

## NARRAR EL ABISMO

Manuel Barrios Casares  
Universidad de Sevilla



El presente artículo es una versión ampliada del texto de la ponencia impartida en las *Giornate Internazionale di Studi: Simbolo, Metafora e Linguaggio nella elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica*, celebradas en Sansepolcro-Anghiari, del 3 al 6 de abril de 1997, bajo los auspicios de la Universidad "La Sapienza" de Roma.

Al final de un siglo que ha podido contemplar no sólo el cumplimiento, sino también el proceso de banalización y conversión en moda cultural de tantos diagnósticos de la época, lo primero de lo que habría de cuidarse todo intento de pararse a sopesar la gravedad de nuestro tiempo es del manierismo que acompaña a muchos de esos discursos sobre el declinar del presente. Denominaciones como la de “secularización” o la de “nihilismo” no dejan de entrañar una abstracción fundamental respecto a lo que significa haber llegado a vivenciar “en la propia piel” una experiencia de radical disolución de los fundamentos de la propia existencia, cual la que está a la base de proclamas como la de la muerte de Dios de Nietzsche o la de la falta de nombres sagrados de Hölderlin. El problema de cómo narrar tal experiencia del abismo es lo que se rastrea en el curso de esta intervención.

La experiencia nihilista desmiente su posible objetivación en un decir directo, epistémico, y requiere un modo de expresión irreductible al que es propio de los llamados grandes relatos de legitimación de la modernidad. Ahora bien, ¿es de veras la impronta de tales metarrelatos lo único que alienta en los textos de autores como Hegel, Hölderlin, Nietzsche, o, tanto o más que con relatos del fundamento, nos encontramos ahí con el desmesurado afán de explorar el vacío abierto por la pérdida de un referente común? Lo que subyace a algunas de sus estrategias discursivas es indudablemente un cuestionamiento de la capacidad del pensar representacional para dar cuenta, a la sola luz de su modelo objetualista de verdad, de la diversidad de matices e inflexiones de ese profundo descenramiento vivido por el sujeto en la crisis de la modernidad. Por eso, cuando se pretende objetivar tal experiencia de la desaparición de un horizonte unitario de sentido bajo el rótulo de “nihilismo”, para hacer de éste una especie de nuevo *Zeitgeist*, otro episodio más del desarrollo histórico-espiritual de Occidente, se está olvidando que lo que con tal acontecer adviene es ante todo la imposibilidad de seguir contando la historia como un curso lineal-uniforme, dotado de una teleología interna, en virtud de cuyo fin final se irían esclareciendo progresivamente los diferentes momentos que hasta él conducen.

Dicha imposibilidad entraña una conciencia radical de la crisis del lenguaje y de la representación objetualista del mundo que solemos remitir al pensamiento de Nietzsche y al crepúsculo de la razón generalizado en la época subsiguiente (1), pero que en realidad podríamos rastrear hasta aquel tiempo en que auroras como la de la Revolución Francesa y la del Idealismo alemán parecían fundirse jubilosamente ante la expectativa de un nuevo “reino de Dios” en la tierra. No en vano será en esos años cuando Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) acuñará el término “nihilismo” precisamente para referirse al carácter disolutivo que, frente a la trinidad Dios-Alma-Mundo de la metafí-

1. Este tipo de remisión es, por poner un conocido ejemplo, el practicado por Richard RORTY en *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1979).



sica dogmática, presenta la asunción del inmanentismo spinoziano por parte de la joven generación idealista. Si esto es así, entonces la consigna revolucionaria “*Hen kai pan*”, que corrió como la pólvora por los pasillos del seminario teológico protestante de Tübingen, era ya el primer grito de alucinado, el primer anuncio del fallecimiento de aquel viejo Dios demasiado personal. A este grito no siguió el mero silencio, sino el empeño en forzar los límites de un lenguaje cuyo mundo se desmoronaba.

De hecho, difícilmente podríamos seguir leyendo hoy todo ese complejo movimiento de las ideas como simple trasposición filosófica del Clasicismo representado en lo literario por las figuras de Goethe y Schiller (o de “Schilloethe”, como diría con sorna Milan Kundera). Lo que emerge en ese contexto del pensamiento idealista es más bien el fin del clasicismo, vinculado a la pérdida de una forma unitaria en la experiencia histórica del hombre moderno y a la problematización del decir común en que dicha forma se ha venido expresando hasta entonces. En Hegel, en Hölderlin, hay una resistencia contra el modo de expresar el ser por parte del parloteo de la época, que teóricamente se explicita en los términos de una crítica a la estructura sujeto–predicado propia de la proposición del entendimiento (2); pero que sobre todo Hölderlin acentúa en la práctica con la búsqueda de nuevas fórmulas narrativas, desbordando los márgenes de ese *correlato* novelesco del metarrelato que es la novela de formación cultural (*Bildungsroman*). La crisis del ideal goetheano de *Bildung* aparece ya ahí como uno de los exponentes de la crisis de la subjetividad moderna que la novelística posterior va a tematizar cada vez de manera más pregnante.

En ese sentido, y pese a lo pretendido después por Hegel en sus *Lecciones sobre la Estética*, la novela moderna no queda circunscrita al estrecho molde de una epopeya burguesa de la reconciliación, encargada de describir el proceso formativo por medio del cual el protagonista va superando los ilimitados y abstractos afanes de su interioridad adolescente hasta domesticarlos y concretarlos en una totalidad comunitaria, insertándose así provechosamente en la prosa del mundo (3). Pronto este modelo, del cual son típicos representantes el *Agatón* de Wieland o el *Wilhelm Meister* de Goethe, resulta internamente cuestionado incluso por algunas de las que se cuentan entre las mejores producciones del

género del *Bildungsroman*, como es el caso de *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* (1797–1799) de Hölderlin.

Si es cierto, como ha escrito Pierre Bertaux, que toda la obra de Hölderlin debe ser interpretada como “una ‘sostenida metáfora’ de la Revolución” (4), al hablar de *Hyperion* a esto habría que añadirle el que dicha metáfora también revoluciona conscientemente la estructu-

2. Pienso fundamentalmente tanto en el ensayo hölderliniano *Juicio y Ser* como en la doctrina hegeliana de la proposición especulativa del “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu*.

3. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*. Trad. de Alfredo Brotóns. Madrid: Akal, 1989, pág. 786; y pág. 435: “estas luchas no son en el mundo moderno más que los años de aprendizaje, la educación del individuo en la realidad efectiva dada, y alcanzan con ello su verdadero sentido. Pues el fin de tales años de aprendizaje consiste en que el sujeto escarmiente, se forme con sus deseos y opiniones en las relaciones subsistentes y la racionalidad de las mismas, entre en la concatenación del mundo y consiga en ella un puesto adecuado”.

4. BERTAUX, Pierre, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969, 19805, pág. 11.

ra narrativa más clásica y habitual de la novela de formación cultural; y ello hasta el punto de que asistimos aquí a una “deconstrucción” o, según diría más bien el propio Hölderlin, una “disolución ideal” de la forma clasicista de *Bildung*. En efecto, frente a la incorporación del héroe a la vida burguesa como plena realización de sus aspiraciones, según se relata en *Los años de peregrinaje de Wilhem Meister* (1821), el carácter fragmentario de las versiones previas, su continua reescritura y el final abierto de la versión definitiva de la novela de Hölderlin (con un Hiperión que termina diciendo algo tan coyuntural y desprovisto de sentido concluyente, consumatorio, como “Así pensaba yo. La próxima vez, más” (5) evidencian la insuficiencia de esa vida para colmar el anhelo de un individuo que ya no se siente sujeto a una única forma definitiva. Es la conciencia política moderna más agudizada de Hiperión, diferente de la del héroe típico de la novela formativa, la que impide sancionar la pretendida armonización entre esfera pública y privada. Y al no achacar ya únicamente a las limitaciones del individuo la deficiencia, ésta se convierte consecuentemente en denuncia efectiva de las estructuras sociales existentes. No estamos aquí, por tanto, ante el mismo tipo de arte “estético” del clasicismo alemán, cuya “huida en la irresponsabilidad” ha justificado entre otros Odo Marquard como compensación por la pérdida de legitimidad de la sociedad burguesa (6). En Hölderlin se da un rechazo explícito de la injusticia social derivada de las nuevas condiciones de división del trabajo, sin caer por ello en ningún esteticismo, puesto que no entiende el poeta la revolución de las ideas si no es acompañada de una revolución política y una transformación real de las estructuras de dominio imperantes en la época. El resultado de esta protesta “estética” es un desmontaje de la optimista teleología de la Historia operante en el modelo clasicista de novela de formación cultural.

De manera que en torno a esos años de 1795 a 1798, en los que Hans Robert Jauss (7) ha reconocido la irrupción de una nueva época de la modernidad estética, representada ejemplarmente por la idea goetheana de formación en su carácter de réplica al modelo rousseauiano de “educación natural”, en esos mismos años, Hölderlin ha comenzado ya a fraguar el desmontaje de la teleología orgánica de la novela de formación, ésa que también cuestionó Friedrich Schlegel con su sangrante comentario de que en el *Wilhelm Meister* “hasta el azar mismo se comporta como un hombre culto”.

Así que no se trata tan sólo de ese rasgo que ha llevado a estudiosos del *Bildungsroman* como Jürgen Jacobs a calificarlo de “género irrealizado” (*unerfüllte Gattung*) (8), por el hecho de que el

La experiencia nihilista desmiente su posible objetivación en un decir directo, epistémico, y requiere un modo de expresión irreductible al que es propio de los llamados grandes relatos de legitimación de la modernidad.

5. F. HÖLDERLIN, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, en *Sämtliche Werke und Briefe* (=SWB), hrsg. v. Günter Mieth, Darmstadt, WB, 19895, I, pág. 744: “So dacht ich. Nächstens mehr”. En la trad. cast. de Jesús Munárriz (Madrid: Hiperión, 1976, 1993, pág. 213: “Estos fueron mis pensamientos en aquel momento. La próxima vez te hablaré más de ellos”.

6. MARQUARD, Odo, “Kunst als Kompensation ihres Endes”, en: OEL-MÜLLER, W. (ed.), *Kolloquium Kunst und Philosophie I: Ästhetische Erfahrung*. Paderborn, 1981, págs. 159–168.

7. JAUSS, Hans-Robert, *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989, cp. 2, V (Trad. cast: *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid, Visor, 1995).

8. JACOBS, Jürgen, *Wilhelm Meister und seine Brüder*, München: 1972, pág. 271.

cumplimiento de su teleología implícita —que Jacobs identifica con el ideario del neohumanismo burgués— a menudo falte o no sea descrito del todo en el transcurso del relato. Se trata de una descomposición más extrema, a cuyo verdadero alcance se aproximan mejor en todo caso nociones como la de “totalidad irrealizable” (*unverwirklichte Totalität*) (9) de Martin Swales y, sobre todo, la de “teleología quebrada” (*gebrochene Teleologie*) (10) de Klaus-Dieter Sorg, en el sentido de que el descubrimiento del reverso inhóspito de la existencia, al tiempo que suspende el proceso de integración del individuo en una identidad social cerrada, lo arroja a una realidad multiforme y sin destino definido.

Ya el ideario formativo del joven Hölderlin según se expone en el prefacio filosófico de la primera versión de la novela, el llamado *Fragmento Thalia* o *Fragmento de Hiperión* (1794), está lleno de cauciones que impiden tomarlo sin más como el producto de una rígida concepción finalista. Por lo pronto, Hölderlin no habla ahí de uno, sino de dos estados ideales como posibilidades de existencia que discurren paralelas: el ideal de suprema simplicidad propio de la Naturaleza, y el de suprema cultura (*höchsten Bildung*) que podemos darnos a nosotros mismos. De un ideal a otro, el hombre recorre una “trayectoria excéntrica”. Aparte de su originaria connotación astronómica, es evidente que el significado del término “exzentrische Bahn” hace referencia al desvío respecto de una norma, curso lineal o trazado regular, así como a la oscilación entre ambas direcciones (11). Hölderlin, que en su *Ode an Kepler*, compuesta justamente en 1789, había vinculado de manera simbólica la revolución en las órbitas celestes con la órbita terrena de una Revolución como la francesa, acentúa aquí el parentesco para indicar que el proceso formativo sigue un curso revolucionario y que este curso de la revolución adopta en todos los casos un indeleble aire de excentricidad. Además, que esta órbita excéntrica sea “siempre igual en sus tendencias esenciales” es sólo algo que “parece ser” (12) así, pero que no se afirma categóricamente (segundo desplazamiento

del modelo formativo clasicista). Y, como avisa Hölderlin, lo que va a exponer seguidamente no han de ser meramente “algunas de estas tendencias”, sino también “su rectificación” (tercer desplazamiento, pues). Por último, para completar toda esta serie de cauciones, el prefacio termina afirmando: “en qué sentido ha de ser válido esto para cada uno, eso es algo que debe decidirlo su libre voluntad” (13).

Ahora bien, semejante apelación a la libertad del individuo desborda pronto el marco kantiano y fichteano. Hipe-

9. SWALES, Martin, “Unverwirklichte Totalität. Bemerkungen zum deutschen Bildungsroman”, en Rolf Selbmann (ed.), *Zur Geschichte des deutschen Bildungsromans*. Darmstadt: WB, 1988, págs. 406–426.

10. SORG, Klaus-Dieter, *Gebrochene Teleologie. Studien zum Bildungsroman von Goethe bis Thomas Mann*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1983.

11. Sobre el concepto hölderliniano de órbita excéntrica es referencia obligada el artículo de SCHADEWALDT, Wolfgang, “Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin” (*Hölderlin-Jahrbuch*, Tübingen: 1952, págs. 1–16), así como el ya citado libro de BERTAUX (págs. 155–161). No se suele tener muy en cuenta, sin embargo, la resonancia mística del término que también traduce la palabra alemana *Bahn*, “vía”, como camino de perfeccionamiento espiritual del individuo, que es por ejemplo una concepción bien presente en Ignacio de Loyola, a quien Hölderlin menciona en el mismo prefacio del *Fragmento de Hiperión*.

12. SWB, I, 483: “Die exzentrische Bahn (...) scheint sich, nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich zu sein”. En mi edición del *Fragmento de Hiperión*, Sevilla: Er, 1986, pág. 3.

13. *Idem*.

rión no se comporta según los parámetros del puro deber kantiano, sino siguiendo los impulsos de su corazón; tampoco es un yo solipsista que, abocado unívocamente a la forja de su propia identidad, engulle en su interioridad reflexiva los momentos reales de su proceso formativo, antes al contrario, su paso por la tierra —desde la soñada e irrecuperable tierra de una Grecia pasada hasta la tierra desolada y escindida de Alemania—, el encuentro con la alteridad —del fichteano titanismo de Alabanda a la schilleriana belleza de alma de Diotima— deja huellas y heridas incurables —pérdida de la amada, fracaso de los ideales comunitarios— en el alma de este héroe entusiasta y amante de la libertad. A la postre, ni siquiera el reencuentro con el Todo de la naturaleza logra cerrarlas, de tal manera que esta nueva rectificación de la órbita excéntrica supone un desvío decisivo, que obliga a una drástica reformulación del proyecto de reunificación, más allá del optimismo neoleibniano de autores como Herder.

El trazado que sigue esta historia no es, pues, un mero curso lineal ni teleológico, no dibuja para el individuo lo que para la especie sería una suerte de nueva Teodicea secularizada, donde la Historia Universal al fin resultaría ser el Juicio Universal. En todo caso, el trazado problemático e irregular de este proceso formativo anuncia ya una rotunda quiebra del viejo fundamento del mundo, que impide localizar su sentido fuera de la construcción del proceso mismo. Incluso el ideal clasicista de una Grecia rediviva se hunde para siempre en el reino de los muertos al final del libro primero de *Hyperion*. Las patrias ideales —Grecia, Diotima, la Naturaleza no escindida— solamente perviven en el recuerdo, una rememoración (*Andenken*) que no es reapropiación interiorizada (*Erinnerung*) del pasado en un suma y sigue, sino advertencia de su irrecuperabilidad y distancia; de tal manera que su existencia fáctica ha devenido fábula, materia susceptible de ser narrada y, así, construida.

“Ya en la época de Hegel —escribe Claudio Magris— surge el conocimiento de que el sentido y la totalidad únicamente pueden ser construidos —conocimiento que será llevado al extremo después por Nietzsche, hasta eliminar toda referencia a un fundamento objetivo” (14).

Una vez que esta referencia resulta eliminada por completo, el proceso judicial de la Historia transmuta su condición redentora en una condena infernal a la absoluta falta de sentido, cual la vivida por el protagonista de *El proceso* de Kafka, que ha de penar por dicha falta, una culpa que viene de no se sabe dónde y tiene así justamente los caracteres de esa *Geworfenheit* con la que Heidegger ha descrito en *Ser y Tiempo* la existencia humana. Pero es esa misma falta—inscrita—ya—en—el—fundamento o condición abismática previa de la existencia lo que Hölderlin ha ido teori-

Lo que emerge en ese contexto del pensamiento idealista es más bien el fin del clasicismo, vinculado a la pérdida de una forma unitaria en la experiencia histórica del hombre moderno y a la problematización del decir común en que dicha forma se ha venido expresando hasta entonces.

14. MAGRIS, Claudio, *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*. Torino: Einaudi, 1984. Cit. por la trad. cast. de Pilar Estelrich, Barcelona: Península, 1993, pág. 23.

*Hyperion* es la crónica de una trayectoria excéntrica que, lejos de acabar retornando a un centro dispensador de sentido unívoco para todas las idas y venidas del individuo, intensifica su excentricidad hasta convertirla en signo de nuestra condición de extranjería en la tierra.

zando en sus escritos, hasta llegar a atribuir al ser aquella partición originaria (*Ur-Theilung*) que todavía en 1795 el ensayo *Urteil und Seyn* relegaba a la esfera del conocimiento humano, si bien ya por las mismas fechas el prólogo de una penúltima versión de la novela anunciaba que “ni nuestro saber ni nuestro actuar alcanzan en período alguno de la existencia el extremo en el que cesa todo conflicto, en el que *todo es uno*; la línea definida sólo se une con la indefinida en una aproximación infinita” (15).

*Hyperion* es, así, desde el *Fragmento Thalia* hasta la versión definitiva de la novela, la crónica de una trayectoria excéntrica que, lejos de acabar retornando a un centro dispensador de sentido unívoco para todas las idas y venidas del individuo, para sus arrebatos pasionales, sus hundimientos en la melancolía, sus depresiones y entusiasmos, para sus luchas y quebrantos, intensifica su excentricidad hasta convertirla en signo de nuestra condición de extranjería en la tierra. Lo dicen unos versos del himno *La ninfa Mnemosyne*.

“Un signos somos, sin interpretación,  
sin dolor existimos, y casi hemos  
extraviado el lenguaje en la tierra extranjera” (16).

Lo dicen también de este modo las palabras de un poeta de mi tierra, Federico García Lorca:

“Pero yo ya no soy yo,  
ni mi casa es ya mi casa” (17).

Hölderlin ha vivenciado también el fracaso de ese ideal de *Bildung* como experiencia de no habitar ya la propia casa: su frustrada peripetia pedagógica con Fritz von Kalb, la ausencia de reconocimiento profesional y de estabilidad laboral, la decepción de no ver triunfar los ideales democráticos en suelo alemán, el despido libre de casa de los Gontard, la separación de su amada, Susette, y su muerte, han sido experiencias de pérdida de hogar que biográficamente se han traducido en una pérdida radical y definitiva del yo, pero a las que el poeta, hasta el final, no ha renunciado a nombrar. Sólo que ese nombrar se

ha vuelto problemático, irreductible al decir común de una razón calculante que confía en la plena traducibilidad de lo dicho en el poema a sus esquemas de representación de lo real, y frente a la cual también Lorca supo oponer su idea de la irrepresentabilidad última del lenguaje poético, su teoría del

15. SWB, I, *Hyperion*, Vorletzte Fassung, 559.

16. *Die Nympe Mnemosyne*: “Konstituiertes Gedicht”, en ROLAND-JENSEN, Flemming, *Hölderlins Muse. Edition und Interpretation der Hymne “Die Nympe Mnemosyne”*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, pág. 146. Los versos corresponden a la que es tomada habitualmente como segunda de las tres versiones del himno.

17. GARCÍA LORCA, F., *Romance sonámbulo*, vv. 33–34 y 45–46, del *Romancero Gitano* (1924–1927), en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1954, pág. 357.

duende —”esos sonidos negros que son el misterio” (18). En la lectura de su *Romancero Gitano* ofrecida en 1926, Lorca se expresaba así a propósito del sentido del *Romance sonámbulo*, algunos de cuyos versos he mencionado antes: “Después aparece el *Romance Sonámbulo* [...], uno de los más misteriosos del libro, interpretado por mucha gente como un romance que expresa el ansia de Granada por el mar, la angustia de una ciudad que no oye las olas y las busca en sus juegos de agua subterránea y en las nieblas onduladas con que cubre sus montes. Está bien. Es así, pero también es otra cosa. Es un hecho poético puro del fondo andaluz, y siempre tendrá luces cambiantes, aun para el hombre que lo ha comunicado, que soy yo. Si me preguntan ustedes por qué digo yo: ¡Mil panderos de cristal herían la madrugada!, les diré que los he visto en manos de ángeles y de árboles, pero no sabré decir más, ni mucho menos explicar su significado. Y está bien que sea así. El hombre se acerca por medio de la poesía con más rapidez al filo donde el filósofo y el matemático vuelven la espalda en silencio” (19).

Es a ese filo al que se ha asomado Hölderlin, sobreponiéndose al vértigo, para procurar darle voz a la experiencia de vacío advertida en su tiempo. Que el fundamento falta, y que esa falta es cometida desde el mismo fundamento, que en su condición abismática abre mundo para nosotros y nos deja ser en tanto mortales, es esta “infinita distancia” lo que ha de poetizar en su madurez con expresiones como la ausencia del dios o la falta de nombres sagrados. No para invocar nostálgicamente una redención o retorno imposible de los dioses, sino para guardar memoria de su retirada y conmemorar en ella nuestra posibilidad más propia de ser eso que la cotidianidad del mundo tiende a hacernos olvidar, pero que somos desde siempre: habitantes del abismo. Al fin, “no lo pueden / todo los celestes. Pues antes alcanzan / el abismo los mortales” (20).

Esto es lo peculiar de Hölderlin: el sentido no se alcanza a vislumbrar sino al “precipitarse al abismo” —así en la figura emblemática de su tragedia inacabada, Empédocles—, en el instante de la disolución, en cesuras históricas como ésa que impide a nuestro

18. GARCÍA LORCA, F., “Teoría y juego del duende”, *id.*, pág. 37: “En toda Andalucía, roca de Jaén y caracola de Cádiz, la gente habla constantemente del duende y lo descubre en cuanto sale con instinto eficaz. [...] Y Manuel Torres, el hombre de mayor cultura en la sangre que he conocido, dijo, escuchando al propio Falla en *Nocturno del Generalife*, esta espléndida frase: ‘Todo lo que tiene sonidos negros tiene duende’. Y no hay verdad más grande. Estos sonidos negros son el misterio, las raíces que se clavan en el limo que todos conocemos, que todos ignoramos, pero de donde nos llega lo que es sustancial en el arte. Sonidos negros, dijo el hombre popular de España, y coincidió con Goethe, que hace la definición del duende al hablar de Paganini, diciendo: ‘Poder misterioso que todos sienten y que ningún filósofo explica’. Así, pues, el duende es un poder y no un obrar [...], no es cuestión de facultad, sino de verdadero estilo vivo; es decir, de sangre; es decir, de viejísima cultura, de creación en acto. Este ‘poder misterioso que todos sienten y que ningún filósofo explica’, es, en suma, el espíritu de la tierra, el mismo duende que abrazó el corazón de Nietzsche, que lo buscaba en sus formas exteriores sobre el puente Rialto o en la música de Bizet, sin encontrarlo y sin saber que el duende que él perseguía había saltado de los misteriosos griegos a las bailarinas de Cádiz o al dionisiaco grito degollado de la seguiriya de Silverio”.

19. GARCÍA LORCA, F., *Prosa. Conferencias y lecturas. El romancero Gitano*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1974. T. 1, pág. 1087. Debo la sugerencia de esta conexión entre la idea poética lorquiana y la de Hölderlin al artículo de Manuel CRESPILO, “Teoría del comentario de textos”, en *Analecta Malacitana*, Málaga, 1992, vol. XV, 1-2, pág. 153.

20. *Idem.* (Cfr. SWB, I, *Mnemosyne, Erste Fassung*, 393). Habría que entender, por consiguiente, que los nombres sagrados no faltan tanto en el sentido de que ahora están ausentes y una vez estuvieron presentes, o podrían volver a estarlo, cuanto en el sentido de que a nosotros únicamente nos es dado pronunciarlos en su falta, esto es, como aquello que hace falta, como aquello que impide que con el prosaico nombrar cotidiano de una realidad común cerremos todo su horizonte de posibilidad. Así falta el nombre sagrado de *Diotima* en el cerrado espacio de un orden burgués que condena el amor de Hölderlin como adúltero y donde su amada, Susette, sólo es nombrada como la esposa del banquero Gontard.



Un pensamiento como el del eterno retorno ha podido configurarse como tentativa postmetafísica de narrar lo que acontece sin presuponer un fundamento absoluto desde el que cobre sentido definitivo su acontecer.

moderno destino hespérico modelarse conforme al destino consumado de los griegos (21).

Por su parte, el joven Nietzsche aún anduvo algunos años tentado por la ilusión de poder reencontrar para su tiempo y cultura el camino de una grecidad perdida, reconstruyendo la unidad de forma y contenido según un paradigma todavía de inspiración clasicista en muchos aspectos (22); pero toda la obra de madurez se genera asimismo a partir de la asunción de lo irreparable de dicha ruptura, asunción que tiene fiel correspondencia, en el plano estilístico, en la adopción de una escritura aforística, reflejo de la fragmentariedad de lo real. De este modo, tras la estela de Hölderlin (23), también Nietzsche ha de renunciar a un decir directo, epistémico, del fundamento, por considerarlo un escamoteo de la dimensión nocturna, dionisiaca de la existencia en donde ésta desvela su carácter infundado, mas sin refugiarse por ello en la afasia o en un beato irracionalismo. En particular, nuestra comprensión de Nietzsche discute la idea de que la liberación dionisiaca pretendida por él tiende a invertir ese proceso de racionalización del yo occidental —que Adorno y Horkheimer analizaron en su *Dialéctica de la Ilustración* y simbolizaron en la peripecia de Ulises— en virtud del cual éste construye su identidad reprimiendo la tentación de abandonarse a una idílica inconsciencia en el seno de la naturaleza. De nuevo contra el cánón de una lectura de Nietzsche de resonancias heideggerianas, es algo más que una mera inversión del platonismo lo que este pensador tiene aquí que ofrecernos. La aspiración nietzscheana no se reduce a una liquidación de la identidad de la conciencia, lingüística (cuya “ilusión” fundamental desenmascaró ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) o histórica (en continuidad con algunas de las tesis de la Segunda Consideración Intempestiva, *Sobre la utilidad o el daño de la Historia para la vida*). Y, desde luego,

el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es algo más que una expresión ultrarromántica del desesperado intento de “ver a cada instante morir de veras” (24), como el animal, que vive de forma ahistórica, pues se funde en el presente sin cargar con resto alguno del pasado.

Lo que me interesa considerar en esta parte final de mi intervención es así, básicamente, el modo en que un pensamiento como el del eterno retorno ha podido configurarse, antes que como otra tesis más de la época de la consumación de la metafísica, como indicio de una nueva consciencia filosófica del len-

21. Una nota marginal, para cerrar en falso este apartado: todo lo dicho aquí apunta, pero no llega a esclarecer la relación esencial entre aquello que nombra Hölderlin con la falta de nombres sagrados y la indicación de otro camino del pensar que ya no sigue la recta línea del metarrelato moderno. En un breve texto titulado precisamente *Der Fehl heiliger Namen. Zu Denken als Weg*, Heidegger se pregunta, a propósito del *dictum* hölderliniano, por la especificidad del camino en su diferencia con el método, que es el modo moderno de caracterizar el pensamiento.

22. De todos modos, he procurado señalar ciertas ambigüedades y tensiones internas de esa romántica “metafísica de artista” del joven Nietzsche en *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de “El nacimiento de la tragedia”* (Sevilla: Er, 1993).

23. Para el establecimiento de esta correlación, me permito remitir a mi estudio *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto* (Sevilla: Reflexión, 1992).

24. *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzteil und Nachtheil der Historie für das Leben)*, en F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München / Berlin: DTV/de Gruyter, 1980. Tomo 1, pág. 249.

guaje, como tentativa postmetafísica de narrar lo que acontece sin presuponer un fundamento absoluto desde el que cobre sentido definitivo su acontecer. Esto implica situar la dimensión hermenéutica como clave para la comprensión de ése que el propio Nietzsche calificara como el más abismal de todos sus pensamientos.

Ha sido mérito de Paul de Man el llamar la atención sobre la importancia de las tempranas formulaciones de Nietzsche acerca de la retoricidad esencial del lenguaje para su posterior crítica de la metafísica (25). Tales formulaciones aparecen recogidas principalmente en textos del inacabado *Libro del filósofo*, así el ensayo *Sobre verdad y mentira*, donde se defiende el origen metafórico de los conceptos, y en las anotaciones para el *Curso de retórica* del semestre de invierno de 1872-73. La idea expuesta en dicho *Curso* de que los tropos no son un simple añadido al lenguaje, sino su más fiel naturaleza (y de que por consiguiente la retórica no es más que un perfeccionamiento de los artificios ya presentes en el lenguaje) (26) comporta tanto una objeción capital a la pretensión metafísica de un decir epistémico completamente desligado del discurso persuasivo de la *dóxa*, cuanto un anticipo de esa indistinción última entre filosofía y literatura —entre concepto y metáfora— que lúcidamente practican los textos nietzscheanos. En la medida en que esta crítica a la pretensión fundamentadora de la metafísica no desemboca en la mera sustitución de la episteme de un mundo verdadero por la fábula de un mundo aparente, sino más bien en el problema de su indistinción, prefiero denominar “hermenéutico”, antes que “retórico”, al tipo de estrategia discursiva que de ella se deriva. En cualquier caso, quisiera retener algunas de estas consecuencias de la temprana meditación nietzscheana sobre el lenguaje para aplicarlas al tratamiento deliberadamente “retórico”, o sea, hermenéutico, que Nietzsche confiere a su exposición problemática del pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zaratustra*.

En un plano estrictamente formal, esto es bien patente ya desde el capítulo donde se explicita el máximo reto al que ha de enfrentarse dicho pensamiento, e. d., la redención de la voluntad. Al final del mismo, una vez pronunciado el “*Also sprach*” de rigor, Nietzsche añade una última conversación entre Zaratustra y el jorobado, que en esencia tiene por cometido advertir de los diversos modos en que Zaratustra ejercita su hablar, según aquel a quien éste vaya dirigido (27). En

25. DE MAN, Paul, “Retórica de tropos” (Nietzsche), en *Alegorías de la lectura* (ed. orig.: Yale Univ. Press, 1979). Trad. de E. Lynch. Barcelona: Lumen, 1990, pág. 132. A esta afirmación de la importancia del modelo retórico del tropo como clave para la crítica nietzscheana de la metafísica añade Paul de Man, en maliciosa insinuación contra Heidegger: “que, tal vez por error, ha sido descrita como mera *inversión* de la metafísica o de Platón” (id.).

26. NIETZSCHE, ‘Rhetorik’, en *Nietzsche’s Werke* (= GA), XVIII, Dritte Abt.: *Philologica*, II (herausg. v. O. Crusius), Leipzig: Kröner, pág. 249. En el mismo apartado tercero de estas lecciones, “Relación entre lo retórico y el lenguaje”, se lee también: “No existe algo así como una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que poder remitirse: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. [...] No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nos relacionamos con ellas, lo *pithanón*. La esencia completa de las cosas no se aprehende nunca. [...] En lugar de las cosas, la sensación sólo incorpora un *rasgo*. Este es el punto de vista primero: el lenguaje es retórico, puesto que sólo pretende comunicar una *dóxa*, no una *episteme*”.

27. *Za*, KSA, 4, 182: “Pero ¿por qué conversa Zaratustra con nosotros de modo distinto que con sus discípulos?”

Zaratustra respondió: ‘¡Qué tiene de sorprendente! ¡Con jorobados es lícito conversar de manera jorobada!’

‘Bien, dijo el jorobado; y con discípulos es lícito charlar de manera discipular. Mas, ¿por qué Zaratustra conversa con sus discípulos de manera distinta —que consigo mismo?’—”.

La disolución que revela el abismo de la falta de fundamento es siempre disolución a partir de un previo, de algo previamente constituido que ahora ve destituida su consistencia.

lo que sigue tratemos de justificar la conexión básica entre esta diversidad de niveles del hablar de Zaratustra y el contenido de la doctrina del eterno retorno.

Resultaría excesivamente prolijo reproducir ahora un panorama general de las múltiples interpretaciones que de este singular pensamiento se han dado. En su *Introduzione a Nietzsche*, Gianni Vattimo ha sabido sintetizarlas acertadamente en dos líneas básicas, una que insiste en su significado cosmológico y otra que lo hace en su significado ético. Karl Löwith (28) ejemplificaría la primera, con su idea de que Nietzsche ha teorizado una “objetiva” circularidad del tiempo, esforzándose así sin éxito en recobrar, frente a la tradición cristiano-moderna de una temporalidad lineal, una visión griega, naturalista, de la existencia (que, con todo, sólo se le puede aparecer al hombre de hoy, arraigado en esa tradición, como fruto de una aspiración); mientras que Vattimo estima que el significado ético de la doctrina, “que liga misteriosamente la idea del retorno a una *decisión* que el hombre debe tomar, y en base a la cual, solamente, el hombre se transforma” (29), es el más importante.

Coincido con Vattimo en que sí, en consonancia con las tesis del último Nietzsche, el pensamiento del eterno retorno ha de ser tomado como interpretación del devenir, no como hecho que describe la estructura circular del tiempo, entonces su status ontológico ha de ser el de una posibilidad —posibilidad que sólo se actualizaría en virtud de una decisión, y de ahí la importancia del significado ético; pero no creo que su eficacia como decisión ética dependa de las condiciones para su posibilidad que le aporta el argumento cosmológico, como supone Vattimo cuando escribe: “En la idea del retorno, para que pueda funcionar como pensamiento decisivo de la transformación del hombre, debe haber algo más; y es lo que Nietzsche persigue con sus argumentos ‘cosmológicos’” (30). En el fondo, Vattimo tiende así a sugerir que para la redención y supresión de la estructura lineal-unitaria del tiempo, es preciso su sustitución por la fábula de un tiempo circular; pero lo cierto es que, como nos ha enseñado entre otros el propio Vattimo, lo característico de la crítica nietzscheana a la metafísica es el acostumbrarnos a conllevar la imposibilidad de desprendernos por completo de la verdad y la *episteme*, una vez reconocida su indisoluble imbricación con la ficción y la retórica. Lo contrario sería precisamente permanecer en ese momento reactivo del nihilismo que, como le sucede a aquel personaje del relato homónimo de Peter Handke antes de alcanzar *El momento de la sensación verdadera*, una vez que el sueño de ser un asesino lo desaloja por entero de la vida que había llevado hasta entonces, se muestra incapaz de ver su nueva situación si no es como copia debilitada y reflejo deforme

28. LÖWITH, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Meiner, 1956. 3ª edición, que corrige la 2ª (a su vez reelaboración de la primera, aparecida con el título de *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* en 1935) a partir del ejemplar de mano del autor.

29. VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche* (ed. orig.: Roma/Bari, Laterza, 1985), Trad. cast. de J. Binaghi. Barcelona: Península, 1987, pág. 109.

30. *Ibid.*, pág. 110.

de la anterior (31). No se trata, pues, de una sustitución del tiempo lineal por otro tiempo circular, sino de la disolución de sus hipotecas teleológicas, “la distorsión de un modo metafísico de experimentar la historia y la temporalidad” (32) mediante el restablecimiento del carácter interpretativo del acontecer de esta idea de todo acontecer.

Es por esto por lo que, a mi juicio, ni la lectura cosmológica ni la lectura ética de la doctrina dan buena cuenta de su radicalidad hermenéutica, y ello por la sencilla razón de que también esta última permanece prendida de aquella imagen circular del tiempo, que es la versión que ofrecen el enano o los animales de Zaratustra, y que resulta expresamente cuestionada por él (33). Pero Zaratustra no expone la doctrina, en todo caso la formula como un enigma y, sobre todo, se limita a describir los efectos, las consecuencias que se derivan de ella en sus diferentes modos de asumirla en tanto forma extrema del nihilismo: como serpiente que atenaza la garganta a aquél a quien la doctrina se le atraganta reactivamente y la siente como la más pesada carga de la existencia (la figura del camello, primera metamorfosis del espíritu, sería aquí el correlato de la versión cosmológica), como pastor que muerde la serpiente (figura del león, correlato de la versión ética de quien echa lejos de sí la concepción lineal del tiempo), o bien, ya no pastor, ya no hombre, sino como transfigurado que ríe (niño que relee inocentemente, e. d., sin sobrecarga teleológica, incluso el devenir lineal) (34).

Con razón no se ve claro ni siquiera en la excelente exposición de Vaticano el nexo entre mundo del eterno retorno y decisión, más aún, la conexión entre una imagen cíclica del tiempo y la disolución de la subjetividad que, lúcidamente, este autor atisba como clave de todo el planteamiento nietzscheano, íntimamente ligado a la cuestión del nihilismo. No se acaba de ver ciertamente cómo una identidad que siempre retorna pueda provocar un efecto “desestructurante” en el sujeto. Pero esto es así porque se rebaja la significación del retorno a la visión naturalista de los animales, que es la versión más superficial de la doctrina. Opino, por el contrario, que la clave de aquella conexión estriba en el significado hermenéutico que posee este pensamiento cuando se lo concibe como estricta réplica del reproche fundamental que el espíritu de venganza lanza contra el tiempo y su “fue”, esto es, el reproche de que “la voluntad no puede querer hacia atrás” (35) y en consecuencia todo acontecer

31. “En una de esas noches, a finales julio, Gregor Kuschnig tuvo un largo sueño, que comenzó con que había matado a alguien. De golpe, ya no formaba parte del conjunto. Intentaba cambiar, como lo intenta el que busca un nuevo empleo en los anuncios; pero para no ser descubierto tenía que vivir como hasta entonces y, sobre todo, seguir siendo él mismo. De este modo ya había simulación cuando se sentaba como siempre a comer con otros; y si de pronto hablaba tanto de sí mismo, de su vida ‘anterior’, sólo lo hacía para distraer la atención de su persona”. [...] “Desde hoy llevaré una vida doble, pensó. No, ninguna vida: ni la acostumbrada ni otra nueva; porque la acostumbrada sólo la simularé y la nueva se agotará en la simulación de la acostumbrada. Ya no me siento cómodo aquí, pero ni siquiera imagino que podría estar cómodo en otro sitio” (HANDKE, Peter, *El momento de la sensación verdadera*. Trad. de Genoveva Dieterich. Madrid: Alfaguara, 1981, págs. 14 y 19).

32. MARÍN CASANOVA, José Antonio, “El crepúsculo de la historia en el horizonte de la (post)modernidad”, en *Er*, revista de filosofía, 21. Barcelona, Ed. Literatura y Ciencia, 1996, pág. 31.

33. *Za*, KSA, 4, 200; Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, pág. 226: “Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo’.

“Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!”.

34. Id., 202; ed. cast., pág. 228: “Ya no pastor, ya no hombre, —¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!”

35. Id., 189; ed. cast., pág. 205.

pasado ha de quedar condenado a una clausura de su sentido y su posibilidad de ser de otro modo. Preguntémonos entonces: ¿qué tipo de voluntad podría querer hacia atrás, sin que esto se entienda en clave metafísico-cosmológica? Debería tratarse de una voluntad hermenéutica, para la cual “el pasado se está reescribiendo constantemente en función de acontecimientos presentes abiertos por él, pero que reinciden retrospectivamente, recargándolo de sentido (y vaciándolo de otros anteriormente añadidos: no todo se conserva)” (36).

Lo que retorna como mismidad no es un hecho físico acontecido; es más bien ese “constante bautizo de las cosas recién creadas” (37) del que hablara Lorca; en rigor, la posibilidad de volver a comenzar a narrar el acontecer de la existencia a cada instante, porque ahora se advierte la condición infundada, fabulada de la misma. Claro que dicha condición infundada, abismática, no impide que los efectos de cada fábula del mundo sean menos reales para quien ha estado viviendo en ella. El sujeto se descubre ahora resultado de una narración de la que ya no puede decirse autor, pero a cuya autoría puede contribuir ahora mediante la decisión de seguir contando, contando con ella, contándola a su modo, contándose la vida a sí mismo y así decir, por ejemplo: *ecce homo*.

En última instancia, la idea nietzscheana del eterno retorno no es por tanto una doctrina que pretende adecuarse a un referente objetivo (la existencia es un devenir circular), sino un dispositivo narrativo encargado de mostrar cómo una *dóxa* puede, funcionando como ficción regulativa, producir efectos de sentido y generar interpretaciones del mundo capaces de configurar ese tejido de relaciones vitales que llamamos realidad. Ya en uno de sus primeros apuntes sobre esta idea, de la época de *La gaya ciencia*, había escrito Nietzsche que, ciertamente, el eterno retorno podría tratarse tan sólo de una posibilidad, pero que también el pensamiento de una posibilidad puede transformar (38).

Pensar la realidad en el horizonte abierto de la posibilidad, como texto cuya lectura no queda completamente clausurada de antemano por una sobrecarga de sentido... Para Nietzsche, esta posibilidad es “liberadora”, o sea, transformadora: es la forma de procurar restablecernos del nihilismo de la falta absoluta de sentido y valor sin recaer en modos decadentes subrepticios, cual es el caso de una presuntuosa y presunta salud, antes bien, aprendiendo a conllevar esa convalecencia que nos es más propia. Por eso es por lo que Nietzsche encuentra ahí la manera más eficaz de desembarazarse del espíritu de la pesadez: cómo portar la carga del pasado que todavía el último hombre cansado, el hombre de la enfermedad histórica,

sentía como un peso que lo aplastaba y le impedía crear un nuevo acontecer.

El pensamiento del eterno retorno se alumbró así como un pensamiento de la radical historicidad, liberado de una pre-

36. DUQUE, Félix, *El sitio de la historia*. Madrid: Akal, 1995, pág. 63.

37. GARCÍA LORCA, F., “Teoría y juego del duende”, ed. cit., pág. 48.

38. “Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también *el pensamiento de una posibilidad* nos puede sacudir y transformar, no sólo sacudir y transformar sensaciones o ciertas expectativas” (KSA, 9, 523, fragmento 11 <203>, fechado entre primavera y verano de 1881).

sunta finalidad metafísica del proceso tanto como de una determinación puramente física del tiempo. El reconocimiento de esa carencia de finalidad del proceso que Nietzsche investiga como causa del nihilismo resulta así asumido también como posibilidad de invención crítica de valores y propuesta de metas seculares (39). Esto que Nietzsche consigna como una posibilidad liberadora, antes que como anonadamiento reactivo por la experiencia nihilista del vacío del mundo, no es por supuesto una liberación absoluta, en abstracto, sino a partir de la disolución (histórica) de la Historia universal, propiciada a su vez por el acontecimiento de la muerte de Dios, y que lleva aparejadas asimismo la consiguiente disolución de la identidad fija del sujeto y de aquel modelo formativo de inspiración clasicista que hemos venido considerando.

La disolución que revela el abismo de la falta de fundamento es siempre disolución a partir de un previo, de algo previamente constituido que ahora ve destituida su consistencia. La pretensión de narrar esa falta de fundamento no surge, pues, de un vacío absoluto, sino de una vivencia concreta, situada (también “históricamente”), por más que ese suelo de donde surge luego se vea igualmente sometido al proceso disolutivo. Tan ridícula como a ojos de Schopenhauer era la imagen caricaturesca de una filosofía de la autofundamentación absoluta del yo cual la de Fichte, retratada en aquel barón de Münchhausen sacándose a sí mismo del pantano a base de tirarse de la peluca, sería hoy, para nuestra conciencia histórico-hermenéutica, la imagen de un pensamiento de la absoluta desfundamentación, algo así como hundirse en la tierra a fuerza de ir tirándose de los pies. De ahí que aquello que quisiera decirse de un modo completamente inédito sólo acierte a comenzar a decirse en los modos mismos de esa ruptura. Negar por completo la validez de los prejuicios en que se asentaba la actitud previa a la irrupción de esa *crisis* es ella misma una actitud cargada de prejuicios: describir como un todo, esencializar ese conjunto del acontecer pasado —el platonismo, la modernidad, el nihilismo— para situarse por completo fuera de él, es justamente el tipo de violencia metafísica tan denostada en los metarrelatos. El abismo de la falta de fundamento último del presente no se narra en un discurso directo, epistémico, que dice su verdad. Sólo se deja decir en los modos de un recuerdo trastornado, dislocado de sentido. De lo que se trata es de portar los signos del pasado ensayando y aprendiendo a descifrarlos y a contarlos de otra manera. Narrar el abismo es volver a contar el pasado a partir del desfondamiento del modo anteriormente legitimado de narrarlo.

39. Sobre esta propuesta de metas seculares se expresa ya en términos bastante clarificadores el aforismo vigésimo cuarto de *Humano, demasiado humano* (KSA, 2, 45).

## RESUMEN DEL ARTÍCULO DE BARRIOS CASARES

*Al final de un siglo que ha podido contemplar no sólo el cumplimiento, sino también el proceso de banalización y conversión en moda cultural de tantos diagnósticos de la época, lo primero de lo que habría de cuidarse todo intento de pararse a sopesar la gravedad de nuestro tiempo es del manierismo que acompaña a muchos de esos discursos sobre el declinar del presente. Denominaciones como la de "secularización" o la de "nihilismo" no dejan de entrañar una abstracción fundamental respecto a lo que significa haber llega-*

*do a vivenciar "en la propia piel" una experiencia de radical disolución de los fundamentos de la propia existencia, cual la que está a la base de proclamas como la de la muerte de Dios de Nietzsche o la de la falta de nombres sagrados de Hölderlin. El problema de cómo narrar tal experiencia del abismo es lo que se rastrea en el curso de esta intervención.*

*Palabras clave: Nihilismo, Nietzsche, Hölderlin, abismo.*

## RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE BARRIOS CASARES

*À la fin d'un siècle qui a pu contempler non seulement la réalisation, mais aussi le processus de banalisation et de conversion en mode culturelle de tellement de diagnostics de l'époque, la première chose dont toute tentative de s'arrêter à sopeser la gravité de notre temps, devrait se garder, est le maniérisme qui accompagne nombre de ces discours sur le déclin du présent. Des dénominations telles que "sécularisation" ou "nihilisme" ne laissent pas de renfermer une abstraction fondamentale par*

*rapport à ce que signifie être arrivé à éprouver "dans sa peau" une expérience de dissolution radicale des fondements de l'expérience propre, comme celle qui est à l'origine de proclamations telles que la mort de Dieu de Nietzsche ou que l'absence de noms sacrés de Hölderlin. Le problème que pose la narration d'une telle expérience de l'abîme constitue le fondement de cette intervention.*

*Mots clefs: nihilisme, Nietzsche, Hölderlin, abîme.*

## SUMMARY OF BARRIOS CASARES'S ARTICLE

*At the end of a century in which it has been contemplated not only the accomplishment of so many diagnosis on this age, but also their transformation into something banal, into a cultural fashion, the first thing that should be avoided when trying to measure the seriousness of our time is the mannerism that accompanies many of these discourses about the declining of the present. Labels such as "secularization" or "nihilism" do involve a fundamental abstraction as*

*to the meaning of having experienced "in one's flesh" the radical dissolution of the foundation of our own existence, such as the one which is the basis for proclamations of the kind of Nietzsche's death of God or Hölderlin's lack of holy names. The problem of how to narrate such an experience of abyss is what we seek for all through this paper.*

*Key words: Nihilism, Nietzsche, Hölderlin, abyss.*