

# *LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LA SENTENCIA: «¡DIOS HA MUERTO!»*

–Una lectura desde las nuevas narrativas en ciencias sociales–

Tomado de: Vargas Guillén, Germán. (2006). *Tratado de epistemología*. Bogotá, San Pablo – Universidad Pedagógica Nacional, 2006; pp. 190 a 204.

Sólo respetamos a un pensador en la medida en que pensamos. Esto exige pensar todo lo esencial pensado en su pensamiento.

Martin Heidegger

En este capítulo se dan tres pasos: 1. se describe un hecho: la muerte de Dios; 2. se caracteriza el alcance del hecho como el despliegue de la metafísica de la subjetividad; 3. se presentan las consecuencias no tematizadas del nihilismo como apertura a la obra de arte; y, 4. se expone la relación entre la *existencia comprometida* y la vida en *línea* en cuanto alternativa para la canalización de *la voluntad de poderío*.

En la presente elaboración no se expone el punto de vista nietzscheano como tampoco una lectura especializada de la bibliografía sobre el pensamiento de Nietzsche. La posición expuesta se mueve, más bien, en el mundo de la fenomenología; ésta trata de cómo ha sido aplicada a problemas como el de la tecnología en cuanto estructura del mundo de la vida, tanto como al peculiar problema de la inteligencia artificial para el desarrollo de alternativas tendientes a la representación computacional de dilemas morales.

El interés, así aclarado desde dónde se lee en este caso por Nietzsche, radica en que, visto desde la moral, él ha aclarado cómo la mayoría de los discursos humanos –hijos de la sujeción y del sometimiento– en materia moral, bajo distintos ropajes, son expresiones de lo que puede ser llamado el *autoengaño*.

## **§1. El hecho: «¡Dios ha muerto!»**

¿Qué puede uno pensar, sentir, creer, esperar, soñar cuando encuentra que un ser, o la idea de un ser, con el que ha tenido tratos no es ya una presencia, sino, por el contrario, un absoluto vacío, una ausencia radical?

En esto fue que dejó al mundo la *noticia*, la *nueva* que hubo de ser comunicada por Nietzsche en el tercer libro de su escrito titulado *La gaya ciencia*, que data de 1882.

Se trata, en la escena (texto núm. 125 de *La gaya ciencia*) de un loco que corrió al mercado, al mediodía, gritando sin cesar «¡Dios ha muerto!<sup>1</sup>» y acto seguido, ante las

---

<sup>1</sup> En su obra didáctica y hermenéutica sobre Nietzsche, observa Heidegger, refiriéndose a esta sentencia: «Una de las fórmulas esenciales para caracterizar el acontecimiento del nihilismo es: “Dios

risotadas de gentes en el mercado, que se declaraban no creyentes en Dios, «El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘¿Que dónde se ha ido Dios? – exclamó–, os lo voy a decir. *Lo hemos matado*: ¡Vosotros y yo! Todos somos sus asesinos’».

El hecho, pues, no es que Dios, sin más, haya muerto. No se trata de una muerte por causas naturales. Él ha sido víctima de un ataque, de un asesinato. A este hecho se le puede calificar como un *deicidio*. Así como hablamos de un *fratricidio* o de un *suicidio*, el *deicidio* es un acto colmado por la acción deliberada del ser humano, donde éste tiene que afrontar ‘libremente’ la ejecución del hecho, como tal.

Ahora, Dios muerto a manos del ser humano, por su acción asesina, empieza otra historia para él. Se trata de una humanidad que tiene que cargar con el costo –acaso es más preciso decir, la *culpa*– de haber matado a Dios.

El loco mismo, entre otras cosas, interroga: «¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de sus sol? ¿Hacia dónde iremos nosotros? (...) ¿No erramos como a través de una nada infinita?».

Cuando la humanidad tenía a Dios, a su Dios, podía –como lo dice el Evangelio– preguntar: «¡Señor, ¿a dónde iremos?!», y frente a esa cuestión podía responder-se: «¡Sólo tu tienes palabras de vida eterna!» (cf. Jn 6, 68). Entonces, el hecho es que no sólo Dios ‘cae’ en manos de hombres asesinos, sino que estos seres humanos –que somos todos nosotros– nos hallamos frente a un momento de desolación como nunca antes lo había experimentado la especie –acaso la más taimada de cuantas ha dado la naturaleza–.

La muerte de Dios ha dejado al ser humano en un silencio grave y experimentando una culpa inconmensurable. No tiene ahora a quién preguntar sobre su destino, sobre sí mismo; tampoco pueden interpretarlo para saber sobre su origen, sobre sus horizontes de ser, sobre las ‘ilusiones’ que pudieran sostener la vida a cada paso.

De ahí la exclamación del loco: «¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado, bajo nuestros cuchillos». Tal pregunta interroga en lo hondo: ¿con qué

---

ha muerto”(...). La expresión “Dios ha muerto” no es un enunciado atea sino la fórmula que refleja la experiencia fundamental de un acontecimiento de la historia occidental.

Sólo a la luz de esta experiencia fundamental la sentencia de Nietzsche: “Mi filosofía es un platonismo invertido”, adquiere su envergadura y su alcance. En este amplio horizonte visual tiene que incluirse, por lo tanto, la interpretación y la concepción de la esencia de la verdad. Por ello, es necesario recordar qué comprende Nietzsche por nihilismo y cuál es el único sentido en que puede utilizarse esta designación como título histórico-filosófico.

Por nihilismo Nietzsche entiende el hecho histórico, es decir, el acontecimiento, de que los valores supremos se desvalorizan, de que todos los fines están aniquilados y todas las estimaciones de valor se vuelven unas contra otras» (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona, Ed. Destino, 2000; tomo I, págs. 252-253).

autoridad se ha sentido el ser humano para *disponer* de Dios, de su vida, de su sangre? Y, dada la magnitud del hecho: ¿quién puede quedar exento de culpa? Unos son culpables por la comisión del delito, otros lo son por su silencio cómplice. En fin, en adelante toda la humanidad no sólo carga con la culpa, sino que se hace acreedora al castigo.

Ahora, entonces, ser humano es carecer de paternidad, de patria (casa segura) y de destino. En esta desolación, el ser humano es un andariego que no puede encontrar lugar en la tierra dónde sentirse tranquilo, cómodo y con proyectos efectivamente posibles. Tras haber *dispuesto* de Dios, tiene ahora, por sí mismo, que *disponer* de su destino. Aquí se comprende la primacía de la *voluntad*. El sujeto tiene que alzarse con su destino –acaso también contra él– y afrontar algún camino.

Ese Dios al que invocaba ya no puede oír su llamado y de oírlo, tendría que venir a cobrar el castigo del mayor delito que se podía cometer. Entonces, al lado de un hombre carente de sentido, queda una historia que igualmente se revela fatua.

La preocupación del loco se expresa, concretamente, en la pregunta: «¿no es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para hacernos dignos de ellos? No hubo nunca un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora».

El loco, pues, muestra cómo se precipita, por el *deicidio*, al ser humano en la enorme tarea de tener que ser sí mismo. Tal tarea significa, sin más, tomar la conducción del destino propio, sin determinismos y sin paternidad. Vamos a decirlo con Kant: la autonomía deja de ser un punto de llegada, aquello a lo que como guía lleva el uso de la razón. Ahora, la autonomía es punto de partida. Queda el ser humano en la condición de tener que fijar tanto las mentas hacia las cuales tiende, como los caminos por los que va a procurar alcanzarlas. De ahí la sentencia: «Vengo demasiado pronto –dijo entonces [el loco]– todavía no ha llegado mi tiempo».

Para decirlo en una frase: todavía no ha llegado, según lo expresa el loco, el tiempo del *superhombre*. Tal es el que puede vivir sin dioses, sin ser y sin comprenderse como miembro de un rebaño, sin un código con una respectiva policía que lo haga cumplir, en fin, sin tener que depender.

El hecho, pues, es que la muerte de Dios deja *toda* la libertad para que el hombre al fin *sea*. Esa libertad no es un regalo. El ser humano ha tenido que ganarla. Todavía no ha pagado suficientemente su precio. Y, además, esa libertad lo pone en esa condición en que todo lo heredado, conseguido en esa época en que Dios aún vivía, ahora tiene que ser de nuevo valorado para hallar su justeza y su equívoco en este presente. Puede verse, entonces, de esa época segura en que Dios existía: halló el hombre ‘casa firme’, ‘vida cierta’, en la moral, en la religión, en la Iglesia. Sobre esas instituciones dio bases cada ser humano a su amor, a su vida e incluso al sentido de su muerte; pero muerto Dios, ¿qué validez tienen esas instituciones? Por así decirlo, el ser humano está ante la necesidad de reinventar su vida, el sentido de ella.

¿Qué implica esa *libertad* que provee la muerte de Dios? En términos del hecho, o bien, salir a asumirse como sujeto, autorresponsable de su propia existencia; o bien, correr a refugiarse en «esas iglesias, (...) también y panteones de Dios». Para decirlo en las expresiones del mismo Nietzsche: voluntad de poderío o huída a la moral de rebaño; ¡ser uno, uno mismo! –como lo pediría Hölderlin– o someterse a la voluntad de otros.

El camino de ser uno mismo para Nietzsche, sin más, va a ser el camino que transite el superhombre. Éste, es capaz de transmutar valores, de superarse a sí mismo, de volver a construir la historia y su sentido a pesar de que no haya dioses. La condición de posibilidad de ser superhombre no es asunto de una persona, sino más bien de un modo de vida que se torna cultura, ámbito o modo de vida en que hay espacio para la expansión de las potencias anímicas, vale decir, para la expresión en la libertad.

Para terminar este primer tramo de la exposición se hace referencia a un aspecto fundamental y que, en principio, podría parecer trivial: quien trae la noticia –enorme noticia– de la muerte de Dios es un loco. Se sabe, en el pensamiento de Nietzsche son muchos los personajes: el niño, el león, el camello, el anciano, el jubilado, etc.

Por cierto, Nietzsche elige –exclusivamente– al loco para que sea el portador de esa noticia; y sólo a este personaje.

Al meditar en la razón por la que Nietzsche elige al loco se encuentra que Occidente ha sido, desde los griegos, una búsqueda de la razón. Ésta también, puede decirse, equivale a la *cordura*. Sus opuestos, respectivamente son: la *sinrazón* y la *locura*.

Si se busca una *razón de ser* y, aún –para decirlo con Leibniz–, una “razón suficiente” para ‘explicar’ algo de la vida (por qué se ha nacido, por qué se tienen metas en la vida, por qué se permanece en la existencia, o cualquier otra de esas búsquedas de la razón) siempre se podrá colocar a Dios como *causa*, y para decirlo con Aristóteles, tal puede ser calificada de *incausada*. En fin, por vía de la razón, en un momento dado el hombre se da por satisfecho al colocar a Dios como *increado*. Es lo que llevó a Pascal, entre otros, a calificar a Dios como la “hipótesis tapahuecos”: cuando la luz natural de la razón –según la calificara Descartes– no puede dar cuenta de una(s) causa(s), se apela a Dios.

Dios, pues, parecería ser la razón para todo aquello de lo cual no se puede dar razón. Entonces, desde sí misma la razón no puede dar cuenta de sus límites, encalla en puras razones –así sean ficción o idolatría–. El que puede, por tanto, decirlo desde una orilla distinta de la razón es el que esté fuera de sus márgenes, éste es el *loco*. La *locura* se convierte en el dispositivo para desenmascarar cómo la razón se convierte en fábula. La razón, para decirlo desde la locura, no-tiene-razón, tan sólo muestra una representación posible del mundo. Si se da cuenta, desde la *locura*, de la muerte de Dios: no hay que presentar las causas –aunque también pudiera hacerlo–; tan sólo ha de mostrar el suceso.

Para la *locura* el mundo aparece, es un puro exponerse. Ahí Dios no es un fundamento incuestionable, sino tan sólo un acontecimiento que se exhibe en presente, sin atender a su pasado y tampoco a su futuro. El *loco*, ante el puro espectáculo del *deicidio*, puede adquirir cualquier actitud; la del observador desinteresado, la del protagonista que bien puede jugar a ayudar o jugar a evitar el suceso, puede gritar en busca de ayuda o puede salir gritando, como quien da la noticia –quien notifica a otros–. En la versión de Nietzsche, sólo sucede esto último desde las tantas posibilidades que tiene a su alcance. Más que nada debe resaltarse que ese *loco* como tal no tiene que justificar su acción. Es *loco*, para nada es posible equipararlo con el *imbécil*, el débil de espíritu. Por el contrario, él está trastocado y, por ello mismo, se encuentra en un estado de exaltación. Su discurso, hilvanado o no, goza de una suerte de *manía* o de *impulso*. Esa otra orilla de la razón expresa vivencias, emociones, incluso experiencias; pero no tiene que dar cuenta de todo ello desde un marco de referencia metódico, de un cauce fijo, y con procedimientos de prueba. Por así decirlo, la *locura* es asistematicidad.

En síntesis, la *locura* implica ponerse al margen del discurso; de éste, entendido como dar cuenta y razón, como método. Ese que se ha dado cuenta de que Dios ha muerto, rompe con la estructura de la razón. Curiosamente, no es que el loco no tenga la razón, es que no está obligado a *responder* desde un cauce definido de antemano. Tal horizonte lo hace libre incluso de asumir la culpa, pero también de deshacerse de ella.

La noticia que revela el *loco* es dicha con sinceridad y sin cálculo. De todos modos, éste conoce la gravedad y la hondura de lo que está comunicando. Se interna en la nada de una época que ya pasó y otra nada de una época que campea como horizonte para llegar a ser, para que devenga el superhombre; es éste quien logra la exención de la culpa y del fardo de un pasado que ya no sirve para comprender el *tiempo*.

El loco, sólo él, puede dar cuenta con la irrupción de un horizonte de historia; historia que no se compromete con otra cosa que el llevar a plenitud la posibilidad de ser hombres; humanizándose en cada acto y haciendo que se humanice lo que aparece como entorno y como mundo para el auténtico superhombre.

Se pasa ahora al segundo tópico que se considera aquí. Éste, más comprometido con planteamientos de Heidegger, autor en quien se ha buscado caracterizar la lectura de ese hecho revelador, a saber, la *muerte de Dios*.

## **§2. Alcance del hecho: el despliegue de la subjetividad**

Cualquier análisis se funda, sépalo o no, en la metafísica de la subjetividad.

Martin Heidegger<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 1996; pág. 232. En este capítulo citaremos “CB” junto con el número de la página.

¿Qué pasa, una vez se declara que Dios ha muerto? En concreto, ¿qué pasa con el sujeto? Lo primero que debe recapitularse es que la voluntad, vale decir, de ser es la esencia de estar y de permanecer vivo. En fin, la voluntad –por eso mismo– es un bastión de poderío. Aún en el caso del esclavo, y tal vez para y por permanecer en esa condición, mantiene una voluntad de poderío que –aunque veladamente– se expresa en los actos tanto de servicio como de intento de buscar, la suya, liberación.

*Voluntad* quiere decir, esencialmente, capacidad de *disponer* (CB 214). Aquello que el hombre actúa y por lo cual despliega su *voluntad* son los medios esenciales que *dispone* –y despliega– construyendo, abriendo, mundo.

Al menos en su propia búsqueda inicial puede decirse que el *disponer* descubre la voluntad del hombre como aquello que llena el vacío dejado por la muerte de Dios. Tal *disponer* es un poner delante, precisamente porque «la voluntad de poder se libera hacia sí misma, es la esencia del arte» (CB 217), puesto que «El arte es la esencia de todo querer, que abre las perspectivas y las ocupa» (CB 217-218).

Si la eternidad la comprendió y la buscó el hombre apelando a la idea de Dios, ahora, tras su muerte, le queda el arte como la manera de instaurarse tanto en el ser como en el sentido de ser. «El arte es la condición dispuesta en la esencia de la voluntad de poder para que dicha voluntad, en cuanto tal, pueda llegar al poder y aumentarlo» (CB 218). Ahora bien, el hecho de que la voluntad sea –por así decirlo– el núcleo mismo de la subjetividad, en otros términos, significa que a partir de ella todo adquiere o pierde valor. Ya no es el Dios, en su lejanía, quien puede servir de patrón para medir el valor del ser y del acaecer en el mundo; este valor adquiere su positividad en el hecho de que expresa al sujeto y, al tiempo, el valor del valer depende de un sujeto que lo reconozca como tal. El valor no sólo presenta, en la obra realizada por el sujeto, la experiencia que tiene el hombre del mundo, sino que también, al hacerse valer representa la experiencia ante otros. El *disponer* se traduce en una forma de representar. Éste –el valor– produce una suerte de *fiat*, de confianza. Tal proviene del hecho de que, como tal, no sólo es un producto –que como tal ha salido de las manos de su productor–, sino que también queda disponible para otros. En el disponer, el sujeto crea subjetividad, desplegándose, e intersubjetividad en cuanto queda *abierto* al reconocimiento de que el otro es posibilidad de expresión.

Uno, pues, de los tantos valores que, en el pasado, creó el propio hombre fue el de valor de ser que tiene su plenitud en Dios, como aquel ser por el que todo –al menos por vía del concepto– llega a ser. Pero puestos ante el hecho de que el hombre, productor de todos los valores, queda subyugado ante un valor creado por él, Dios, precisa entonces derrumbarlo. Justamente esto fue lo que condujo a matar a Dios.

Dios, entonces, un mero valor subjetivo se apoderó de la posibilidad de crear valor; una *idea* que ha servido para fundar la historia, se revela *nada*. Pero *Dios*, al fin y al cabo representa la comprensión de las potencias anímicas expuestas en una síntesis que fundan el ser. Una vez muerto, Dios vuelve a su estado de aniquilación del que provenía, antes de ser idea del hombre.

Entonces, queda claro, la capacidad de producir valores –de eternizar– se revela como la peor de todas las condiciones del hombre, a saber, engendrar la *nada*; pues, ¿cómo –si la de la nada produjo a Dios y si luego al matarlo vuelve a la nada– podría engendrar algo que en efecto *pueda ser*? Lo más grande del hombre, su capacidad de engendrar, se mueve entre dos nadas: aquello de lo que engendra y a dónde van sus obras engendradas y desplegadas una vez cumplen su ciclo del ser. ¿Qué viene a ser, entonces, el *eterno retorno*? No es la vuelta de ser alrededor de sí mismo, por el contrario, es la nada que ronda como una noria.

Cierto, el hombre engendra valores, mediante el arte, pero éste lo que ofrece es la posibilidad de *eternizar*; mas este *disponer* –que tiene consigo el arte– también es lo que ha ofrecido al hombre su capacidad de ciencia y de técnica: con éstas los hombres producen y generan “máquinas cuyos ruidos toman luego por la voz de Dios”. Entonces, todos esos “engendros” de la razón se toman por la verdad. Es cuando la ilusión, la máscara y el engaño –basados todos en la razón, en todo caso, creaciones del hombre– se ‘endiosan’. Antes, mediante la religión y la Iglesia; ahora, mediante la productividad fabril y el mercado. Cierto, Dios ha muerto, pero la subjetividad sigue produciendo nuevas y cada vez más fascinantes hecatombes. Nietzsche, pues, comprende tanto la muerte de Dios como el final de una época, pero al tiempo como un despertar del nuevos valores que produce el arte y la práctica de sí. Este es el sentido del nihilismo: descubrir la nada y procurar su superación, pero al final, esa lucha contra la verdadera faz de la nada fue el cometido, en todos los casos, con que se las vio el filósofo. «Nietzsche ha pensado la esencia de una humanidad que, en el destino de ser la voluntad de poder, ha sido determinada a asumir el dominio sobre la tierra» (CB 228).

La subjetividad –capaz de producir dioses y de matarlos– puede producir también catástrofes que se llaman guerra, máquinas de guerra, tecnologías, ciencias y mercado.

La gran liberación de Nietzsche puso al ser humano de cara ante su más clara capacidad de realizar sus potencias anímicas; pero este gran mérito dejó como legado exactamente al hombre –del que se debiera decir con Wolfgang Janke– que es una raza astuta, ingrata, perversa y sin paz. Cuando parecía que se encontraba una salida, la humanidad quedó atrapada.

¿Qué posibilidades quedan al hombre? Parece un absurdo: liberarse de sí mismo, renunciar a las potencias creadoras, internarse de manera conciente en la *nada*.

Si, como ya se indicó, de la nada todo viene y todo hacia la nada va, la cara verdadera del mundo y de la vida es la nada y no –como ilusamente se lo cree– el ser.

### **§3. El nihilismo: apertura a la obra de arte**

Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de técnica.

La obra de arte se puede pensar y buscar como una alternativa para plantear la búsqueda de la *nada*. Más que afirmar el ser, se trata de volver los ojos a lo que no es, a lo que no ha podido llegar a ser, a lo que ha dejado de ser. Todo aquel que comprende que la historia ha dejado como huella a “los vencidos”, a “los que perdieron la batalla” –como lo dice W. Whitmann– se ve impelido a buscar en la nada la auténtica raíz de la vida y a proponerse el rescate de sus formas (el olvido, la tristeza, el dolor del mundo), la “cara verdadera” del ser del no-ser.

*Obra de arte*, entonces, tiene que ser el título de la empresa que se propone cada vez que buscamos un internamiento en lo impensado, en lo imposible, en lo olvidado. Desde la nada, llama el obrar poético para alcanzar la estructura del ser; su no-positividad, ese espacio en que no se puede esconder bajo ninguna apariencia la irrealización de todo el mundo.

«La palabra nihilismo dice que aquello que nombra, el *nihil* (la nada) es esencial. Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada» (CB 239). En fin, lo que nos queda como resultado es que tras pensar en el fastidio de la *repetición* de lo mismo, queda abierta la enorme posibilidad de la *diferencia* –que diferencia– volviendo a internarse en la nada.

El trabajo en la *afirmación* del ser quede, pues, en manos de la metafísica, de la religión, de la ciencia, de la tecnología, de la productividad y del mercado. El trabajo del auscultamiento de la nada que lleve a engendrar ser y que siempre vuelve a recomenzar se tiene que explotar por vías tan insólitas para un pensar indiferenciante del ser en lo que es. Tales vías, sin más, se pueden llamar *arte, obra de arte. Obra y arte* que no están obrados –por ejemplo con modelos artesanos–, sino que tiene vocación, llamado a recomenzar en cada momento. Este recomenzar tiene su fuente inagotable en la *nada*, no en lo que ha sido, en lo impensado, en el olvido.

Al final, la crítica de Heidegger a Nietzsche viene a ser, en los términos que se han señalado, presa de la voluntad de poderío. Nietzsche no pudo ubicarse frente a un lenguaje posible, no-positivo, que tomara en su esencialidad la *nada*. Esta falla, Heidegger la denomina *metafísica de la subjetividad*.

¿Qué queda como programa? Para decirlo dentro de un lenguaje acorde con lo expuesto: *nada*. Y, ¿qué es eso? Nuestra respuesta consecuente es *nada*. Entonces, lo que queda como camino es un recurso a las potencias anímicas, a la creatividad, a la necesidad de *volver* a recomenzar a cada paso.

Fuera de esa rutina, que se ha reiterado en llamar *repetición*, queda el horizonte infinito que torna, de nuevo, al ser humano como en una suerte de *explorador*. Los caminos que se pueden volver a reiniciar mantienen en un “lugar inestable” al *explorador*. Todos los caminos, sin exageración, están socavados; la misma esperanza, está *disuelta*.



Es, diciéndolo en su justeza, una época apasionante, llena de expectativas, con todo o bien por reconstruir o bien por inventar. Sólo que ahora se reclama de quienes están dispuestos al juego, más que de quienes se quieren instalar en la seguridad –llámese como se llame–. Es la época que se ha calificado como *deconstructiva* y, por eso mismo, en la que reinicia la tarea del pensar, de llegar a comprender. Ahora, puesto en esta circunstancia, el ser humano vuelve a reconocerse como creativo, pleno de riesgo y suspendido en la *emoción* de volverse sobre sí mismo, de descubrirse descubriendo –quizá en el silencio, acaso en la mística, tal vez en el horizonte de la poesía–.

#### §4. *La existencia comprometida y la vida en línea*

El amor que siente por la princesa se le convierte en expresión del amor eterno, asume un carácter religioso, transfigurándose en un amor al Ser Eterno, que ciertamente contrarió su cumplimiento, pero la reconciliación de nuevo con la conciencia eterna de su validez en forma de una eternidad que ninguna realidad podrá arrebatarse. *Solamente los locos y los adolescentes creen que todo es posible para un hombre: tremendo error.*

Søren Kierkegaard (*Temor y temblor*, pág. 35).

Se quiere llamar ahora la atención sobre la manera como se relacionan “existencia comprometida”, “vida en línea” y “nuevas narrativas en ciencias sociales”.

Si Dios ha muerto, ¿qué queda como alternativa? Como se sabe, en principio, un inmenso vacío, la experiencia del sujeto de tenerse que valer por sí mismo, de hallar una perspectiva y una razón fundada en él para seguir adelante; pero, el mundo de la vida, como se manifiesta postmodernamente, es decir, en su fragmentación, al mismo tiempo se da como entorno lleno de alternativas y de perspectivas tecnológicas que crean la sensación de confort y la ilusión de una vida más autónoma.

De las muchas expresiones tecnológicas al alcance del sujeto, hay una en especial que pareciera ser la que más complementa su existencia: el ámbito de lo digital, la transformación de señales análogas en unos y ceros, la posibilidad, por tanto, de procesar símbolos, y de tener, a través de ese mecanismo, soluciones informáticas que permiten desde la simulación del cerebro, hasta la comunicación en línea con el ámbito más remoto. Este horizonte da la idea de que el mundo es un pequeño espacio por el que se puede “navegar”, y en donde todo se ha convertido en *recurso* para el ser humano.

En suma, ahí, en ese escenario tecnológico postmoderno, aparece la Internet como el espacio virtual en el que todo está *disponible*. Se ha llegado, entonces, a la *metafísica*

*de la disponibilidad*<sup>3</sup>, el ser es en tanto está a la mano, *dispuesto y puesto* para que el ser humano lo manipule, lo use, lo transforme según sus necesidades, según sus intenciones. Esto, entonces, lleva a preguntarse si todos los juegos están relacionados con la subjetividad, de la que, ya se ha dicho, tiene la alternativa de la emoción que le produzca acaso el silencio, o la mística, o tal vez el horizonte de la poesía; entre en esas truculencias de la disolución de la subjetividad, sintiéndose sujeto, cuando en realidad está permanentemente sujetado a las distintas formas de consumo, tanto simbólico, como de bienes y servicios, en el horizonte de relación con la red. Entonces, de momento, en su “navegar” el cibernauta se experimenta cerca de todo, pero efectivamente se encuentra al mismo tiempo radicalmente distante de ello; se experimenta capaz de todo, pero en realidad su poder se ha restringido a vivir dentro de un horizonte que está ahí, *dispuesto* para él, y en el cual, normalmente, entre *click* y *click*, podrá confundirse sistemáticamente, llegar prácticamente a su propio olvido.

No en vano, R. Rueda Ortiz<sup>4</sup> y otros teóricos del hipertexto –base éste último de la navegación en los productos de Internet– han dado en describir el llamado efecto *the lost in hyperspace*, el sujeto está en un “mar” o en un “océano” de información, “náufrago” en la polución de datos; en ese “navegar” se pierde el norte, y lo propio de Internet es que la brújula es allí tan sólo una metáfora. En cierto modo, si el sujeto no tiene previamente decidido su “camino”, si él no ha establecido a qué lugares y para qué quiere llegar, simplemente termina sujetado en su tiempo, en su espacio vital; determinado por las distintas expresiones que le ofrece la red.

La reflexión, con la que se cierra este estudio sobre la sentencia “Dios ha muerto”, según la interpretación heideggeriana, se apoya, en primer término, en la aguda reflexión de Hubert Dreyfus, titulada *Nihilismo en línea*; pero también se quiere recordar que en esta materia hay necesidad de tornar a algunas de las consideraciones de Heidegger en *Ser y tiempo*, particularmente en su § 40 titulado *La disposición efectiva fundamental de la angustia como modo evidente de la aperturidad del Dasein*. Indica allí Heidegger:

En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva. (...) El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*. La angustia ‘no sabe’ qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, ‘en ninguna parte’ no simplemente significa ‘nada’, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial<sup>5</sup>.

La experiencia de recurrir a la red permite tener la vivencia de que el sujeto pueda, efectivamente, “distraerse” y en cierto sentido “perderser” ante su sensación de abulia o de “no saber qué hacer”. En suma, la situación que lleva a la red, o bien es la clara

---

<sup>3</sup> Cf. VARGAS GUILLÉN, Germán. *El disponer*. En: *Folios. Revista de la Facultad de Humanidades, U.P.N.* Segunda Época, (11) 99.

<sup>4</sup> RUEDA ORTIZ, Rocío. *Hipertexto: representación y aprendizaje*. Bogotá, Ed. Técne, 1997; pág. 28.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, S.A., 1998; págs. 208-209. Se citará “ST” junto con el número de página.

determinación de resolver asuntos que implican la experiencia de la subjetividad, o bien es esa otra experiencia de “perder el tiempo”. En esta última versión el sujeto no sabe que, precisamente, *está perdiendo el tiempo*, lo cual, en otros términos, significa que su propia subjetividad, lo único que él es, en cuanto tal, por ser sujeto, es temporalidad; ahí, “perdido” en la “navegación”, vive una “nadería”, una experiencia de aniquilación sistemática, en la que se pierde, y en la que no conquista su propia experiencia de ser.

El mismo “navegar” conduce, igualmente, a la abulia y a la sensación de estar perdido, sensación con la que se comenzó ese ir y venir entre los datos. Puesto que, en su esencia, *la angustia angustia*, y, como lo señala Heidegger, “aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo” (*Ídem*).

Así, paulatinamente, el sujeto se interna en la experiencia de una vida que se le escapa, de una experiencia de ser que no realiza, que no consolida expresión o consolidación del ser; puesto que “la angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*” (ST 188). Por esto, en ese navegar, que es otra manifestación del ser en su angustia, se experimenta cómo “en la angustia uno se siente ‘*desazonado*’”, puesto que “la desazón mienta aquí también el no estar en casa” (*Ibíd.*). O sea, la red, que se ha convertido en más de un caso en la ventana al mundo, es el camino para perder la tierra, para perder la casa propia, para reducir la existencia a una forma de conversión de el mundo de la vida en sistema; esto es, al permitir que los sistemas colonicen el mundo de la vida, como lo expresaba Habermas<sup>6</sup>, entonces la vida misma se convierte en apéndice de los sistemas.

Y frente a todo ello, podría plantearse, entonces, la pregunta: ¿qué hacer? Heidegger mismo, en su análisis de *Hölderlin y la esencia de la poesía*, citaba la expresión del poeta según la cual “ser uno mismo, en eso consiste la tarea”. Con esto queda de nuevo la pregunta abierta: y, ¿en qué consiste ser uno? Claro, el propio Heidegger ha descubierto la categoría fundamental de la existencia, a saber, el *ser-para-la-muerte*, la certeza de la muerte (ST 276). Entonces, de lo que no cabe duda es de que ese proyecto de ser uno mismo tiene que ser realizado antes de que sobrevenga el límite; pero, perdida la campiña bucólica, perdido el concepto de familia extensa, sujeto el sujeto a la velocidad de la ciudad, a la pluralidad de las comunicaciones, a los énfasis frente a la necesidad de responder a las urgencias inmediatas de la vida, entonces, ¿cómo lograr ese proyecto de ser uno mismo en un mundo que fundamentalmente propicia la disolución y el perderse a sí mismo? En fin, ¿cómo generar un movimiento, como lo llama Sábato<sup>7</sup>, de *resistencia* frente al avasallamiento de la vida tecnológicamente sedimentado y estructurado bajo las reglas de juego de una metafísica en la que todo el ser se manifiesta digitalmente?; es decir, ¿cómo *resistir* a la

---

<sup>6</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Ed. Taurus, 1987; tomo II, pág. 259.

<sup>7</sup> Cf. SÁBATO, Ernesto. *La resistencia*. Bogotá, Ed. Seix Barral, 2000; págs. 121-129.

técnica que se ha convertido, entonces, en la expresión de ese mundo que pierde la subjetividad y que, en cierto modo, que pervierte al sujeto?

De ahí que se pueda compartir el retorno de Dreyfus a Kierkegaard. En la red los hombres y las mujeres piensan que todo es posible. Como Kierkegaard lo anota, éste es el tremendo error; el ser humano, en efecto tiene una reducida y escasa potencia de ser; le concierne, por tanto, establecer con respecto a qué y cómo la va a invertir. Esta decisión es la que compromete radicalmente la existencia, puesto que el acertar o el equivocarse está en la esencia de su libertar, configurándola. Entonces, la angustia, tomada en su dimensión positiva, conduce a una vida auténtica, puesto que el sujeto la experimenta no como el vacío de ser, sino como la urgente necesidad de procurar el acierto, por una parte; y, por otra, como la experiencia radical del tiempo, según la cual en el intento de consolidar sus proyectos, entonces, se tiene un tiempo, una temporalidad limitada para alcanzarlos, para que esos proyectos se encarnen. Esa es la radicalidad de la angustia vivida como tiempo, puesto que, en el punto de partida de la decisión, aun cuando ella fuere acertada, no se sabe de cuánto se dispone para efectuarla. La angustia es ese motor efectual que mantiene la conciencia de la experiencia de tiempo; por ella procura tornar del no-ser, de la nada de la realización del proyecto de ser, al ser, a la expresión, a la realización esencial de una existencia que permanentemente está en el límite entre ser y nada, entre no-ser y ser, entre ser y no-ser.

Como consecuencia, la angustia, es vista como posibilidad, esto es, la perspectiva del ser libre; pero también es vista como contingencia, esto es, como temporalidad: se hace, entonces, a ese tercer componente fundamental que es el del *compromiso*. Ciertamente, también de la esencia del sujeto es la *curiosidad*. De ella, anota Heidegger: “cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca *ver tan sólo* por ver (...) en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato” (ST 195). Por cierto, debe recordarse que las líneas anteriores no estaban describiendo al cibernauta.

En contraposición con la *curiosidad*, el *compromiso* tiene un lado que angustia, y es, por supuesto, el que no pudiera ser realizado; su antípoda, en cierto modo, es la curiosidad, y es ésta la que sólo puede ser controlada mediante esa *éxesis* con la cual el sujeto, haciendo uso de su poderío, ejerciendo plenamente su voluntad, opera la *epojé* con respecto a ella; entonces, la mundaneidad de lo público, el ámbito de la publicidad, la esfera de lo espectacular, de la noticia, el contexto de lo farandulero, y las formas de exhibición polifacética de los anuncios que procuran llamar la atención, se hacen invisibles si y sólo si se tiene una existencia comprometida. La angustia también consiste, radica, en olvidar el compromiso, en perder el norte, en no asumir la divisa.

Ahora bien, de hecho el sujeto requiere de tratos con el mundo, y la respuesta que éste elabora allí hace que el tiempo “objetivo” (del mundo) –que narra una experiencia de ser– imponga al sujeto la obligación de neonarrar, de contar desde sí el sentido que la esfera de lo mundano –que es su único ámbito y entorno posible de realización– tiene

para sí en ese su tener un sentido para sí. Visto desde el sujeto neonarrante, se anula la validez de sentido del mundo en sí; entonces, la *voluntad de poderío*, que en todos los casos, como lo anotara Martin Buber en *¿Qué es el hombre?* (pág. 63), si se despoja de todos los ditirambos con que la adorna Nietzsche, es, por cierto, *algo que indeclinablemente porta todo sujeto como ser humano*; pero tal *voluntad* consiste, esencialmente, en descubrir esa dimensión de la existencia comprometida.

Neonarrar, entonces, es el descubrirse plenamente *Dasein*, ser ahí, que desde sí, por sí, y para sí da sentido al mundo en su experiencia con el otro, de manera que, auténticamente, entrega al otro su perspectiva de ser, su horizonte de expectativas. Neonarrar, entonces, es la esfera de la comunicación en la que la construcción de sentido se ofrece en su validez y en su sentido como perspectiva del sí mismo para el otro. Con esto, pues, lo que se quiere señalar es que neonarrar, en la perspectiva descrita, supone que se den tres componentes que, efectivamente, están ahí, para el sujeto: *la existencia comprometida* que es la que da proyecto de ser; *la vida en línea*, que es la narración del mundo, o, por utilizar la expresión de Th. de Chardin, la prosa del mundo. Esa “prosa” aparece una narración en sí que sólo adquiere valor y horizonte de ser en la medida en que es transformada de vida “objetiva” en línea de la vida subjetiva. El tercer componente, entonces, es *la conversión subjetiva de la mirada*; en ella se neonarra, se genera la perspectiva propia de mundo y, en este contexto, hay, entonces, neonarrativa.

Si se apuntala este conjunto de reflexiones en la dirección de las ciencias sociales, aparece, entonces, la urgencia de plantear cómo el intento de dar sentido desde sí abre la posibilidad de construir la convergencia de voluntades –desde la validez y el sentido. Así se cambia el orden jerárquico según la presentación de fenomenológica, pues ella enfatiza siempre en la dupla *sentido-validez*, en esa secuencia; aquí se ha preferido presentarla en orden inverso, toda vez que aparece en primer término lo que para el sujeto como tal tiene valor de esa multiplicidad de mensajes que están abiertos ante él como horizonte, y sólo a partir de ella parecen valer por sí y en sí. El sujeto, en una conversión subjetiva de la mirada, hace que las cosas de ese mundo que se da en línea –o en el transcurrir ordinario, o en línea efectivamente por vía computacional, por la Internet– “como si tuvieran por sí valor” se constituyan en dimensiones de sentido.

Al tenor de estas consideraciones, entonces, la validez y el sentido presentan formas alternativas de comunicación en donde los sujetos juegan a hacer visibles sus perspectivas, sus proyectos y sus horizontes. Con esto es posible que el *alter*, desde su propio ejercicio de voluntad –sin desmedro de la construcción de su propio ser– confluya con unos valores que den sentido a la vida comunitaria. Sin duda, en la historia de Occidente, en lo relacionado con la historia de los derechos humanos, éstos se han mostrado como valores que dan sentido a la vida comunitaria. Para que ellos, efectivamente, como valores, generen la dinámica de sentido, es preciso que, desde cada experiencia personal, comunitaria, social y política, se conformen las estructuras del mundo de la vida en la que los sujetos se realizan como tales.

En fin, la existencia comprometida y la vida en línea, aparecen como dos extremos de un continuo en el que la subjetividad tiene que jugar a configurar su horizonte de expectativas, compartidas en cuanto vida comunitaria, que se ofrece como alternativa y espacio único en el que cada quien puede realizarse como individuo, como persona, procurando ser uno mismo.