



# Albergando el desierto: Nietzsche y la cuestión de la “nada”<sup>1</sup>

*Harboring the desert: Nietzsche and the question of “nothing”*

**Mónica Cragnolini**

FFyL, Universidad de Buenos Aires, CONICET, Buenos Aires - Argentina, e-mail: mcragnolini@gmail.com

---

## **Resumen**

En este artículo, se desarrollan los sentidos posibles del término “nada” en la obra de Nietzsche, en relación con los diferentes modos de nihilismo (decadente, integral y futuro). Se plantea la pregunta acerca de la “nada de sentido”, y qué puede significar esta noción en la obra nietzscheana, como concepto límite de la interpretación. Se muestra asimismo la relevancia de cuestionar la noción de “apropiación del sentido”, después de la deconstrucción del sujeto moderno.

**Palavras-chave:** Nada. Nihilismo. Sinsentido. Apropiación.

---

<sup>1</sup> Este texto reproduce, con algunos cambios, una conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, España, el 7 de marzo de 2002.

## ***Abstract***

*This paper explains the different concepts of “nothing” in Nietzsche’s philosophy, connecting them with the different types of nihilism (decadent, integral and future). In this sense, the paper shows the importance of questioning the notion of “appropriation of meaning,” after the deconstruction of the modern subject.*

**Keywords:** *Nothing. Nihilism. Nonsense. Appropriation.*

---

## **Introducción**

*Qué me importa el nombre de la nada  
El nombre del desierto infinito  
(HUIDOBRO, 1993).*

Si lo característico de la historia del pensar logocéntrico ha sido la direccionalidad y la apropiación del sentido, pareciera que una de las posibilidades de señalar las huellas de “otra historia” ha de pasar por la cuestión de la dispersión (o diseminación) de la dirección y por el tema de la no-apropiación del sentido. Cuestión ésta que remite, de un modo u otro, al tema de la nada, y da lugar a expresiones que, para muchos, suenan como “meros” juegos de palabras, del mismo modo que “la nada que anonada” de Heidegger remite a un mero problema semántico para más de un filósofo analítico. Para otros intérpretes, estos temas se relacionan con ciertos ludismos vanguardistas, ya anacrónicos en este nuevo siglo XXI: un dejo de dadaísmo surrealista para esas tardes aburridas, en las que “nada pasa”.

Uno de los aspectos más ásperos y difíciles de ser pensados, pero tal vez una de las apuestas más importantes, y uno de los desafíos más vitales del pensamiento nietzscheano, se relaciona con la temática del “pensar no representativo”. Hijos de la modernidad como somos, se nos torna muy difícil, casi imposible, plantearnos la posibilidad de un pensamiento de estas características sin caer en las respuestas místicas. Frente al nihilismo de la metafísica monotono-teísta y logocéntrica, la “apuesta” de Nietzsche transita

los posibles caminos de un pensar diverso de aquel que caracterizamos como “representativo”. Esta apuesta es más que riesgosa: implica en algunos momentos mantenerse en los límites de la no-significación, rozar el desfiladero del no-sentido.

Uno de los relatos breves de Kafka, “El silencio de las sirenas”, hace presentes, de alguna manera, las características de este riesgo. Ulises, aparentemente, colocó cera en sus orejas y se hizo encadenar al mástil para preservarse del canto de las sirenas. Pero resulta que las sirenas tienen un arma aún más terrible que su canto, a saber: su silencio. Aunque nunca ha sucedido, quizás sea dable pensar que alguien se haya salvado de su canto, pero con toda seguridad nadie lo ha hecho de su silencio (KAFKA, 1981, p. 150).<sup>2</sup>

Y por ello, señala Kafka, las sirenas no cantaron cuando Ulises pasó ante ellas, pero éste no oyó su silencio, creyó que cantaban y que su protección era efectiva. O bien, quizás, Ulises, tan fecundo en ardid, haya percibido que las sirenas estaban en silencio, y su simulacro tal vez haya sido su escudo frente al mismo. Esto, agrega Kafka, escapa ya a la comprensión humana.

Se mata con el silencio, no con el canto. El canto es aún una elección de sentido, una forma de “llenar” el sinsentido, la ausencia de significación. Tal vez Ulises fingió que el silencio no existía, para que el mismo no lo aniquile. Ulises simuló frente al sinsentido: generó la ficción de creer la otra alternativa – la del canto – cuando tal vez sabía que la del silencio era la más terrible: pero al silencio sólo se pudo enfrentar con un simulacro. Frente al silencio no pudo permanecer sin armas, desnudo. Sólo los dioses pueden estar desnudos, dice Nietzsche, los hombres necesitamos máscaras.

Quizás Ulises sabía, también, que el silencio atrae más que cualquier canto, más que cualquier sentido, porque en cierto modo es el abismo del que parten y al que retornan todos los sentidos, es también el límite de los mismos, el filo peligroso del camino del sentido.

La cuestión del sentido se relaciona, evidentemente, con la de la producción y la de la posesión: los espacios vacíos deben ser completados, los agujeros, obturados, lo lleno debe cubrir lo carente. Producir es ganarle espacio al vacío, pero producir es también convertirse en propietario – simbólico, real – de lo que se produce. Convertirse en propietario significa

---

<sup>2</sup> Es interesante notar, en este relato, el juego entre el silencio y el canto (como producción de sentido) y la necesidad de simulacro frente al primero (ya que el segundo ya es un simulacro).

disponer de “lo propio”. Ahora bien: ¿Cuál es la “propiedad” del hombre que ha perdido a Dios, a los grandes fundamentos e ideas? ¿Cuál es la propiedad del hombre que, una vez muerto Dios, debe asumir el abismo de la desfundamentación, la imposibilidad de reunión o síntesis de las totalidades perdidas, la ausencia de caminos trazados con metas determinadas?

Si el hombre, en Nietzsche, está pensado desde la des-apropiación (lo que se patentiza en esa dación de sí que es el ultrahombre),<sup>3</sup> la cuestión de la des-apropiación del sentido ha de tener, en su pensamiento, un lugar especial (aún cuando no aparezca de manera demasiado explícita en sus textos).

Zarathustra señala: “El desierto crece, ay del que alberga desiertos”. La pregunta a plantearse es, entonces, si no es la condición “propia” del hombre, luego de la muerte de Dios, la de albergador de desiertos. Condición “propia” que designa, entonces, una radical “im-propiedad”, la de estar frente al abismo [*Ab-grund*] del sin sentido [*Sinn-lose*], y la de una especial relación con la nada.

Somos habitantes del desierto desde el momento en que hemos asumido el carácter escindido del hombre, la pérdida de las grandes totalidades y de los grandes significados, y la ausencia de los principios aseguradores. La cuestión es cómo transitamos ese desierto, y cómo lo habitamos, sin convertir en desierto la propia vida.

## Sentidos de la nada en Nietzsche

Quien, en algunos de sus fragmentos, ya desde el año 1872, asentara la firma *Pacific Nil*<sup>4</sup> como supuesta traducción de su nombre y su apellido

<sup>3</sup> Para una caracterización del ultrahombre en esta línea de dación de sí, remito a Cragnolini (2006), *passim*.

<sup>4</sup> De esta manera firma Nietzsche algunos fragmentos, ya desde el año 1872. Véase *Nachgelassene fragmente* (NF) 1869-1874, 26 [24], (KSA VII, p. 586), fragmento que pertenece a la época en que componía la primera de las *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Esta forma de firmar representa una “traducción” de Friedrich (*friede*: “paz”, *friedrich*: “pacífico”) y una referencia al presunto origen polaco del apellido, que significaría “nada”. Señalo este aspecto porque para muchos intérpretes la cuestión del nihilismo se relaciona solamente con la última fase del pensamiento de Nietzsche, y esta “firma” parecería anunciar un interés mucho más temprano. Al respecto, véase Vercellone (1992, p. 56).

(este último en su versión “polaca”), alguna relación muy especial con la nada habrá tenido. Porque el tema de la nada, sea de manera explícita, sea de modo implícito, atraviesa toda la obra (y toda la vida) de Nietzsche.

En este sentido, la plurivocidad del término “nihilismo”, la cantidad diversa de matices que el mismo involucra, nos permiten distinguir, de manera esquemática, algunas de las nociones implicadas en la “nada”. Considero que además de los tres tipos de nihilismo (con sus diversas modalidades) que se hacen presentes en los *Fragmentos póstumos* (nihilismo decadente, integral y futuro, con sus variantes de actividad o pasividad, y sus pre-formas) es posible hablar de un cuarto tipo de nihilismo, en relación a aquello que constituiría los límites de toda posible interpretación, uno de los sentidos posibles del “nihilismo extremo”.<sup>5</sup>

Haré referencia, en primer lugar, a los diversos modos en que la “nada” puede ser pensada en la obra de Nietzsche, modos que se relacionan con cada uno de los nihilismos, para señalar luego ese límite expresable en lo que denominé “cuarto nihilismo”. Porque la nada, como el ser, se dice de muchas maneras.

## Dios = Nada

La temática del nihilismo se relaciona estrechamente con la cuestión del valor concedido a la existencia, aquella pregunta que el rey Midas supo hacer al Sileno, acerca de “lo preferible para el hombre”, y a la cual el acompañante de Dionysos contesta:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto (NT 3).

“No ser, ser nada”: ésta es la expresión que patentiza el “horror” que provoca el caos de la existencia, con su ausencia de sentido y de orden, con su falta de patrones de medida y aseguramiento. Pero este horror permite diversos modos de enfrentamiento con el sinsentido, modos que van

<sup>5</sup> Para este tema, véase Cragolini (1990).

desde el rechazo total del mismo en la invención de un principio supremo, caracterizado por el orden y la seguridad que brinda, hasta la pregunta acerca de “con cuánto de sinsentido se puede seguir existiendo sin perecer”. La tragedia, en tanto aceptación de la conflictividad y de la irresolución de los conflictos, pareciera un antídoto contra la nada. Como señala un fragmento póstumo, “El deseo de entrar en la nada es la negación de la sabiduría trágica, su contrario” (KSA XI, p. 33), y precisamente la decadencia se inicia en Grecia con el gran opositor al espíritu trágico, Sócrates.

Narrar la historia del nihilismo es contar la historia de occidente, de la tierra del ocaso, como relato de un proceso que prosigue, como la “nada” que avanza en el reino de fantasía de *La historia sin fin*, de Ende.<sup>6</sup> Por ello “el desierto crece”<sup>7</sup> como esa nada que amenaza con exterminar el país de la emperatriz infantil que se extingue, enferma de “nada”.

Pero los diversos tipos de nihilismo coexisten en distintas épocas: la muerte de Dios señala esta ausencia de “progresión evolutiva” del nihilismo, a pesar de que el mismo continúa “hacia su catástrofe”.<sup>8</sup> Dios ha muerto hace mucho tiempo, ya desde los inicios de la transformación del mismo en idea, pero los hombres no se han percatado de su muerte, y siguen conviviendo con sus sombras.

Siendo Nietzsche el “primer nihilista perfecto de Europa, que ya ha vivido el nihilismo hasta su fin en sí mismo” (KSA XIII, p. 189), hace visibles, en su propia historia, y en su propia corporalidad, los diversos “momentos” que no se suceden uno a otro, sino que siempre conviven: el pasado que se sigue haciendo presente del nihilismo decadente, el trabajo del presente (nihilismo integral) y las posibilidades que se abren a partir de dicha tarea (nihilismo futuro).

La escritura de Nietzsche, relator de la historia de Occidente, es la escritura de su cuerpo. El cuerpo, rechazado en toda la historia de la metafísica, oculto como lo accesorio, lo inesencial, la causa de los errores del conocimiento, se hace visible como “cuerpo enfermo”. La filosofía terapéutica de Nietzsche, el “médico” de la cultura, patentiza esa corporalidad escondida, velada, ahogada en los grandes sistemas metafísicos, en las ideas sutiles, abstractas y cristianas. El nihilismo decadente es la enfermedad del

<sup>6</sup> Véase Ende (1982).

<sup>7</sup> Ésta es una expresión de *Also sprach Zarathustra* (ZA), “Unter Töchtern der Wüste” (KSA IV, p. 380, 385): “Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt”.

<sup>8</sup> Véase NF 1887-1889, 11 [411] (KSA XIII, p. 189).

dominio del *Ich*, del yo, que aplasta al *Selbst* (sí-mismo) desde la idea de conciencia y desde la negación de la vida y su multiplicidad.<sup>9</sup>

El cuerpo enfermo de Nietzsche, que lo impulsa a filosofar, es también, al mismo tiempo, el cuerpo enfermo de Occidente, que lleva en su propia carne las huellas de la decadencia. Estas huellas se inscriben como los modos de sujeción de los hombres, modos justificados a partir de las grandes ideas y los grandes valores de la moral del Bien y del Mal. Cuando anuncia esta historia del nihilismo, Nietzsche ha sido un decadente, enamorado de la negación de la voluntad con Schopenhauer y de los grandes ideales con Wagner, pero también es un nihilista integral, un filósofo del martillo y de la destrucción de la historia de la metafísica, y es al mismo tiempo el filósofo creador, el filósofo artista capaz de danzar al borde del abismo.

La historia del nihilismo decadente puede resumirse en un término: *Monotono-theismus*,<sup>10</sup> es decir, establecimiento de un fundamento primero que garantiza el pensar y el actuar desde una piedra firme e inmovible (llámese Dios, idea o causa) (cf. KSA XIII, p. 318). Si lo que provoca horror es el sinsentido, el devenir y el azar, los sistemas metafísico-religiosos, basados en una *ilusión óptico-moral*<sup>11</sup> permitirán la creación de pirámides conceptuales organizadas en torno a un primer principio [*arkebé*], caracterizado por su inmutabilidad egipcista. Estos sistemas ordenados en torno a un “dios” [*Theismus*] inmutable [*Monotono*] son *nihil* desde su nacimiento: en ellos, la ficción no se reconoce como tal, la invención no se sabe invención, y se cree “verdad suprema”, “revelación”, o “descubrimiento”:

Es ésta una lamentable historia: el hombre busca un principio a partir del cual poder despreciar al hombre. Inventa un mundo para poder denigrar y ensuciar este mundo, siempre echa mano de la nada y erige esa nada en “Dios”, en “verdad”, e inevitablemente en juez y condenador de este ser (KSA XIII, p. 318).

Aquí se sueña, pero se considera que el sueño es verdadero, ya que la

---

<sup>9</sup> Recordemos que este *Selbst* nietzscheano no es el sí-mismo de la filosofía moderna, seguro de sí en la idea del teatro de la conciencia representativa, que reúne “en sí” las percepciones. Para este tema, remito a Cragnolini (2005).

<sup>10</sup> “¿Ser filósofo, ser momia, representar el monotono-teísmo con una mímica de sepulturero!”, *Götzen-Dämmerung* (GD), “Die Vernunft in der Philosophie”, §1 (KSA VI, p. 75).

<sup>11</sup> La idea de “ilusión óptico-moral” está en *Götzen-Dämmerung*, “Die Vernunft in der Philosophie”, §6 (KSA VI, p. 78).

creencia en un orden puro y aséptico, más allá del devenir caótico y mudable, y de la existencia con sus aspectos cambiantes e inapresables, tranquiliza la conciencia y posibilita el dominio: dominio de los sentidos, de lo cambiante, de lo diferente. Pero ese mundo de valores y entidades trascendentes, creado por los trasmundanos [*Hinterweltlern*], los alucinados del más allá, los tísicos de alma, los despreciadores del cuerpo, los predicadores de la muerte,<sup>12</sup> es una nada y una afirmación de la misma voluntad de nada (KSA XI, p. 403).

El conocido fragmento titulado “El nihilismo europeo”, fechado el 10 de junio de 1887 en el cantón suizo de Lenzer Heide describe las consecuencias del valor de la hipótesis moral cristiana, señalando cómo la misma ha protegido al hombre del “salto en la nada” (*Sprung ins Nichts* – KSA XII, p. 214), ese peligro presente en la pregunta del Sileno antes indicada. Como oportunamente señalara Camus, el primer problema filosófico es el del suicidio: si la vida tiene o no sentido. Las filosofías son modos de construcción de muros contenedores frente a esta problemática: una elusión del sinsentido apostando por el sentido último, un temor que genera una arquitectura (una telaraña) que termina por conjurar el peligro de esa nada, mediante la creación de otra (Dios, la Idea, etc.).

## El nihilismo integral: en la nada del sinsentido

Para escapar al horror a la existencia, la “voluntad de verdad” de los sabios construye mundos conceptuales organizados en torno a un principio [*arkhē*] inmutable: la huída de la nada genera otra nada, no reconocida como tal, sino afirmada, precisamente, como su contrario (como nombre del “ser”). A este operar se opone la “voluntad de veracidad” [*Wahrhaftigkeit*] del hombre que tiene la posibilidad de irse al desierto sin sus dioses.<sup>13</sup> La

<sup>12</sup> Todas estas expresiones se encuentran en ZA (KSA IV, p. 35, 39, 55).

<sup>13</sup> Así como el camello (el hombre decadente) se transforma en león (espíritu libre) en el desierto (ZA, “Von den drei Werwandlungen” – KSA IV, p. 30), porque “En el desierto han habitado desde siempre los veraces [*die Wahrhaftigen*], los espíritus libres, como señores del desierto” (ZA, “Von den berühmten Weise” – KSA IV, p. 133) se van al desierto sin sus dioses. El desierto es el lugar del nihilismo, del vacío de sentido (“¡Ay del que alberga desiertos!”) pero, a la vez, es el espacio de soledad que permite las transformaciones, en la medida en que representa lo opuesto a la “plaza pública”. La imagen del hombre que se va al desierto sin sus dioses aparece varias veces en la obra de Nietzsche quien, en NF 1887-1889, 16 [32], (KSA XIII, p. 492-493), señala que la filosofía es la búsqueda de los aspectos más terribles de la existencia, y que él mismo ha tenido una larga errancia en hielos y desiertos.



figura del espíritu libre, esa invención nietzscheana, es el resultado de una crisis y de una enfermedad: un ansia de “desintoxicación” y una necesidad de abandonar “la casa” (del saber, de la verdad, de las seguridades) que llevan al hombre al desierto de la soledad (KSA II, p. 13-22). Habiendo vivido en el desierto del saber (en la medida del carácter de “nada” de Dios), otra vida en el desierto se hace presente aquí, la del desierto de la soledad que se opone al mundo del mercado y de la plaza pública. La vida en el desierto es también vida en el destierro, ya que se abandona la casa de los padres y de las creencias. Ese exilio, esa larga convalecencia, supone vivir sin un sí y sin un no, ya que la tarea del espíritu libre es de desenmascaramiento y de ruptura, de descubrimiento del carácter interpretativo de la filosofía y de la constante evasión – tras “verdades objetivas” – de necesidades fisiológicas (KSA III, p. 348). La labor genealógica, al mostrar la “insignificancia” de los supuestos orígenes considerados como *arkehai* supremas contribuye también a desvelar el carácter de “nada” de los mismos.

El “resultado” del nihilismo integral, de la filosofía del martillo, es, como señala Schürmann, refiriéndose al “después” de la caída de los fundamentos, “un lugar vacío desertificado por las representaciones sucesivas de un *fundamentum inconcussum*” (SCHÜRMAN, 1982, p. 14). La deconstrucción de la metafísica, la ubicación histórica de las *arkehai*, genera un espacio an-árquico en el que el pensar, despojado de los fundamentos, se queda sin seguridades, ante la “nada” de toda ausencia de fundación: “No hay ninguna verdad, no hay ninguna estructura absoluta de las cosas, ninguna ‘cosa en sí’” (KSA XI, p. 351). De allí que, entre las figuras con las que se encuentra Zarathustra en la IV parte de la obra, la sombra, como su pasado de espíritu libre, le muestre el peligro de ese vacío descubierto:

Nada es verdadero, todo está permitido”: así me decía yo para animarme [...] ¿Tengo yo -todavía una meta? [...] -¿Dónde está mi hogar? Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado.¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno -en vano! (KSA IV, p. 338-341).

El nihilismo integral es una forma completa del pesimismo de la fortaleza. Al contrario de los pesimismos de la debilidad (Schopenhauer, historicismo, budismo), los así llamados “pesimismos de la fortaleza” no retornan a posturas reafirmantes de un fondo nouménico, sino que se evidencian como actitudes destructoras. Pero los pesimismos de la fortaleza

admiten dos formas: en primer lugar, un pesimismo incompleto, como aquel que, en los modos del anarquismo, el wagnerismo y el romanticismo, no lleva la destrucción hasta sus últimas consecuencias, y, en segundo lugar, un pesimismo completo. Éste, a su vez, se expresa en dos modos: escepticismo (el nihilismo integral sería una forma del mismo) y nihilismo futuro.

Los pesimismos de la debilidad se “quedan a mitad de camino”, el nihilismo integral llega a las últimas consecuencias, pero allí también está su peligro. Porque una vez destruidos los grandes valores y los grandes ideales, una vez desenmascarado el sentido último como invención al servicio de la sujeción de los cuerpos, una vez ejercitada la risa que termina por aniquilar toda creencia,<sup>14</sup> el espíritu libre se queda en la vorágine de una nueva nada, esa nada de la ausencia de toda fundamentación. Y el peligro es entonces, el de volver a caer en otra fe, en otro fundamento, tal vez más constrictor que el anterior. Por ello la sombra anda errante, sin dirección y sin sentido.

En el fragmento del nihilismo europeo antes mencionado se señala que la forma extrema del nihilismo sería la nada eterna, el sinsentido [*das Nichts, das Sinnlose ewig*]. Pero al final del fragmento, se revela como el más fuerte no el que afirma esta postura, en un escepticismo radical, sino aquel que puede aceptar una buena dosis de sinsentido. Porque lo propio de la decadencia es la elección por los extremos: Sócrates, ante los instintos caóticos, eligió por el extremo de la razón hipertrofiada. Por ello es el modelo de todo pensar decadente, pensar que, incapaz de habérselas con el cambio, con los matices, debe elegir por los extremos (que siempre terminan por ser estáticos). Afirmar la nada sin más, como oposición a la afirmación del sentido último – desvelado como “nada” –, sería otra forma de decadencia que se detiene en el extremo opuesto de aquello que rechaza (en el fondo, una inversión de valores o sentidos, y no una sub-versión como pretende Nietzsche). La moral de la decadencia es la moral del Bien y del Mal, el “más allá del bien y del mal” que experimenta el nihilista integral parece, a veces, absoluto, el *nihil de los nihil* en tanto *nada* es fundamento – y nada puede serlo. Este *nihil* funciona como concepto límite: es el *nihil* del caos, del secreto que sólo Dionysos conoce y, a veces, susurra a Ariadna. Por ello, en la caracterización de esa construcción de sentido que es el mundo como “monstruo de

<sup>14</sup> ‘No con la cólera, sino con la risa se mata’ – así dijiste tú en otro tiempo”. ZA, “Das Eselsfest”, § 1 (KSA IV, p. 392). Para este tema véase Cragolini (1996).

fuerza sin principio ni fin”, como cantidad de energía, Nietzsche señala que está “circundado por la nada como por su propio límite” (KSA XI, p. 610). La pregunta es, entonces, hasta dónde es “buena” una dosis de sinsentido y cuándo comienza a ser perjudicial: “Es un barómetro de la fuerza de voluntad: hasta qué punto podemos prescindir del *sentido* de las cosas, hasta qué punto se soporta vivir en un mundo sin sentido” (KSA XII, p. 366).

Si pensamos en términos de una filosofía terapéutica cabe también plantearse esta pregunta en términos de salud y enfermedad: ¿cuándo se está tan enfermo de nada, que no hay curación posible? El espíritu libre descubre la nada de la idea divina, y luego de la destrucción de la misma y de sus sombras se hace evidente esa otra “nada” del sinsentido, de lo que queda una vez caídas todas las *arkhai*, pero, como señala Huidobro: “¿Y mañana que pondremos en el sitio vacío?/ Pondremos un alba o un crepúsculo/ ¿Y hay que poner algo acaso?” (HUIDOBRO, 1993, p. 21).

Pareciera que sí, que “algo hay que poner”, ya que resulta impensable vivir en la vorágine del sinsentido absoluto. “Introducir un sentido”: esta expresión resuena en los *Fragmentos póstumos* una y otra vez para referirse a la tarea de la filosofía como interpretación y perspectivismo. El sentido no debe ser buscado, sino introducido, puesto, formado (KSA XII, p. 369): la interpretación es un reencontrar en las cosas y un introducir en las cosas (KSA XII, p. 153-154). Todo esto supone, frente a la concepción de verdad de los decadentes, considerada por Nietzsche un “error inútil”, la posibilidad de las ficciones, de los errores útiles, desde un sujeto que interpreta, pero que a la vez es parte del proceso mismo de la interpretación (cf. KSA XII, p. 140, 161), es decir, que no le antecede de manera apriorística como el sujeto moderno.

El nihilismo integral nos coloca en las puertas de la imposibilidad (de pensar, de actuar, de hablar) y ante la necesidad de la creación de sentidos, aquella tarea propia del filósofo artista. Nietzsche habla de “creación de valores”, sin embargo, los mismos, desde una idea de la voluntad de poder como voluntad interpretativa, son pensables como sentidos. También en *La historia sin fin*, cuando es necesario detener el avance de la nada salvando a la emperatriz, la forma de lograrlo es “dando un nombre” a la misma, nominando, creando un sentido.

Como voluntad interpretativa, la *Wille zur Macht* juega: genera sentidos que están siempre, en tanto unidades, sometidos al proceso deviniente de ruptura y creación. Desde este punto de vista, la voluntad de poder es arte, vida en la superficie, por eso Nietzsche se burla del “instinto

de nada” (KSA XII, p. 121) que quiere conocer (es decir, buscar un fondo) allí donde la apariencia constituye la salud. Permanecer en la superficie es indicio de salud, y el prólogo a *La ciencia jovial* da buena cuenta de ello.

La voluntad de poder ha mostrado, en la tarea crítica del nihilismo integral, que todas las grandes verdades eran “nada”: al león del *Zarathustra*, que se libera de esta nada, le sigue el niño, que juega, crea sentidos, y cuya “inocencia” no es la de la pristinidad del origen, sino la del reconocimiento de la ausencia de todo origen verdadero. Por ello el ultrahombre es “más que hombre” [*Übermensch*], ya que es figura de otro modo de ser en el mundo, diferente del hombre moderno, “representador”.

El niño, el filósofo artista, crean otorgando un sentido al “nihil”, sueñan sabiendo que sueñan, y que es necesario soñar (crear ficciones, cambiar máscaras) para no perecer, así como Ulises “supo” que era necesario el simulacro frente al silencio aniquilador. Lo “propio” de las máscaras y de las ficciones es la im-propiedad: asumiendo su carácter de esquemas falsificadores, se tornan perspectivas siempre dispuestas a la transformación. Tienen la ligereza de todo aquello que es liberado al estallar en pedazos el ataúd que custodiaba Zarathustra en su sueño, cuando era guardián del castillo de la muerte, y la vida miraba vencida, a través de ataúdes de cristal, hasta que un viento libera mil figuras de niños, locos, mariposas... (KSA IV, p. 172).

La vida en el nihilismo decadente transcurre “en cámaras sepulcrales”:<sup>15</sup> los creyentes en ultramundos deben transformar en “nada” la pluralidad de la corporalidad en aras de la razón y los grandes fundamentos. Desplazamientos de modos de “ser nada”, en los que “el olor de eternidades reducidas a polvo” necesita de un viento fuerte que destruya los ataúdes en los que la vida es encerrada. Como le señala el discípulo a Zarathustra:

¿No eres tú mismo el viento de chirriantes silbidos que arranca las puertas de los castillos de la muerte? [...] En verdad, semejante a mil infantiles carcajadas diferentes penetra Zarathustra en todas las cámaras mortuorias, riéndose de esos guardianes nocturnos y vigilantes de tumbas, y de todos los que hacen ruido con sombrías llaves.

Zarathustra ha atravesado las diversas formas de nihilismo: en tanto profeta persa, ha sido inventor del bien y del mal y de grandes verdades, i.e.,

<sup>15</sup> Todas las citas que hacen referencia al sueño son tomadas del capítulo de ZA antes citado.

nihilista decadente, pero también es él mismo ese viento que arrasa con las grandes verdades, y posibilita la creación de “verdades” ligeras, diversas y múltiples, sentidos sometidos, desde la voluntad interpretativa, a constante transformación. Los sentidos que crea el nihilista futuro tienen esa ligereza que ama Zarathustra:

Y también a mí, que soy bueno con la vida, pareceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie.  
Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles -eso hace llorar y cantar a Zarathustra (KSA IV, p. 49).

La creación de sentidos que realiza el filósofo artista implica otra idea de hombre, más allá de la idea del sujeto occidental, representativo, dominador de la realidad. ¿Qué supone la noción de representación, y qué implicaría un “pensar no representativo”, como el que fue aludido al comienzo?

La crítica que Nietzsche realiza al sujeto moderno muestra a la conciencia como espacio privilegiado, espacio en el que se juega la escena del conocimiento a partir del enfrentamiento a aquello que se denomina objeto. Indiqué anteriormente que la historia del nihilismo decadente puede ser considerada la historia del dominio del *Ich*, del yo, del alma, de la pequeña razón que, como señala Zarathustra, se cree gran razón, dueña y señora de todos sus espacios. Pero, como indica Nietzsche, “¡quién no habría estado alguna vez harto hasta la muerte de todo lo subjetivo y de su maldita ipsissimosidad [*Ipsissimosität*]” (ABM 207) Esta mismidad exacerbada de lo subjetivo determina un ámbito de interioridad en el que se esclarece y constituye la realidad toda, rechazando la opacidad que se resiste a la posibilidad de dominación. De allí el desprecio de lo trágico, con su carácter de conflictividad insoluble que impide toda síntesis. Este aspecto dominador de la conciencia representativa se hace visible no sólo en el ámbito cognoscitivo (en la conversión de la realidad en objeto asegurado a partir de un cierto fundamento) sino también en el ámbito moral y social. La noción de autonomía, como posibilidad del dictado de la propia ley, supone la representación de la pertenencia a un reino universal, el “reino de los espíritus” o de los “hombres libres”. Lo característico de este reino es la igualdad de sus miembros, igualdad posibilitada por la razón. La libertad “interior”, que permite el actuar moral, se expresa en la “exterioridad” en la posesión: el propietario como fundamento de la sociedad civil moderna. Pero esa propiedad exterior tiene su equivalente

en la interioridad de esa “ipsissimosidad”: el hombre es “propietario” de sus pensamientos, de sus acciones, de sus atributos. La “propiedad” de sí en la identidad se relaciona con la propiedad de “lo otro” (el mundo como objeto, tanto de conocimiento cuanto de intercambio) y de “los otros” (los otros hombres, apropiados en el “propio” modelo de humanidad).

En su crítica a la subjetividad moderna, Nietzsche deconstruye, explícita o implícitamente, estas nociones. Con la idea de máscara y sujeto múltiple, y con la crítica al *Ich* (yo) como supuesto dominador del *Selbst*, la idea de “propiedad” de sí en la identidad hace evidentes sus compromisos metafísicos con el nihilismo decadente.<sup>16</sup> El yo es la “pequeña razón” que se cree dueña de la realidad, y que se revela como un “juguete” en manos del *Selbst*, de esa pluralidad de fuerzas en constante devenir que es la corporalidad. “Ello piensa”, entonces, en lugar de “yo pienso”. Afirmar esto es sostener que el proceso interpretativo es un proceso deviniendo en el que el yo, el sujeto interpretante, también es una interpretación.

Señalar que “ello piensa” no implica un simple cambio de roles, en el que se atribuiría ahora a las afecciones, instintos y pasiones, el rol que antes se le adjudicaba al yo o al alma. No se va más allá del pensar representativo inaugurando una forma de pensar “corporal” en la que lo corporal está considerado un nuevo fundamento, un fontanar de producción y dominio del sentido.

La crítica al sujeto moderno y a la noción de conciencia apunta a señalar el papel dominador que dichas nociones han ejercido, y a mostrar el carácter ficcional de las mismas. Al señalar que sujeto y objeto son construcciones ficcionales, no negamos el dominio presente en toda construcción, pero sí afirmamos, con “ello piensa”, que existen ámbitos no-dominables. Si el sujeto no es el dueño y señor de la realidad, no hay imposición de formas desde “la exterioridad”. El mundo, como interpretación, no es el resultado de la aplicación de las categorías apriorísticas del sujeto, sino que las mismas, en tanto formas, surgen del proceso interpretativo en el que se construye, asimismo, ese sujeto interpretante como “ficción lógica”. Es por eso que la temprana oposición Apolo-Dionysos del *Nacimiento de la tragedia*, termina por transformarse, en los *Póstumos*, en la afirmación dionisiaca que “incluye” a la voluntad de forma. Con esto, la forma no es el resultado de una imposición apriorística sobre una supuesta “materia”, sino lo que surge en el proceso mismo de la interpretación.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Para las nociones de *Ich* y *Selbst* véase ZA “Von den Verächtern des Leibes” (KSA IV, p. 39-41).

<sup>17</sup> Para este tema, véase Cragolini (2001, p. 87-97).

La figura del ultrahombre, en tanto una forma de ser del existente humano no habida hasta ahora, supone toda la crítica a la subjetividad moderna, con su anhelo de dominio sobre todo lo que acontece. Pensando al ultrahombre desde el sí mismo [*Selbst*], esa gran razón frente a la pequeña razón del yo, es necesario admitir la existencia de lo “no-dominable” en esta idea. A diferencia del filósofo y de los sabios que dominan la realidad toda, tornándola pensable, el ultrahombre es el hombre del *amor fati*, y con esto, el que ama el azar, lo indomitable por excelencia. La relación con el azar no puede ser de aseguramiento, de allí que el ultrahombre sea caracterizado en el *Zarathustra*, entre otros modos, como aquel que no quiere conservar nada para sí, ni siquiera su identidad. “Ello piensa” hace patente esta imposibilidad de dominio y, con ello, de apropiación. En esta deconstrucción de la subjetividad moderna, se abre otra perspectiva en la cuestión de la nada y del sinsentido, en la medida en que el no-sentido también puede ser pensado como grieta de la significación plena y apropiable.

De allí que la creación de sentidos como perspectivas provisorias en el nihilismo futuro, sea una creación que siempre está “sosteniéndose” en la nada. El reconocer que la “nada” es el límite de toda creación impide que las ficciones dejen de ser ficciones y vuelvan a transformarse en verdades eternas. El eremita del párrafo 289 de *Más allá del bien y del mal* (otro habitante del desierto) es quien sabe que detrás de cada fondo hay un abismo, detrás de todo “primer plano” filosófico hay una caverna, y otra más, y otra más: “Toda filosofía esconde también una filosofía, toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara” (ABM 289).

En este sentido, así como en “Las tres transformaciones” del *Zarathustra* el camello porta muchos de los caracteres del nihilismo decadente, el león, los del nihilismo integral, y el niño, los del nihilismo futuro, el eremita pareciera una de las metáforas<sup>18</sup> posibles para lo que he denominado “cuarto nihilismo”, en la medida de su reconocimiento del abismo (otro nombre para la “nada”) como límite de toda fundamentación y de toda creación de sentidos.

Cuando, en *Las ciudades invisibles*, Marco Polo le relata al Kublai Khan lo que ha observado en aquellas ciudades de las que el soberano es señor, pero que no conoce, utiliza el lenguaje de los gestos. Dispone sobre las baldosas blancas y negras del pavimento de mayólica los objetos que

---

<sup>18</sup> Uso el término “metáfora” no en el sentido de la “teoría de los tropos”, sino como posibilidad de innovación de sentido.



ha traído y, mediante el desplazamiento de los mismos, intenta explicar las vicisitudes del viaje. Kublai, gran jugador de ajedrez, descubre que cada ciudad puede ser pensada según la imagen del juego. Si llegara a conocer las reglas, piensa, poseería mi imperio, aunque jamás pudiera conocer todas y cada una de las ciudades. Por ello, espera en su próxima visita a Marco Polo frente a un tablero de ajedrez, y lo invita a describirle las ciudades visitadas con la ayuda del tablero. El Khan piensa en el orden invisible que rige las ciudades, y en la posibilidad de dominar todo su imperio a partir del conocimiento del mismo. Pero otra cuestión atrae su atención: el por qué del juego. En cada juego se gana o se pierde, pero, ¿qué se está apostando?: “A fuerza de descarnar sus conquistas para reducirlas a la esencia, Kublai había llegado a la operación extrema: la conquista definitiva, de la cual los multiformes tesoros del imperio no eran sino apariencias ilusorias, se reducía a una tesela de madera cepillada: la nada...” (CALVINO, 1983, p. 135).

El juego se juega, entonces, porque debe jugarse (porque no podemos no vivir, diría Kafka, o porque es necesario organizar un pequeño fragmento de mundo, según Nietzsche), pero se “sostiene en la nada”. No hay una razón última, un sentido último que pueda justificarlo, sino, precisamente, esto: la falta de sentido.

## Nada y desapropiación

Comencé señalando la importancia de la cuestión de la no-significación en la temática del pensar no representativo, como una de las apuestas del filosofar nietzscheano. Desde la crítica al sujeto representativo, la noción de des-apropiación pareciera una idea clave para pensar algunos de los aspectos de dicha apuesta. En este sentido, el sujeto interpretante, en tanto “productor” de sentidos, sigue siendo, de algún modo, un “propietario” de los mismos. Sin embargo, esa “nada” que aparece como límite de toda interpretación es, según mi parecer, uno de los elementos que permiten desarticular parte de la lógica de la subjetividad poseedora, que quiere apropiarse de todos los espacios. Porque dicha “nada” nos coloca en el ámbito de un pensar sin *arkhé* y de un actuar sin *télos*. El fundamento (*arkhé-télos*) implica una direccionalidad que apunta a la reunión del sentido, la “nada” disemina lo reunido, abriendo la posibilidad de la no-significación.

En la medida de la relación entre las nociones de subjetividad moderna, significación y propiedad, la noción de ultrahombre pareciera



señalar, en más de un aspecto, esa posibilidad de no-significación. En efecto, frente al “propietario” moderno, al hombre del mercado que dice “todo para mí”, el ultrahombre se caracteriza por la no conservación de sí. De allí que la virtud que “posee” (la virtud que hace regalos, la virtud que se da) se caracterice precisamente por la no-posesión: desafiando las lógicas de la apropiación, de la conservación y de la equi-valencia (lógicas del último hombre, el hombre del mundo del mercado), esta “posesión” es dación de sí, es decir, no-posesión: “Ésta es vuestra sed, el llegar vosotros mismos a ser ofrendas y regalos...” (KSA IV, p. 98).

Por ello Zarathustra ama a los hombres de la “no-posesión”: “Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu [...]. Yo amo a aquel cuya alma se prodiga [...]. Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo[...].” (KSA IV, p. 17-18).

Tal vez el sentido sea una de las últimas “propiedades” de ese hombre contemporáneo quien, una vez muerto Dios, queda a la intemperie. Pero el ultrahombre es “locura” para el mundo del mercado, desde este punto de vista, su figura plantea las posibilidades de otra lógica diferente a la lógica de la conservación, de la equivalencia y de la apropiación.

En un bellissimo trabajo sobre el recuerdo de los botones en Lou Andreas-Salomé, Cacciari señala que “reducirse a los márgenes de lo insignificante es la forma que asume la resistencia al universo de la equi-valencia”.<sup>19</sup> Tal vez la no-significación, la dispersión del sentido y la des-apropiación estén marcando una de las posibilidades del pensamiento de la nada en la contemporaneidad, pensamiento que puede forjarse como modo de resistencia a lo que tal vez sea el último bastión de la subjetividad propietaria moderna: el sentido asegurado.

## Referências

CACCIARI, M. Hombres póstumos. Traducción de Francisco Jarauta. Barcelona: Península, 1989.

CALVINO, I. Las ciudades invisibles. Traducción de Aurora Bernárdez. Barcelona: Minotauro, 1983.

---

<sup>19</sup> “Los botones de Lou”, en Cacciari (1989, p. 90).

CRAGNOLINI, M. B. Nietzsche, la moral y el nihilismo. Cuadernos de Ética, Buenos Aires, n. 9, p. 7-25, 1990.

CRAGNOLINI, M. B. De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana. In: CRAGNOLINI, M. B.; KAMINSKY, G. Nietzsche actual e inactual. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, 1996. v. 2. p. 99-122.

CRAGNOLINI, M. B. Escrituras de la subjetividad: Nietzsche y Musil. In: PERCIA, M. (Comp.). El ensayo como clínica de la subjetividad. Buenos Aires: Lugar, 2001. p. 87-97.

**CRAGNOLINI, M. B. Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo. In: COSENTINO, J. C.; ESCARS, C. (Comp.). El problema económico: yo-el-lo-super yo-síntoma. Buenos Aires: Imago Mundi, 2005. p. 147-158.**

CRAGNOLINI, M. B. Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del entre. Buenos Aires: La Cebra, 2006.

ENDE, M. La historia interminable. Traducción de Miguel Sáenz. Barcelona: Alfaguara, 1982.

HUIDOBRO, V. Altazor. Edición facsimilar. Chile: Editorial Universitaria, 1993.

KAFKA, F. Relatos completos II. Traducción de Francisco Zanutigh Núñez. Buenos Aires: Losada, 1981.

NIETZSCHE, F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter; Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980.

SCHÜRMAN, R. Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir. Paris: Seuil, 1982.

VERCELLONE, F. Introduzione a Il Nichilismo. Roma-Bari: Laterza, 1992.

Recibido: 15/05/2010

*Received:* 05/15/2010

Aprovado: 20/05/2010

*Approved:* 05/20/2010