

## El nihilismo planetario

### Trabajos de un pensar diferente

Rubén H. Ríos

El sintagma *Nuevo orden mundial* evoca cierta opacidad, la imagen de la totalidad planetaria reordenada bajo un nuevo signo que, sin embargo, tan sólo actualiza el fantasma de la metafísica que recorre la tierra desde hace más de dos mil años. Al mismo tiempo, el pensamiento contemporáneo recibe la herencia de la catástrofe de los sistemas metafísicos. La destrucción interna, operada en su base, por Nietzsche y Heidegger, quienes se develan y anulan mutuamente, es el evento que despeja el carácter metafísico del movimiento de planetarización. El proyecto cristiano-moderno que parece conducir a una civilización mundial, unificada por el principio de la producción y el entretelado de la técnica, en la que el humanismo democrático-liberal se presenta como su forma política privilegiada, coloca al pensamiento en una posición en extremo difícil. La mundialización, si es que constituye, a la vez, el acabamiento y la realización de la metafísica, apareja consigo el corolario de la pregunta por la tarea del pensar. Va de suyo que cualquier respuesta, en el contexto de complejidad del problema, enclavada en la ambigüedad hipotética de la “superación” de la metafísica, se encuentra suspendida en la provisoriedad y la experimentación, sujeta –por el propio estatuto de su discurso– a proponer posibilidades de sentido, y nada más, en el laberinto de la filosofía en su eclipsamiento.

1. Está en Nietzsche, pero es Heidegger quien lo enuncia en pocas palabras, casi parcamente. Se adivina en *El final de la Filosofía y la tarea del pensar* Heidegger se pronuncia con respecto al crepúsculo de la metafísica, y a su modo de acontecer. Lo dice así: “*El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. ‘Final’ de la filosofía quiere decir comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental*”. Esto, dicho con más precisión, describe la realización –la consumación– de la historia de la metafísica

en las tecnociencias, en tanto *"ontologías regionales"* y su expansión –a una vez– planetaria. En consecuencia, señala el despegue de una civilización mundial científico-tecnológica provocada por la caída de la metafísica tradicional, por aquello que Heidegger declara *"onto-teología"*, y que procedió a deconstruir.

La estrategia heideggeriana descubre a las ciencias en el sustento onto-teológico, por una parte, y por la otra ataca la articulación, el ser y el fundamento, *"el ser en lo ente"*: la onto-teología. La construcción onto-teológica de la metafísica insiste en esa yuxtaposición que hace del fundamento (teología) un superente que determina el ser (la unidad del haber). El *"olvido del ser"* deviene de la primacía del ente, elevado a fundamento. Aniquilado éste –y el tiempo *"vulgar"* hegeliano– surge la nada puesta en el ser del ente, un nihilismo leve. Pero ya la diferencia entre el ser y el ente, alterada la estabilidad del principio de identidad por la acción de la nada, no se deja pensar en el lenguaje de la metafísica. La noción de ser en general declina, ser es no-ser: el ser tachado, impedido de representación, nihilizado, nombra el hundimiento del fundamento en el abismo del mundo. La onto-teología –la metafísica, la filosofía–, en Heidegger, muere de varias muertes, desaparece en una ontología que *Ser y tiempo* explicita como *"una especie posible de la interpretación"*.

Si el drama heideggeriano de destrucción de la metafísica tradicional –según su esquema– termina como comienza, dando a la ontología un valor hermenéutico por encima de toda la analítica existencial (apoyo de la hermenéutica de *"ontología débil"* diseñada por Vattimo), y descontado que su epocalidad no reintroduce el fundamento como tiempo ex-tático, sino que antes bien depone la verdad ontológica en el desocultarse-ocultarse del ser, por presentarse así –en cuanto enigma– la experiencia del ser provista por el *"hacerse claro"* de la *lichtung* del final de la metafísica onto-teológica, eso mismo –el ocaso metafísico– es la destinación que comienza con Nietzsche, si –y sólo si– la inscripción que realiza Heidegger del pensamiento nietzscheano en la metafísica tradicional se rechaza y se otorga a la tesis de la voluntad de poderío y el eterno retorno –el ser y el fundamento en lectura heideggeriana– también un valor hermenéutico, y más todavía: el estatuto de simulacro doctrinal. La inversión

nietzscheana de la metafísica, que para Heidegger consiste en un intercambio del plano suprasensible (teología) por el sensible (ontología)– “*platonismo invertido*” ha dicho el joven Nietzsche–, con lo cual el eterno retorno designa el fundamento –cómo es– del ser de la voluntad de poderío, devenir o tiempo, en realidad no se lleva a cabo. En principio, porque la voluntad de poderío si fuera “*el ser en lo ente*” invertido, teologizado, y el eterno retorno el fundamento ontologizado, colocaría la verdad trascendente en la inmanencia; pero en Nietzsche lo sensible, lo inmanente, el haber no contiene verdad alguna; se suprime en el enroscamiento hermenéutico que procede del ser del ente vuelto “*vapor*”.

Nietzsche, al desrealizar el ser y su fundamento, ficcionalizados por el perspectivismo interpretativo que, de acuerdo a la voluntad de poderío, conforma el mundo, quema sus propias naves. La metafísica se volatiliza ante la parodia nietzscheana. Con una carcajada homérica de trasfondo, la voluntad de verdad, la voluntad teológica, sucumbe cuando la genealogía de la moral cristiana –“*platonismo para el pueblo*”– revela su nihilismo, su voluntad de nada: Dios muere de nihilismo, de subjetividad antropológica. El fundamento parece degradado a mera fábula, y la ontología, como “*el ser en lo ente*”, acabado el fundamento, el trasmundo verdadero y su doble apariencial, se retira a la práctica simbólica de la interpretación.

Pero la filosofía de Nietzsche no se entiende si su hermenéutica es separada de la voluntad de poderío, la cual quiere crear mundo, pues para el pensamiento nietzscheano las fuerzas –que no refieren nada verdadero– son acciones que imponen sentido, interpretan, afirman la diferencia. La voluntad de poderío, aún como fisiología, responde a una energía artíficente, más allá de la unidad del ser, que ondula con variaciones y alternancias la extensión superficial de un mundo privado de fundamento, sin fondo, abismado en “*las cavernas del ser*”, como diría Artaud. En esta superficie ilimitada de la nada las fuerzas interpretantes y autointerpretadas pugnan y se subordinan entre sí para establecer, por sobre las otras, su constelación. Sin embargo no todo poderío hermenéutico da lo mismo. El conflicto de las fuerzas equivale a la lucha de la

vida misma por generar las condiciones para su crecimiento, hasta el punto –si es necesario para su conservación– de negar la vida, que igual se afirma, aunque negándose, negando la autoafirmación. Así las fuerzas reactivas –el cristianismo: la moral del esclavo–, ahondando en su negatividad, disputan en oposición a las activas, a las que se autoafirman y afirman positivamente la profusión de la vida que se quiere a sí misma. Por eso la doctrina paródica de la voluntad de poderío -simulacro metafísico- no propone una teoría del conocimiento, un instrumento de análisis de la realidad al modo del marxismo, sino una *poética* (y una ética) de la vida. Pero siempre y cuando aceptemos que entre las palabras y su referente, entre el signifiante y lo real, media una distancia irreductible, el congelamiento sintáctico, lingüístico, lógico-gramatical que se pretende correlato y *adecuatio* de lo real.

La destrucción de la metafísica tradicional que ejercitan Nietzsche y Heidegger, aunque el primero se adelantó por sí mismo, arrastra en el desmoronamiento el espejo del lenguaje. Perspectivismo nietzscheano y epocalidad heideggeriana pueden igualarse en cuanto la materia discursiva, circulando en el interior de unos bordes plegados hacia dentro, no refleja el haber profundo: lo interroga, lo interpreta, y se verifica en sus propios paradigmas. Para Heidegger, aun siendo el lenguaje *“la morada del Ser”*, con todo lo que la formulación guarda de nostalgia metafísica, el ser siempre está en tránsito hacia la topología signifiante. El pensamiento traduce –¿interpreta?– el ser, que no es (porque nunca llega) lenguaje. El encuentro entre ser y pensar no excede el índice de la posibilidad, y la verdad (el no-ocultamiento), que no resulta del eco cósmico de la palabra, no es más que posibilidad de la verdad.

El discurso que sucede al final de la metafísica, el juego del lenguaje posmetafísico, mueve sus hilos desde un territorio invadido por la nada. Pero interpretación, para Nietzsche –no así para Heidegger– resume la voluntad de poderío artíficente, y *“la más espiritual” voluntad*: la filosofía. La marca diferencial del pensamiento, epocal o perspectivista, define esa volición creadora que exige la eticidad nietzscheana de *“los filósofos del porvenir”*, cuyos horizontes se desplazan

en lo mediato, en la urdimbre de escalas mitológicas, poéticas, abriendo –lejos de las presiones de la empuja– esos surcos en el lenguaje de incierta prospectiva que Heidegger propugna como forma de obrar del pensamiento. Destruída la metafísica, emergida la nada, el discurso posmetafísico se diría que gira en torno de sí, aprisionado por las telarañas del lenguaje. La evanescencia, la neutralización, amenaza a la filosofía que vaga en la performatividad de la palabra: su poder más originario de generar sentido –no de hacer cosas–, de donar sentido, moldeando las posibilidades que amasan el juego de lo real.

2. El final de la metafísica descarga la planetarización. Como apunta Heidegger, su finalización es realización, consumación, en el despliegue mundial de las tecnociencias, pero también en el orden socio-político que lo acompaña. Después del fin del comunismo, que trajo al escenario discursivo el sintagma *nuevo orden mundial*, este orden social, inherente al comienzo planetario de la civilización científico-técnica, se configuraría en el avance del liberalismo económico y su organización política, la democracia representativa, que dirige, al menos por el momento, la tendencia ideológica en la reacomodación del globo. El impulso totalizador de la democracia liberal, en nombre del humanismo igualitarista, al igual que el comunismo universalista, recibe su empuje de la caída de la metafísica corporizada en el proyecto moderno. Dicho de otro modo: toca tierra la utopía democrática de la modernidad, en detrimento de su sucesor histórico –dentro del relato marxista–, el comunismo.

El desastre del bloque soviético unifica la planetarización del proyecto moderno. La universalidad constitutiva de la tradición onto-teológica de la metafísica –voluntad de dominio nietzscheana–, ya realizada en las tecnociencias, ahora se endereza hacia la unidad socio-cultural, como sostiene Habermas, que ambiciona el planeta en su totalidad. El final de la metafísica supone el secuestro mundial del sentido, hegemonizado por las tecnociencias y la democracia liberal. El programa de la modernidad iluminista, que sintetiza toda la historia del ser metafísico, se cumple paso a paso. La historia mundial de la humanidad, la teleología hegeliana de la modernidad, ingresa en su fase final. La historicidad

progresiva moderna vislumbra su meta, su fin. Para Fukuyama el liberalismo económico y político del poscomunismo hace sonar la hora del fin de la historia: el proyecto moderno ya no puede superarse a sí mismo, finaliza su proceso finalista.

La planetarización (preparada y provocada por la metafísica) de la modernidad, consiste en su actual estadio, ante todo, en una sobredeterminación de los domicilios simbólicos detenidos “*en el fango de la historia*”, para decirlo con Fukuyama, por parte del principio universal de la producción, por aquello que el pesimismo histórico de Frankfurt preveía con respecto al capitalismo (aunque todavía concebido en oposición al socialismo): el monitoreo total de la vida por la hipertrofia de un poder omnímodo. El Capitalismo Mundial Integrado (CMI), según entiende Félix Guattari, es el título que se le podría adjudicar a la globalización que estructura el principio de producción, punto axial del capitalismo.

Antes que nadie fue Georges Bataille el que conceptualizó, a espaldas de la crítica marxista, al capitalismo como producción, en relación con el gasto improductivo, sacrificial, de algunas comunidades arcaicas. Para Bataille, que se inspira en Weber, la Reforma comporta un movimiento de pureza religiosa que reemplaza el mundo sagrado, “*de la consumición improductiva*”, por la autonomía de la producción. El nacimiento del hombre económico (¿la muerte de dios?, ¿la huida de los dioses?) concierne a los orígenes de la modernidad, cuando el relato escatológico cristiano tal vez es reconvertido en historia universal de emancipación de la humanidad. El capitalismo, en principio, no delimita mucho más que un sistema de economía industrial orientado a la reproducción creciente del aparato de producción. La URSS, que desde 1929 dedicó su economía a la producción de medios de producción, imposibilitando la acumulación y el consumo, sería el capitalismo en estado puro, ascético, todavía no contaminado por el interés del capital y el fetichismo de la mercancía. Casi la sociedad moral de la economía política que denuncia Marx en los *Manuscritos* de 1844.

En la caída de la metafísica, y por acción de ella, adviene la mundialización del proyecto moderno, sus vastos prolegómenos, hipostasiado en el dispositivo

de la producción. El orden técnico-científico, político-social, y de la economía en general (regulación y planificación de la energía), que encarna el establecimiento del capitalismo integrado mundialmente, no podría mantenerse en pie, ni haber alcanzado el desarrollo actual, sin el soporte de la lógica productiva. Un gigantesco Leviatán tecno-productivo se alzaría, en el crepúsculo de la metafísica, envolviendo el planeta. La onto-teología, la metafísica del trasmundo verdadero, concretada en el proyecto universalista de la modernidad, en palabras de Axelos, aplanar el mundo, lo asedia para nivelarlo en la abstracción del ser del ente fijado, esencializado, por la objetividad de las tecnociencias, la moral cristiana, y el principio de la producción. El ideal de unidad universal que eslabona la cinética historicista del progreso de la humanidad en su conjunto, cuyas raíces se remontan al cristianismo y continúan en la filosofía de la historia de la Ilustración, y de Hegel y el marxismo-leninismo, condujo por el canal de una antropologización cada vez más absoluta al conato de planetarización que hoy presenciamos.

Para Heidegger se vuelca en esta civilización mundial en marcha la voluntad de dominio que cree localizar en el pensamiento nietzscheano, al interpretar voluntad de poderío (*Willen zur Macht*) como voluntad de dominación. El instrumento de la voluntad de dominio europeo-occidental, siguiendo su razonamiento, la esfera tecno-científica, expresaría la mutación de la *fysis* vuelta objeto, exterioridad cósmica, por la proyección de la subjetividad. El sujeto gneosológico viene a ocupar el lugar de agente que la voluntad de dominio de la metafísica nietzscheana –consumación, según Heidegger, de la historia “del olvido del ser”– requiere para la tecnificación total del planeta: “el máximo oscurecimiento del ser”.

Es cierto que *Macht* puede significar poderío o dominación, pero sin apartarse demasiado de la tesis *princeps* heideggeriana de la realización de la metafísica, y la mundialización que conlleva, aun tolerando la *Willen zur Macht* dentro de la onto-teología, resta la suerte del nihilismo en la caída de la metafísica, del que Nietzsche no abjura en código heideggeriano (“*ser es nada*”),

pese a que estigmatiza de nihilista la metafísica en su totalidad, y a lo cual rinde culto Heidegger –en sus categorías– al nihilizar el ser, desbarrancando el fundamento en la nada. La noticia de la muerte de Dios –novedad que acerca Nietzsche a la filosofía– comunica al menos dos hechos: la entronización del hombre de la subjetividad, y la extinción del fundamento de los fundamentos del mundo, Dios. Descartes todavía lo invocaba en protección de los genios malignos que podían engañar al yo cogitante en su percepción objetual, pero el sujeto de la productividad y la técnica, solventado por los humanismos positivistas, ya no necesitó de la divinidad. El ateísmo es para Nietzsche el último coletazo de la voluntad de verdad cristiana, el preámbulo de su axioma aplicado a sí misma, el gran acontecimiento de los próximos siglos: el arribo del nihilismo.

La realización planetaria de la metafísica, la voluntad de dominio –no de poderío– tecno-productiva (el *ge-stell* heideggeriano), desplegándose sobre la negatividad absoluta de la subjetividad absoluta, instala el nihilismo en el mundo, en la tierra “*de los últimos hombres*”, según la visión de Zaratustra. La onto-teología de la modernidad culmina en una máquina de fines mundiales, por su propio ideal de universalidad, que se recuesta en la nada. El sustrato nihilista del ser del ente deja entrever el abismo enigmático que devora al fundamento del mundo. Pero nihilismo también, en Nietzsche, quiere decir ausencia de sentido. Si las fuerzas de la voluntad de poderío, o de dominio en este caso, para no olvidar a Heidegger, son otorgadoras de sentido, en esa economía nietzscheana de las superficies, cuando éste falta es que el poder decae. Ahora bien, varias cuestiones concurren alrededor del proyecto moderno que registran su declinación, el ocaso nihilista.

3. A la mundialización de la modernidad se le superpone el quiebre de sus presupuestos ontológicos. La destrucción de la metafísica tradicional que originaron Nietzsche y Heidegger quitó toda solidez al proyecto moderno, y mal puede compararse la magnitud de esta demolición con las críticas románticas que no fueron a la misma génesis de la composición de la metafísica. La modernidad, que hoy evoluciona en el aparato tecno-productivo mundial,



ha sido desmantelada en sus cimientos. La planetarización, sigue adelante ya privada de los fundamentos que la ocasionaron, como una pura dinámica inercial. Sus grandes relatos de legitimación, al decir de Lyotard, han sufrido un desgaste irreparable. Las utopías realizadas (el comunismo, la democracia liberal), lejos de lograr en la práctica lo que prometían, han despertado la sospecha de que quizá la historia del progreso de la humanidad es una quimera burguesa. El proyecto moderno, en suma, se ha reducido, en relación al imaginario de la Ilustración, ha subordinar el esplendor dorado de la historia universal al gris realista del mercado mundial. En una palabra: ya no tiene sentido.

La planetarización de la modernidad en que se consuma la metafísica, vista desde la destrucción de ésta, sume al mundo en el nihilismo. La caída a tierra de la onto-teología, al cancelarse, desprende a modo de residuo, erosionado por la nada, la máquina tecno-productiva. Eso ha quedado, flotante, del proyecto moderno. En tanto, la subjetividad absoluta, puesta a la base, hace crisis en el sujeto tardomoderno descentrado por sus prolongaciones gnoseológicas: las ciencias humanas (el psicoanálisis, la sociología, etc.). Pero el corrimiento del sujeto cósmico, que altera la profundidad del yo, se da por un aumento implosivo de la subjetividad sin afuera, fagocitada por sí misma. El sujeto del universo tecno-productivo –universo subjetivo– desfallece por exceso de subjetividad, por un subjetivismo que pone en duda su propio sustento.

Por otra parte, la declinación del *pro-yecto* (“arrojado hacia adelante”) moderno va en directa proporción con su implantación planetaria. A medida que realiza la utopía de la unidad mundial, situada en el extremo último de la línea de la historia progresiva, el *espíritu* moderno se apaga, exhausto, vaciado de sentido. El fin de la modernidad coincide con su apogeo empírico. Al tornarse realidad el ideal metafísico de la humanidad productiva y de la explotación de la *fysis*, el dominio del mundo mediante la técnica y la razón luminosa, los grandes sueños de la filosofía moderna de la historia se desvanecen en el aire. El proyecto moderno puede reponer la teleología de su historicidad en un porvenir indefinido y siempre inalcanzable, pero a costa de abandonar el sentido del

itinerario histórico vampirizado a perpetuidad, en una negatividad desprovista de todo significado. Y eso también es nihilismo.

Ya la proliferación exponencial de las tecnociencias, el predominio de la mercancía y del modelo político-económico del liberalismo, el auge de las introyecciones subjetivistas de matriz unidimensional y el desequilibrio generalizado del medio ambiente, indican que sólo sobreviven restos de la metafísica de la modernidad humanista liquidada en el tránsito hacia la consumación. El *pro-yecto* claudica en su lógica paradójal: ascender supone declinar, desplegarse implica cesar. En el crepúsculo –en el umbral de la planetarización– la máquina tecno-productiva moderna inicia su naufragio en el nihilismo de la metafísica traída a tierra por ella misma: año cero de la edad del nihilismo, el principio del fin de la modernidad.

El “*oscurecimiento*” total del mundo, y a su vez atisbo de una nueva aurora –*ereignis* heideggereano, “*encuentro del ser y el hombre*”–, sin embargo, llega cuando la tecnificación productiva se apropia del planeta entero. Responde al universalismo de la metafísica tradicional la voluntad de dominio moderna que niega toda alteridad. Pero la mundialización acaso ya fue lanzada a rodar por el cristianismo. El mundo, en su conjunto, aspirado por la modernidad, cercado por el orden tecno-productivo, estaría listo para la planetarización desde hace mucho tiempo. Los domicilios simbólicos (“*las culturas*”), aun concebidos en calidad de bolsones antropológicos, ya insertados en la órbita del capitalismo integrado, no postulan una alteridad radical, una diferencia perspectivista positiva. La sobredeterminación del proyecto planetario moderno planea por sobre las diferencias culturales.

La política superestructural de los estados representa la vía regia de la mundialización. El estado, y la noción de “*lo político*” que lo sirve (política y estado se remiten el uno al otro), se posicionan a la vanguardia en la formación de la modernidad. Pero el estado, que ha detentado la exclusividad de la unidad política y el poder de la decisión política, está llamado a desaparecer, o a salvarse

como mero administrador del aparato tecno-productivo. La aceleración de las determinaciones sobrediferenciales, en el transcurso liminar de la planetarización, en algún momento superior, debería prescindir del estado clásico nacional y de sus funciones político-sociales. El estado mundial que persigue el proyecto moderno, vuelto a disparar por la integración del capitalismo, anuncia así el fin de lo político. *"No puede existir un 'estado' mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo"*, dice Carl Schmitt. Pero el fin de lo político-estatal (caracterización moderna de lo político), que se vislumbra en la oclusión mitológica de la modernidad, no insinúa el fin de toda política, sino tal vez una transmutación gigantesca (¿la gran política?) del hacer político como tal.

4. La pregunta por la tarea del pensamiento en la planetarización del proyecto moderno, en la consumación de la metafísica por lo tanto, resuena en el horizonte del nihilismo desatado en el mundo. La posmetafísica, la llamada posmodernidad, ha arriesgado algunas respuestas: a) el regreso hermenéutico a la metafísica en la línea del *"olvido del ser"* (Vattimo); b) la deconstrucción de las entidades metafísicas (Derrida, Baudrillard); c) la crítica nihilista a la modernidad de inspiración frankfurtiana (Lyotard, Deleuze, Baudrillard); d) la crítica a la epistemología moderna (Foucault, Feyerabend); e) la reelaboración filosófica de las tesis de Nietzsche y Heidegger (Vattimo, Axelos). Todas ellas, unas más, otras menos, murmuran que, en la salida de la metafísica onto-teológica, juega la emergencia del nihilismo, de un pensar nihilista.

La filosofía de la posmetafísica ha perdido el fundamento, *"sobre nada en la nada"*. La posibilidad de una ontología fundamental del ser-ahí epocal, finito, disuelve la categoría de ser en el no-ser. La voluntad de poderío nietzscheana, la tachadura ontológica heideggeriana, son el anverso y el reverso de una misma cosa: la clausura de la metafísica tradicional, el desfondamiento del nihilismo, el despuntar de un pensamiento sin fundamento autoafirmandose en su propia creación. Si la modernidad, como metafísica de la historia de la humanidad, se instrumentaliza a partir de una voluntad de universalización, de aplanamiento

—o al menos de control— de toda voluntad de diferencia, de *“la vida misma”* diría Nietzsche, la edad del nihilismo, cuando cada vez más la flecha de progreso retrocede al *“patio de los objetos”*, es quizá el comienzo del fin de su dominio metafísico. Bajo la luz crepuscular de la modernidad otro pensamiento se busca a sí mismo.

La metafísica, según Heidegger, *“es teológica porque es ontológica: es esto porque es aquello”*. La muerte de Dios nos priva también de una ontología abismal. El ser de lo que es en general, universalmente, requiere de un fundamento —*“una marca”*— que posibilite su haber como unidad de la totalidad. Si es la nada aquello que lo sostiene dentro de sí tal ser *“sobrenada en la nada”* en una siempre inconclusa disolución ontológica. Pero una ontología nihilista, que instituye a la nada en carácter de fundamento *“del ser del ente”*, no hace más que conseguir una onto-teología negativa, una metafísica de la nada. La muerte de Dios liquida todo trasmundo, toda idea de *“ser”* en general, toda ontología nihilista. El Heidegger de *¿Qué es metafísica?* es un buen ejemplo de lo que Nietzsche llamaría *“nihilismo incompleto”*.

La caída de la metafísica tradicional borra el concepto de unidad ontológica y, por consiguiente, el fundamento que legitima esa unidad. El fin de la ontología va paralela, forzosamente, a la abolición nihilista del fundamento. En la época de la metafísica consumada y sobrepasada por el martillo de Nietzsche, de la metafísica realizada en el despliegue planetario de las tecnociencias (*“y del orden social en consonancia con él”*), el pensamiento habita en la *lichtung* del nihilismo desencadenado en la tierra por la misma metafísica caída; aunque la puesta en abismo nihilista aún no se ha consumado en su voluntad de dominación mundial. Si, como Jünger estuvo cerca de preverlo en 1932, la tecnificación total del planeta cierra el círculo nihilista, el *ereignis* heideggereano —contraparte del *ge-stell*— no puede sugerir más que la experiencia de la existencia como nada al final de la coronación planetaria de la esencia nihilista de la metafísica. Axelos se pregunta si *“después de que lo sin sentido de la técnica planetaria se haya realizado de manera completamente planificada y conforme a sentido y se haya agotado a*

*fondo*” aparecerá *“la verdad del ser en cuanto juego”*; pero ¿vale lo mismo decir en cuanto nada?

Dice Nietzsche: *“Nada es verdad: todo está permitido”*, y con ello expone el lado irradiante del nihilismo: la autoafirmación nihilista, el nacimiento del sobrehombre, la voluntad de diferencia, otro horizonte para la técnica. La conversión del nihilismo reactivo en afirmativo –en *“el silencioso corazón de la lichtung”*, en este leve *“relampaguear del erignis”*– iniciaría la superación –la salida– de la metafísica tradicional a través de lo que Vattimo llama una *“ultrametafísica”*. Ya no onto-teología, ningún preguntarse acerca del *“ser de lo ente”*, por el origen del haber, sino la filosofía afirmativa del mediodía *“en el oscurecimiento del mundo”*, la filosofía poiética en la investigación fundacional de las categorías –que no serían ya categorías, aunque funcionen categorialmente– que transformen el mundo. El juego de este pensamiento, en la edad del nihilismo planetario, se hace cargo de la precipitación de la historia de la onto-teología dentro de la virtual apropiación de las fuerzas singulares, artífices, de la posmetafísica.

A la época del nihilismo correspondería una filosofía *nihilista*, activada en el medio de la nada, pero no como pensamiento lógico-rationante o románticamente poético. La teoría es la única estrategia fatal, diría Baudrillard. Y aún más: porque ella se concentra como tensión de sentido hacia un propósito. La acción nihilista jamás se nihiliza a sí misma: *“el hacer es todo”*, dice Nietzsche. Por encima del principio de valor, del dios salvífico heideggeriano, al decir del pensar en la edad del nihilismo –que recién comienza– se le ofrece un horizonte mito-lógico, una instancia en que sus actuaciones verbales extraen lo impensado, la filosofía quizá como heurística de lo real, de la superficie abismada del mundo. La salida –la superación– de la metafísica corre por cuenta de la perspectiva hermenéutica que se apodera del excedente filosófico desprendido en el trayecto hacia la planetarización. El juego es el juego de la alteridad.

Pero quizá la apuesta no consiste tanto en un reciclaje del sentido de las figuras metafísicas, de una redistribución modular, sino más en un hiperreciclaje

ilimitado y multívoco de la totalidad de los elementos puestos a disposición por la voluntad de saber. Esto es lo que Deleuze llamaría “*el Sobrepliegue*”, un pliegue curvado ilimitadamente sobre sí mismo, luego del despliegue al infinito de la modernidad y del pliegue finito hombre. El nihilismo (que quiere decir “*ser es nada*”) sondea esa superficie ilimitada de un mundo sin fundamento sólo compuesto de pliegues monádicos, de plegamientos y desplegamientos que retornan a plegarse y retorcerse en las más variadas y fugaces formas, en una cartografía perspectivista esbozada por el mar de fuerzas que agita la extensión superficial de este universo recortado contra la nada. La tarea del pensamiento, en la edad del nihilismo, en la época de la consumación de la metafísica y la planetarización del proyecto moderno, pasa por aquel plegarse sobre sí mismo. Sobreplegamiento sin límite que quizá enerve la potencia simbólica donde la vida estalla en su voluntad de sentido, de amasar el juego de lo real.

## Referencias bibliográficas

Kostas Axelos, *Introducción a un pensar futuro*, Amorrortu, 1973.

Georges Bataille, *La parte maldita*, Icaria, 1987.

Jorge Bolívar, *La sociedad del poder*, Galerna, 1984.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, 1987.

Gilles Deleuze, *El pliegue*, Paidós, 1989.

Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Pre-textos, 1990.

Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, 1980.

Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Narcea, 1980.

Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, 1988.

Ernst Jünger, *El trabajador*, Tusquets, 1990.

Rodolfo Kusch, *América profunda*, Bonum, 1986.

Jean-Francois Lyotard, *La posmodernidad*, Gedisa, 1988.

Silvio Juan Maresca, *En la senda de Nietzsche*, Catálogos, 1991.

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, 1975.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Alianza, 1975.

El nihilismo planetario

MENÚ

Rubén H. Ríos

ÍNDICE

Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Alianza, 1975.

Carl Schmitt, *El concepto de lo Político*, Folios, 1985.

Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, 1989.