiológicas, surgen otras que dominan. Cuando las necesidades fisiológicas están relativamente bien atendidas, surge luego un nuevo conjunto de necesidades, que pueden categorizarse de forma general como necesidades de seguridad. Un hombre, en este estado, si es suficientemente extremo y crónico, se puede caracterizar por vivir preocupado exclusivamente de la seguridad.

De esta manera existimos, para vivir, porque de lo contrario, como cuestiona Camus, ¿Por qué no me suicido?⁴⁵. O logramos labrarnos una existencia que sea vida, en un sentido ético y no biológico, o tendremos serias dificultades para querer seguir existiendo.

Clancy Martin, filósofo contemporáneo, realiza una extensa reflexión sobre la decisión de acabar con la existencia, teniendo en cuenta que esta carece, en muchos momentos, de valor. Su recorrido no es exclusivamente teórico, sino que se basa en la experiencia propia de haber intentado quitarse la vida y cuál era el proceso emocional y racional que vagaba por su mente en esos momentos. Así, en un momento en el que se detiene a dilucidar hasta qué punto la filosofía puede resultar un antídoto contra esos impulsos destructivos, escribe:

“Seamos claros, no puedo decir que haya cambiado de opinión, ni siquiera tras haber escrito el libro. Pero es posible que haya iniciado el proceso de cambiar de opinión. En lugar de la convicción que albergo desde hace tanto tiempo de que estaría mejor muerto, ahora soy capaz de cuestionarme si, viviendo podría hacer un bien que me sería imposible estando muerto. Y también considerar si causara más daño suicidándome del que causaría con vida. ¿Tal vez vivo podría resolver muchos de mis problemas, mientras que mi muerte no haría más que empeorarlos? Y, aún más importante, ¿es posible que mañana sea en realidad mejor que hoy?”⁴⁶

Fijémonos como el autor recurre a argumentos racionales que le lleven a minimizar la intensidad de los impulsos o de la irracionalidad. Lo hace

⁴⁵ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. [en línea]. Piedra Labrada, Ver., AL FIN LIEBRE EDICIONES DIGITALES. 2009. 79 pp. [ref. -3/7/2024-]. Disponible en Web: <www.alfinliebre.blogspot.com>

⁴⁶ Martin, C. “Cómo no acabar con todo. Un retrato de la mente suicida” Gatopardo ensayo. 2024. Pg. 207.

además desde una posición, parece, atea, ya que no recurre en ningún momento a motivos de orden religioso, sino a aquellos que consigue extraer de la materialidad y la inmanencia de su propia existencia. De este modo, sostenemos que una existencia que no pueda elevarse a esa noción ética de vida, al carecer de un valor intrínseco, nos deja a merced de las contingencias que estimulen más o menos nuestros impulsos destructivos -presentes en cada uno de nosotros y con manifestaciones muy diversas-

¿Qué podemos extraer de cuanto hemos expuesto? Un ateo puede tener más tendencia a matarse porque está liberado del tabú del suicidio, y porque un creyente, por el contrario, puede resultarle impensable por la fe que profesa. Sin embargo, el ateísmo que es de raíz nihilista porque en su manifestación actual implica una negación no solo de Dios o de dioses, sino de cualquier trascendencia que sea el fundamento de un sentido de la existencia, piensa y actúa con menos imposiciones dogmáticas y por ello se siente con más libertad de decidir sobre su existencia. Esto no supone que sea capaz de mantenerla sin un sentido, sino que los sentidos que busca, las razones para vivir que busca son materiales y brotan de su misma existencia, como en el caso de Clancy Martin.

Así, a la pregunta que muchos se hacen de si se puede vivir siendo ateo, la respuesta creo que ha quedado argumentada como un *sí*. A la pregunta de si el humano puede vivir su existencia sin sentido, creo asimismo que podemos aventurar que *no*. No obstante, es importante, y este es uno de los propósitos del libro, tener conciencia de que no necesariamente hay que profesar una fe, una religión, para que la existencia tenga sentido, y que, por lo tanto, aunque el ateísmo implique un nihilismo, es un nihilismo positivo. Ese del que hemos hablado en capítulos anteriores y que según Nietzsche nos lleva a afirmar la vida, mantiene una actitud activa de crear valores y sentidos nuevos que pueden surgir con la caída de los grandes relatos. Tan solo un

nihilismo negativo podría llevarnos a esa actitud pesimista, desesperada que nos haga cuestionarnos la conveniencia de seguir existiendo. Con relación a esto, quizás el auténtico nihilista negativo o pasivo fue Mainländer, quien bajo la convicción de que la muerte de Dios -el suicidio, para ser más fieles- fue el preludio de la inexorable muerte del hombre, acabó con su vida en coherencia con su pensamiento. Por otro lado, Cioran, aunque haya pasado por un pesimista filosófico -quizás sea más ajustado denominarlo realista, porque identifica sin ambages cuanto de podrido y nefasto hay en la existencia- sea el mejor representante de un ateísmo nihilista que apostó siempre por convertir la existencia en vida, aunque fuese a base de decirse a sí mismo que el hecho de saber que podía matarse era un motivo para seguir existiendo.

Ante la diversidad de creencias y maneras de plantearse la vida, resulta imprescindible purgar los prejuicios que todos tenemos, con el fin de poder entrar en diálogo con cualquier individuo, que, por formar parte de nuestra comunidad más próxima, tenga la voluntad de mejorar las condiciones de vida de todos. Entre los políticos, es decir, los profesionales de la política, el diálogo es la ausencia más destructora. Existen pactos de conveniencia, al margen de las ideologías, pero no siempre se prioriza el bien común, sino los intereses de los grupos o partidos que se representan.

La Filosofía debería quedar exenta de prejuicios en su ejercicio. Desgraciadamente, sería un acto de hipocresía por nuestra parte, sostener que así es. Antes bien, sucede todo lo contrario, ya que los filósofos se autocomplacen escuchando y leyendo, a menudo, a los que sustancialmente provienen de una tradición filosófica semejante. Ciertamente puede ser porque las cuestiones de interés confluyen, sin embargo, consideramos que no es esa la auténtica razón. Es habitual encontrarte con pensadores que no desean coincidir en mesas de diálogo con otros cuya tradición filosófica se considera

más tradicional o conservadora, y viceversa. Esto debe llevarnos a replantearnos a los filósofos si no estamos sustentando una doble moral por la que después sometemos a crítica en otros sectores sociales. Debe ser posible un diálogo respetuoso y abierto, con una actitud de escucha, es decir, de que quizás podemos aprender algo del otro o nos pueda abrir horizontes de búsqueda, sin que sus creencias o adhesiones a determinadas tradiciones filosóficas sean un obstáculo. Es más, hoy más que nunca ese diálogo debería tejerse globalmente, ya que estamos pensando un mundo en el que la interconexión de unos con los otros y la interdependencia es ineludible. La filosofía debe ser crítica, ante todo, en su sentido kantiano, y extender puentes de encuentro, diálogos entre planteamientos dispares, porque solo hallando lo común y asumiendo lo que nos distancia, podemos contribuir a la necesaria transformación del humano y del mundo.

Tal vez, debamos plantearnos si el método filosófico -si es que existe algo así- ha incorporado el diálogo como el espacio sin el cual el pensar no puede fluir, ni confluir. Ni para quienes se consideran en posesión de algo así como una “cierta verdad filosófica”, ni los que se creen la vanguardia de lo que en el S.XXI debería poder ser la Filosofía, una práctica *pluriartística*.

Finalizamos con unas palabras de Jorge Alberto Gorriti, en las que asegura que el lenguaje constituye hoy la forma de construcción del mundo, del humano y cómo no, debemos añadir del único camino posible que éste habilita: *el diálogo*, el logos entre dos o más, como intercambio que dota de existencia a lo que hay, y hay lo que puede ser dicho, con lo que inexorablemente debe poder ser dicho todo.

“Así como Nietzsche acuñó su famosa frase: Dios ha muerto; Foucault hace lo suyo con la frase El Hombre ha muerto. Según Foucault, con la muerte de Dios devendría también la muerte de su asesino, el

hombre como sujeto de verdad, pues en el siguiente siglo de postmodernidad no aparecerá el esperado Superhombre de Nietzsche, sino la cada vez más devaluada figura del hombre como categoría ontológica, cediendo su lugar central a la primacía del lenguaje”⁴⁷

9,- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Z, La modernidad líquida. FCE. 2023.
- Bloch, E. “El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino. Ed. Taurus. 1983
- Cioran, E. M. *Desgarradura*. Austral. 2014.
- Cobo, J. Incapaces de Dios. Contra la divinidad oceánica. Fragmenta Editorial. 2019
- Dawkins, R. “El espejismo de Dios” año de publicación 2016. Espasa.
- Dickinson, E. Poemas a la muerte. Bartleby Editores.2010.
- Flores Quelopana, G. Nihilismo y Revolución. Fondo Editorial. Instituto de investigación para la Paz Cultura e Integración de América Latina
- Gray, J. Siete tipos de ateísmo. Ed. Sexto Piso. 2019.
- García del Muro Solans. Good bye, Veritat. Una aproximació a la postveritat. 34è. Premi d’Assaig Josep Vallverdú 2017. Pagés editors. 2018
- Gorriti Gutiérrez, J.A. De la muerte de Dios a la muerte del hombre: el sujeto ¿constituido o constituyente? Universidad Antonio Ruiz de Montoya METANOIA N°6
- Huici, G. “El Dios ausente. Iconografía y metafísica del capitalismo. Ed. Elba. Barcelona. 2016.

⁴⁷ Gorriti Gutiérrez, J.A. De la muerte de Dios a la muerte del hombre: el sujeto ¿constituido o constituyente? Universidad Antonio Ruiz de Montoya METANOIA N°6. Pg. 8

- Innerarity, D. La Vanguardia, sábado 20 de enero. Opinión. El Ruedo ibérico. “No es tan inteligente”.
- Krugman, P. ¿Quién fue Milton Friedman? The New York Review of Books. 15 de febrero de 2007
- López Pérez, R. Ateísmo en Perspectiva. EDITORIAL ACADÉMICA ESPAÑOLA. Mayo de 2020.
- Martin, C. “Cómo no acabar con todo. Un retrato de la mente suicida” Gatopardo ensayo. 2024
- Maslow, A. “Motivación y personalidad” Ediciones Díaz de Santos. 2012
- Nietzsche, F. El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo. Alianza Editorial. 1981. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. “Genealogía de la moral” Alianza editorial 2011. Traductor Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de teoría del conocimiento. Ed. Tecnos. 2012. Traductor Luís Manuel Valdés.
- Nietzsche, F. “El nihilismo: escritos póstumos” editorial Península. 2002. Basada en la edición crítica de Colli y Montinari. Traducción de Gonçal Mayos.
- Nietzsche, F. Más allá del bien y del mal. Ediciones Orbis 1983.
- Sánchez Meca, D. “Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo.” Ed. Tecnos. Año 2005.

Webgrafía

- <http://www.filmaffinity.com/es/film983516.html>
- <https://es.scribd.com/document/647768014/Zubiri-Problema-teologal-del-hombre>
- <https://www.youtube.com/watch?v=-h8jS24MC80&t=3s>

- https://es.wikipedia.org/wiki/Manuscritos_del_Mar_Muerto
- <https://www.publico.es/sociedad/catolicismo-ateos-no-creyentes-registran-maximo-historico-rozan-39-poblacion.html>
- Camus, Albert. El mito de Sísifo. [en línea]. Piedra Labrada, Ver., AL FIN LIEBRE EDICIONES DIGITALES. 2009. 79 pp. [ref. – 3/7/2024-]. Disponible en Web: www.alfinliebre.blogspot.com
- https://es.wikipedia.org/wiki/Manuscritos_del_Mar_Muerto