

# NIHILISMO Y MODERNIDAD

*Dialéctica de la antiilustración*

Vicente Serrano Marín

Pról

PLAZA Y VALDES

P Y V

EDITORES



**NIHILISMO  
Y  
MODERNIDAD**

*Dialéctica  
de la antiilustración*

**Vicente Serrano Marín**

Prólogo de Jacobo Muñoz



Primera edición: 2005

Primera reimpresión en coedición con  
el IPN-Dirección General de Publicaciones: diciembre de 2006



IC XC NIKA

*A la memoria de mi padre*

- © Vicente Serrano Marín
- © IPN-Dirección General de Publicaciones
- © Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Derechos exclusivos de edición reservados  
para Plaza y Valdés, S.A. de C.V. Prohibida  
la reproducción total o parcial por cualquier  
medio sin autorización escrita de los editores.

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.  
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael  
México, D. F., 06470. Teléfono: 5097 20 70  
editorial@plazayvaldes.com

Calle de Las Eras, 30, B.  
28670, Villaviciosa de Odón,  
Madrid, España. Teléfono: 91 665 89 59  
madrid@plazayvaldes.com  
www.plazayvaldes.com

ISBN: 970-722-368-5

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Printed by Publidisa

## Índice

Prólogo	
<i>Jacobo Muñoz</i> .....	9
Introducción .....	17
<b>I</b>	
<b>Las raíces históricas</b>	
<b>27</b>	
Condiciones de posibilidad del discurso	
nihilista .....	29
Las primeras formulaciones .....	55
<b>II</b>	
<b>Los pensadores del nihilismo:</b>	
<b>Nietzsche y Heidegger</b>	
<b>101</b>	
Nietzsche .....	103
Heidegger .....	147

### III

#### El debate en torno a la (pos)modernidad

189

Condiciones de posibilidad de una divinidad	
nihilista .....	191
Dos teologías posmodernas .....	223
Epílogo .....	257

### Prólogo

*En virtud de su naturaleza, el hombre no puede desear que Dios sea Dios; al contrario, la esencia de su evolución sólo puede consistir en ser Dios él mismo y no permitir que Dios sea Dios.*

MARTÍN LUTERO

**E**ntre las varias definiciones posibles de nuestra época en términos negativos –“era del vacío”, espacio calcinado de la “derrota del pensamiento” o del “imperio de lo efímero”, lugar de la desfundamentación y del descentramiento o, en fin, de la “crisis de los grandes relatos”– pocas han sido tan difundidas como la que Heidegger ha denominado como *la era del nihilismo*. Y así, a raíz del 11 de septiembre en Nueva York (11-S) un filósofo francés, André Glucksmann, no ha dudado en razonar que en la medida en que “los terroristas se han arrogado ante el

mundo el derecho a matar a quien sea, los europeos nos vemos forzados hoy a escoger, con y no contra Estados Unidos, entre nihilismo y civilización". Un *nihilismo terrorista*, el de un terrorismo convertido en su propio fin, cuya peste habría olfateado ya, por cierto, Dostoievski "en la Santa Rusia". Nada nuevo. Por lo demás, ya Óscar Wilde —y con él otros muchos en contextos menos literarios— se refirió en su drama de 1881 *Vera o los nihilistas*, a los revolucionarios prebolcheviques en esos términos; algunos particularmente resonantes —o resonantes con particular fulgor—, se aprecian en su juramento:

Ahogar en mí hasta los últimos vestigios de la naturaleza; no amar ni ser amado, no conceder ni implorar piedad, no pedir a ninguna mujer en matrimonio ni aceptar marido hasta que llegue el día; apuñalar secretamente durante la noche; echar veneno en el vaso; incitar al padre contra la mujer; sin temor, sin esperanza, sin porvenir, sufrir, aniquilar, vengar.

El significado que en contextos menos extremos —o menos deudores de algunos de los más terribles aspectos de las luchas políticas, sociales y económicas de la modernidad tardía— acostumbra a asociarse con tan inquietante rótulo es, con todo, y como es bien sabido, otro, que tiene, incluso, otra génesis, inseparable, de acuerdo con una difundida convención, del tan influyente como ambivalente legado de Friedrich Nietzsche. De entre los grandes temas que ocupan y a la vez consuman la reflexión filosófica y crítico-cultural nietzscheana en su última gran fase "el nihilismo, el eterno

retorno y el ultrahombre" es, sin duda, el primero, cuya plural tipología desarrolla Nietzsche "con raro vigor, cínicamente y con inocencia", el determinante. Entre otras razones porque los otros dos presuponen todo ese cargado haz de razonamientos genealógicos y "desenmascaradores" que si bien por un lado entroncan con la parte central de su obra, por otra llevan ese inclemente diagnóstico de nuestra cultura y su desarrollo al que remite, quizá ya para siempre, su nombre. Nada tiene, pues, de extraño que Nietzsche, para quien la "muerte de Dios" constituía "el acontecimiento más importante de los últimos tiempos", llegara incluso a autoasignarse explícitamente, a la vez que reclamaba para sí la condición de "primer nihilista consumado de Europa", el papel de cronista de su advenimiento, del necesario advenimiento del nihilismo europeo:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otro modo: el advenimiento del nihilismo. Esta historia puede ser contada ya: porque es la propia necesidad la que está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos, este destino se anuncia por doquier; para esta música del futuro todas las orejas están ya alerta. Nuestra entera cultura europea se mueve desde hace ya mucho con la tortura de una tensión que crece de siglo en siglo, *como hacia una catástrofe*: intranquila, violenta, desbordada: como un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, y que ya no reflexiona, que teme reflexionar.

Un advenimiento necesario, que no lo es, desde luego, por obra de la propia reflexión nietzscheana, sino

de aquello de lo que ella misma es también consecuencia: la sustancia nihilista del proceso civilizatorio de Occidente —de su religión, de su metafísica y de su moral— en cuanto proceso de progresivo vaciamiento y anulación de las categorías (*unidad, fin, ser*), es decir valores, realidades y criterios últimos que siglo tras siglo fueron constituyendo su sentido, y que venían finalmente a revelarse (hasta ese “todo carece de sentido” con el que el nihilismo da finalmente en identificarse) como lo que realmente son:

¿Por qué es necesario el advenimiento del nihilismo? Porque son nuestros propios valores, los valores en los que hasta este momento nos hemos apoyado, los que en él extraen su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica pensada hasta el final de nuestros propios valores e ideales; porque tenemos que experimentar el nihilismo para poder, al fin, estar en condiciones de percibir qué era realmente el valor de aquellos “valores”...

Nihilismo: falta el objetivo (la finalidad); falta la respuesta al “¿por qué?” ¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan.

Lo decisivo es el escepticismo ante la moral. La decadencia de la interpretación moral del mundo para la que no cabe encontrar ya sanción suprema alguna, una interpretación que ha buscado, además, refugiarse en el más allá, termina en el nihilismo: “Todo carece de sentido”.

Nietzsche no ignoró nunca, por otra parte, lo implausible de recubrir tan vasto y hondo fenómeno con un único rótulo, forzosamente reductivo. Y así dio en

distinguir, por ejemplo, entre un *nihilismo meramente negativo*, que sobreviene cuando el centro de la vida no está situado en la vida misma, sino en la nada; un *nihilismo reactivo* propio de ese momento del espíritu en el que, innecesaria ya la hipótesis extrema de un Dios trascendente y de un orden moral fijo del mundo, el hombre decide convertirse, automagnificándose, en fuente única y casi divina de sentido; un *nihilismo pasivo*, signo de debilidad y de fatiga, que emerge con gesto abrasador cuando esa síntesis de valores y fines (sobre la que descansa toda cultura fuerte) se diluye en un marco general de desagregación y decadencia y un *nihilismo activo*, creador, experimentador y propositivo. El filósofo alemán dejó, por otra parte, abierta la posibilidad de identificar igualmente como *nihilismo* ese estadio civilizatorio presuntamente “normal” en el que los valores supremos habrían vivido hasta el final su proceso de desvaloración y los hombres sabrían bien que deben, y pueden vivir sin respuesta fija al gran “¿por qué?”.

Y por otra parte (y con ello llegar quizá a la entraña profunda de su operación crítico-genealógica), hizo caer sobre el Cristianismo, en cuanto *platonismo para el pueblo* y lugar privilegiado de institucionalización y difusión del pensamiento “moral”, el veredicto de nihilismo. Un nihilismo que estaría conociendo en ese “momento de transición” en el que el propio Nietzsche creyó estar viviendo su estadio final, dado lo innecesario “ya” de su hipótesis *extrema* de fondo:

¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis cristiana de la moral?

1. Confería al hombre un valor absoluto, en contraposición a su pequeñez y a su "contingencia en la corriente del devenir y el desaparecer".
2. Servía a los abogados de Dios, en la medida en que dejaba al mundo, a pesar de la miseria y el mal el carácter de perfección—incluida aquella "libertad". El mal parecía lleno de sentido.
3. Daba a los hombres un saber de valores absolutos, procurándoles así un conocimiento adecuado precisamente para lo más importante.
4. Impedía que el hombre se despreciara en cuanto hombre, que tomara partido contra la vida, que deseara del conocimiento: era un medio de subsistencia.

Para quien por fin es capaz de situarse "mas allá de lo bueno y de lo malo", la interpretación moral cristiano-platónica convierte, sin duda, al mundo insoportable, dada su negación del mundo real en nombre de un mundo verdadero o del ser en nombre del deber, ser que ella misma representa. Durante siglos, sin embargo, el Cristianismo habría intentado reconciliar al hombre, "un hombre cuya vida transcuriera en condiciones de extrema precariedad y dureza", consigo mismo y con el mundo. Al precio, claro es, del ensombrecimiento, del empequeñecimiento, del empobrecimiento del hombre, sólo la más mediocre e insignificante especie de hombres, la de los hombres del rechazo, habría, en consecuencia, encontrado ahí su hora. Sólo esa especie se habría visto impulsada y sólo ella habría podido sentirse reforzada. En nombre y al hilo de una ficción,

cierto, pero de una ficción que no dejaba de ser por sí sola, máscara e instrumento a un tiempo de una determinada voluntad de poder: "en la historia de la moral se expresa... una voluntad de poder mediante la que, bien los esclavos y oprimidos, bien los fracasados y atormentados por ser como son, bien los mediocres hicieron el intento de imponer los juicios de valor más favorables para ellos".

Pero la cuestión del nihilismo surge con la fuerza polémica que siempre le ha acompañado incluso antes de que Nietzsche la llevara en un momento particularmente crítico, al primer plano del debate de las ideas. Así lo hace constar Vicente Serrano y así lo desarrolla con inteligencia, sabiduría y originalidad nada comunes en el libro que el lector tiene ahora entre sus manos. Mérito principal del mismo es, con todo, la audacia de la perspectiva escogida: la de la disyuntiva, inseparable del "universo cerrado del Cristianismo", que formulara Jacobi en su día. La disyuntiva, por decirlo sumariamente, "entre Dios y la nada". Fiel a ella, y elevándola a la condición de eje hermeneúutico, Serrano reconstruye los hitos fundamentales del proceso, atendiendo especialmente al propio Jacobi, pero también a los "grandes" del idealismo alemán: Nietzsche, Heidegger, Foucault; a las diversas teorizaciones posmodernas o no de los últimos tiempos, con resultados nada triviales, desde luego, y que tienen poco que ver como en el caso de Nietzsche, un Nietzsche que habría asumido el Anticristo como "lógica necesaria del de un cristiano auténtico" con los tratamientos usuales de



la cuestión. Es posible, en efecto, que haya más teología en la filosofía contemporánea, allí donde su presencia se manifiesta bajo la forma de una abrasadora ausencia, que allí donde se ofrece a rostro abierto. Ese es, en cualquier caso, el desafío hermenéutico de este trabajo memorable. Memorable también por su materialismo crítico de fondo.

Jacobo Muñoz  
Universidad Complutense de Madrid

## Introducción

**N**uestro trabajo ha partido de una premisa: en el aparente caos en el que transcurre la actividad filosófica en nuestros días y, más allá de ésta, en las diversas esferas de lo que entendemos por *cultura occidental*, puede detectarse un elemento dominante que adopta múltiples aspectos y formulaciones, pero reconducible, en último término, a aquella situación que señalaba Nietzsche hace ya un siglo, cuando describía al nihilismo como “el más inhóspito huésped que llama a la puerta”.

Este planteamiento pone inmediatamente en evidencia que nuestro modo de proceder es poco posmoderno, ya que nos proponemos reconducir la complejidad de los acontecimientos a una sola o, en todo caso, a unas pocas nociones (por no llamarlas *principios*). Y sin embargo, nadie podría negar que cuando todos los ríos filosóficos confluyen hacia el desorden, hacia la ausencia del fundamento, hacia la pluralidad que sin éste se engendra hacia la fuga de sí mismos; entonces

resulta posible establecer un nexo de unión, y casi un fundamento que ordena, que fundamenta, que unifica, que reúne. Situación que no deja de ser paradójica y que ha de constituir necesariamente un aguijón para el filósofo. ¿Por qué esa uniformidad en el discurso que se afirma de lo plural? ¿Por qué ese elemento común en los discursos para los que no hay nada estable? ¿Qué fundamento permite compartir a esos discursos que descansan sobre la ausencia de fundamento? Lo que nos proponemos hallar es el fundamento ausente, abismado, que se sustrae, o que se oculta, y que por lo demás está presente en los discursos posmodernos, o al menos en los más fuertes.

Si hay un tema que puede considerarse recurrente desde los inicios de lo que se ha llamado *la modernidad*, y que llega hasta nuestros días, ése es el que podría llamarse *la perpetua fuga del mundo*, y que conoce distintas formulaciones, algunas de gran abolen-go, como lo es, por ejemplo, el problema de la cosa en sí, que dio tanto qué pensar a los filósofos sobre los que se asienta la filosofía contemporánea, y que ha encontrado nuevos ropajes en las últimas décadas en la forma de crítica a las filosofías de lo dado, o en otro contexto, en la recusación de todo aquello que quede fuera del texto, pero que a su vez no deja de evocarnos al Descartes que inaugura la llamada *modernidad* invitándonos a considerar el mundo como una fábula. Estas afirmaciones, que son moneda corriente sobre las que descansan las filosofías hoy vigentes e incluso dominantes, remiten, sin embargo, en última instancia, a

lo que intuitivamente cabe considerar como propio del nihilismo. No sólo a las formulaciones sofisticadas de un Heidegger, o a las intuiciones en parte confusas de un Nietzsche; no al movimiento nihilista ruso de la segunda mitad del siglo XIX, sino simplemente a la convicción de que no hay exterioridad alguna, asidero alguno, sobre el cual anclar el pensamiento o las conductas.

Ahora bien, cualquier aproximación al vocablo *nihilismo* nos obliga a reconocer que éste, a su vez, presenta un estrecho parentesco con el Dios de la tradición cristiana, con el Dios que hizo posible la nada precisamente porque fue capaz de crear a partir de ella; con el Dios que al ausentarse parece haber dejado en su lugar la nada, según denuncian los filósofos de manera creciente a partir de los comienzos del siglo XIX. Si no hay Dios, entonces todo está permitido, o lo que es lo mismo: no hay valores; o llevado incluso más lejos: simplemente no hay nada. Así es como literalmente el término *nihilismo* entra en la escena de Occidente por dos veces, vinculado a la divinidad y a su muerte. La primera de ellas en la obra de Jacobi, que es prácticamente el inventor del término.<sup>1</sup> La segunda

<sup>1</sup> Durante mucho tiempo fue un lugar común que el término *nihilismo* se registraba por primera vez en la obra de Turgenev. Más tarde se reconoció la aparición del término en la *Carta de Jacobi a Fichte* de 1799. En las últimas décadas los investigadores retroceden unos pocos años para situar el nacimiento del término en autores como Jenisch o Fr. Schlegel (Cfr. O. Pöggeler, "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion", en Arendt, D. *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1974, p. 327-328), o en Reid, Heydenreich, y sobre todo en J. H. Obereit (Cfr. Timm, H. en su contribución a *Friedrich Heinrich*

en Nietzsche,<sup>2</sup> que la recoge muchos años más tarde y la convierte en un valor estable de las especulaciones filosóficas, llegando así hasta nuestros días.

Pero ese parentesco que se da en los orígenes no se puede haber borrado en las manifestaciones de ese mismo fenómeno que vivimos desde las últimas décadas<sup>3</sup> y que parecen apuntar al fin de un ciclo histórico o a un cambio de época.<sup>4</sup> O dicho en otros términos, cualquier aproximación que se pretenda rigurosa a esas formulaciones que bajo el término *posmodernidad* han

---

*Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt am Main, 1971, p. 81. Un estudio algo más detallado sobre Obereit y su relación al término *nihilismo* se puede encontrar en Gallow, H-J, *Nihilismus und Metaphysik. Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Stuttgart, 1989, pp. 34 y ss.) En todos los casos, y más allá de cualquier pretensión de servirse del término para acudir a periodos más lejanos, se trata de una noción dirigida a describir y combatir la filosofía de Kant, y en este sentido los autores mencionados parecen confluír en el Jacobi que designa el idealismo, que para Jacobi completa y culmina la filosofía de Kant, como nihilismo. De hecho sólo ante la radicalidad del idealismo resulta efectivo un término a su vez tan radical como *nihilismo*.

<sup>2</sup> En gran medida puede afirmarse que es la obra de Nietzsche la que populariza el término en el sentido que hoy le damos, más allá, en todo caso, de la caracterización que hace Turgeniev en *Padres e hijos* y donde nihilismo aparece próximo a lo que hoy entendemos por anarquismo. Sin embargo, lo pensado por Nietzsche como nihilismo no es algo muy diferente, como trataremos de mostrar en nuestro trabajo, de la noción con la que Jacobi inaugura el uso del término.

<sup>3</sup> Tanto es así que el término *nihilismo* ha venido a convertirse en un lugar común, de modo que sería incluso ocioso en este sentido hacer un catálogo de obras y autores en las que, desde las perspectivas en principio más diversas, el término *nihilismo* aparece como el rasgo decisivo de nuestra contemporaneidad. Algo que debería llevarnos a pensar que aquel huésped del que habló Nietzsche ha franqueado ya el umbral de la casa y se ha instalado definitivamente. Lo que nos queda por saber ahora es precisamente quién es ese huésped, de dónde viene, qué pretende entre nosotros.

<sup>4</sup> Cfr. J. Muñoz, *Inventari provisional. Materials per a una ontologia del present*, Valencia, 1995, p. 16.

señalado las tendencias dominantes de la filosofía actual, cualquiera de ellas, y todas a la vez, deben poder reconducirse a la cuestión de la vieja divinidad que una y otra vez se afirma muerta y superada a partir de finales del siglo XVIII. Se afirma la muerte de los grandes relatos, pero con ello se afirma fundamentalmente que ha desaparecido también el modelo de todos ellos, la Biblia, y los que supuestamente trataron de sucederla. Se afirma la muerte del hombre, pero se afirma a la vez como prolongación de la muerte de Dios. Se afirma la superación del fundamento, pero durante siglos, Dios ha sido el fundamento por antonomasia. Todo, pues, parece apuntar una vez más al mismo problema de la vieja divinidad que tal vez hemos enterrado antes de matar; que tal vez no murió, o que si murió fue capaz de resucitar una vez más.

Y sin embargo, hay una especie de urgencia por borrar las huellas del problema, una urgencia por apuntar hacia una modernidad superada y a un mundo doblemente secularizado, en cuanto al viejo universo religioso premoderno y en cuanto al mito moderno. Se habla de otra cosa puesto que la modernidad ha sido superada. No es ya que Dios haya dejado de ser un problema, sino que se pretende afirmar que hemos abandonado incluso aquella época que permitió matar a Dios. ¿Y si no fuera realmente así? ¿Y si en realidad esa urgencia por borrar las propias huellas señala hacia un mecanismo profundamente religioso, a una resurrección de esa divinidad, que, conviene no olvidarlo,

se ha caracterizado, desde que tenemos noticia de ella, por ocultarse, por aspirar incluso a ser innombrable?

Para hacer frente a este conjunto de problemas partiremos de una hipótesis: la que considera que la modernidad no es como se pretende, es decir, aquella manera de pensar, aquella época en la que la razón, y con ella la ciencia y la técnica, ha sustituido el modo de pensar religioso.<sup>5</sup> Consideraremos más bien a la modernidad como aquel periodo histórico en el que la razón ha venido luchando frente al modo de pensar religioso; en definitiva a la reacción que se produce frente al impulso ilustrado, dirigido éste a superar la religión. La corrección que hacemos del término *modernidad* no sólo parece más ajustada respecto del conjunto de fenómenos que abarca, sino que también, y sobre todo, nos permitirá en su momento hacer frente a consideraciones descalificadoras de la razón, de esa misma razón que se enfrenta al discurso religioso, a partir de las contradicciones de la modernidad.

Porque la modernidad no es la superación del fenómeno religioso, sino sólo la transformación del mismo, pero no transformación en el sentido en que Löwith utiliza el término *secularización*, es decir, en cuanto una especie de prolongación herética del universo cris-

<sup>5</sup> Una caracterización ésta de lo moderno que comparten en lo fundamental Heidegger y Adorno, Habermas y Lyotard, por establecer dos parejas característicamente polémicas antes y después del mayo francés respectivamente. En realidad esa definición de lo moderno es un lugar común, más allá de los matices, que está íntimamente ligado a la historia misma del término *nihilismo*, como trataremos de mostrar.

tiano.<sup>6</sup> Hay que reconocer que, en efecto, como afirma Löwith, de Descartes a Hegel lo que se hace es teología, algo que ya señaló Marx en un sentido más preciso. Pero una cosa es reconocer ese dato y otra es atribuir a las pretensiones de la razón esa teología. Esto sería tan absurdo como pensar que la razón moderna que se alza frente al antiguo régimen, por el sólo hecho de proclamar sus intenciones y en el mismo momento de hacerlo, disuelve repentinamente y sin resistencias, una tradición y un complejo ideológico-institucional asentado de modo absoluto durante siglos, y que por lo demás parece haber atravesado bastante bien esa modernidad y gozar todavía de una considerable salud en nuestros días. Eso sería tanto como afirmar que la razón no ha tenido enemigo, o que la razón es simplemente un producto de Dios, lo que de hecho vendría a disolver el sentido de la razón ilustrada en la misma dirección en que lo ha pretendido siempre el discurso reaccionario, en cuyo medio surge, se desarrolla y se consume la noción de nihilismo.

Pero tampoco cabe entender entonces, y por lo mismo, la modernidad como una autoafirmación humana frente al absolutismo teológico del Dios premoderno. Esa tesis de Blumenberg parece compartir premisa con

<sup>6</sup> El propio Löwith resumiendo e interpretando el sentido del término *secularización* por él empleado, afirma que la modernidad (y por tanto hay que entender que también la razón llamada *moderna*), no es sino una especie de herejía del cristianismo. Cfr. *Besprechung des Buches "Die Legitimität der Neuzeit" von Hans Blumenberg*, en *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1983, 2, p. 456.

la de Löwith, aunque las conclusiones sean otras. Parece dar por hecho el triunfo de la razón frente a ese absolutismo de un Dios escondido y muerto,<sup>7</sup> cuando es justamente esa muerte la que ha movilizad las contradicciones esenciales de la filosofía moderna. Desde la tesis de Blumenberg resultaría incomprensible el triunfo final de la estrategia del nihilismo que parecemos vivir hoy, y donde lo que triunfa, según nuestra hipótesis, es precisamente ese Dios escondido y muerto.

Donde la razón ilustrada pretendía superar la religión, *modernidad* significa sólo "transformación y combate del discurso religioso en pugna con esa razón". Modernidad no es, pues, superación del mundo religioso, sino el movimiento dinámico de una lucha que se prolonga hasta nuestros días, y en la que cada uno de los contendientes acusa los golpes del otro y se ve obligado a reestructurar sus estrategias. Y en este sentido, el pensamiento de Kierkegaard es moderno, como lo es el de Heidegger, como lo era ya el de los románticos y el de Jacobi o el de Hamann, pero como lo es también el de Kant, el de Hegel o el de Marx; todos son modernos porque comparten el campo de batalla, porque sus pensamientos están determinados en cualquier caso por el horizonte de problemas generados en esa lucha y por esa lucha. Pero, como es obvio, no todos están del mismo lado.

<sup>7</sup> Cfr. F. J. Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, 1994, p. 31.

Pues bien, desde esta hipótesis en torno a lo moderno trataremos de llegar a una conclusión, la que señala que la llamada *posmodernidad* es sólo la fase final de esa transformación del discurso religioso en pugna con la razón. No se trata, por tanto, de achacar al término el que sea moderno en el sentido de que constituya un progreso respecto a la modernidad, sino más bien señalar que, en efecto, pretende ponerle fin. Y sólo en este sentido la posmodernidad sería el fin de lo moderno, entendido en cuanto victoria y aniquilación de uno de los contendientes: es decir, la razón.

Pero con ello, como es obvio, no pretendemos afirmar que en la modernidad el discurso religioso antiguo se haya perpetuado. Al hacer su aparición, la razón desencadenó el proceso de lo moderno, y lo que nosotros buscamos es precisamente el producto de esa lucha, los momentos mediante los cuales esa lucha se va fraguando hasta llegar al pretendido resultado final de la posmodernidad. De ahí que, por regla general, cuando hablemos de Dios y de religión no nos refiramos al viejo Dios que se conoce como premoderno, ni a su religión correspondiente (a los que adjetivaremos siempre como antiguos o tradicionales), sino precisamente a sus formas modernas, las cuales son fruto de su lucha con la razón.

En esa lucha, el término *nihilismo* tiene un protagonismo considerable, y un protagonismo que, salvo interrupciones, lo es explícitamente en una línea de continuidad que abarca al menos los dos últimos siglos. Es un hecho que el siglo XIX comienza bajo ese

término; al respecto, basta recordar no sólo la obra de Jacobi, sino el proceso que conduce al último gran sistema que es el de Hegel, quien en *Glauben und Wissen*<sup>8</sup> califica provisionalmente de nihilista la tarea de la filosofía. Es un hecho también que el siglo xx comienza en esos términos, si atendemos a la obra de Nietzsche. Y es un hecho igualmente que en nuestros días, el nihilismo tal vez sea el término general más utilizado para caracterizar la época, el pensamiento del, en apariencia, confuso fin de siglo.

El presente estudio es el resultado de un proyecto financiado a finales de la década de los años noventa por la Fundación Caja de Madrid, a la que expreso aquí mi agradecimiento; de igual manera aprovecho la ocasión para expresar mi gratitud a Jacobo Muñoz, autor del prólogo de este estudio y cuyo libro *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas de la filosofías de nuestro tiempo*<sup>9</sup> constituye una de las más lúcidas miradas sobre algunos de los problemas que aquí tratamos de esclarecer.

Vicente Serrano  
Villaviciosa, febrero de 2004

<sup>8</sup> Hay edición en castellano. Hegel, *Fe y saber*. Traducción, introducción y notas de Vicente Serrano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

<sup>9</sup> Antonio Machado Libros, MT, Madrid, 2002.

Las raíces históricas

## Condiciones de posibilidad del discurso nihilista

**A** acudir a las raíces históricas del término *nihilismo* exige, en primer lugar, romper con la identidad que existe entre modernidad e ilustración. Identificarlas, sin más, obedece a una lógica incomprensible, una lógica que, como trataremos de mostrar, está estrechamente vinculada a la historia misma del término *nihilismo*. Cualquier aficionado a la literatura filosófica del siglo XVIII, sabe que la tendencia ilustrada no agota ni mucho menos la actividad filosófica y cultural de la época. Más aún, la Ilustración, antes casi de haber tenido tiempo de tomar conciencia de sí misma, conoce en lo político, en lo social y en lo filosófico, un punto de partida en el cual se encuentra combatida desde todos los ámbitos, y combatida, incluso, por instancias que, nostálgicas y reaccionarias, deben asumir la altura conceptual, política y social de los tiempos, y que como tales podemos considerarlas modernas, pero en ningún caso ilustradas.

Cuando Heidegger define la época moderna como la *época del nihilismo* parece señalar que, en efecto, ha consumado una tendencia: la tendencia de Occidente; es decir, una tendencia que obliga a un nuevo comienzo. Pero, ¿de qué habla en realidad Heidegger? ¿Es acaso que la época moderna puede identificarse con Occidente?

¿Qué tiene en mente Heidegger por época moderna? En *La época de la imagen del mundo* lo dice con claridad; la moderna es la época de la representación, que él retrotrae a Descartes, pero que, en virtud de una estrategia muy elaborada, debemos retrotraer a su vez a Platón. ¿Por qué un nuevo comienzo frente a todo Occidente?<sup>1</sup>

Cuando Nietzsche vincula la razón a Sócrates y la opone al espíritu dionisiaco, y cuando más tarde caracteriza esa razón como prolongación del mundo cristiano ¿desde dónde lo hace? La filosofía, nos dice refiriéndose a la filosofía y a la ciencia modernas, es la continuación, la nueva forma de una antigua creencia: la creencia cristiana.<sup>2</sup> Este conjunto le permite a su vez,

<sup>1</sup> "Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes", en *Caminos del bosque*, Madrid, 1995, p. 86. Y en el apéndice cuatro nos dice que en lo fundamental esa interpretación es la iniciada ya por Platón y Aristóteles, *Cfr. Idem.*, p. 98.

<sup>2</sup> "Nuestra creencia en la ciencia descansa todavía en una creencia metafísica. También nosotros, antimetafísicos y ateos, tomamos nuestro fuego de aquella llama que fue encendida por una creencia milenaria, la creencia cristiana, que fue también la de Platón", *Zur Genealogie der Moral*, en *Werke*, Darmstadt, 1994, II, pp. 890-891.

en distintos lugares, diagnosticar la enfermedad moderna como "la enfermedad de Occidente", y a ambas, que son ya la misma cosa, las llamará *nihilismo*, un nihilismo que exige un nuevo comienzo.

Pero ¿de dónde surgen esas identificaciones? ¿Qué raíces tienen y qué objeto persiguen? Más adelante tendremos ocasión de contrastar las formulaciones de Heidegger y Nietzsche sobre esa misma descripción y de establecer las diferencias, pero por el momento nos interesa ese elemento que ambos comparten.

Sus raíces están en el movimiento antiilustrado que se produce en la Alemania de finales del siglo XVIII. El discurso de Nietzsche y el de Heidegger sobre el nihilismo es todo menos nuevo al menos en su nervio fundamental. Su argumento central: modernidad = razón occidental = nihilismo, es el mismo de Jacobi justo en el momento en que comienza el siglo XIX. Y en él lo que está en juego, lo decisivo, es precisamente el hecho de que ese discurso sirve para hacer frente al aspecto tal vez más característico de la razón ilustrada. A nuestro modo de ver al único que en verdad permite hablar de Ilustración en un sentido riguroso, aquel que ataca a la religión en sus raíces y frente a ella opone un universo que todavía no hemos conocido en Occidente, en la medida en que la religión no ha sido aún superada.

La obra más denostada de Lukács nos enseñó a ver dos corrientes en la tradición que arranca de aquel momento histórico: una corriente racional que pasaría por Hegel y llegaría a los marxistas, y otra irracional que, arrancando del suelo compartido por Schelling, el



romanticismo, y vía Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger conduciría hasta el nazismo y otras lindezas similares. Pero la cuestión es bastante más compleja, (o si se prefiere, más simple pero que exige un considerable rodeo). Porque lo que hay en juego no es la razón, sino más bien, la supervivencia de un Dios compatible con ésta. Algo que de hecho estaba ya dado en la obra de Lessing y en la del mismo Kant, y desde luego en la de Hegel, en la medida en que éste conserva rasgos ilustrados. El mismo Jacobi, cuya filosofía pasa por ser un irracionalismo absoluto, pretende apropiarse del término *razón* para elaborar su discurso reaccionario,<sup>3</sup> lo que no constituye sino el síntoma de un dato decisivo: la razón ilustrada inicia su impulso frente a la divinidad, pero pronto ese discurso parece torcerse obligado por una fuerza que le es extraña y que le lleva a forjar sucesivas formas de divinidad, para asegurar así la supervivencia de ésta en un nuevo medio.

En principio, Jacobi no parece compartir el modo nihilista y moderno de entender la razón. Pero tampoco es consciente del proceso que entonces se producía. Para él la razón de Kant, de Fichte, y antes la de Wolff o la de Lessing, son ateas y nihilistas porque parecen negar las premisas de su viejo Dios. Jacobi es capaz,

<sup>3</sup> Mediante una peculiar etimología del término *Vernunft* a partir de *Vernehmen* que le permite subordinar la razón a una instancia externa, ajena a la razón y dependiente en todo de Dios, que daría sentido a la razón misma. Veremos en su momento como Heidegger se niega a asumir el carácter irracional de su pensamiento, y al contrario, pretende haber llevado al pensar, y cabe entender que a la razón, a su tarea más propia.

entonces, de dar un salto mortal, es decir, se aleja de ese discurso para inaugurar otro. El nihilismo entonces es algo a rechazar, como en Nietzsche o como en Heidegger. Lo es en tanto el proceso de transformación en que la modernidad consiste se está operando. ¿Por qué deja de serlo en el mundo que parece en todo heredero de Nietzsche, de Heidegger y en gran medida del propio Jacobi, y en el que se afirma que la modernidad misma ha sido superada?

Esta es la pregunta decisiva a la que queremos dar respuesta en las páginas que siguen. Para ello comenzaremos por señalar en qué sentido es negativo y con respecto a qué ese nihilismo. Y esta pregunta nos enfrenta a uno de los temas y de las nociones que se han considerado claves a la hora de clausurar la modernidad o a la hora de señalar el tránsito, o como quiera llamársele, a la posmodernidad: el tema del sujeto. En realidad cuando Jacobi acusa de nihilismo al mundo moderno, y más tarde por extensión a todo Occidente, lo que está haciendo es contraponer el viejo Dios que se ha venido considerando un Dios objetivo al sujeto metafísico absoluto de Fichte, que encuentra su perfección y consumación en la sustancia que es sujeto de Hegel. El nihilismo se da allí, para Jacobi, donde una criatura, en el sentido más riguroso de ese término, no reconoce ninguna instancia exterior a ella, no conoce ni reconoce creador alguno. De ahí que el término surja en una polémica sobre ateísmo, la misma que expulsará a Fichte de su cátedra de Jena.

Ahora bien, si no indagamos el proceso mediante el cual ese sujeto fichteano se ha convertido en el todo, en el absoluto, no podremos valorar siquiera el alcance de los ataques de Jacobi, ni podremos siquiera comprender en qué sentido se habla de la muerte del sujeto. El sujeto de Fichte es, en gran medida, heredero del sujeto cartesiano, y lo es más aún del sujeto kantiano, pero en el caso de Fichte el sujeto ha dado un paso decisivo, se ha convertido en el principio ontológico último, en el principio de toda filosofía, en el fundamento absoluto, y con ello en el heredero de todos los atributos que la tradición cristiano-medieval había depositado en el viejo Yhavé de los judíos mediante la recepción y reelaboración de elementos procedentes del ámbito griego. Y no por casualidad la fórmula fichteana evoca ese *Ego sum qui sum* sobre el que ha descansado durante tanto tiempo esa fusión entre el ser y Dios.

Hay una vieja polémica que atraviesa en realidad toda la tradición de lo que se da en llamar *filosofía cristiana*, y que es en parte la razón de ser de ésta, la polémica en torno a la relación entre la fe y el dogma religioso y la razón y los principios racionales de investigación de la realidad. Mientras la teología se mantuvo como reina, fue posible la convivencia más o menos pacífica del universo religioso con las investigaciones racionales, pero a partir de un determinado momento, que generalmente se sitúa en el comienzo de la filosofía moderna, la razón reclama para sí la autonomía y la exclusividad, y no se reconoce ya como sierva de la teología.

Durante algún tiempo resulta posible conciliar las verdades religiosas con el mundo racional que comienza a expandirse, pero a medida que la razón despliega su fuerza, el universo religioso que ha inundado cada palmo del universo cultural anterior se convierte cada vez más en un límite asfixiante. No es de extrañar entonces que en el momento de máxima exaltación del universo racional, en lo que se conoce como *Ilustración*, el tema decisivo, o uno de los temas decisivos, sea precisamente una vez más el de las relaciones entre la religión revelada y las verdades de la razón. El empuje de la razón no se puede limitar entonces a respetar el ámbito religioso sino que desea establecer una jurisdicción propia en la que la fe carece de toda autoridad. La máxima expresión del establecimiento de límites jurisdiccionales propios de la razón la constituye la primera *Crítica* de Kant. El impacto de Kant para la historia de la filosofía se sitúa sin lugar a dudas en este punto. A partir de esa obra, la ontología tradicional, los atributos del viejo Dios, las pruebas de su existencia, la indagación sobre el fundamento, etcétera, desaparecen del horizonte propio del saber para alojarse, como señala el propio Kant, en otro ámbito, que será el de la creencia.

Puede considerarse que en la *Crítica* de Kant la razón conquista finalmente un terreno propio y soberano al que la religión no tiene ya acceso. Pero eso no significa, desde luego, que el discurso religioso haya desaparecido como sería de esperar, toda vez que racionalmente sus dogmas han dejado de tener valor. El discurso

religioso subsiste en dos direcciones: la primera de ellas aparece en la medida en que sigue elaborándose al margen de la propia actividad filosófica, y es esto lo que podemos denominar un *discurso reaccionario*, que de espaldas a la realidad, a la ciencia, a las revoluciones sociales y políticas defiende los mismos principios; incapaz de hallar un nuevo lenguaje y de asumir que los tiempos están cambiando. Frente a ésta, o tal vez a su lado, se da a la vez una segunda dirección en la que el discurso religioso inicia una lenta asimilación del nuevo lenguaje de la razón, y en el que con cierto y lento pragmatismo se asume el hecho imparable de la ciencia, de la razón, del nuevo modo de producción. Esta estrategia del discurso religioso, en gran medida retrotraible al propio Descartes, es en ese momento titubeante y conoce múltiples expresiones, porque su situación es justamente la de indagar las vías mediante las cuales permita subsistir a las fuerzas que le representan. La filosofía del propio Fichte, e incluso la de Kant y Hegel, y también la de los románticos, o la de los teólogos de Tubinga que inician la tarea de probar la existencia de Dios a partir de la segunda *Crítica* pertenecen a este grupo, a pesar de sus grandes diferencias entre ellos. Veremos en su momento que la filosofía de Jacobi, y la noción de nihilismo que se inaugura al interior de ésta, constituye precisamente el puente entre las dos tendencias.

Pero ahora nos centraremos en la segunda de ellas, porque es ahí donde el sujeto asume el papel protagonista. Es el propio Kant, el filósofo que ha establecido

los límites de la nueva república soberana racional —si quiere expresarse así— el que lejos de acabar con el discurso religioso sienta las bases para inaugurar nuevas vías del mismo, o si se prefiere el que obliga a iniciar el desplazamiento que ese discurso habrá de padecer. Aunque en realidad, como decimos, esas bases pueden retrotraerse al mismo Descartes; por el momento nos limitaremos a Kant, y a la trayectoria que se inaugura a partir de éste.

Hasta ahora habíamos hablado de la razón y lo racional como el elemento que ha permitido a Kant conquistar un terreno en principio exento de religión. Pero paradójicamente esa conquista no es capaz de registrarla en términos de *razón*, y Kant se ve obligado a establecer una distinción entre razón y entendimiento, donde la razón exenta de religión se restringe exclusivamente al entendimiento, mientras que la razón propiamente dicha es sometida a crítica. Más aún, el terreno conquistado para la razón se hace desde una crítica de ésta, y los elementos religiosos que pervivan lo harán precisamente alojados en la razón. La segunda *Crítica* no es ya una crítica de la razón pura práctica, sino sólo de la razón práctica. En la segunda *Crítica*, lo que Kant exige es justamente esa pureza de la razón, una pureza que le permitirá rehabilitar las nociones de Dios, las de la inmortalidad, y la de sumo bien; es decir, los atributos característicos del viejo Dios. Ciertamente, esa recuperación no se produce ya en los viejos términos de la tradición, pero a cambio Kant consigue, y de ello se hará buen uso en lo sucesi-

vo, que esas nociones se incorporen al nuevo discurso; es decir, al mismo discurso que orgullosamente había alcanzado un terreno soberano frente a la religión. Podríamos usar aquí la metáfora del caballo de Troya o del enemigo en casa.

El Idealismo alemán, ese acontecimiento que culmina en Hegel y determina, en gran medida, todo el desarrollo, a favor o en contra, de la filosofía posterior, parte justamente de ese caballo de Troya y encuentra en ese lugar su fundamento, y en este sentido se asienta sobre el solar y las ruinas del viejo edificio divino. Toda la penosa, sofisticada, en ocasiones insostenible construcción que se disputa la herencia kantiana y que se ha dado en llamar *idealismo*, se constituye fundamentalmente a partir de tres pilares:

1. La vivencia de la escisión entre razón y entendimiento y las que se derivan de ella: razón teórica y razón práctica; libertad y necesidad, etcétera.
2. La convicción de que sólo desde la propia razón resulta posible resolver esa escisión o esas escisiones en cadena, y decimos "razón" en el sentido kantiano; es decir, nos referimos a la instancia en la que Kant hace residir los restos de la divinidad en apariencia derrotada por la primera *Crítica*.
3. La consideración de que corresponde al sujeto, y en el ámbito de esa razón, reconstruir esa unidad representada por el viejo Dios, y elaborar un sistema de la totalidad que tenga vigencia.

El peso de todo ello recae, pues, en el sujeto, que será el sustituto ontológico de la noción de divinidad. El sujeto transcendental de Kant; el Yo absoluto de Fichte; la historia de la autoconciencia de Schelling; el Espíritu absoluto de Hegel o la sustancia hecha sujeto, son así las nociones mediante las cuales se intentan cerrar las heridas abiertas por el bisturí de la razón ilustrada. Y si observamos detenidamente ese sujeto, lejos de haber borrado del mapa al viejo Dios, le ha permitido en realidad transformarse momentáneamente en otra cosa, y en la cosa inatacable para la razón que se había atrevido a sacarle de su *gruta*.

¿Por qué momentáneamente inatacable? En primer lugar porque en todos los casos mencionados, y se podrían mencionar otros, ese sujeto aparece como un producto de la razón, de la razón que busca sus propios límites; de la razón que pretende superar la escisión en teoría y praxis; de la razón que pretende ser objetiva a la vez que subjetiva; de la razón que quiere alcanzar una verdadera comprensión del infinito y superar finalmente todas las dificultades del mundo moderno; de la razón que se encarna en la historia, que es el espíritu mismo en su despliegue. Pero sobre todo, porque los atributos esenciales del viejo Dios viven en el sujeto bajo otra forma, disfrazados precisamente ahora de racionalidad y de sujeto, adoptando, por tanto, la forma misma de aquel instrumento que se había atrevido a contestar su autoridad en los comienzos mismos de la modernidad; es decir, en Descartes. Literalmente

es así reconocido por Fichte, por Schelling y por Hegel. En realidad Hegel culmina ese proceso de transformación iniciado mucho antes con Descartes. Hegel nos dice que en Descartes se toca por primera vez tierra; Fichte señala que su primer principio había sido esbozado, aunque de modo imperfecto, también por el filósofo francés.

Desde estas consideraciones resulta ya evidente que la noción de sujeto no ocupa el lugar central que se le asigna y en cambio representa sólo un papel instrumental y secundario. Si halláramos el papel central, el tema principal al que sirve el sujeto, estaríamos en condiciones de acercarnos con una mirada más penetrante al problema del nihilismo que Jenisch y Obereit creen detectar en la filosofía de Kant, y Jacobi más tarde en la de Fichte como culminador del kantismo y de la modernidad, y a la vez estaríamos en mejores condiciones para acercarnos a los discursos que se han hecho escuchar desde la premisa del sujeto como el edificio decisivo de la modernidad.

Nuestra tesis es que en el sujeto moderno, y por tanto en el cartesiano, en el kantiano, en el fichteano, y también en el hegeliano, lo decisivo no es en sí mismo el sujeto, sino Dios, el viejo Dios, o si se prefiere el viejo Yhavé, por más que todas las apariencias estén en contra; y eso es precisamente lo decisivo, que todas las apariencias estén en contra. Yhavé ha tendido siempre a la ocultación, ha sido siempre el poder que todo lo rige y del que nada se ve, pero Yhavé ha tenido tam-

bién la desgracia, tal vez la única, de poseer un nombre que durante siglos se vio asociado a un universo y que con el advenimiento de lo que se conoce como "mundo moderno" se extingue. Su supervivencia, por tanto, estaba necesariamente ligada a la del viejo mundo, y sólo librándose de las formas allí recibidas, resultaba posible seguir reinando en el nuevo. Por lo demás, Yhavé ha poseído siempre, además del poder absoluto, los rasgos de la persona, suma inteligencia y suma voluntad. Si el universo de la fe medieval era una carga, esos rasgos eran más bien todo lo contrario puesto que el nuevo mundo podía perfectamente apoyarse en ellos para construir su nueva sociedad. No es extraño entonces que siglos más tarde, la gran polémica de Jacobi recaiga sobre los rasgos personales de Dios, y que todavía hoy la clave de la defensa de la divinidad, incluso de la vieja, se haga reposar en el carácter personal de ésta.

No debe sorprender, entonces, que en Descartes la divinidad no sólo no sea sustituida por el sujeto, sino que incluso aparezca como garantía de éste. Es ésta una hipoteca mediante la que el sujeto entra en el registro de la propiedad de la historia; una hipoteca que en realidad irá conociendo sucesivas subrogaciones hasta que finalmente esa transformación del viejo Dios se haya consumado y no se requiera ya más del sujeto. Pero esto último exigirá un largo proceso, en el que pueden detectarse los sucesivos restos del viejo Dios. El Dios cartesiano, como el sujeto cartesiano, dependen

en todo de un ardid, el del *genio maligno*, frente al cual la bondad divina juega un papel arbitrario y dogmático, sin el cual el edificio cartesiano no podría construirse. Pero es cierto también que ese aparato cartesiano, lo que puede denominarse *la metafísica de Descartes*, no constituye sino un tributo al lenguaje de los doctores de París a quienes el propio Descartes dedica las *Meditaciones*.

Las investigaciones de Descartes se declaran bien pronto autónomas de la vieja metafísica a las que señala como una rémora. Ya en las *Reglas para la dirección del espíritu*, se limita a señalar los pasos a seguir para operar con una nueva tecnología del conocimiento, y en ellas, como es natural, las viejas nociones escolásticas que tan bien conoce el antiguo estudiante de la Flèche no juegan ningún papel. En ellas está ya prefigurado, en cambio, el futuro Yo que inaugurará en gran medida la modernidad y el sujeto, pero ese Yo no es más que el resultado de las condiciones necesarias para operar con arreglo al *ars inveniendi* que Descartes viene buscando. Y cuando en el *Discurso del método* aparezca el primer atisbo de la nueva metafísica que pretende inaugurar Descartes, lo será en forma de relato en el que los personajes están dados previamente, el Yo, el genio, Dios. El viejo Dios no es cuestionado, pero presta su ayuda a un arte revolucionario que parece arruinar, en gran medida, los presupuestos de la ciencia que hasta ese momento había hecho posible explicar el universo a partir de ese Dios. De manera que, literalmente, Descartes hace posible la transformación de

la divinidad en torno al sujeto al inaugurar la modernidad, pero con ello lejos de establecer una ruptura mediante la afirmación del sujeto, no hace sino generar y hacer posible una continuidad.

Pero, como decíamos, esa continuidad tiene un precio considerable. En primer lugar porque, como ya se ha mencionado, ese Dios es gratuito y sobra, pero sobre todo, porque sentadas las bases para una ciencia del sujeto, aún con la asistencia y el apoyo del Dios mismo, todo parece dirigido a arruinar el edificio del que Dios mismo recibe su nombre. Y sabido es que la trayectoria que media entre Descartes y Kant avanza precisamente en esa dirección. La vieja metafísica del ser, condensada en la noción de sustancia conoce una primera escisión, que se sustanciará en otras tantas hasta que finalmente Hegel cierre de nuevo la herida mediante la sustancia sujeto que es de nuevo Dios, pero ahora un Dios transformado.

De esas escisiones se puede hacer depender la historia del pensamiento que llega hasta el idealismo. A dar respuesta a las mismas obedece el monismo spinozista, el empirismo humeano, la monadología de Leibniz y el criticismo kantiano. En buena medida puede decirse que el "caldo primordial" de esas escisiones es la urna secreta donde el viejo Dios inicia su transformación silenciosa. Cuando Hume critica desde la escisión y la subjetividad a la sustancia, a la identidad, de lo que está hablando en definitiva es de Dios; cuando Spinoza opone al dualismo cartesiano la sustancia única, es de Dios de lo que está hablando; cuando Leibniz

hace depender la organización del nuevo universo de una armonía preestablecida, es de Dios de lo que se está hablando. Pero Dios no aparece ya como el problema fundamental; su esencia se ha modificado y los restos de la misma aparecen en forma de disputas epistemológicas; verdades de razón y de hecho; mundo sensible y mundo inteligible; intuición y concepto; todos y cada uno de los nuevos problemas técnicos, en principio muy alejados de la teología, que obedecen finalmente a un mismo problema: el Dios que parece ausentarse, alejarse, disolverse, un Dios que se escapa y que en su huída dicta las nuevas formulaciones que deben ocupar a los filósofos. La ausencia divina parece así convertirse en el gran motivo oculto a partir del cual filosofar, iniciando así la paradoja de una presencia que se consume en su disolución, que es justamente el lugar de la posmodernidad.

Esa paradoja encuentra ya su primera formulación precisa justamente en el filósofo que parece asentar de modo firme el principio sujeto, que le ha llevado más lejos que cualquiera de sus antecesores modernos, que pretende además resolver todos los problemas que se han generado desde el momento en que Descartes descompone la vieja sustancia de la escolástica. Porque es en Kant donde Dios se aloja, al menos en cuanto huella, en la cosa en sí, en aquello que por definición se declara inaccesible. La cosa en sí constituye el primer indicio evidente del proceso que conducirá a la posmodernidad, pero es a la vez el expediente mediante el cual la teología busca un resquicio a la razón. A

ella recurrirá Jacobi para combatir a la razón, y a partir de ella iniciará su impulso el idealismo que situará al sujeto en lo más alto de su efímera vida. Cuando el término *nihilismo* aparezca lo hará estrechamente vinculado al problema de la cosa en sí. La cosa en sí es la realidad que se sustrae, pero una realidad de la que todo depende en el momento mismo de sustraerse; es así el mejor umbral hacia el viejo Dios que inicia su transformación hacia el Dios nuevo.

Porque cuando, como ya lo habíamos señalado, Kant establezca una jurisdicción soberana frente al viejo Dios, consumando así al menos parcialmente la tendencia ilustrada frente a la religión, lo hará mediante el juego de las condiciones de posibilidad que remiten a una nueva noción de naturaleza, una naturaleza inevitablemente mediada por el sujeto. Es ésta la que se declara ahora exenta y soberana, pero el viejo Dios planea todavía sobre ella, porque la naturaleza kantiana no logra resolver la cuestión de lo que sea la propia naturaleza al margen del sujeto cognoscente, el mismo sujeto que la tradición cristiana ha enseñado a considerar como finito frente a la infinitud divina. Y esa última hipótesis, la de una realidad al margen del sujeto es lo que se llama justamente *la cosa en sí*. La vieja tradición de la que bebe Kant da por sentado que tal realidad es en sí y que el sujeto tiene acceso a ella. Kant, al consumir la tendencia moderna en torno al sujeto, no logra resolver ese problema y así la vieja hipoteca del sujeto cartesiano toma una nueva forma,

precisamente la forma a partir de la cual será posible el discurso del nihilismo.

Es importante, incluso decisivo, considerar que mientras el sujeto cartesiano debía recurrir al viejo Dios, aun para negar y arruinar el edificio sobre el que había venido asentándose hasta ese momento, en el caso de Kant, la hipoteca de la cosa en sí grava un bien en el que Dios ya no está presente. Más aún, el propio Kant, como es sabido, se encarga en la *Dialéctica trascendental*, de refutar las pruebas de la existencia de Dios y entre ellas el argumento ontológico. Es éste el hecho decisivo para valorar la importancia que el problema de la cosa en sí tiene en la trayectoria de la divinidad, porque estamos ya en un discurso filosófico que arruina cualquier posibilidad de acercamiento racional a la divinidad, pero que a la vez deja abierta una puerta, construida con los materiales mismos de la crítica, para la transformación de esa divinidad. Y esa puerta queda abierta en una doble dirección. De una parte por el problema de la cosa en sí, de otra por aquel giro hacia la dimensión práctica de la razón que es la segunda *Crítica*, donde viejas nociones reciben un nuevo acomodo en el discurso de la razón.

Desde ese punto de vista, la cosa en sí y lo que Kant llama *el noumeno* vienen a coincidir, como aquellas esferas que quedan más allá del entendimiento, aunque ciertamente desde el punto de vista técnico se trata de instancias diferentes. En el caso de la cosa en sí, más allá de las todavía abiertas discusiones acerca de qué deba entenderse por ella, estamos ante una especie

de objeto previo al conocimiento. En el caso de lo nouménico estamos ante aquella actividad de la razón y del concepto que va más allá de la propia sensibilidad. En ambos casos, fuera de los límites de esa jurisdicción en la que Dios aparece como exiliado, una jurisdicción que es precisamente la de la ciencia, la del saber; precisamente la misma que hasta el Renacimiento había dependido en todo del propio Dios. Kant mismo no deja muy claros algunos de estos aspectos, ya que no matizó con demasiada precisión las diferencias, pero, en cambio, dejó abierto el camino para una reconsideración del problema. Y es en el camino que se inicia a partir de ese momento donde el nihilismo hace su entrada en la escena de la historia de la filosofía.

De hecho, es Kant el primer filósofo que recibe el reproche de nihilista,<sup>4</sup> aunque en un sentido más pleno corresponde a Fichte ser el primer beneficiario del término, y lo recibe, como ya hemos señalado, de Jacobi a propósito de una disputa en torno al ateísmo. Pero no por casualidad, pues Fichte es el filósofo que reúne la noción de cosa en sí y la dimensión práctica de la razón kantiana; es decir, aquellos dos aspectos, que si bien son diversos técnicamente hablando, constituyen, sin embargo, la misma cosa desde el punto de vista de la divinidad que pretende ausentarse. Y no sólo reúne a ambos, sino que los reúne condensados en un sujeto que muy lejos ya del cartesiano, e incluso del propio Kant, parece apurar hasta el final las paradojas del su-

<sup>4</sup> Cfr. nota 1.



jeto en sus relaciones con la divinidad, e incluso parece liberar a ese sujeto de su carga frente a la divinidad, puesto que en principio parece haber eliminado el problema de la cosa en sí.

Por un momento, en el panorama filosófico alemán de la época, se tiene la sensación de que finalmente se asiste a la consumación de la revolución sin precedentes que parece iniciar Kant, y ello en un proceso simultáneo al triunfo de la Revolución francesa y a lo que parece la ruina del Antiguo Régimen, el mismo que había construido todo su edificio a partir del viejo Dios.<sup>5</sup>

Cuando Fichte afirma que no existe el problema de la cosa en sí, que no hay cosa en sí, parece cerrar toda puerta hacia la vieja divinidad, parece divinizar del modo más absoluto el sujeto que Descartes pusiera en la cúspide de la filosofía, si bien de la mano de Dios. Pero en realidad la hipoteca que metafóricamente señalamos conoce ahora una nueva transformación, más sutil si cabe, porque lo que Fichte da con una mano, lo quita con la otra. El viejo Dios parece extinguirse al extin-

<sup>5</sup> La filosofía de Fichte no podría entenderse sin la Revolución francesa y su programa liberador. El filósofo alemán llegó a su sistema mediante tres escritos que aparecieron anónimos: una crítica de la revelación, una reivindicación de la libertad de pensamiento, y una defensa de la Revolución francesa. La recepción que se hizo de la filosofía de Fichte en los primeros momentos, aparece también vinculada al gran acontecimiento revolucionario. Es sabido que el entusiasmo suscitado por la filosofía de Fichte en personajes como Hölderlin, Hegel y Schelling, todavía estudiantes en Tubinga, es paralelo un entusiasmo análogo ante la revolución y la promesa de abandonar el viejo concepto de la *divinidad*. En una conocida carta a Hegel, Schelling expresa su adhesión a Fichte en términos tomados del Lessing de Jacobi, según la cual decía: "los viejos conceptos de la divinidad no valen ya para mí".

guirse la cosa en sí, dejando solo y desnudo al sujeto, pero ese sujeto, esa cosa en sí transformada reaparece como la formulación más radical que quepa considerar de la razón práctica kantiana, aquella donde las viejas nociones de la divinidad habían encontrado un acomodo provisional. El Yo de Fichte, al que por lo demás aún hoy se le sigue atribuyendo el nombre de la vieja divinidad, no es en realidad sino una dimensión donde la instancia suprasensible vedada por Kant, cuya última manifestación hasta entonces había sido Dios, reaparece en términos de la razón práctica y bajo el nombre del Yo. La cosa en sí se convierte ahora en lo mismo que la voluntad del viejo Dios, pero no quiere recibir ya ese nombre, o al menos por el momento.

Tal vez en nuestros días las formulaciones de Fichte resulten, además de sofisticadas, un tanto ingenuas, como lo parecieron a algunos observadores de la época, pero en el fragor de las disputas filosóficas de finales del siglo XVIII, no era sencillo ver que donde se negaba la cosa en sí se afirmaba a la vez el fundamento de ésta; que donde el Yo en apariencia humano se divinizaba hasta el absoluto, en realidad se estaba colocando una nueva forma para la vieja divinidad que ya Kant había acertado a situar en la razón práctica. A la altura histórica en la que Fichte escribe, la vieja divinidad estaba todavía demasiado presente en las cabezas, en las instituciones y en los discursos filosóficos como para asumir sin más ese nuevo nombre de Dios. En realidad Fichte no sólo no resuelve el problema de la cosa en sí, sino que convierte a ésta en la única rea-

lidad, la voluntad divina que provisionalmente adopta la máscara del sujeto.

Cuando Jacobi medie en la acusación de ateísmo contra Fichte lo hará sobre todo teniendo en cuenta que el alemán es el filósofo que dice haber resuelto el problema de la cosa en sí, y que ha transferido los atributos de la vieja divinidad al nombre del Yo. No tendrá, en cambio, en cuenta que ese Yo de Fichte se asienta sobre el mismo concepto de *divinidad* que Jacobi defiende. Éste, en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, su primera obra filosófica importante, había defendido frente a Lessing un Dios personal, un Dios con entendimiento y voluntad, frente al Dios de Spinoza que, a diferencia de Fichte, conservaba el nombre del viejo Dios, aunque hablaba, sin duda, de otra cosa.

Seguramente Fichte, creyendo firmemente en su propio proyecto con el entusiasmo que le caracterizaba, se vio capaz de realizar un imposible: el de destruir al viejo Dios a partir de un instrumento en el cual había sabido agazaparse el sujeto, entendido como la huella de una ausencia provisional de Dios, antes de reaparecer ya sin huella. Supo transmitir ese espejismo a una joven generación que se adhirió con el mismo entusiasmo a la proclama del Yo, una proclama que parecía poner fin a un largo proceso de pleitos y escisiones, que parecía haber alcanzado, después de considerables esfuerzos, un principio capaz de mirar de igual a igual al viejo y agotado ser que durante siglos había servido de apoyo a todos los filósofos, y sobre todo a Dios mismo. Como espejismo que fue, condujo

a una insoportable tensión a quienes lo padecieron; por lo demás, duró poco tiempo.

Encerrados en el espejismo del Yo fichteano los jóvenes románticos pidieron al Yo de Fichte más de lo que éste podía darles. Le pidieron que se comportara como el viejo Dios, que satisficiera todas las necesidades, todas las certidumbres que la Ilustración había socavado. Parecían no comprender que era su propio Dios el que les había traicionado, que el Yo era sólo una pantalla, y que las viejas formas no volverían. Pidieron un mundo que el Yo fichteano no podía darles. De ahí su descarrío hacia la estética, hacia el sueño de un mundo desde el Yo en el que la atracción les había encerrado; de ahí la locura y el suicidio; de ahí el regreso finalmente al único Dios que podían ellos reconocer. La verdadera batalla se libraba en otro frente, y su capitán era Hegel.

Ese es el trasfondo en el que surgió el primer discurso acerca del nihilismo, un trasfondo en el que la subjetividad se ha convertido en un campo de batalla entre la vieja divinidad y la razón que trata de disolverla. Cuando Jacobi esgrimió el término *nihilismo*, un término en gran medida propagandístico, lo hizo desde una concepción de la divinidad que apunta hacia aquella dirección a la que nos referimos más arriba, aquella en la que el discurso de la vieja divinidad parece incapaz de hacerse cargo de las revoluciones sociales y culturales que vive Europa, y por tanto desde cierta impotencia. Y sin embargo, la operación que inició Jacobi al invocar el nihilismo estaba muy lejos de

limitarse a eso. Sus presupuestos son claramente reaccionarios, inmovilistas, pero su impulso señala a la vez una tentativa dirigida a hacer frente a la razón, a la razón ilustrada, desde un lenguaje revolucionario, único que puede asegurar el éxito una vez puesta en marcha la modernidad, es decir, la batalla entre Dios y la razón.

La noción de campo de batalla de la que nos servimos aquí viene a manifestar que ni el discurso reaccionario ni el de la razón pueden detenerse, precisamente porque son el propio combate y su dinámica lo que determina las sucesivas figuras de la divinidad y de la razón misma. En este sentido la noción de nihilismo, incluso en los términos simples en los que la veremos aparecer en Jacobi, inicia un proceso de reconsideración general de las tendencias que supuestamente habrían conducido hasta la Ilustración, lo que andando el tiempo, y de modo un tanto gratuito, acabará llamándose *Occidente*. Y en virtud de esa dinámica, la divinidad irá abandonando el sujeto como ese lugar provisional en el que debió alojarse, para hacerlo finalmente en el interior de la razón misma, sobre todo cuando las cargas, las hipotecas que desde Descartes venían gravando al sujeto, le impidan a éste jugar por más tiempo como esa pantalla tras la cual la vieja divinidad venía operando su transformación. Será precisamente entonces cuando la noción de nihilismo permita a la divinidad prescindir del sujeto para acudir a la razón misma y ocultarse en el interior de ésta, y así finalmente desvanecerse en ella, a la vez que la disuelve. La crítica de la Ilustración por parte de Jacobi; su defensa de la

divinidad a través de la noción de nihilismo aparece, pues, estrechamente vinculada a la noción de sujeto en la transición del siglo XVIII al XIX, en un momento anterior a la propia Restauración. Los acontecimientos del siglo XIX y el avance de la razón ilustrada en las primeras décadas del XX, llevarán a una inversión del propio término de *nihilismo* que se identificará en Nietzsche con el propio cristianismo, pero incorporando al mismo sujeto, que era ya nihilista para Jacobi, como un capítulo del cristianismo. Y sin embargo, la inversión aparente no hace sino fortificar el sentido mismo del término tal como fue planteado por Jacobi: permitirá defender la divinidad, sólo que operando una nueva transformación, que no necesita ya del sujeto, y que se dirige directamente contra la razón misma en una operación de mayor alcance.

Se diría que a partir de Jacobi (que es lo mismo que decir a partir de Hegel), las sucesivas hipotecas que se le habían impuesto a la razón, se pueden expresar ya en otro lenguaje, pueden prescindir del sujeto, y justamente el término *nihilismo* es el que permitirá ese desplazamiento. El sujeto no dejará de estar presente, pero a pesar de todo el énfasis en su muerte, impuesto por las filosofías de los años setenta de nuestro siglo, su lugar es secundario a partir de los años veinte del XIX. Es la noción de nihilismo, expresada o no, la que a partir de entonces, de un modo todavía implícito en el viejo Schelling, en Schopenhauer, en Kierkegaard, y más tarde explícitamente en Nietzsche, se constituye en el nuevo campo de batalla. Un campo de batalla

que conocerá también sucesivas transformaciones, como las conoció el sujeto desde Descartes a Hegel, y hasta llegar a nuestros días. Cuando el sujeto reaparezca, precisamente en la forma de un cadáver, lo hará únicamente como una pieza al servicio de la política y del discurso del nihilismo, un nihilismo que por cierto se dará precisamente allí donde el sujeto se declare muerto, invirtiendo en todo la posición de Jacobi en lo aparente y superficial, pero ejecutando finalmente el programa de éste en lo profundo, pues ese supuesto nihilismo proclamado no será otra cosa que la disolución de la razón y el triunfo de aquello frente a lo que se alzó la razón ilustrada. Siendo rigurosos, a eso le podemos llamar Dios, siendo literales, le podemos llamar la nada.

### Las primeras formulaciones

No es extraño que la filosofía de Jacobi arranque en una polémica frente a la filosofía entendida como ateísmo y como panteísmo; se prolongue en otra polémica frente a Kant y el problema de la cosa en sí, y culmine en acusación de ateísmo a Fichte. En realidad esa trayectoria de Jacobi constituye por sí misma una primera prueba de la estrecha relación entre la cuestión de la divinidad, la de la cosa en sí y la del nihilismo tal como la hemos esbozado más arriba.

El punto de partida de Jacobi,<sup>1</sup> en efecto, es una polémica frente a la Ilustración y por extensión frente a

<sup>1</sup> En realidad, nos referimos a su punto de partida filosófico propiamente hablando, si bien las dos novelas que publica con anterioridad a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, contienen ya en parte los gérmenes de lo que será su posición antiilustrada fundamental. Incluso cabría considerar las novelas, que conocieron estratégicas reediciones por parte del autor, como una metodología más adecuada a su propio pensamiento, y que en este sentido se adelantaría a ciertos planteamientos existenciales; sobre las mismas puede consultarse la obra de José Luis Villacañas, que constituye el estudio más detallado de la obra de Jacobi en castellano, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*, Barcelona, 1989, en especial el capítulo III.

toda la filosofía racional, por entender que la filosofía y la razón conducen inexorablemente hacia el ateísmo, es decir, a negar al viejo Dios. Para comprender el sentido de esta polémica hay que recordar al menos brevemente dos aspectos decisivos del contexto histórico filosófico en el que se mueve la obra de Jacobi; las famosas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Su año de aparición es 1785, es decir, precisamente después de publicada la primera *Crítica* de Kant y en un momento que constituye tal vez el punto álgido de la Ilustración alemana.

En aquel entonces, la obra de Kant se encontraba abriéndose paso en Alemania y sólo un año más tarde publicará Reinhold sus *Cartas sobre la filosofía de Kant*. Por otra parte, el detonante de la obra que es una supuesta confesión de spinozismo por parte de Lessing, pone de relieve la importancia que la figura de Spinoza, asociada al ateísmo, parece conocer en ese momento en el ámbito de la élite intelectual alemana, cuyo máximo representante es tal vez el Lessing de *Natan el sabio*. En realidad, la figura de Spinoza había penetrado soterradamente y de manera que podría llamarse un *criptospinozismo* por algunos sectores de la ilustración alemana. Como es sabido, la obra de Spinoza fue recibida ya en vida de éste como una clara manifestación de ateísmo, y como tal se mantuvo anatémizada a lo largo del siglo XVIII, lo que no impidió que su pretensión sistemática calara hondamente en el fundador mismo de la filosofía alemana ilustrada, en Wolff, que a su vez debió conocer una acusación de ateísmo en lo

que se denomina la *primera polémica sobre el ateísmo*. El propio Kant, que unió el nombre de dogmatismo a la figura de Wolff y que levantó su filosofía crítica en gran medida contra el sistema de éste, cuyo modelo conserva por lo demás la propia *Crítica*, alabó también el espíritu sistemático de la filosofía de Wolff.

En realidad, Lessing, cuya parábola de los tres anillos había proclamado la tolerancia y la posibilidad de una religión racional, y que era a la vez la gran figura de la amplia cultura alemana de la época, constituía un interlocutor especialmente importante para Jacobi. Si el Lessing de la tolerancia, el Lessing ilustrado que había sido capaz de editar los fragmentos del Reimarus, era spinozista y la filosofía de Spinoza era la consumación de la filosofía y del sistema, entonces, puesto que Spinoza era ateo, toda filosofía, todo sistema y toda razón, era finalmente atea y con ello la Ilustración misma, incluso el propio Wolff. Esa es precisamente en síntesis la secuencia argumental que utiliza Jacobi, a partir de una supuesta entrevista con Lessing antes de la muerte de éste. Sobre la veracidad de tal encuentro nada podemos saber, puesto que cuando Jacobi lo hace público, el interlocutor ha fallecido. Sea como fuere, la tendencia antiilustrada que conoce la Alemania del XVIII encuentra de pronto a través de un personaje como Spinoza, un nervio de debate que culminará precisamente en la acusación de ateísmo y de nihilismo a Fichte.

El propio Jacobi resume en la obra lo que considera *el espíritu del spinozismo* y afirma que éste se resume

en el antiguo adagio *de la nada nada surge*; veamos con mayor claridad:

No fue otro que el antiquísimo, de la nada nada surge [...] Rechazó cualquier tránsito de lo infinito a lo finito, y en general las causas transitorias, remotas o secundarias, y puso en lugar de la emanación un énsolo inmanente, eterna causa inmutable del mundo, que es una y la misma con todos sus efectos.<sup>2</sup>

Se trata, en efecto, de un ataque frontal al principio del que depende todo el constructo del universo cristiano, pues se cuestiona nada menos que el principio de la creación. De un modo preciso, pues, la cuestión de la nada, vinculada estrechamente a la cuestión del creador y del viejo Dios están presentes en el primer ataque de Jacobi a la Ilustración. Un primer ataque que, por lo demás, tuvo como consecuencia en parte todo lo contrario de lo pretendido por el propio Jacobi, pues se produjo en ese momento una especie de “moda spinozista” que alcanzó de lleno a lo que más tarde será el idealismo. En la polémica terció Mendelssohn, otro ilustrado; intervinieron también Goethe, Herder, incluso el mismo Kant, que escribió un pequeño opúsculo titulado *Qué significa orientarse en el pensamiento*, en el que desacreditaba, por cierto, a Spinoza como dogmático hasta el delirio.

La secuencia fundamental de la argumentación de Jacobi, descansa en una premisa, la que señala que la

<sup>2</sup> *Jacobi Spinoza Büchlein, nebst Replik und Duplik*, München, 1912, p. 67.

filosofía, tanto en la forma como en el contenido, ha alcanzado su máxima expresión en Spinoza y el spinozismo, lo que más tarde expresará Hegel mediante la fórmula: spinozismo o no filosofía. Ello quiere decir que Jacobi ve en Spinoza no sólo el modelo de todo filosofar, sino particularmente el modelo propio de la tradición que lleva hasta la Ilustración alemana a partir de Wolff. Esa premisa se completa con otra, la que considera que la filosofía de Spinoza, y por tanto toda filosofía, y por tanto toda elaboración racional, conduce inexorablemente al fatalismo y al ateísmo. Desde ahí está ya en condiciones de extraer la conclusión deseada que acabamos de apuntar, que sostiene que toda filosofía conduce al ateísmo y al fatalismo, y en definitiva la divinidad es incompatible con un discurso racional y filosófico. El propio Jacobi lo resume con precisión y rotundidad en los siguientes términos:

- I. Spinozismo es ateísmo.
- II. La filosofía cabalista no es otra cosa, en tanto filosofía, que un spinozismo no desarrollado.
- III. La filosofía de Leibniz-Wolff no es menos fatalista que el spinozismo y lleva al investigador a los principios de este último.
- IV. Toda vía de demostración conduce al fatalismo.
- V. Sólo podemos demostrar afinidades, y cada prueba presupone algo ya probado, cuyo principio es la revelación.
- VI. El elemento de todo conocimiento humano y de la realidad es la creencia.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 170-173.

Encontramos aquí un esquema que se irá matizando y perfeccionando a lo largo del siglo XIX, y que reaparecerá sustituyendo los términos ateísmo y fatalismo por el de nihilismo, las filosofías de Leibniz-Wolff por modernidad o razón moderna, y la noción de demostración por las de razón, representación y otras análogas, en una serie de sustituciones que iniciará ya el propio Jacobi, pues al acusar a la filosofía del idealismo como nihilista, no hará sino señalar que el último peldaño de ese proceso racional, que Jacobi cree descubrir en Fichte a la altura del cambio del siglo, además de atea y fatalista, debe caracterizarse como nihilista, donde el término *nihilismo* no hace sino prolongar precisamente ese carácter ateo y fatalista.

El esquema en cuestión en el que Ilustración = filosofía en cuanto razón = ateísmo = nihilismo = historia de Occidente, es hoy tan familiar y ha conocido ya tantas versiones (y no sólo de autores sospechosos de irracionalismo), que se nos aparece alejado de estos orígenes. Y sin embargo, Jacobi vio con claridad que la razón, incluso la razón del propio Wolff, ponía en marcha un proceso de la disolución de la divinidad; del que habrán de depender Nietzsche, y más tarde Heidegger, y más tarde la posmodernidad, pero antes que todos ellos Jacobi y sus definiciones del nihilismo. Ciertamente, Jacobi no lleva de modo explícito ese proceso a toda la historia de Occidente, aunque sí lo hace implícitamente, pues spinozismo es filosofía sin más, lo que permitirá explicitarlo a sus discipu-

los.<sup>4</sup> Cuando Nietzsche y Heidegger establezcan su caracterización del nihilismo como historia de Occidente lo harán, como Jacobi, a partir de una crítica de la Ilustración y de la razón moderna, tal como ya lo indicamos, y acudiendo incluso a distintos expedientes para llegar a esa conclusión, que reaparecerá radicalizada en otra versión, la de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*,<sup>5</sup> y que se convirtió en un lugar común de la filosofía que se asomó al siglo XXI.

Este paso, esta implicación entre la historia de Occidente y el nihilismo, que podemos considerar presente implícitamente en Jacobi, tiene una extraordinaria importancia porque se vincula directamente a una defensa de Dios frente a la Ilustración, del cristianismo frente a la razón ilustrada, lo que —si tenemos presente a Nietzsche— puede parecer sorprendente o paradójico, aunque en realidad encierra una coherencia profunda.

En la segunda parte de nuestro trabajo trataremos de mostrar la evolución de esa coherencia, una evolución que se aclara en virtud del carácter dinámico de la modernidad entendida como la tendencia de Dios a des-

<sup>4</sup> De hecho, Jacobi lo lleva hasta Aristóteles, dejando a salvo a Platón, pero su discípulo Köppen generalizará ya el esquema a toda la historia de Occidente. Cfr. Otto Pöggeler, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, en Arendt, *op. cit.*, pp. 312-313.

<sup>5</sup> Y decimos radicalizada, porque en este caso la razón es conducida, más allá de los presocráticos, hasta el mito, lo que permite a los autores afirmar que “la Odisea en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración”, para afirmar a continuación, de modo sintomático, que Nietzsche ha captado como pocos esa dialéctica de la Ilustración, Cfr. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, pp. 97-98.

plazarse para “zafarse” así de los ataques de la razón. Tal desplazamiento no conoce más límite que el de la eficacia de su ocultamiento frente a la razón, y en este sentido conducirá incluso en su última fase a un Dios ateo o inexistente.

La posición de Jacobi en las *Cartas sobre Spinoza* contiene a este respecto una ambigüedad decisiva, porque si por una parte rechaza toda filosofía por atea mediante la ecuación razón = ateísmo, por otra realiza su defensa de la vieja divinidad a pesar de todo en el interior de ese discurso filosófico, en debate con ese discurso, abriendo así un umbral que marcará toda la historia del nihilismo. Su *salto mortal*, que es justamente la alternativa que Jacobi ofrece frente a la filosofía, constituye así la senda de una revolución cuyos ecos recorren todo el siglo XIX, una inversión cuyas huellas pueden encontrarse en Kierkegaard, en el último Schelling, en el propio Nietzsche, y que finalmente tematizará de modo contundente Heidegger.

Al ser interrogado, supuestamente por Lessing, acerca de su alternativa al spinozismo, que es lo mismo que su alternativa a la filosofía y al pensamiento racional, Jacobi responderá: “... Yo creo en una causa inteligente y personal del mundo... y me ayudo para ello de un salto mortal”.<sup>6</sup>

Pero ese primer ataque a la razón había quedado en parte anticuado en el momento mismo de nacer, puesto

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 69.

que los ataques de Jacobi contra la Ilustración se detenían al llegar a Kant, aunque en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, había alguna alusión incluso elogiosa hacia éste. El hecho de que el mismo Kant desacreditara la filosofía de Spinoza, como en parte lo había hecho con la de Wolff, hacía en gran medida ineficaz el ataque de Jacobi. El enemigo con quien debía batirse era en realidad esa nueva figura del universo filosófico, el autor de una revolución copernicana que había obligado a un nuevo lenguaje, y que había situado el problema del ateísmo y el de la divinidad en un nuevo territorio.

Lo cierto es que Jacobi no debió tardar mucho en comprender esa situación, y sólo dos años más tarde, en 1787, publicó una segunda obra filosófica, el *David Hume*, un diálogo subtítulo *sobre la creencia*. Un subtítulo cargado de sentido, puesto que el término *creencia* se utiliza en alemán, a diferencia del inglés o incluso del español, tanto para referirse a la fe como a un instancia epistemológica. El argumento central de la obra, que gira precisamente sobre la creencia, pretende nada menos que invertir el proceso al que parecía haber conducido la Ilustración. Si, como Kant había afirmado en la primera *Crítica*, debió abolir el saber; el saber de la divinidad, para dejar un lugar a la creencia, el objetivo de Jacobi era precisamente abolir a su vez ese saber que negaba la existencia de Dios, para instaurar uno que se cimentara únicamente en la creencia. Se trata, como bien puede apreciarse de un trasunto de la vieja concepción premoderna, pero traducido



al lenguaje epistemológico que dominó los siglos XVII y XVIII. Y en este sentido el escrito muestra una clara continuidad con las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.

Ya en éstas se encontraba una manifestación precisa en este sentido, el de fundar toda realidad únicamente en la creencia, en una creencia que es entendida a la vez como fe y como saber inmediato y cierto; como “revelación” dirá Jacobi, volviendo a jugar una vez más con el doble sentido de los términos. En ese texto, además la defensa de la creencia aparece directamente vinculada al rechazo del principio del fundamento, que desde Wolff había sido considerado como uno de los rasgos decisivos del carácter racional que debía exigirse a la ciencia y a la filosofía. En realidad, una gran parte de la argumentación de Jacobi frente a Spinoza reside precisamente en la diferencia que establece entre la causa y el fundamento. Mientras que el fundamento es un conocimiento de segundo grado y que depende en todo de una certeza inicial, la causa apela directamente a esa certeza inicial, y en último término, a Dios.

Querido Mendelssohn, todos hemos nacido en la creencia y debemos permanecer en ella, como hemos nacido en la sociedad y debemos permanecer en ella: *Totum parte prius necesse est*. No podemos aspirar a la certeza si no tenemos previamente noticia de ella. ¿Y cómo podemos tener noticia de ella de otro modo que mediante algo que ya conocemos previamente con certeza? Esto nos conduce hasta la noción de una certeza inmediata, la cual no sólo no necesita ningún fundamento, sino

que excluye sin más todo fundamento, y es sólo y únicamente la concordante representación con la cosa representada. La convicción a partir de fundamentos es una convicción de segundo grado. Fundamentos son sólo características del parecido con una cosa, de la cual ya tenemos certeza. La convicción que producen procede de un comparación, y no puede ser nunca completamente segura y perfecta. Si el tener por cierto, pues, en que consiste la creencia no procede de fundamentos racionales, entonces la convicción a partir de fundamentos racionales debe proceder de la creencia y recibir de esta su fuerza.<sup>7</sup>

Sin embargo, en el *David Hume*, al hilo de esa defensa de la creencia, de la defensa de un cierto realismo ingenuo, aparece ya la crítica decisiva al sistema de Kant, y que versa sobre la cosa en sí. La formulación de esa crítica, en el Apéndice de la obra es la siguiente: “Sin ese presupuesto (el de la cosa en sí) no puede entrarse en el sistema, pero con él en no puede permanecer dentro del mismo”.<sup>8</sup>

Con un instinto certero, tal vez más propio de un aficionado que de un profesional de la filosofía, Jacobi descubre un punto débil del sistema kantiano. No es nuestro objetivo determinar aquí hasta qué punto esa crítica es justa o entraña más bien una cierta ignorancia de Jacobi respecto de la filosofía trascendental de Kant. Lo que nos interesa es mostrar el modo en que un filósofo como Jacobi, que defiende ante todo la vieja

<sup>7</sup> *Jacobi Spinoza Büchlein*, pp. 165-166.

<sup>8</sup> *David Hume*, Nueva York, 1983, p. 223.

concepción de la divinidad, y que la defiende incluso frente a la Ilustración, descubre en la cosa en sí un resto que le permitirá retomar su discurso acerca de la divinidad. Porque, si efectivamente todo el constructo kantiano en torno a la subjetividad trascendental depende de una instancia exterior, esa construcción en sí misma nada vale, y al contrario, parece obligarnos a acudir a la fuente de la que esa subjetividad toma lo que es y lo que construye incluso trascendentalmente. La cosa en sí en manos de Jacobi es, literalmente, como ya lo habíamos señalado, la puerta hacia la divinidad.

Este dato queda definitivamente de manifiesto en el siguiente escrito filosófico de Jacobi, la conocida *Carta a Fichte* en la polémica sobre el ateísmo y en la que Jacobi utiliza el término *nihilismo* para caracterizar la filosofía de Fichte y también la de Kant, del que Fichte sería a los ojos de Jacobi el culminador, o *el Mesías*, como él mismo afirma, mientras que para Kant deja el papel nada desdeñable de ser *el bautista* de Königsberg. No nos detendremos a señalar el origen de esa obra en todo su detalle, pero si creemos necesario recordar que estamos ante una polémica en la que la filosofía de Fichte es considerada atea, y que acabará por obligarle a abandonar su cátedra de Jena.

Una vez más el tema que está en juego es el de Dios, el gran tema de Jacobi, un Dios al que hemos visto adoptar diversos nombres: imperativo; sumo bien; razón práctica; cosa en sí; Yo absoluto. Se afirma con frecuencia que ese Fichte, que finalmente se vio envuelto en la polémica del ateísmo, construyó su siste-

ma a partir del problema de la cosa en sí, que su sistema es fruto de la superación de la cosa en sí y de su problema. Sea esto cierto o no, no hay duda de que el proceso que le condujo al sistema le llevó finalmente a negar la existencia de la cosa en sí. El sujeto fichteano no renuncia a ser trascendental pero es a la vez absoluto, no queda pues, para él, resto alguno que pueda denominarse *cosa en sí*. Afirmado esto de manera tan simple da lugar a interpretaciones un tanto salvajes que permiten comparar el sistema de Fichte al de un Berkeley.

Desde luego, el sistema de Fichte es más sutil que todo eso, y en gran medida fue desconocido para la época que se mofó de su terminología cambiante y un tanto torpe. Se cuentan anécdotas como la de aquellos estudiantes que lanzaron una piedra a la estancia donde Fichte preparaba unas clases y le gritaron después que ahí iba el No-Yo. Pero más allá de esas torpezas y del lenguaje un tanto ingenuo, Fichte supo eliminar la cosa en sí por el único lugar por el que ésta podía ser eliminada, por el lugar de un Yo práctico-moral que anhela infinitamente ser idéntico a sí mismo. Este hecho impide en principio una lectura del problema de la cosa en sí a partir de la primera *Crítica*, una lectura demasiado ingenua, digamos, aquella en la que el Yo sería una especie de creador del mundo objetivo, que para Fichte es en realidad un *factum* dado\*, el cual hay

\* Nuestra interpretación de Fichte puede encontrarse en *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, 2004.

que explicar trascendentalmente como compatible con la libertad, que es lo que a Fichte le preocupa sobre todo; sin embargo, esa lectura es la de Jacobi.

Jacobi encuentra, pues, en Fichte, la consumación del proceso kantiano; del proceso ilustrado; de la exterioridad; del mundo objetivo; de lo dado mediante la "revelación"; del objeto; de la creencia; no queda ya más nada. Encerrados en el interior de la subjetividad, el mundo aparece como un constructo cuya única razón de ser es la nada del propio *creador*, del sujeto fichteano.

El espíritu humano entonces, puesto que su entendimiento filosófico simplemente no puede ir más allá de su propia producción, tiene que convertirse en creador del mundo y en creador de sí mismo para penetrar en el reino del ser, para conquistarlo mediante el pensamiento [...] Pero tampoco podrá ser creador de sí mismo sino sólo bajo la condición general dada: debe anularse a sí mismo según el ser para surgir sólo como concepto, en el concepto de un absoluto emanar y disolverse originariamente a partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada.<sup>9</sup>

Desde la perspectiva reaccionaria de Jacobi, desde su concepción de la divinidad, la filosofía de Fichte no sólo niega el mundo si no que niega también al creador del mundo, y en esta medida, puesto que sólo se dan Dios y la nada, su conclusión es inmediata: el ateísmo

<sup>9</sup> *Carta a Fichte*, en *ANALES del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, Madrid, UCM, 1995, p. 245.

mo consumado de Fichte es a la vez nihilismo; pues el mundo del que ha brotado esa filosofía es la nada.

Las conclusiones de Jacobi en este punto coinciden extraordinariamente con la noción de nihilismo que veremos aparecer en el siglo xx. Podríamos, de hecho, hacer un catálogo de estas coincidencias, y en su momento nos detendremos incluso, a estudiar algunas. Pero por ahora nos limitaremos a constatar un dato: el nihilismo aparece como un término capaz de condensar la situación de la filosofía a la altura del siglo desde una perspectiva divina. El nihilismo, ese término que desde Nietzsche a nuestros días ha venido siendo utilizado para caracterizar el presente, es hijo directo de la vieja divinidad, es la forma mediante la cual ésta encuentra una de sus defensas frente al universo ilustrado que parece arrinconarla cada vez más. En definitiva, es un resto de divinidad, y sólo puede proclamarse desde una concepción tradicional de la divinidad, propia de un reaccionario como Jacobi, quien no puede ser más explícito al respecto: "el hombre tiene, pues, esta elección, la única: o la nada o un Dios. Elegir la nada le convierte en Dios, es decir, hace de Dios un fantasma, pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea un fantasma".<sup>10</sup>

En los años inmediatos, la figura de Jacobi, e incluso el término nihilismo, carecerán de importancia. Jacobi no es más que un aficionado a la filosofía que

<sup>10</sup> *Idem*, p. 260.

desde posiciones antiilustradas denuncia una y otra vez que la nueva ciencia filosófica es atea e impía. El interés por su obra podría limitarse en ese sentido únicamente a una tarea erudita, pero si nosotros le consideramos aquí no es desde luego con este fin, ni tampoco porque el término *nihilismo*, que es el objeto de nuestro trabajo, aparezca en su escrito más o menos por primera vez. Si le consideramos es precisamente porque la forma que en él adopta la vieja divinidad, aparecerá como inevitable cuando, en la historia de la modernidad, el pensamiento reaccionario se vea obligado, después de Hegel, a redoblar su ataque al movimiento ilustrado, el mismo momento en que la herencia de la Ilustración sea capaz de denunciar tal vez la última hipoteca en que la propia subjetividad se ve envuelta por obra de esa divinidad que se resiste a la razón, que se oculta frente a la razón. La obra de Jacobi constituye en este sentido, un primer esbozo provisional, nada elaborado, nada sutil, pero conteniendo ya un esquema poderoso frente a un discurso racional cargado y lastrado todavía por el peso de la tradición preilustrada.

En este sentido, no creemos que se le pueda otorgar a Jacobi la importancia que se le viene dando en los últimos años, en los que aparece como algo parecido al inspirador oculto de todo el movimiento que se ha dado en llamar *idealismo*. En España, por ejemplo, el profesor Villacañas en el documentado y minucioso trabajo que ya hemos citado, llega a afirmar, en relación con la obra de Lukács, lo siguiente:

Dado que Lukács ve en el criticismo una filosofía que hay que superar, no podía encontrar que el motor de esa superación fuera realmente el irracionalismo [...] Por lo demás el Idealismo es un camino que conduce directamente al marxismo, según el filósofo húngaro, que difícilmente podía reconocer que ese motor hacia el marxismo es el que un irracionalista introdujo en la filosofía alemana.<sup>11</sup>

Afirmar que lo fundamental de la filosofía de Fichte, de Hegel, o incluso del mismo Schelling cuya vinculación con Jacobi es innegable, está tomado de Jacobi, aunque sea en cuanto crítica a Kant, o simplemente inspirado por él, es llevar demasiado lejos el papel de ese agitador filosófico; un aspecto distinto es que, en efecto, todos compartan un núcleo de problemas que están en la base del respectivo desarrollo de sus pensamientos. Pero justamente ese núcleo, esa situación general a cuya respuesta y formulación filosófica obedecen las filosofías del idealismo o el romanticismo, constituye la expresión más adecuada para determinar la raíz del nihilismo en cuanto discurso.

Y esa raíz no es otra que la pugna entre razón y divinidad que define la propia modernidad, no es otra que la reacción de los defensores del viejo Dios frente a un universo que parece desmoronarse definitivamente: el viejo edificio de la vieja teología. El impulso me-

<sup>11</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 317. En otro lugar afirma el mismo autor: "Y vamos a hacerlo destacando la intervención clave de Jacobi en la historia de la filosofía clásica alemana: la polémica con lo que a partir de él se llamó idealismo, ese peculiar invento de propaganda de Jacobi". *Idem.*, p. 467.

tafísico del idealismo ha sido comparado con frecuencia al que se considera el momento fundacional de la llamada metafísica de Occidente, al esfuerzo que lleva de Sócrates hasta Aristóteles. Y en parte esa consideración podría considerarse justa, si tenemos en cuenta que los materiales con los que la divinidad judía se articula filosóficamente en Europa a lo largo de quince siglos, están tomados de ahí, y que es esa misma divinidad la que definitivamente parece extinguirse a partir de Kant. El impulso del sistema; la obsesión por la unidad y el principio; la sensación auroral paralela al desgarramiento en la que viven los filósofos idealistas y la ambición de sus construcciones que llevan incluso a revisar toda la filosofía europea desde Grecia, no son sino síntomas de ese clima generado por el impulso ilustrado, por esa novedad absoluta que significa la posibilidad de pensar la realidad al margen de un Dios que ha acompañado las ideas, las instituciones y la vida de Europa desde sus orígenes mismos. Sólo desde ese clima de nuevo comienzo, y por tanto a la vez de final, tiene sentido expresiones como *Odisea de la autoconciencia* de Schelling, o la propia *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

El problema de Jacobi es por eso también el problema del idealismo, como lo es el de Kant, y como lo es en general el problema generado por la Ilustración, y ese problema no es otro que la muerte de Dios, y que conoce distintas formulaciones, aspectos, expresiones, respuestas, reacciones. Las relaciones entre finitud e infinitud, entre lo condicionado y lo incondicionado,

entre la subjetividad y un ámbito que pueda considerarse objetivo, no son sino manifestaciones de ese problema fundamental, y en ese sentido están presentes de Kant a Hegel, pasando por el propio Jacobi, pero distan mucho de ser inspiración de éste. Lo que distingue su posición es precisamente la resistencia a asumir la transformación que, impulsada en principio por la razón, se opera en las filosofías que, herederas de Kant, pretenden reestablecer un orden ya perdido acudiendo a materiales nuevos. Esa resistencia es la que le lleva al discurso sobre el nihilismo; es la que hace de su pensamiento un pensamiento anacrónico, reaccionario y a la vez sembrado de futuro. Anacrónico y reaccionario porque su Dios no puede expresarse ya en el lenguaje de la época, un lenguaje que, sin embargo, Jacobi ha reconocido desde el principio como el único posible para la ciencia; sembrado de futuro porque su salto mortal y su no filosofía le permiten guardar lo esencial de su impulso, el de la defensa de la divinidad frente a la razón, en un lenguaje que no sufrirá los desgastes inevitables que habrán de padecer en pocos años los entusiasmos suscitados por Fichte, por Schelling, o incluso por el mismo Hegel.

La figura de éste, en cambio, por su posición frente al nihilismo, constituye en este sentido la otra cara de Jacobi, y aclara, en gran medida, tanto la posición de éste como sus relaciones con los sucesivos discursos del nihilismo después del propio Hegel, quien culmina la tradición que inauguró Descartes, una tradición que, como señalamos, se caracterizaría por rechazar las for-

mas del viejo Dios y a la vez por buscar un modo de rehabilitar su sentido. En definitiva se sitúa en aquella dirección en que la hipoteca inicial con la que aparece gravada la razón con respecto a Dios, encuentra sucesivas subrogaciones en forma de cosa en sí; de razón práctica; de Yo absoluto; de sujeto absoluto; de los nuevos nombres de la divinidad. En la medida en que Jacobi se niega a dar nombre a la divinidad, en la medida en que la sitúa en el abismo del salto mortal, su construcción deja abierta una vía que veremos transitar sucesivamente por Schelling, Nietzsche, Heidegger, hasta llegar al pensamiento del fin del siglo xx, donde el abismo finalmente parece haber borrado ya no sólo las sucesivas hipotecas, sino la razón misma que hubo de soportarlas, donde se da por clausurado el problema de la modernidad.

Pero el sistema de Hegel supone una ruptura momentánea en ese proceso, e incluso lo determina definitivamente, al cerrar de modo provisional la eficacia del discurso sobre el nihilismo de Jacobi, desfigurando así para la historia posterior los orígenes mismos de la noción y su sentido, y posibilitando la llamativa paradoja de que Nietzsche retome contra el cristianismo un término nacido para la mayor gloria de Dios. Donde Jacobi ha establecido la disyunción entre Dios y la nada, Hegel es capaz de establecer una síntesis entre el saber y la creencia. En *Glauben und Wissen*, una obra decisiva sin duda como transición hacia su pensamiento más propio tal como aparece ya en la *Fenomenología*, que además contiene en su título nada menos que las dos

nociones claves de cuya oposición surge en gran medida el problema del nihilismo; unifica Hegel, sin embargo, a efectos críticos, las obras de Kant, Jacobi y Fichte. Allí Hegel establecerá la siguiente conclusión:

El puro concepto o la infinitud como abismo de la nada, en el que todo ser se hunde debe señalar el infinito dolor —que hasta aquí sólo se dio históricamente en la cultura y como el sentimiento al que remite la religión moderna, el sentimiento de de que Dios ha muerto (aquello que empíricamente estaba expresado en las palabras de Pascal: la nature est tel qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme)—, sólo como momento, pero entonces nada más que como momento de la suprema Idea. ... Y con ello debe otorgar existencia filosófica a lo que fue o mandamiento moral o sacrificio del ser empírico, y así reestablecer la idea de la filosofía de la absoluta libertad, y con ello también el absoluto dolor del viernes santo especulativo, que fue sólo histórico. Pues sólo en la total dureza y verdad de su ateísmo —lo más ligero, infundado e individual de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones naturales debe desaparecer— puede y debe resucitar, abarcándolo todo en su figura, la más clara libertad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento.<sup>12</sup>

He aquí una caracterización bien distinta a la de Jacobi sobre nihilismo, y que sin embargo obedece al mismo problema. Literalmente nos dice Hegel que la muerte de Dios ha de dar lugar al nacimiento del Espíritu, a un nuevo Dios especulativo que sea capaz de inaugurar finalmente un nuevo comienzo, o lo que es

<sup>12</sup> *Glauben und Wissen*, Hamburgo, 1962, pp. 123-124.

lo mismo, que sea capaz finalmente de dar por terminada la pasión de un mundo que parece descomponerse y no encuentra el camino de la resurrección. A lo que apunta, como es evidente, es a su propia obra, al Espíritu absoluto, como ese lugar donde Dios resucita finalmente en forma especulativa.

Pero lo que nos interesa es precisamente mostrar cómo ese nihilismo que aparece explícitamente vinculado a la muerte de Dios, y que toma desde luego de Jacobi,<sup>13</sup> se separa de la posterior historia del término, y que se aparta precisamente porque carece del sentido estratégico que se resume en la no-filosofía y en el salto mortal de Jacobi, en definitiva porque la noción de nihilismo que aparece fugazmente en la obra de Hegel, lejos de obedecer a la estrategia que inaugura Jacobi, se sitúa en la dirección contraria, la de confeccionar una nueva hipoteca para la razón que pretende superar la oposición entre fe y razón, entre Dios e Ilustración, justamente aquella en la que se apoyaba el nihilismo de Jacobi.

Frente a esa posición hegeliana, la posición de Jacobi es un anacronismo, como ya decíamos. Se diría que la solución que Hegel plantea a Jacobi se encierra en esta pregunta: ¿por qué prescindir de la razón si Dios, incluso el Dios de Jacobi, puede encontrar un lugar en el

<sup>13</sup> Gallow, en la obra ya citada, trata de establecer una relación entre el tratamiento del nihilismo de Hegel y el de Obereit (*Cfr. op. cit.*, p. 72). Sin embargo, es evidente y explícito que el nihilismo es un término que Hegel toma de la crítica de Jacobi a Fichte.

interior de la razón misma, si con ello pueden cerrarse las heridas abiertas por la propia Ilustración? Ante la obra de Hegel, el diagnóstico de Jacobi, destinado a un triunfo inimaginable en el futuro, no puede menos que pasar a un segundo plano. El intento de Hegel coincide entonces en parte con el del propio Jacobi, en la medida en que también él como el nihilismo pretende reescribir la historia de Occidente, pero a diferencia de Jacobi lo pretende todavía desde la razón, por más que sea una razón hipotecada, mientras que la estrategia del nihilismo, a partir del último Schelling, lo pretenderá a partir de Dios, subsumiendo a la razón en el interior de la divinidad. En ese sentido, Hegel es efectivamente insuperable, si consideramos que la izquierda hegeliana no deja de ser precisamente eso, hegeliana, ya que constituye la última gran forma en la que la divinidad pretende hipotecar a la razón y se presenta incluso bajo la forma de ésta. Más allá de Hegel, después de Hegel, la razón no admite ya hipotecas, y plantea la cuestión en toda su crudeza: o ella o la divinidad en cualquiera de sus formas.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A partir de ese momento, la batalla se desplaza hacia una radicalidad que no se había dado en Descartes, en Kant y en Fichte. De ahí que sea necesario pasar por Hegel, por un Hegel que hacía superfluo a Jacobi, y superar al propio Hegel para que la intención fundamental de Jacobi aparezca como la única posible para la divinidad. Será entonces y sólo entonces cuando el nihilismo, la política del nihilismo, el discurso del nihilismo, vaya penetrando lentamente, indagando caminos y formulaciones en su batalla frente a la razón, y no por casualidad ese discurso deba tener desde sus primeros pasos, el último Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, a Hegel como interlocutor. Claro que el verdadero interlocutor no será tanto Hegel sino aquel pensamiento que está decidido a cancelar definitivamente las hipotecas que vienen gravando a la razón.

Para el Hegel de *Glauben und Wissen* lo que caracteriza el nihilismo de Fichte, en los términos de Jacobi, no es una ecuación con la razón; no es su identidad con la historia de Occidente; no es el ateísmo, sino precisamente su carácter no suficientemente racional, su incapacidad para pensar una razón finalmente conciliada con la divinidad, para pensar una divinidad al estilo de Lessing, una divinidad en la que razón y fe no queden excluidas, sino finalmente superadas en su oposición. En esta intención, explicitada en el título mismo de la obra, y que, en gran medida define la filosofía de Hegel, su carácter culminador de la tradición que arranca de Descartes y llega hasta él vía Kant, se contienen importantes consecuencias para la historia del nihilismo.

Frente a Hegel, la trayectoria de Jacobi tal como la hemos expuesto, puede resumirse precisamente en buscar las contradicciones entre la religión y la razón, en dinamitar cualquier intento racional de conciliar ambas, en mostrar la ecuación entre ciencia o razón y ateísmo. El nervio fundamental de todas las polémicas de Jacobi reside precisamente en señalar de manera sucesiva como, desde Spinoza a Schelling, pasando por Wolff, Kant o Fichte, la razón conduce inevitablemente al ateísmo, al nihilismo. La acusación de nihilismo, en la polémica contra Fichte, pareció marcar en cierta medida un considerable éxito en sus propósitos, porque de hecho esa polémica originó un punto de inflexión en la filosofía del propio Fichte. Hasta cierto punto, en ese momento Jacobi había conseguido arrin-

conar los sucesivos intentos de las filosofías modernas por sustituir la vieja divinidad, mostrando sus debilidades, su ateísmo y su fatalismo en Spinoza, Wolff, Lessing, acosmismo e inconsistencia en Kant a través de la cosa en sí, nihilismo en Fichte. Pero la figura de Hegel significa momentáneamente un cierre de todas esas debilidades, porque de hecho ese nihilismo, que constituye el último paso en los ataques de Jacobi, se convertirá para Hegel en el punto de partida de una filosofía a la que Jacobi ya no alcanzará con sus polémicas, o al menos no alcanzará él mismo, aunque no por casualidad las filosofías posteriores del nihilismo, cuando retomen el impulso, lo harán precisamente contra Hegel.

Y decimos que ese nihilismo es en Hegel punto de partida porque cabría interpretar que provisionalmente vislumbra el proyecto de su propia filosofía como una tarea del nihilismo que el infinito de Fichte no realiza.<sup>15</sup> Pero lo que significa esa expresión es precisamente que el pensamiento puro de Fichte, es decir, lo que Jacobi había considerado nihilismo, debe ser superado en una dirección: la de conciliar la fe con la razón, la de superar la tiranía del pensamiento puro mediante su propia negación, mediante una nueva concepción de la infinitud que Hegel anuncia ya aquí frente a la mala infinitud de Jacobi y de Fichte, y que desarrollará plenamente en la *Lógica*. Las críticas de Hegel

<sup>15</sup> Cfr. *Glauben und Wissen*, p. 105.



a Fichte son en este sentido en parte coincidentes con las de Jacobi, pero lo que Hegel reprocha a Jacobi es precisamente el dualismo entre razón y fe; su incapacidad para superar esa última y en realidad primera escisión. Y así, mediante la asunción de esa tarea del nihilismo, lo que Hegel pretende es justamente alcanzar una unidad que no está ni en Jacobi, ni en Fichte, ni en Kant, lo que permite igualar a los tres como una filosofía a superar. El término no volverá a aparecer ya en la *Fenomenología* ni en la obra madura, se trata sólo de un expediente provisional, coyuntural, mediante el cual Hegel es capaz de elevarse ante el problema que subyace al nihilismo: el de la muerte de Dios que él mismo anuncia en la conclusión del escrito.

Por eso a partir de Hegel no cabe ya sino retomar las posiciones de Jacobi, lo que hará a su modo el último Schelling, iniciando de este modo la segunda fase del discurso nihilista. O eso, o bien eliminar toda posibilidad de conciliar la Ilustración y la religión, lo que de hecho caracteriza la tendencia de la izquierda hegeliana que culminará en Marx. A partir de este momento es cuando el discurso nihilista deja de ser anacrónico y recobra una vigencia que ni siquiera Jacobi habría sospechado, pero su interlocutor no será ya Hegel, sino precisamente quienes denuncian el carácter teológico y religioso del propio Hegel.

Pero entre tanto el filósofo alemán ha paralizado ese discurso nihilista, y ha acertado definiéndolo como un *nihilismo bueno* frente al *nihilismo malo* de Fichte, al que tiene en mente Jacobi, como la tarea misma de la

filosofía. Y así, frente a la disyunción de Jacobi entre Dios y la nada, Hegel afirma: "Hay un tercero, dice la filosofía, y si hay filosofía es precisamente porque hay un tercero".<sup>16</sup>

Frente a Jacobi, frente a los románticos, Hegel asume la tarea de la razón, convierte el supuesto nihilismo de Fichte en un nuevo impulso de la razón. La caracterización romántica del nihilismo tal como aparece en escritos contemporáneos del *Glauben und Wissen*, asume lo mismo que asumen las de Jacobi y de Hegel, la muerte de Dios en el ámbito de la filosofía poskantiana, de la especulación filosófica que arranca del Yo de Fichte. Pero el nihilismo de los románticos ni encuentra la vía del salto mortal y de la no filosofía de Jacobi, ni la dialéctica y la negatividad que permiten a Hegel elevarse, más allá del nihilismo, hacia una nueva senda, en la que razón y divinidad aparecen de nuevo conciliadas de un modo más perfecto que en Kant o en Fichte.

Si hay un rasgo que pueda caracterizar a los románticos, éste es precisamente su decepción ante una subjetividad que asumen, sin embargo, como insuperable. Al igual que Hegel creen en el sujeto, como Jacobi hacen suyo el viejo Dios; pero ni encuentran la capacidad para articular sus ansias de divinidad en el sujeto, ni son capaces de salir de éste a través del salto mortal de Jacobi. En este sentido cabría decir que su nihilis-

<sup>16</sup> *Glauben und Wissen*, p. 105.

mo, el nihilismo tal como aparece caracterizado en Tieck, en Novalis, en F. Schlegel, en *La Noche de Buenaventura*, cualquiera que sea su autor, adopta los tintes más negros, más dramáticos; aquellos de los que se apartará Nietzsche con desprecio en la autocrítica de *El nacimiento de la tragedia*. Su nada, la nada que parecen vivir y expresar en sus novelas y en sus fragmentos, no es estratégica como lo es en Jacobi, y en este sentido, subsidiaria de una convicción bien firme, se encuentra la creencia en la divinidad. A diferencia de Jacobi, experimentan como real esa nada dejada por Dios en su ausencia y que el sujeto fichteano no ha sabido colmar; en este sentido su nihilismo remite a una experiencia ajena a Jacobi. Para Jacobi el nihilismo es un objeto especulativo al servicio de la defensa de una posición reaccionaria. Lo que los románticos expresan constituye en cierta medida la materia sobre la que habrá de recaer el discurso del nihilismo tal como aparece larvado en Jacobi. Se trata de un sentimiento que se buscará explotar desde esa idea especulativa del nihilismo. En cierto modo, los románticos son el complemento necesario del discurso de Jacobi, una especie de prueba empírica de la "necesidad" de su discurso, un estado de ánimo en todo deudor de la vieja divinidad, pero estrictamente moderno en cuanto que asume la muerte de esa divinidad.

Hegel ha hecho suyo, al menos en parte, ese estado de ánimo de los románticos, a cuya generación no en vano pertenece; también ha vivido el drama del Dios muerto, el drama de la escisión o de las sucesivas esci-

siones generadas por ese acontecimiento, incluso cabe afirmar que ese drama ha sido el impulso de su propia trayectoria hacia la filosofía que será la suya. Pero del mismo modo que se apartará de la escisión entre fe y razón, se apartará también de una concepción errónea del absoluto vacío de los románticos, donde estos caen en la ironía o en la estetización de la vida, y más tarde, invariablemente, en el regreso a la vieja divinidad, impulsados siempre por el sentimiento fundamental del nihilismo. Hegel evita ese sentimiento fundamental precisamente otorgando plenitud al absoluto, y haciéndolo a través de una crítica que, no por causalidad, lo es de aquel elemento de la vieja divinidad que ha sobrevivido en el interior del sujeto poskantiano.

Pero esa crítica no es otra que la de una concepción trascendente del absoluto de Schelling, que en cierto modo condensa lo nuclear del sentimiento nihilista romántico. Lo que se condensa en la denuncia de la famosa noche de los gatos pardos de Schelling, es la denuncia del último resto de la vieja divinidad hasta el propio Hegel. Hegel propone, por su parte —coherente con su pretensión de superar las escisiones—, un camino para la razón, un camino en el que la razón, aún bajo el nombre mismo de la divinidad, pueda pensar lo real al margen de Dios mismo. Es el mismo camino que había caracterizado en *Glauben und Wissen* como la tarea del nihilismo. Se trata de hacerse cargo de la nada de Dios, de la nada surgida por la ausencia de Dios, para a partir de ella, recuperar la plenitud de lo real. Porque no es cierto que lo verdadero sea el todo,

y por tanto tampoco que lo falso sea el todo, sino más bien, que lo verdadero es el todo no vacío, no el todo de Schelling, no el infinito y el absoluto vacíos, o lo que es lo mismo: Dios. Es el todo del viernes santo especulativo, el todo que debe morir como Dios para resucitar como razón que da cuenta del devenir y es el devenir mismo. Por la lógica debe comenzar por el vacío, por la nada, por el lugar del viejo Dios, para en su regreso recuperar esa misma totalidad como lo no vacío, por tanto como lo más opuesto al nihilismo.

He aquí porqué afirmamos que el nihilismo de Hegel paraliza el discurso del nihilismo tal como es inaugurado y articulado en Jacobi. Hegel se hace cargo de la nada, incluso del nihilismo de Jacobi, y lo convierte en un mero momento que permite explicar lo real, entendido como inmanencia absoluta.

La concepción hegeliana de la infinitud, por más que haga uso frecuente del término *divinidad* de modo análogo a Spinoza, elimina una clave del viejo Dios, una clave de la que no habían sido capaces de desprenderse ni Kant, ni Fichte. Lo que Hegel supera es la transcendencia, el más allá, para convertir a Dios en un devenir inmanente. Y la historia del nihilismo deberá hacerse cargo de esta figura, incluso para combatirla, como Jacobi debió hacerse cargo de la cosa en sí, del sistema de Spinoza o del Yo fichteano. Claro que lo que se combate no es a Hegel sino a las consecuencias de sus propuestas ideológicas, a la descripción que permite a la razón que se desprende del propio Hegel poner en evidencia a ese Dios una vez más. En el proceso

que se pondrá en marcha en torno al nihilismo a lo largo del siglo XIX, incluso en el que llega hasta Heidegger, ese carácter inmanente de la divinidad será la figura última, la huella contra la que se recorte en un proceso evanescente esa divinidad oculta bajo el nihilismo, la misma que había estado oculta en Jacobi, la misma que momentáneamente se había abrazado a la dialéctica hegeliana. La subjetividad no será ya el centro de la polémica, siendo desplazada por lo que la subyacía, por la oposición entre Dios o la razón, y el campo de batalla no será ya el sujeto, sino el nihilismo.<sup>17</sup>

Después de Hegel, el sujeto, al menos entendido como producto y síntesis entre Dios y la razón, ha dejado de ser un lugar seguro para la vieja divinidad. Y ha dejado de serlo porque el mismo filósofo que debía sancionar la restauración, que debía finalmente legitimar sin fisuras el nuevo Estado, el nuevo Dios, una vez calmados los seísmos revolucionarios, ese filósofo contenía en germen la posibilidad de desprender esa divinidad de la razón. Esa nueva figura de la divinidad, en la que la divinidad fracasará es a la vez inevitablemente un nuevo embate de la razón, y como tal, lejos de clausurar el combate, contiene en su seno las condiciones de posibilidad de un nuevo escenario para la misma lucha.

No es de extrañar en este sentido la escisión de los herederos de Hegel en términos de una izquierda y una

<sup>17</sup> Llamativo es en este sentido que las filosofías antihegelianas del siglo XIX no dejen a pesar de todo de realizar sus ataques desde nuevas figuras de la subjetividad.

derecha hegelianas, apoyándose cada una de ellas en el aspecto racional o reaccionario respectivamente de la filosofía de Hegel. Ni es de extrañar tampoco que lo característico de la izquierda hegeliana se centre en un problema que, siendo el problema, parece haber pasado a un segundo plano oculto bajo sucesivos tecnicismos y soluciones desde Kant hasta el propio Hegel, el problema de la superación de Dios, del discurso religioso.

En cierta medida cabe decir que la izquierda hegeliana representa la culminación o el inicio de la culminación del proceso ilustrado, tras la lucha en torno al sujeto-Dios. Lo que la izquierda hegeliana pretende es finalmente instaurar una concepción de la realidad que no requiera ya de justificaciones metafísicas que sirvan de remedo a la divinidad. Cada uno de sus miembros, con materiales diversos, incluso a veces mediante combinaciones un tanto excéntricas, parecen convenir en que la filosofía de Hegel ha sabido poner punto final a la divinidad transcendente; parecen convenir pues en hacer uso de la noción de inmanencia hegeliana, pero al margen ya en gran medida de todo el contexto en el que Hegel debió presentar su sistema.

Todavía en el interior de la izquierda hegeliana se vive el espejismo de una divinidad instalada en el sujeto, de un triunfo de Dios en forma de razón, y por eso se prescinde de la otra dimensión, y se obvia que la divinidad que ellos rechazan apoyándose en Hegel no está ya alojada donde éste la encontró, ni mucho menos donde la encontró Kant, sino que está alojada en la concepción hegeliana del Estado, y de este modo

la apelación al hombre, al sujeto, el nuevo giro de la subjetividad aparece de nuevo hipotecada por un elemento que es ajeno a la pretensión ilustrada misma. Otra vez el caballo de Troya en el interior de los esfuerzos ilustrados; otra vez Dios, pero ahora un Dios sin nombre, un Dios sin transcendencia, un Dios que es ya puro poder. El mecanismo de la divinidad se parece así a un virus infinitamente versátil y capaz de reforzarse frente a cada nuevo ataque.

Y es en este punto donde la razón debe redoblar sus esfuerzos para hacer frente al universo de Dios. Y debe redoblar sus esfuerzos también porque aquí Dios no tiene ya nombre, no tiene ya atributos. Los atributos que le habían hecho reconocible y como tal atacable, se han transformado finalmente en un enemigo desconocido, de cuya existencia se tiene tal vez constancia, pero cuya posición ha desaparecido de los radares de la razón. Más aún, Dios está ahora alojado en el mismo lugar y en el mismo discurso que le había atacado desde el comienzo de la Ilustración, alojado allí donde en principio no hay lugar para la superstición, del mismo modo como el Dios mismo habitaba ya en el sujeto cartesiano, allí donde en principio no hay lugar para la tiranía del viejo monarca, allí donde la razón, o lo que ese llama razón ha declarado que solo existen ella y su portador el hombre. No estamos ya ni ante el sujeto cartesiano, que debió echar mano de la garantía de Dios a través del argumento ontológico, rindiendo así un nuevo tributo al viejo monarca que se abandona, ni estamos tampoco ante la cosa en sí kantiana donde Dios

en forma de razón práctica parecè ponerse a salvo por el momento de los ataques de la ciencia; no estamos tampoco ante un Yo absoluto fichteano un tanto excéntrico e insostenible y portador de los atributos visibles de la divinidad, portador de una transcendencia práctica, de la infinitud y del más allá de lo espiritual. Ni siquiera estamos ya ante el lenguaje metafísico, a pesar de todo, de Hegel. Estamos en el reino de un ateísmo que se proclama finalmente vencedor en la lucha de siglos frente a instancias extrañas, que no requiere de rodeos que mitiguen ese discurso, que se afirma como tal en un lenguaje suficientemente claro. Y, sin embargo, Dios está dentro de ese discurso, no es ya el afuera, sino el adentro. Dios se hace ateo en la izquierda hegeliana, pero es un Dios pragmático al que poco le importa cómo se le bautice. Más aún, es un Dios lo suficientemente pragmático como para no recibir ningún nombre; de ahí su ateísmo.

En este sentido, la izquierda hegeliana, desde nuestra perspectiva, es un primer ensayo general de posmodernidad, entendida ésta como el triunfo de Dios desde su propia ocultación, pero de una posmodernidad que cree poder construirse al margen del nihilismo, que cree poder apoyarse todavía en el sujeto. Es una posmodernidad prehegeliana que carece del discurso del nihilismo. Desde esta perspectiva, parece acertado calificar nuestra época como hace Habermas: como análoga a la izquierda hegeliana, sólo que en la medida en que se apoyó todavía en el sujeto hegeliano no pudo evitar dejar una vía abierta a la razón, la misma

que pretendió después cerrar la posmodernidad al cuestionar el sujeto mismo, esa última huella, en un proceso que inicia por la mismas fechas el discurso redivivo del nihilismo de Jacobi. A partir de la izquierda hegeliana, a partir de su fracaso, Dios sólo puede combatir a la razón desde el interior de ésta, convirtiéndose en un fondo irracional del que la razón misma depende. La estrategia es entonces otra, aunque en los resultados se llega a la misma conclusión, con la única diferencia, dada precisamente a partir de esa estrategia, de que se cierra ya la puerta hacia un nuevo avance de la razón. Donde la izquierda hegeliana llegaba a un Dios ateo a través del proceso de la razón, la posmodernidad llega a ese resultado mostrando cómo la razón es deudora y depende en todo de otra instancia. Y esa operación es la que hace posible el discurso del nihilismo.

Cuando en *La cuestión judía* Marx se aparta de manera radical de la izquierda hegeliana a la que él mismo había pertenecido de modo fugaz, lo hace fundamentalmente apoyándose en el problema que tratamos de mostrar. Más allá de los ataques al pueblo judío que es lo que habitualmente se recuerda de ese escrito (que por lo demás son en todo metafóricos como la noción misma de pueblo), en ese texto se trata de poner de manifiesto algo que está en las premisas de la *Ideología alemana*: los ataques a la vieja divinidad son estériles, la lucha con la religión tal como se ha entendido hasta entonces, la crítica de la religión tal como fue concebida en la Ilustración se ha desplazado a otro

lugar, o por decirlo con palabras de Marx, ha sido ya completada, y ahora ha de jugarse en otro ámbito.

Toda la obra de Marx puede considerarse un corolario de esta afirmación, y de las premisas de la misma, tal como se dan ya en *La cuestión judía*. El mecanismo religioso se transfirió al sujeto cartesiano, a la cosa en sí o a la razón práctica, al espíritu absoluto; finalmente al hombre y al Estado hegelianos. Criticar a la religión acudiendo al viejo Dios resulta en este sentido algo estéril. La vieja carga ilustrada frente a la religión sólo puede reaparecer como *crítica de la ideología*, en el sentido que Marx le da a ese término: transformación y prolongación por medios metafísicos y filosóficos del discurso religioso. Desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* hasta *El Capital*, pasando por los tan traídos y llevados *Manuscritos*; *La ideología alemana* o los *Grundrisse*, el esfuerzo intelectual de Marx, más allá incluso de las coyunturas a las que se vio arrastrado por la acción política, está dirigido a desenmascarar el carácter religioso de los discursos filosóficos a partir de Hegel, y constituye en este sentido, el último esfuerzo ilustrado de la razón por superar los restos del mundo medieval alojados primero en Hegel y más tarde en la izquierda hegeliana, con respecto a la cual Marx tiene una relación análoga a la de Hegel con Fichte, con Schelling o los románticos.

La consideración de la religión como *opio del pueblo* está referida sin duda a la vieja religión, a la religión premoderna o incluso si se quiere a la prehegeliana. La ideología, en cambio, en sus aspectos morales, fi-

losóficos o jurídicos, es más bien el objeto de crítica que Marx hereda de la tradición ilustrada, y más allá de todas ellas, lo es la crítica de la economía política. No deja de ser sorprendente y paradójico que Marx siga siendo considerado un economista, tan sorprendente al menos como considerar a Spinoza un teólogo.

La economía política es sólo el estuche nada vacío donde se guarda la esencia más secreta de la vieja divinidad, y el Marx que desde la izquierda hegeliana da el salto hacia ella; el Marx que se distancia de manera radical de los socialistas utópicos o que pone a Hegel con los pies en la tierra; ese Marx que se interna en las obras de los clásicos ingleses, no es en ningún caso un economista, sino más bien y solamente el crítico de la nueva forma religiosa emergente. Un Descartes que no acude a Dios; un Kant que no cae en la trampa de la cosa en sí, ni recobra el discurso religioso por vía de la razón práctica; un Fichte que no se pierde en los laberintos de la infinitud; un Hegel que finalmente es capaz de llamar a la diferencia por su nombre, al *Espíritu absoluto* por su nombre.

Estamos en el punto álgido de la modernidad, es decir, en el momento en que la tensión entre Dios y la razón ha llegado a nivel más elevado. Las sucesivas subrogaciones sobre la inicial hipoteca del sujeto parecen no encontrar ya una nueva fórmula capaz de hacer frente al impulso de la razón. Y es en ese momento justamente en el que el viejo discurso reaccionario, el viejo Discurso de Jacobi entra de nuevo en la escena filosófica, y con él la noción de nihilismo. En lo suce-

sivo ese discurso irá creciendo, se irá afianzando en distintos frentes y desde distintas posiciones para finalmente, mediante una madurez que no tenía a finales del siglo XVIII, poder hablar de igual a igual con las herencias de la Ilustración. Más aún, en un momento ese discurso será capaz incluso de reclamar para sí el liderazgo de la filosofía.

No deja de ser sintomático que la primera manifestación clara y evidente en esa dirección la constituya el llamado *último Schelling*. Muerto Hegel y sembrada la semilla de la izquierda hegeliana y de la última transformación de la razón, el poder reaccionario prusiano se encontró de pronto con que el filósofo de Stuttgart, el mismo que había consagrado el Estado prusiano como final de la historia y consumación del espíritu, se había constituido en sus seguidores en un peligro para los cimientos del Estado mismo. Nada más natural, si recordamos que Hegel había llevado ya considerablemente lejos su crítica a las últimas formas de una divinidad alojada en el sujeto, que había dejado muy atrás no sólo al viejo discurso premoderno, sino incluso también a aquellos que en su días pasaron por ateos: a Kant, a Fichte, a los románticos, en fin, a toda la vanguardia que había tomado en sus manos las armas de la Ilustración, y que había sucumbido sin embargo al poder de la vieja divinidad, a la inercia de siglos de sinrazón.

Poco nos importa aquí constatar que la obra del Schelling tardío constituyó un sonoro fracaso en su tiempo. Lo que nos interesa es precisamente el sentido de su filosofía "positiva", lo que ésta posee de puente

entre el discurso reaccionario de un Jacobi y los sucesivos discursos que finalmente llegarán a competir con las tradiciones ilustradas. Cuando Schelling acude a Berlín lo hace con un propósito fundamental: el de reestablecer, restaurar la vieja religión. Pero no se trata ya de hacerlo cerrando los ojos a la realidad, no se trata ya de abismarse a la no filosofía y de encontrar refugio en el asilo de la ignorancia desde el que, en cierto modo, había proclamado Jacobi su no filosofía. Al contrario, se trata de regresar a la vieja religión, pero no como un paso atrás, sino más bien como un momento culminante en el que el proceso ilustrado mismo se integra finalmente. Ese es el sentido de su distinción entre una filosofía positiva y una filosofía negativa; una diferencia que acoge a la vez el núcleo fundamental de la argumentación acerca del nihilismo de Jacobi, y los presagios evidentes de lo que será la diferencia ontológica de Heidegger, constituyéndose en un puente innegable entre ambos.

Aquí, en la no diferencia de la filosofía negativa y positiva se pretendió alcanzar lo que sólo era posible para la filosofía positiva, y en ello reside el fundamento del error y del ser desierto y salvaje en el que se ha ido a parar, en la medida en que se pretendió comprender a Dios como un proceso necesario, pues inmediatamente después, puesto que tal cosa no era posible, esa filosofía tomó su refugio en el más atrevido ateísmo. Tal error ha impedido por lo demás comprender aquella diferencia.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> F.W.J Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main, 1985, 5, p. 682.

En este breve texto se condensa con gran intensidad el sentido de la filosofía del último Schelling y su relación con el problema del nihilismo. Es evidente que Schelling se está refiriendo a Hegel, pero a la vez a la tradición que llega hasta él desde Wolff, y en general aquella que convierte a Dios en ente supremo susceptible de prueba mediante conceptos. Y es tal pretensión, asentada en la no diferencia entre filosofía positiva y negativa, la que ha conducido finalmente al más descarriado ateísmo, que parece como si escucháramos de nuevo a Jacobi, pero a un Jacobi que tuviera ante los ojos al mismo Hegel y sus consecuencias, y se hubiera visto obligado a prolongar su polémica una vez más, la misma que inició en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, y donde el nihilismo alcanza ahora a toda la filosofía que Schelling llama negativa, precisamente a la filosofía racional misma. Pero parece también como si estuviéramos oyendo a Heidegger, aquel que rechaza cualquier consideración del ser como ente, que considera a la historia de la metafísica como olvido de la diferencia, un olvido que coincide con la historia de Occidente, con la historia del concepto, y finalmente una vez más con el nihilismo.

Lo decisivo de la filosofía positiva de Schelling está precisamente en ese giro inesperado, en ese atrevimiento, podríamos decir, según el cual lo más reaccionario se convierte a la vez en lo más progresivo, o para ser más precisos, deberíamos decir sólo en lo culminante. Bajo el término *filosofía negativa* abarcaba Schelling lo mismo que había abarcado Hegel al señalar la evo-

lución del espíritu. La filosofía del propio Schelling y la de Hegel eran así las últimas manifestaciones de la filosofía negativa, sinónimo de filosofía basada en la razón. Esta filosofía como tal, que desde ahora identificamos ya con la filosofía de Occidente, con la filosofía racional sin más, es a la vez una filosofía nihilista, por más que Schelling rozara apenas el término. Y lo es en un sentido que sigue fielmente el planteamiento radical de un Jacobi: la razón y todos sus esfuerzos nada son sin la existencia, y por existencia Schelling entiende directamente Dios y el Dios cristiano. Esto es lo mismo que ya había afirmado, pero Schelling lo constata ahora en el mismo lenguaje de Kant, invirtiendo en todo el argumento que en su día había conducido a éste a la filosofía crítica y la había llevado a desterrar a Dios —al menos teóricamente— de la filosofía.

Uno de los momentos decisivos de la filosofía positiva del Schelling tardío, aquel en el que se muestra la necesidad del tránsito desde la filosofía negativa, lo que podríamos llamar *la filosofía sin más*, hasta la filosofía positiva, es aquel en el que mediante una argumentación perfectamente análoga a la del Kant del *Beweisgrund*,<sup>19</sup> Schelling concluye la necesidad de recabar en la existencia absoluta de la divinidad.

<sup>19</sup> En lo que sí coincide, y no por casualidad, con el resultado final del nihilismo de Obereit (Cfr. Gawoll, H.J., *op. cit.*, p. 42) y que también coincide con la impresión recibida por Jacobi ante la lectura de *Beweisgrund* (Cfr. Villacañas, *op. cit.*, pp. 113-118).



Pero tanto como el argumento ontológico, al que he traído aquí únicamente por su relación con el pensamiento fundamental de la filosofía positiva, tanto como es incapaz de probar la existencia de Dios, así, bien comprendido puede conducir al comienzo de la filosofía positiva [...] Así pues, en la filosofía positiva no parto del concepto de Dios, tal como esto se ha intentado en la antigua metafísica e igualmente en el argumento ontológico, sino que debo abandonar ese concepto, el concepto de Dios, y partir de lo meramente existente, en lo que no es pensado otra cosa que lo meramente existente, y considerar si a partir de ahí es posible alcanzar la divinidad. Por lo tanto no puedo probar la existencia de Dios (a cuyo efecto es necesario que parta del concepto de Dios), pero en lugar de esto me es dado el concepto de lo existente antes de toda potencia, y por ello de lo existente de modo indudable. Lo llamo lo indudablemente existente [...] Pero del ser, respecto del cual está excluida toda potencia, la cual es el fundamento de toda duda, de ese está excluida igualmente toda duda, es lo existente indudable.<sup>20</sup>

Frente al concepto, frente al Dios ilustrado, frente al Dios de Hegel, Schelling propone de nuevo el salto, un salto como el de Jacobi, un éxtasis de la razón, pero no ya en una disyuntiva radical entre razón y creencia, sino en un proceso que incluye toda la historia de la filosofía negativa y que como tal hace posible la recuperación de la divinidad, puesto que el final de la filosofía negativa es a la vez el comienzo de la positiva.

Estamos ante un racionalismo y un empirismo absolutos, pero cuyos resultados son en todo contrarios a

<sup>20</sup> *Idem*, 5, pp. 760-761.

los de los racionalismos y empirismos que ha conocido Europa hasta ese momento, ya que mientras la tendencia de éstos ha sido precisamente la de eliminar progresivamente la divinidad a la que esos términos y escuelas se enfrentaron, en el caso de Schelling se trata más bien de hacer suya toda la tradición de Occidente, y de hacerla suya para apuntalar definitivamente la divinidad. Es el de Schelling el primer intento serio, a partir de Hegel, de reconducir toda la filosofía hacia la vieja divinidad. Como tal es un intento fallido, pero en su forma, en sus pretensiones, marca la nueva vía que se abre a partir de este momento, la de rehabilitar la divinidad desde el interior del discurso filosófico, la de invertir la relación entre razón y divinidad, mediante un empirismo absoluto en el que el Dios inmanente de Hegel deja ya de identificarse con la razón, y conjura así los peligros que acechaban a la divinidad, trasladando esa inmanencia a un ámbito abismático que habita en el interior de la razón misma, y que en esa medida la disuelve.

Reconsideremos la situación para así determinar con mayor exactitud el alcance del proyecto del último Schelling. El Dios premoderno debió hacerse moderno y para ello hubo de refugiarse en dos ámbitos diferentes. De una parte en un discurso reaccionario y radical, cuyo exponente hemos querido ver en Jacobi a la altura del cambio del siglo. La otra vía fue la de hipotecar una y otra vez los avances de la razón y operar así sucesivas transformaciones en orden para renacer bajo una nueva forma, haciéndose en cada nueva

transformación más y más transparente hasta el punto de casi desaparecer, haciendo así inútiles los ataques de la razón. En principio esos dos discursos aparecen como incompatibles, toda vez que la filosofía reaccionaria de un Jacobi, por ejemplo, lo es fundamentalmente contra cualquier formulación filosófica de carácter racional, contra la de Kant, o contra la de Fichte, por más que ambos recuperen la divinidad como ya sabemos. Y en este sentido tal vez la filosofía de Jacobi no habría encontrado ningún eco, como de hecho históricamente así ha ocurrido. Sin embargo, cuando la última máscara del viejo Dios se ha situado en condiciones de caer, y cuando se tiene presente que toda la evolución de la filosofía parece conducir a ello en virtud de la filosofía de Hegel, entonces el discurso reaccionario se ve obligado a tensar la cuerda de nuevo, y para hacerlo requiere y precisa de un lenguaje que se enfrente sin complejos a la tradición ilustrada. No es que Dios quiera recuperar su viejo nombre, es que simplemente debe mostrar que sigue vivo, que todos los esfuerzos de la razón, y en especial aquel que culmina en Hegel-Marx pueden ser aún sometidos. Allí donde la crítica de la divinidad toca fondo, ese fondo se revuelve para mostrar su imagen oscura y su poder. En adelante el objetivo de ese Dios es hacer definitivamente suya la razón, disolverse en ella y finalmente extinguirla como él mismo acabará por extinguirse en un triunfo que se pretende el triunfo final. El único modo de realizar esa tarea es precisamente disolver el objeto mismo de la razón, anular cualquier referente

con respecto al cual la razón pueda ejercer su condición de tal. Pero esto no puede hacerse ya desde fuera de la razón misma, pues en tal caso no se habrá alcanzado el objetivo perseguido, que es el de eliminar cualquier residuo, cualquier objeto exterior a la razón sobre la que ésta pueda ejercer su condición de tal.

La nueva coyuntura es, pues, la más difícil. La nueva batalla consiste en reunir el discurso racional en un medio único donde Dios mismo esté presente, ya sin nombre, sin figura, sin forma y que se confunda con la existencia absoluta. En este punto, la estrategia apuntada por Jacobi se convierte en el único medio capaz de conseguir tal objetivo. Pero ésta debe transformarse, debe invertir el propio sentido del nihilismo, para hacer de él el lugar donde no hay exterioridad alguna al propio Dios; un nihilismo consumado en el que la razón misma se ha fundido con Dios, pero no desde la razón, como en Hegel, sino desde Dios.

Pero llegar a este resultado demanda dos operaciones. En primer lugar exige eliminar todo referente que no sea el propio Dios, y a la vez exige situar a la razón como una figura flotando en ese fondo divino. Pues bien, ambas operaciones están ya ejecutadas en Schelling al definir al Dios de la filosofía positiva como un Dios transcendente que es la única inmanencia, el todo de la existencia: "Dios no es, como muchos se le representan, lo transcendente, sino lo inmanente (esto es, en cuanto contenido de la razón) hecho transcendente".<sup>21</sup>

<sup>21</sup> *Idem*, p. 772.

Pero en Schelling, como antes en Jacobi, el viejo Dios era demasiado visible como para hacer eficaz su propia estrategia frente a una razón que ya había avanzado demasiado. El nuevo Dios que debe devastar la razón no puede tener la figura ni la forma del viejo Dios, como en Kant, en Jacobi, en Fichte o en el mismo Hegel.

Será la filosofía de Nietzsche, alimentada por materiales de otro antihegeliano como Schopenhauer, la que asuma la tarea de borrar las huellas del pasado, y de instalar así un pensamiento y una estrategias surgidas en un medio cristiano en otro que se afirma ateo. De este modo, el discurso de Schelling como antes el de Jacobi quedará en suspenso hasta que el nombre mismo de Dios, de esa existencia absoluta, pueda encontrar un acomodo en un nuevo modelo de razón. De esa suspensión les sacará a ambos Heidegger, pero antes será preciso que la razón y que Dios mismo se hayan desfigurado hasta ser irreconocibles. Cuando Heidegger vuelva a unirlos, y lo haga en realidad de un modo análogo a como lo hizo Schelling, ambos términos serán ya, en efecto, irreconocibles, y no conservarán en apariencia las huellas del mundo medieval del que proceden.

## II

### Los pensadores del nihilismo: Nietzsche y Heidegger

## Nietzsche

**T**al vez lo último que habría esperado Nietzsche es que su filosofía se convirtiera en el tránsito privilegiado del Dios judío hacia su forma más perfecta. Pero lo cierto es que toda su filosofía se ha transformado en la pieza clave del viejo Dios contra el que tantos esfuerzos creyó realizar el propio Nietzsche. El arranque de su filosofía no está demasiado alejado de la tradición romántica que desconfía de la razón y se dirige hacia otro lugar en busca de un nuevo comienzo. *El nacimiento de la tragedia* no es sino una nueva formulación, más sofisticada, más sutil en parte, y en parte también más tosca de las críticas románticas a la Ilustración.<sup>1</sup> En este sentido la polémica de Wilamowitz estaba justificada al menos desde el punto de vista del filólogo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> En nuestra *Introducción* a la obra de Nietzsche *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos, 1870-1871*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, nos hemos ocupado extensamente de detallar ese parentesco y sus consecuencias.

<sup>2</sup> "Si él me objeta que no quiere saber nada de historia y de crítica... que lo que quiere es una obra de arte dionisiaco-apolínea, un medio de consuelo metafísico,

La obra de Nietzsche se servía de Grecia y de un tema en candelero en ese momento, pero no hablaba exactamente de Grecia sino del siglo XIX, de la modernidad que estaba viviendo él mismo. El propio Nietzsche vendrá a reconocerlo de modo implícito en la *Segunda intempestiva*,<sup>3</sup> en su consideración de lo que es la historia. Para un filólogo que creía firmemente en su ciencia esa obra es, como decía el propio Wilamowitz, un panfleto capaz de enardecer pero está muy lejos de responder a las fuentes o de hacer una descripción exacta.

Los dos temas centrales de *El nacimiento de la tragedia*,<sup>4</sup> el retorno a Grecia y la superación de la razón, o la crítica implícita de la razón, son temas característicos de la cultura que acompaña el ascenso y caída de la Ilustración alemana,<sup>5</sup> y Nietzsche los retoma de esa tradición. Están presentes en todos los románticos, es-

---

retiro todo lo dicho... Que reúna tigres y panteras a sus pies, pero no a los jóvenes filólogos de Alemania", Wilamowitz-Möllendorf, V. von, en *Nietzsche y la polémica sobre El origen de la tragedia*, Málaga, 1994, pp. 96-97.

<sup>3</sup> Precisamente mediante la oposición entre lo vivo y lo histórico y la determinación de lo histórico al servicio de lo vivo, una oposición que le permite establecer la celebre tríada: historia monumental, anticuaria y crítica. Cfr. *Werke*, I, p. 219.

<sup>4</sup> Nos hemos ocupado con algún detalle de esta cuestión en nuestra *Introducción a F. Nietzsche. El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

<sup>5</sup> En la primera parte nos hemos ocupado fundamentalmente de la crítica a la razón. Por lo que hace al tema del retorno a Grecia, y aunque no es una novedad del periodo, los rasgos con los que se da deben hacernos pensar que está estrechamente vinculado con la "muerte de Dios", es decir, con el acontecimiento decisivo para el problema del nihilismo. Esa "superación" de la divinidad cristiana parece obligar a un regreso a aquello que esa divinidad pareció apropiarse. Aunque sobran datos en este sentido, los escritos sobre el cristianismo del joven Hegel resultan especialmente significativos al respecto.

tán presentes en Hölderlin, y en una línea que corre paralela a la evolución del nihilismo y llega hasta Heidegger y Foucault. Ahora bien, sabemos que la crítica de la razón está anclada, de modo manifiesto o implícito, en la resistencia del modelo divino medieval, así como en la incapacidad del sujeto para dar satisfacción a las pretensiones de totalidad, de unidad, de absoluto, aspiraciones a las que el sujeto, como vicario del viejo Dios, no es capaz de entregar. Eso, a su vez, permite comprender, por ejemplo, que en Novalis la crítica de la razón no se vincule ya al regreso a Grecia sino a la nostalgia de una cristiandad unida, o que los románticos que le sobreviven acaben regresando al viejo Dios.

Muchos años más tarde, en su *Autocrítica*, Nietzsche tomará nota de este dato y afirmará que él no regresa al viejo Dios sino que busca otro. Tal reflexión del Nietzsche maduro, sin duda exacta y precisa, permite comprender en gran medida el sentido de su filosofía, pero lo cierto es que en el momento de redactar *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche hace suya una premisa en la que implícitamente asume ese legado romántico: el del vacío de Dios, el del vacío de la divinidad, que será el gran tema tal vez del Nietzsche que considera y proclama la muerte de Dios como "el acontecimiento más importante de las últimas décadas".<sup>6</sup>

Pero junto a esa premisa, *El nacimiento de la tragedia* vincula a su vez la crítica de la razón a la crítica del modelo socrático, con lo que su regreso a Grecia se

<sup>6</sup> Cfr. *El gay saber*, en *Werke*, II, p. 205.

realiza a la Grecia presocrática, o lo que es lo mismo, parece pasar por encima de aquellos elementos del legado griego que tradicionalmente han sido asimilados por la tradición cristiana y por el mismo Dios medieval, de manera que la combinación de las dos premisas fundamentales, o de los dos postulados fundamentales de la obra (la crítica de la razón y el regreso al universo presocrático), parecen contener los gérmenes de una paradoja implícita. Y decimos implícita porque si la crítica a la razón moderna contiene, como hemos señalado en la primera parte, una rehabilitación oculta del viejo Dios, lo cierto es que a la vez ese viejo Dios aparece vinculado a la tradición socrático-platónica a la que Nietzsche critica y de la que se aparta, por más que simultáneamente haya que reconocer que el modelo racional se extiende en principio hasta Platón o Sócrates. De ahí que en parte nada parezca más lógico que la extensión de la crítica de la razón hasta sus supuestas fuentes, pero a la vez esa crítica al incorporar a la misma a los elementos que permitieron vincularse al cristianismo con la antigüedad e hicieron posible su implantación en Occidente, acabe por ser una crítica del cristianismo. Ese es el paso decisivo que da Nietzsche sobre los románticos; sobre Jacobi. Todavía en éstos, Sócrates y Platón juegan un papel decisivo y son invocados como freno del movimiento ilustrado. Será Nietzsche el primero que de modo contundente haga llegar hasta ellos la Ilustración.

Por lo demás, esa paradoja no es sino un ejemplo del carácter paradójico de toda la obra de Nietzsche, y

que arranca de su posición ambigua frente a la Ilustración misma, posición que hereda de Schopenhauer y que no le abandonará nunca. Nietzsche es en este sentido, el más ilustrado<sup>7</sup> de todos los antiilustrados, o el primer ilustrado que parece dirigirse abiertamente contra la Ilustración. La instancia desde la que, paso a paso, Nietzsche irá construyendo su edificio no es otra en principio que la razón misma, entendida como capacidad para desvelar los mecanismos religiosos, o para desvelar los mecanismos ocultos de las construcciones metafísicas que ocupan el lugar del viejo Dios, precisamente en el mismo sentido en que hemos hablado de "hipotecas de la razón".

Y sin embargo, esa razón aparece al servicio de un sentimiento que tiñe y domina toda su trayectoria, el de la pérdida de Dios; el sentimiento de que esa pérdida exige una reparación, muy alejada de Dios, tal vez. Y en ese punto, Nietzsche no deja de ser romántico, no deja de debatirse en el dilema romántico. Frente a ese dilema afirma en la *Autocrítica de El nacimiento de la tragedia*: "Y detrás de este acto de fe, ¿no se oye preludiar el final consagrado, en uso entre los románticos: ruptura, derrumbamiento, retorno, y por último la caída de dos rodillas ante la vieja fe, ante el Dios antiguo?"<sup>8</sup>

Pero precisamente porque su respuesta es otra, no deja de reconocer que su punto de partida es el mismo,

<sup>7</sup> Cfr. en este sentido, J. Muñoz, "Prólogo" a Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador y otros textos*, Barcelona, 1996, p. 13.

<sup>8</sup> Cfr. Werke, I, p. 17.

la muerte de Dios, y que frente a la alternativa romántica lo que propone es justamente abandonar al viejo Dios y elevarse siguiendo la senda que ha señalado el divino Zaratustra para alcanzar un modo "divino de pensar". Pero al proponer esa alternativa, literalmente Nietzsche busca un nuevo Dios que verdaderamente lo sea,<sup>9</sup> busca precisamente el Dios que se está fraguando lentamente desde la trastienda de la Ilustración y la contrailustración. La posición de Nietzsche, es entonces la figura perfecta del nuevo profeta, la de un profeta que busca a Dios desde el ateísmo, en la medida en que ese nuevo Dios, cuando reine finalmente, habrá de ser un Dios ateo.

No sería, pues, del todo injusto decir que Nietzsche es el más moderno de los filósofos, el que mejor encarna en sus propios escritos la esencia de la modernidad como lucha entre la tradición y la razón en orden a establecer una nueva figura de la divinidad. El viejo Dios sobrevive en él como ese fondo oscuro, sentimental, que le lleva al dramatismo de afirmar la muerte de Dios como el gran acontecimiento, a creer en ella como una nueva fe que reclama ansiosa a aquellos a quienes posee, y que sobrevive en términos de ansiedad y de pasión. En Nietzsche, la razón camina de la mano de ese Dios para volverse contra todas las figuras que se le han conocido hasta entonces; para negar cualquier

<sup>9</sup> En un fragmento póstumo hablará del Dios muerto, el cristiano, como de un Dios que no es Dios. Cfr. *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, Berlín, 1988, 13, p. 45.

representación, cualquier forma en la que se pueda ver expuesto al ataque. En Nietzsche, la razón apura su crítica de la divinidad hasta el punto de hacer a ésta inatacable. La ausencia de Dios, una ausencia visible en su transparencia, se convierte así en la totalidad de las cosas. El mismo motivo, pues, que en Jacobi, sólo que ahora de la mano de una razón que se vuelve, en apariencia, contra aquella tradición desde la que Jacobi pudo reclamar el nihilismo para hacer frente a la Ilustración y a la razón. En Nietzsche, Dios se disuelve por primera vez en el medio del nihilismo, realiza su primer experimento decisivo para ser la nada misma; de ahí, una vez más el carácter ambiguo que la noción de nihilismo tiene en Nietzsche, como síntoma del cristianismo desde sus orígenes, como lugar de la muerte de Dios, como consumación de la divinidad, como esperanza de la nueva divinidad. Nihilismo y Dios van unidos siempre, en la obra de Nietzsche, pero unidos precisamente como ausencia.

A partir de esa primera obra, Nietzsche oscilará invariablemente entre la crítica ejercida desde una razón ilustrada y el oscuro centro de su impulso anclado en la divinidad ausente. Y así las críticas al cristianismo, a la prolongación del mismo en la metafísica, en la moral y en la filosofía, aparecerán como la manifestación más exacta de ese ejercicio racional. Pero a la vez, y en la medida en que ese oscuro centro rige todos los movimientos de su espíritu, en la medida en que ese oscuro centro reclama la nada como el medio desde el cual ejercer la razón, Nietzsche se verá encerrado en la

misma razón que ejerce, sin posibilidad de acudir a un medio externo, de manera que el objeto privilegiado de su propia crítica será la razón misma; y de esta manera la razón vuelta contra sí misma, al servicio de Dios pero de un Dios ya inexistente, es la primera formulación de la nada en la cual la vieja divinidad triunfará.

Schopenhauer había realizado ya la tarea fundamental para hacer posible este difícil ejercicio de Nietzsche; había proclamado finalmente el nihilismo como sistema filosófico y había extraído también todas las consecuencias implícitas en el idealismo. Al igual que Nietzsche, Schopenhauer era un ilustrado<sup>10</sup> inmerso en una corriente contraria a la propia Ilustración, y al igual que en el caso de Nietzsche, toda su obra está atravesada por una paradoja fundamental; considerándose heredero del sistema kantiano, había retomado uno de los temas que en su momento señalamos como claves para la supervivencia de la divinidad en el universo ilustrado: el tema de la cosa en sí.

Vimos ya como la cosa en sí había sido la clave de los ataques de Jacobi, del mismo Jacobi que inaugura el discurso en torno al nihilismo, a Kant, vimos como Fichte había convertido a la cosa en sí en una voluntad humana reconocible y tendente al infinito. Pues bien, Schopenhauer declara que la cosa en sí es la fuente de toda realidad, la realidad única. No la llama *Dios* como la llamará el Schelling de la filosofía positiva, pero

<sup>10</sup> Cfr. en este sentido, T. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, 1979, pp. 139-140.

hace residir en ella todas las potencias del viejo Dios. La llama *voluntad*, una voluntad ciega, una voluntad que se manifiesta en las formas del mundo, y de un mundo que es por definición, la pura nada, pues se reduce a ser la mera expresión de esa voluntad ciega y oscura; el mismo fondo de la divinidad. A esa voluntad no la llama *Dios*. Schopenhauer mismo se afirma ateo y ataca desde sus comienzos al universo cristiano; a las distintas manifestaciones de la divinidad; a los requiebros románticos e idealistas en el ámbito de lo suprasensible, denunciando que éstos son en realidad nuevas formas de divinidad, como de hecho lo son.

Que el viejo crítico de Königsberg ha criticado la razón y le ha cortado las alas; ¡bueno! Así inventamos una razón nueva, de la que nadie había oído hablar hasta entonces, una razón que no piensa... Pero la vieja razón, criticada, la degradamos, la llamamos entendimiento y la mandamos a paseo.<sup>11</sup>

Él pretende en cambio haber culminado finalmente la obra de Kant, pretende que su filosofía se ha mantenido finalmente en los límites señalados por éste. Y para ello, alejándose de Fichte y del panteísmo, diseña la solución al problema de la cosa en sí, colocando a la voluntad en el interior de todos los fenómenos; como la interioridad misma de éstos.

Esta operación tiene una importancia enorme en el proceso que venimos persiguiendo, y su repercusión

<sup>11</sup> *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, pp. 86-87.



en la filosofía de Nietzsche es tal que sin ella el propio Nietzsche y el nihilismo apenas podrían resultar comprensibles. Mediante la proclamación de ese carácter interior de la cosa en sí, más allá de los problemas técnicos que esto plantea, la razón que ha desvelado esa realidad profunda, la misma que ha denunciado a Dios (algo de lo que se hace eco Schopenhauer considerándose continuador de la crítica de la teología en la dirección de Kant), esa razón descubre que no hay exterioridad alguna a la que acudir, que su fuente misma es un fondo que Schopenhauer llama *voluntad*, en términos que recuerdan mucho al mismo Schelling. Ciertamente Schopenhauer, como decimos, se niega a llamar Dios a esa interioridad que nunca aparece, pero sabemos que la cosa en sí era el lugar de Dios, que era asimismo, el lugar de Dios en el mismo Kant, incluso en Jacobi, que es el resto que deja la vieja divinidad, de manera que más allá de las manifestaciones del propio Schopenhauer esa voluntad ciega e interior se ha situado en el lugar de Dios, lo ha hecho en un discurso que obedece por sí mismo a la ley de la vieja divinidad, y realiza por ende la función que hemos atribuido a la estrategia del nuevo Dios: la de cerrar el universo exterior a la razón para identificarse con ella, anulándola en su propio ejercicio.

No deja de ser llamativo en este sentido que Schopenhauer sea un ilustrado en gran medida y que se considere a sí mismo un ilustrado, tanto porque plantea un discurso que se pretende racional y fundado, heredero

del problema sistemático característico de la línea que va de Wolff a Kant y llega hasta el idealismo, como por el hecho de que uno de los impulsos fundamentales de su filosofía sea precisamente combatir la teología y las representaciones de la divinidad.<sup>12</sup> Pero un ilustrado cuyos resultados conducen a un pensamiento irracional, es decir conducen a la razón a una realidad opaca, que la razón, definida como *luz*, no puede atravesar una realidad opaca, esa voluntad interior que por lo demás no es sino el interior de la razón misma. La cosa en sí entonces, heredera de Dios, aunque sea sólo como huella y vacío, se identifica con la razón y la disuelve en el interior, literalmente, de la razón misma. Pero a la filosofía de Schopenhauer, que contiene en sí misma ese paso decisivo para el ulterior desarrollo de la modernidad en orden a convertirse en posmodernidad, le ocurre lo que a la de Schelling: se constituye con materiales metafísicos, próxima al universo cristiano en lo moral, del modo a como la de Schelling es demasiado explícita en su recuperación de la divinidad. Y así su nihilismo ontológico acaba por resolverse en un cristianismo moral:

Si he llamado en mi ayuda todos estos dogmas de la religión cristiana, aunque en sí mismos son ajenos a la filosofía, ha sido únicamente con el fin de mostrar que [...] la moral que se de-

<sup>12</sup> En este sentido, Schopenhauer "lleva a cabo la mayor subversión de la metafísica moderna, y sólo a partir de él cabe hablar realmente de ruptura con el orden del pensamiento cristiano medieval", Savater, F., *La negación de la voluntad*, en *Arthur Schopenhauer*, Anthropos, Documentos a, 6, Barcelona, 1993, p. 95.

duce de todo nuestro estudio [...] es en el fondo muy antigua, pues concuerda enteramente con la esencia del cristianismo.<sup>13</sup>

La tarea de Nietzsche será justamente la de eliminar esos materiales, tanto los metafísicos como los vinculados al cristianismo, porque sólo sin éstos resulta posible construir en avance la nueva hipoteca, que no será ya tal puesto que expropia finalmente la propiedad alcanzada por la razón, aquella en la que la razón finalmente se disuelva. Todas las críticas de Nietzsche a Schopenhauer se dirigen precisamente a esos dos aspectos (al carácter metafísico de la filosofía, o a la recuperación del cristianismo en sus resultados en el ámbito de la moral). El propio Nietzsche parece ser consciente de que el viejo Dios está presente en esa voluntad, en esa interioridad de Schopenhauer, y así lo manifiesta en *Humano, demasiado humano*.<sup>14</sup>

Y sin embargo, la idea fundamental de Schopenhauer, despojada de esos elementos metafísicos es también la idea fundamental de Nietzsche: no hay exterioridad alguna a esa huella dejada por Dios, a esa voluntad, que en Nietzsche será ya voluntad de voluntad. Pero donde Schopenhauer había construido un sistema con materiales metafísicos, que pesimista o no, le daba cierta serenidad, en el caso de Nietzsche, en la medida en que la razón no se detiene, en la medida en que se vuelve contra sí misma, no encuentra descanso, de manera

<sup>13</sup> *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1960, I, p. 554.

<sup>14</sup> *Cfr. Werke*, II, p. 746.

que ese encerrarse de Nietzsche es un encerrarse dramático, impulsado desde una ausencia que no aparece ya calmada por ningún sosiego prometido a partir de creencias importadas de otros mundos, ni consolada por la moral cristiana como en Schopenhauer.

Más aún, es desde esa certidumbre vivida dramáticamente, y que es expresión de la ausencia Dios, donde inicia Nietzsche su crítica devastadora del cristianismo. Lo que ese Dios le dicta al profeta Nietzsche es que destruya todas las formas que ese Dios ha conocido, que las ataque profundamente, para que queden sólo el impulso y la ausencia, pero un impulso y una ausencia de los que no es posible escapar. Ese proceso destructivo que se había iniciado ya en gran medida en *El nacimiento de la tragedia* mediante la crítica del impulso teórico, incide directamente sobre la última noción que había permitido a Schopenhauer construir su nihilismo sobre un edificio metafísico.

En un escrito bien temprano, Nietzsche apura el carácter metafórico de toda verdad; más aún de toda noción; más aún de toda palabra, y afirma únicamente la existencia arbitraria del lenguaje.<sup>15</sup> En este momento Nietzsche parece señalar que no hay sino lenguaje, y con ello simplifica el binomio entre voluntad y representación, para reducirlo a voluntad=ausencia de Dios

<sup>15</sup> En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, reduce toda verdad a un juego de metonimias, metáforas, antropomorfismos, ilusiones sobre cuyo origen ha caído el olvido, monedas que reducen su valor al metal del que están hechas. *Cfr. Werke*, III, p. 314.

y lenguaje. La razón aparece reducida en este momento a lenguaje en la medida en que se cuestiona el carácter referencial de éste<sup>16</sup> y el lenguaje, precisamente, remite a una interioridad, que es la de Schopenhauer, que es la de la cosa en sí; la huella de Dios. A partir de este momento —bien temprano por lo demás—, de su trayectoria, Nietzsche se limita durante un tiempo a destruir con el nuevo instrumento que posee cualquier certeza ya sea religiosa, moral o metafísica, a eliminar cualquier vestigio de solidez.

La línea de ataque fundamental de Nietzsche, la que resulta decisiva para las demás y en la que está la génesis de la noción misma de nihilismo en Nietzsche es la crítica del cristianismo. Resulta interesante ese ataque al cristianismo en un momento en el que tal vez éste haya pasado a un segundo plano entre las vanguardias de la cultura. Sin embargo, la noción de cristianismo en Nietzsche no conoce un antes de Jesucristo ni un después de la Ilustración. Constituye un complejo más amplio que la trayectoria misma de la Iglesia, a la que por lo demás ataca encarnizadamente. El cristianismo aparece en Nietzsche, y en esto es profundamente ilustrado, como una mentira fundamental que encuentra su primera formulación en los sacerdotes judíos, su continuación en los padres de la Iglesia y en San Pablo, y su prolongación en la filosofía alemana en cuanto hija de la Reforma. Así las cosas, y teniendo en

<sup>16</sup> En la medida en que la ciencia depende del lenguaje (*Cfr. idem.*, p. 319), y éste a su vez no es expresión de la realidad (*Cfr. idem.*, p. 312).

cuenta que el cristianismo asimila elementos griegos, teniendo en cuenta además que la crítica de Sócrates y del espíritu teórico es en realidad solidaria de este complejo, entonces resulta que el cristianismo viene a ser nada menos que la trayectoria toda de Occidente y de la cultura occidental. Ciertamente, además de este concepto amplio, Nietzsche desmenuza en concreto el núcleo duro del cristianismo y lo hace en términos morales a través de su conocida doctrina de la compasión y de la moral del esclavo como compasión.

¿Por qué del cristianismo ha devenido ese objeto tan amplio en Nietzsche, que significa esa extensión del término? En una primera aproximación, debemos acudir a Schopenhauer y a la recepción nietzscheana de éste. A los ojos de Nietzsche Schopenhauer ha realizado la síntesis y la culminación del proyecto filosófico occidental. La razón ha llegado en él hasta su límite, y presenta finalmente un universo que negando a Dios, afirma sin embargo la moral cristiana como única conclusión. A los ojos clarividentes de Nietzsche se produce aquí una extraña síntesis de elementos opuestos: el cristianismo aparece incluso donde ha sido superado de manera consciente, de manera que la razón misma que dice combatirlo, parece ser un producto del cristianismo.

Pero más allá de esa recepción de la paradójica filosofía de Schopenhauer, lo que está en juego en la extensión del término en Nietzsche es precisamente la convicción del carácter ficticio de cualquier afirmación sobre la realidad, ya sea ésta religiosa o filosófica

en el sentido que ya desarrolló en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y en esta medida la religión, y en concreto la religión cristiana, aparece como el patrón de cualquier otro discurso.

En este punto Nietzsche se aproxima extraordinariamente a la noción marxiana de ideología, pero mientras esa noción de ideología apela en Marx a un referente externo frente al cual la ideología debería disolverse, en Nietzsche falta ese referente externo que es el modo de producción, de manera que cualquier crítica se hace depender de un impulso que podemos considerar arbitrario, que no tiene más punto de apoyo que el sentimiento del engaño del sujeto Nietzsche, encerrado a su vez en su propio lenguaje. El cristianismo entonces, más allá del avatar histórico que él mismo seguirá en la *Genealogía de la moral* y sobre todo en el *Anti-cristo* aparece configurado para Nietzsche, en un horizonte ontológico que ha suplantado una supuesta realidad difícil de definir, puesto que no se ha dado sino acompañada siempre por el cristianismo o sus prolongaciones, y en este sentido es por definición nihilista, puesto que ha sustraído lo otro del cristianismo, lo reprimido, la fuerza, la voluntad, que es justamente el fondo del propio lenguaje, el referente interior de todas las metáforas que no son sino metáforas de sí mismo.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> A eso que el cristianismo ha falseado lo llamaré *vida*, (Cfr. *Kritische Studienausgabe*, 13, p. 99), y en su momento culminante voluntad de poder y eterno retorno.

El cristianismo es, pues, la negación de lo que hay que afirmar, pero esto que hay que afirmar, hay que afirmarlo precisamente porque se sabe que el cristianismo lo ha suplantado. El modelo que toma aquí Nietzsche, ¿cuál podría tomar si no?, es el del señor, el del noble que es legislador frente a la norma paralizante, represora, encubridora del débil, que acude a un más allá para paralizar esa fuerza del acá representada por la nobleza del señor. El señor nietzscheano no deja de ser en este sentido, sino una metáfora más para designar la utopía de lo no sometido aún al cristianismo, a la mentira fundamental, al más allá. Ahora bien, ¿por qué Nietzsche no quiere ver que el señor, el gran señor, Dios mismo, el rey del antiguo régimen, lo son, lo han sido en virtud del mecanismo legitimador cristiano?, ¿por qué no quiere ver que su modelo es heredero por sí mismo del cristianismo? Si tenemos en cuenta su desprecio por las convicciones democráticas y el hecho de que acabe asimilando los socialismos al propio cristianismo, descubrimos que en realidad, Nietzsche sólo parece buscar un poder sin mediaciones, sin metáforas, es decir, el poder del antiguo régimen sin el discurso moral que lo ha acompañado, o que incluso lo ha hecho posible.

Y esto es literalmente lo que va a representar su filosofía, ese tránsito del poder del antiguo régimen a un poder, que siendo ese mismo, se deshace ya de las representaciones que lo han acompañado. Lo único real para Nietzsche es entonces la voluntad, el poder desnudo y sin más, que él designa como el Dios que dan-

ce, un Dios por venir desde el ateísmo de Zaratustra, igual que más tarde Heidegger apelará a un Dios por venir desde un cierto ateísmo. Su crítica a la ideología es en este sentido una crítica de los mecanismos gastados y anticuados del poder, y el nihilismo es justamente esa cortina que niega la existencia del poder bajo la máscara de la bondad absoluta de Dios, que niega el derecho del poderoso o simplemente lo limita en función del término *compasión*. En definitiva, el nihilismo es la tradición que en su día construyó el poder y ahora frena ese poder mismo.

Es evidente que Nietzsche no critica al cristiano del siglo I ni al sacerdote del siglo V, ni al Lutero vivo, ni siquiera a Jesucristo, sino que critica bajo el término *cristianismo*, bajo todos los nombres en los que se encarna esa crítica, a un poder que no se ejerce sin cortapisas.<sup>18</sup> La crítica de la ideología de Nietzsche es en este sentido todo lo contrario de la crítica de la ideología en Marx, para quien la ideología aparece como un muro frente a la razón, como un atentado frente a ésta y al servicio del poder de Dios, sea cual sea la fórmula bajo la que se presente. Para Nietzsche en cambio, la crítica de la ideología es a la vez la afirmación irracional del poder, pero una afirmación que no se oculte ya bajo otras formas, que sea capaz de danzar en el ejercicio de ese poder.

La noción de nihilismo en Nietzsche no es unívoca y conoce varios sentidos. El primero de ellos está diri-

<sup>18</sup> En este punto es necesario tener en cuenta una vez más la noción de historia en Nietzsche, al servicio de la "vida".

gido a caracterizar al cristianismo, el gran movimiento nihilista de la antigüedad,<sup>19</sup> y más allá del cristianismo, la cultura de Occidente, cuya matriz básica sería cristiana, y que se resume en la paralización de la vida a través del mecanismo del más allá compartido por Platón y por la metafísica. Esta definición nada o poco tiene que ver con la de Jacobi, y representa más bien todo lo contrario. En primer lugar, porque para Jacobi, nihilismo se da allí donde se ausenta la figura del creador, allí donde imperan la razón occidental y la ciencia; mientras que para Nietzsche, se da allí donde se da el creador. Hay además una segunda diferencia, porque mientras Jacobi separa de modo radical el movimiento de la razón, y en particular de la razón a partir de la modernidad en el proceso que culmina en el idealismo, respecto del cristianismo, siendo esta separación radical el argumento central de sus consideraciones sobre el nihilismo, Nietzsche extiende ese predicado a toda la tradición occidental y encuentra en la metafísica idealista, y en general en el espíritu teórico, una nueva manifestación de nihilismo.

De hecho, es esa prolongación del cristianismo en metafísica y en idealismo lo que conduce a la segunda versión del nihilismo en Nietzsche.<sup>20</sup> Pero aquí las cosas se complican, porque es precisamente al extraer

<sup>19</sup> Cfr. *Kritische Studienausgabe*, 13, p. 167.

<sup>20</sup> En el año 1888 afirma que la creencia en las categorías de la razón (finalidad, ser, unidad) es la causa del nihilismo. Cfr. *Kritische Studienausgabe*, 13, pp. 48-49.

las consecuencias últimas de ese nihilismo, en todo opuesto al de Jacobi, cuando de pronto el nihilismo de Nietzsche, en esta segunda versión, llega a coincidir plenamente con la caracterización del propio Jacobi. Esta segunda versión del nihilismo en Nietzsche corresponde sin más con la muerte de Dios, con el vacío de la muerte de Dios, con la consiguiente desaparición de todos los valores. La nada de este nuevo nihilismo tiene su razón de ser en la muerte de Dios, como en Jacobi, para quien sin Dios sólo queda el nihilismo.

¿Cómo hacerse cargo de esta situación? ¿Cómo explicar que allí donde Nietzsche más se aleja de Jacobi es donde más se aproxima? ¿Cómo explicar que el nihilismo entendido como lo esencial del cristianismo sea a la vez lo que queda cuando muere el Dios cristiano, es decir, cuando desaparece en principio el nihilismo?

Responder a esta cuestión nos obliga una vez más a acudir a las relaciones de Nietzsche con Schopenhauer y al particular resultado de la filosofía de éste, que habiendo negado la filosofía cristiana, sus principios y su Dios, desemboca en la moral cristiana. En la medida en que el punto de arranque de Nietzsche es la metafísica de Schopenhauer, y en la medida en que esta metafísica representa en parte la culminación del idealismo de Kant; en esa medida Nietzsche cree entender que el cristianismo es un proceso casi dialéctico que acaba por afirmarse allí donde se ha producido la última manifestación del mismo, en principio definida como atea. La muerte de Dios, en este sentido repre-

sentaría la culminación del impulso cristiano, del Dios cristiano.

En distintos lugares el nihilismo aparece definido como "desvalorización de todos los valores y como pérdida del sentido", y ambas nociones están sin duda vinculadas a la muerte de Dios. Pero de las descripciones que Nietzsche da sobre esta situación, del estado anímico representado por el nihilismo, lo que se deduce inmediatamente es que esa situación psicológica sólo es posible cuando previamente se ha generado la noción misma de sentido, cuando se nos ha acostumbrado a buscar un orden en las cosas.<sup>21</sup> Es éste un pensamiento que nos retrotrae a los primeros escritos de Nietzsche, a *El nacimiento de la tragedia*, a *Sobre verdad y mentira*, y que recorre en realidad toda la obra. Es una constante del pensamiento de Nietzsche. Nosotros nos acostumbramos a poner un sentido donde no lo había. Y el patrón, el modelo de esto es precisamente el Dios cristiano, incluso el Dios judío. Y es claro que sólo allí donde hemos puesto algo, podemos sentir su pérdida. O dicho de otra manera, la pérdida del sentido, la desvalorización de todos los valores, el nihilismo entendido como el vacío dejado por la muerte de Dios, está anunciado ya en germen, está implícito en el acto mismo de haber otorgado un sentido a las cosas, una finalidad, un ideal, está en Dios mismo. Esta observación de Nietzsche es sin duda certera si la leemos desde otra

<sup>21</sup> Cfr. *Kritische Studienausgabe*, 13, p. 45.

perspectiva, porque en efecto, el término *nihilismo* sólo parece pensable en el universo cerrado del cristianismo en el que se establece la disyuntiva entre Dios y la nada, y no es de extrañar entonces que el término surja de un contexto tan cristiano y reaccionario como el de Jacobi.

De manera que la aparente contradicción entre esas dos concepciones de nihilismo, encierra en realidad una coherencia y una profundidad considerables. La noción misma de la nada surge allí donde se acude al universo suprasensible, en Platón, en el cristianismo, y se consolida finalmente en el universo que parece negar al propio Dios, o a lo suprasensible. Para Nietzsche, pues, la metafísica y la filosofía de su tiempo no han hecho sino llevar a ejecución la muerte de Dios, y al hacerlo han dejado al descubierto la sombra de ese Dios en forma de nada y de vacío, de desvalorización de todos los valores; de pérdida del sentido.

Su crítica del cristianismo resulta en este sentido impecable, profunda y coherente, como decíamos, a pesar de la apariencia de ambigüedad dada al término *nihilismo*. Y sin embargo ¿por qué insiste en el término, por qué hace de él la clave de la comprensión de la época? Si es, como decimos, una noción, un complejo estrechamente vinculado al universo religioso, y si Nietzsche se propone superar ese universo, ¿por qué insiste en el nihilismo, por qué una descripción en esos términos de la realidad que vive? En realidad Nietzsche sigue atrapado en el lenguaje de la moral, porque sigue atrapado en el Dios del que quiere apartarse, por-

que pretende destronar a esa divinidad desde el interior de ese Dios mismo entendido como ausencia. ¿Qué son los valores, incluso los nuevos valores que él propugna sino una nueva manifestación del nihilismo? Y entonces no es de extrañar que aparezca una tercera forma de nihilismo: el nihilismo del porvenir, el del nuevo comienzo. Este último depende del viejo Dios judío tanto como el primero y el segundo de los nihilismos, y es el nihilismo que se afirmará en el siglo xx.

Y en este sentido no deja de tener razón Heidegger cuando ve en Nietzsche una nueva fase de la tradición occidental, aunque sólo en este sentido, porque en el fondo esa apreciación, la de una línea de continuidad en la tradición occidental, que por lo demás toma del mismo Nietzsche, es en sí misma una falsedad, y una de las claves de todo el pensamiento nihilista de Nietzsche.

Venimos de ver cómo precisamente sólo mediante esa fusión de elementos cristianos y filosófico-rationales, sin establecer diferencias, es la que permite a Nietzsche su juego en torno al nihilismo. Ahora bien, esa fusión así establecida, encierra una dificultad insuperable que es a la vez la clave misma del discurso de Nietzsche, y en general del discurso del nihilismo tal como reaparecerá en términos de posmodernidad. Porque esa fusión descansa justamente sobre la ignorancia del único problema que está en juego, la crítica de la religión desde la razón; lo que constituye un *novum* histórico, como decíamos. Desde el momento en que Nietzsche acaba por identificar ambas, religión y razón, más aún, desde el momento en que disuelve a la

una en la otra, su pensamiento es en sí mismo y desde ya religioso, obvia la cuestión decisiva, y realiza finalmente la operación a la que apuntábamos al final de la primera parte de nuestro trabajo; es decir, subsume a la razón en un fondo oscuro: el del Dios ausente.

Y así, la crítica del nihilismo y del cristianismo se identifica inmediatamente con la crítica de la ciencia, de la razón, con lo que ahora, una vez más, Nietzsche vuelve a coincidir con Jacobi, con el Jacobi antiilustrado, con los románticos, pero lo hace sin el carácter inservible que en principio tenía el lenguaje de Jacobi; lo hace actualizando el mensaje último de éste al lenguaje y los problemas de su época.<sup>22</sup> Recordemos que Jacobi había pretendido *quedarse* con la razón y situarla en el interior de la divinidad al utilizar una curiosa etimología del término. Pero en el momento en el que Jacobi pretende tal cosa es demasiado temprano, y el sistema de Hegel cerrará momentáneamente el paso a su proyecto, dejando además una puerta abierta a la cancelación del principio divino. Nietzsche retoma finalmente ese proyecto, pero en el momento en que lo hace lo retoma bajo la apariencia de una crítica a la religión, porque a su altura histórica tal cosa sólo es posible ya mediante una crítica devastadora de las formas externas del propio cristianismo. No afirmamos,

<sup>22</sup> En realidad también Nietzsche, como Jacobi, piensa que no hay sino creencia, y que la verdad del juicio es derivada, sólo que en Nietzsche la creencia no remite ya al Dios muerto de Jacobi, sino al nuevo Dios representado como voluntad de poder, ese fondo que late bajo la creencia.

pues, ni que Nietzsche esté al servicio de la religión, ni que Dios mismo quisiera realizar esta operación, afirmamos precisamente que la lucha de la razón ha empujado a realizar esa tarea, cuya consumación se da finalmente en este subsumirse de la razón en lo irracional, algo que está realizado en Nietzsche de una vez por todas, y que señalará el camino para la evolución ulterior del problema.

En realidad, el propio Nietzsche pareció consciente de esta situación, del carácter profundamente religioso de su pensamiento, ya que en un texto póstumo, en 1888 escribía: "Mi fórmula para decir esto es lo siguiente: el Anticristo es la lógica necesaria de un cristiano auténtico. En mí el cristianismo se supera a sí mismo". Afirmación ésta que se manifiesta coherente con la búsqueda de una nueva divinidad, a la que nos hemos referido, como el impulso fundamental de Nietzsche, o con el hecho de que el primerísimo Dios de Israel, el Dios anterior a Pablo, o el mismo Cristo aparezcan excluidos de sus críticas al cristianismo.

Ahora bien, esto se lleva a cabo en Nietzsche mediante un ejercicio claramente ilustrado de la razón. Son constantes las alusiones a la oposición entre la razón y el espíritu del cristianismo, al mundo pagano donde se había alcanzado el espíritu científico, la valoración de los hechos. Y en escritos muy anteriores a *El Anticristo* Nietzsche no deja de oscilar una y otra vez entre las críticas a la razón como prolongación de la religión y a la valoración de la ciencia como única arma frente a la religión. Esta incoherencia es sólo apa-



rente una vez más; de una parte, la noción de ciencia que maneja Nietzsche ha de entenderse en un doble sentido. Todo producto científico hipostasiado es para Nietzsche herencia del espíritu religioso, el mundo científico que sostiene la moral cristiana en la época de la muerte de Dios, es también nihilista, pero a la vez es la razón moderna, la razón científica la que permite establecer esas disonancias, la que ha permitido superar la religión en un análisis del cristianismo como nihilismo. En este sentido se puede afirmar que es el ejercicio racional en los términos de críticas de la religión que caracterizan a la Ilustración lo que conduce a Nietzsche al nihilismo, pero en la medida en que este nihilismo no es sino una superación del cristianismo, una depuración del propio cristianismo, entonces ocurre finalmente que la razón se ha disuelto en la sinrazón, y lo ha hecho en apariencia sin resquicios, sin grietas.

Ahora bien, el resultado de ese nuevo nihilismo, del nihilismo del porvenir, de la aurora, de la transvalorización de todos los valores, ¿en qué consiste?, ¿cuál es el rasgo esencial del nuevo universo, del nuevo Dios, utilizando el lenguaje del propio Nietzsche, frente al antiguo? Volvamos al punto de partida, al más allá, que es la esencia original del nihilismo en Nietzsche, en esa búsqueda de un lugar más allá, la transcendencia es lo que queda eliminado. Lo que sobrevive, lo que Nietzsche anuncia es un Dios de rostro desconocido, es un devenir inmanente. En efecto, no hay ya acceso a la realidad exterior, a lo que él llama *la cosa en sí*,

entonces la crítica de la transcendencia se convierte a su vez para Nietzsche en una crítica de la exterioridad, en un movimiento en el que de nuevo van de la mano la razón y Dios. Porque la crítica de la transcendencia, la afirmación de la inmanencia había sido un argumento en Spinoza, en Hegel contra el Dios de la tradición, pero en Nietzsche por mor de las fusiones y las síntesis que su filosofía realiza esa crítica de la transcendencia, esa nueva inmanencia es finalmente lo que permite a la divinidad inmunizarse a todos los ataques de la razón. En lo sucesivo, toda la tarea del nuevo discurso religioso ahondará en ese descubrimiento, en el que profundizaremos un poco más.

En primer lugar, en sus diferencias con otras concepciones de la inmanencia, el Dios de Hegel, el espíritu absoluto de Hegel es una pura inmanencia a la que llama *Dios*, pero que en realidad poco tiene que ver con la divinidad, pues esa divinidad, la vieja, ha quedado absorbida como un mero momento. Es Nietzsche mismo quien desconfía de ese nombre de Dios dado por Hegel. En Hegel hay un modo de aproximarse a la realidad, que revestido con cierto ropaje metafísico, huye sin embargo de la actitud religiosa de los románticos, de la actitud religiosa de un Schelling, del infinito malo de los idealistas en general. El infinito hegeliano, el Dios hegeliano, es ciertamente idealista, pero es a la vez materialista. Tales términos, *idealista* y *materialista*, significan poca cosa si no precisamos los contextos, no significan lo mismo en manos de los contemporáneos de Hegel, o en los de Marx, o en los

de Althusser. Y en este sentido, el idealismo de Hegel es sólo superficial, es un idealismo formal, una concesión a la época, pero en lo profundo, en el método, que es el nervio mismo de la razón, y conviene no olvidar que el horizonte de nuestro análisis es la oposición entre razón y religión, es materialista, precisamente porque rechaza el modo de acercamiento religioso a la realidad, porque sustituye ese acercamiento por el dialéctico, que más allá de las grandes construcciones, viene a significar únicamente el esfuerzo por comprender. Esto es lo decisivo de la inmanencia hegeliana: los acontecimientos poseen una estructura interna, una lógica que se confunde con la realidad misma. A esa lógica le llama *Dios*.

En el caso de Spinoza, esa inmanencia puede aparecer también bajo el nombre de Dios. Ese nombre es el que preside la *Ética*, toda ella no habla sino de Dios, pero ese Dios, más allá de los nombres, aparece disuelto en un rechazo de la nada, del tránsito desde la nada. Esa es la clave de todo el pensamiento de Spinoza como acertó a ver Jacobi, y en general toda la tradición de jueces que condenaron a Spinoza. El Dios de la religión, en cambio, aparece configurado, y con él todos los objetos metafísicos que condenará también Nietzsche, como asilo de ignorancia. El "Apéndice" del libro primero de la *Ética* constituye en este sentido lo mejor de la filosofía de Nietzsche, pero expresado con mayor claridad y precisión. El propio Nietzsche reconocerá esto, aunque más tarde se deshaga en críti-

cas hacia Spinoza, y quiera ver en él el espíritu religioso en forma de filósofo.

Pues bien, la inmanencia de Nietzsche, a diferencia de la de estos dos, Hegel y Spinoza, es una inmanencia que formalmente rechaza la nada, en la medida en que surge de una crítica del nihilismo, pero que en un sentido profundo viene a instalarla; en la medida en que su filosofía culmina en el último grado de nihilismo y depende en último término del universo religioso cristiano. Pero esto último es lo que tenemos que mostrar. La caracterización general del problema, desde la definición misma del nihilismo y de la trayectoria de Nietzsche parecen confirmarlo, así como las manifestaciones del propio filósofo. Pero más allá de esto, y puesto que estamos ante una afirmación decisiva de nuestro trabajo, se impone profundizar y probar en qué medida y de qué modo la inmanencia nietzscheana es una nueva forma de religiosidad, y por tanto tal vez de transcendencia, una transcendencia inmanente según la fórmula de transición que ya estableciera el último Schelling.<sup>23</sup>

Antes que nada, parece necesario recordar que los conceptos filosóficos, en particular a partir de la Ilustración, sufren profundas transformaciones en cuestión de años. La mayoría de esos conceptos provienen de una tradición muy asentada en el universo escolástico, pero en la medida en que la Ilustración implica el pro-

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, p. 90.

gresivo esfuerzo por superar ese universo, esos conceptos se disuelven, se transforman, y obligan a los filósofos a acuñar nuevas expresiones o aclarar el sentido de las viejas. Pensemos, por ejemplo, que lo trascendente es rechazado por Kant, pero que el propio Kant introduce una nueva forma muy sutil de lo trascendente; o pensemos también en las nociones que deben acuñar los idealistas.

El término *transcendencia* apela a un principio exterior al propio universo, en definitiva a un Dios sobrenatural que rige los destinos del universo y de la naturaleza, y que está íntimamente vinculado a la nada, precisamente porque sólo a partir de la separación radical entre Dios y la nada es posible establecer ese salto hacia lo creado por la voluntad de Dios. La transcendencia en este sentido es el poder absoluto, o visto desde la posición de los productos de la nada, es la impotencia absoluta: la nada.

Es evidente, desde este punto de vista, que el discurso anticristiano y antioccidental, el discurso sobre el nihilismo de Nietzsche está atravesado por un ataque a la transcendencia. Los valores, la cosa en sí, las finalidades, la inmortalidad, la metafísica, son todos resultado y fruto de una concepción trascendente, hasta el punto de que es justamente lo que todas esas nociones tienen en común lo que permite a Nietzsche homogeneizarlas bajo el término nihilismo. Obviemos por el momento el hecho de que el mismo Nietzsche se declare cristiano auténtico o el hecho de que su obra sea en definitiva un nihilismo que depura las formas

del nihilismo cristiano, dependiendo en último término de aquél, y analicemos el contenido de la propuesta nietzscheana, del devenir inmanente que pretende instaurar en términos de nihilismo positivo.<sup>24</sup> Es la voluntad de poder, el superhombre, el eterno retorno de lo mismo. Ciertamente estamos ante metáforas, pero ¿metáforas de qué? Son metáforas de una nueva transcendencia bajo la forma de la inmanencia.

La voluntad de poder es una fuerza, un impulso, la noción que parece sustituir al ser, el referente último de una nueva ontología; la instancia desde la que se habla, la instancia desde la cual se critica, la fuente de un nuevo saber alegre, la aurora, la vida.

“No existe ni espíritu, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad: todo son ficciones, inservibles....

El conocimiento trabaja como herramienta del poder...”<sup>25</sup>

Pero a su vez, el poder sólo puede concebirse como acrecentamiento de ese poder. No hay ser en sí, sino sólo voluntad de poder; ya no hay Dios y la nada, sino sólo voluntad de poder que se define a sí misma, como “la necesidad apremiante de acrecentar el propio poder”, un movimiento, por tanto, un devenir, en el que Dios se convierte ahora literalmente en palabras de Nietzsche en una época de la voluntad de poder.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cfr. *Der Wille zur Macht*, Leipzig, 1930, p. 20.

<sup>25</sup> Cfr. *idem*, p. 336.

<sup>26</sup> Cfr. *idem*, p. 431.

Esa es la inmanencia de Nietzsche: voluntad de poder o la nada. No Dios o la nada.

Y así, esa voluntad de poder que está en todas partes, que es todas las cosas y que da cuenta de todos los fenómenos como de sus ficciones, ha ocupado el lugar de Dios, y el individuo humano debe situarse ante ella como ante el viejo Dios. Ciertamente no tiene ya personalidad, ni es creadora, al menos en los términos de una divinidad que crea a partir de la nada y en un acto como el descrito desde la Biblia. Tal vez es creadora en la medida en que, más allá de la voluntad de poder, todo es reducido a ficción, y esa voluntad de poder es la fuente de las ficciones que obedecen a una única ley, la de acrecentar el poder, que es la esencia misma de esa voluntad de poder.

No hay pues transcendencia en el sentido que estamos acostumbrados a entenderla, no hay transcendencia de origen, podríamos decir, pero si la hay de destino. Estamos ante una vieja figura de la divinidad cristiana, ante una figura que es clave de la matemática moderna, ante el paso al límite, ante una transcendencia que se genera a sí misma como tal, que está instalada en su propio interior como una ley inmanente. Desde el punto de vista del observador, estamos ante una inmanencia, puesto que esa ley está generada en su propio interior, pero el contenido mismo de la ley es justamente trascenderse continuamente, es la transcendencia no localizable en exterioridad alguna, la transcendencia invisible, pero tan devastadora como la otra, y más fuerte en la medida en que no puede ser

combatida por la razón, puesto que la propia razón se ha convertido en una ficción, en una creación de ella. Es la forma más perfecta de la transcendencia puesto que no hay objeto exterior hacia el cual trascender, y sin embargo un impulso obliga a realizar una y otra vez ese esfuerzo hacia un más allá que se resume una y otra vez en un regreso a sí mismo. En resumen, una transcendencia que se oculta en cuanto tal, que se sustrae en el momento mismo de trascenderse, un regreso infinito.

Por eso la voluntad de poder puede expresarse también como eterno retorno de lo mismo, como "un círculo que una y otra vez se repite y que juega su juego al infinito",<sup>27</sup> como una realidad que vive de sí misma: cuyos excrementos son su alimento. El eterno retorno no puede explicarse en términos temporales, ni tampoco desde luego en los términos históricos que nos retrotraen a una preconcepción de Heráclito. Ese tipo de genealogías son falsas y lo son aún más si tenemos en cuenta que el eterno retorno se nos aparece a la luz de nuestro análisis como un eco del Dios cristiano, en la forma exigida por el mundo moderno.

Pero llegados a este punto, no cabe obviar un hecho que, además de indudable, resulta decisivo a la hora de valorar la transformación de la divinidad en el viejo Nietzsche, a saber: ¿es posible pensar un Dios más allá del bien y del mal, más allá de la compasión y de las

<sup>27</sup> Cfr. *idem*, p. 696

virtudes cristianas? ¿Qué queda del viejo Dios allí donde desaparecen sus representaciones? ¿Qué queda cuando son derogadas sus leyes, cuando se proclama la inversión de los valores de los que había vivido hasta entonces?

Toda la obra de Nietzsche es en realidad la respuesta, la meditación en torno a esas preguntas, y conocemos su respuesta última: voluntad de poder y eterno retorno, superhombre. Lo que estas tres nociones significan es una y otra vez la posibilidad de pensar un Dios que no sea Dios. Que no sea un Dios sometido a la razón, que no sea soluble bajo la fuerza de la razón, porque no olvidemos que es la razón misma y desde la razón misma desde donde Nietzsche ha ejercido su denuncia del Dios cristiano, desde donde ha proclamado esa muerte. Y si esto es posible, y con ello acudimos ya a la cuestión misma, más allá de las palabras de Nietzsche, es precisamente porque la razón se ha disipado.

Planteado en su esquema más escueto, la cuestión puede resumirse en los siguientes términos: o Dios o la razón. Pero el viejo Dios, el Dios de la revelación, el Dios de las doce tablas, el Dios del más allá, no se sostiene. A diferencia de Marx, es a este Dios al que remite Nietzsche, es de éste del que proclama su muerte, como el gran acontecimiento. Y sea cual fuera el sentido de la razón que demos a partir de la segunda mitad del siglo XIX, hay un dato histórico indudable: antes de que se produjeran las primeras quiebras de la razón (y Nietzsche es una de ellas), antes pues de la desconfianza en la razón misma, cuyo tema es tam-

bién el tema del nihilismo; antes de eso, el viejo Dios, el Dios de la moral cristiana, el Dios de las doce tablas, el de la revelación, el cristo de *El Anticristo* era ya insostenible. Y es a éste al que Nietzsche dirige sus ataques. Lo que queda, entonces, es la ausencia de Dios, pero queda también como ausencia de razón. Planteadas las cosas en los términos que lo hemos hecho desde la hipótesis inicial de nuestro trabajo, de la lucha en el interior de la modernidad entre Dios y Razón, la disolución de ambos es la victoria del primero, aunque bajo otra forma. Y sobre todo queda allí donde el nihilismo es proclamado como una sombra, como un residuo, como una señal. Se trata de un Dios sin nombre, un Dios desconocido, un Dios más allá del bien y del mal, pero que como el viejo Dios de todas las cosas, es creador, es origen y destino, ano y boca que dirá el propio Nietzsche, una gran esperanza, una totalidad cerrada.

Hablamos de la ausencia de Dios, pero de una ausencia gobernada por el viejo Dios, un Dios que en ese sentido es más Dios que nunca, porque es finalmente inalcanzable, porque carece finalmente de rostro y de nombre. En realidad, lo característico del Dios judío cristiano es, frente a otras divinidades, el juego de ausencia y presencia, en la medida en que se sitúa más allá. También en Jacobi, y en el uso que Jacobi hace del término *nihilismo*, Dios es representado precisamente allí donde se da su ausencia. El nihilismo representa la prueba misma de Dios, del viejo Dios, en la medida en que su ausencia total —que es lo constituti-

vo del nihilismo—, conduce a pensarlo en términos de abismo, en términos de salto mortal. sólo que en Nietzsche esa ausencia se perfecciona, porque se hace finalmente absoluta, porque elimina cualquier ropaje, cualquier descripción posible, cualquier atributo visible, incluso su capacidad humana misma, que, conviene recordarlo es el frente en el que Dios sufre su penúltimo ataque en la izquierda hegeliana. Marx había criticado esa transferencia de la divinidad a la abstracción del hombre como una nueva fórmula religiosa. Nietzsche hace otro tanto, aunque en una dirección diferente. La muerte de Dios es ya en Nietzsche la muerte del hombre, porque su caracterización de la divinidad no permite antropomorfizaciones. Si Dios ha de sobrevivir como ausencia es preciso que muera el hombre. El *Übermensch* es en este sentido la figura que desde el punto de vista del hombre se corresponde con esa nueva forma ausente de la divinidad: el rasgo decisivo del viejo Dios, el rasgo que el cristianismo había conseguido matar; en cierto modo, Nietzsche hace morir al cristianismo para que viva Dios, y en este sentido reencontramos una vez más la transcendencia, que reaparece como lo inasequible. De hecho, ya lo habíamos señalado, estamos ante la forma más perfecta de transcendencia; aquello que no está más allá, sino que simplemente no está, siendo a la vez todas las cosas, el lugar hacia el que todas las cosas remiten como sus ficciones: eso es el nihilismo como muerte de Dios y como supervivencia de Dios.

La moral, la vieja moral cristiana es para Nietzsche simplemente un impedimento en ese nuevo grado de ausencia que busca, y lo es fundamentalmente porque se trata de una necesidad humana. El Dios que dicta la ley del bien y del mal; el Dios que juzga y juzga además en boca de sus sacerdotes, y el Dios de la moral de la compasión, es un Dios todavía visible; es humano, demasiado humano.

El cristianismo es en ese sentido, como doctrina moral —que es el núcleo fundamental contra el que arremete Nietzsche—, una doctrina que ha falseado la esencia de la divinidad. Es un Dios al servicio de los débiles, de los oprimidos, no es pues el de la voluntad de poder, no es pues la voluntad de poder misma. Si el Dios de Nietzsche es voluntad de poder, eterno retorno en el sentido que hemos visto, si ésta es la esencia última del Dios, del viejo Dios anterior incluso al cristianismo, entonces nada más coherente que los ataques de Nietzsche al cristianismo, nada más coherente que acusar al cristianismo de haber matado a Dios.

En *El Anticristo* vemos a Nietzsche defender al Dios judío de los propios judíos:

Su Yhavé era expresión de la consciencia de poder, de la alegría de sí, con él se confiaba en que la naturaleza diese lo que necesitaba el pueblo... Sin embargo todas las esperanzas quedaron incumplidas ¿Qué ocurrió? Se cambió su concepto, se desnaturalizó su concepto: a ese precio se le conservó...<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Werke, II, pp. 1185-1186.

Y sigue más adelante: “la moral, ya no expresión de las condiciones de vida y crecimiento de un pueblo, ya no su instinto vital más hondo, sino convertida en algo abstracto en antítesis de la vida”.

En el origen del cristianismo, es decir, el judaísmo, del cual el cristianismo es una prolongación, no hay sino un falseamiento del concepto de *Dios* y del concepto de *moral*. En esa falsedad están todos los aspectos que determinan la crítica de Nietzsche al cristianismo: a la doctrina de la revelación, a la moral del resentimiento, al más allá como fundamento de esa moral y a la doctrina de la providencia. Se trata, como decíamos, de un Dios demasiado humano, de un Dios que no es ya la voluntad de poder, sino sólo una forma de esa voluntad de poder, la de los lisiados y resentidos. Ese no puede ser Dios. La voluntad de poder no puede ser “un Dios como criado, como cartero, como calendario”.<sup>29</sup> Es ese Dios el que constituye una época de la voluntad de poder, la época en que ésta adoptó la forma de los más débiles. Y es más allá de ese bien y de ese mal donde Nietzsche quiere situarse; más allá de esa moral, no más allá de todo bien o de todo mal, no más allá de toda moral.

La obra de Nietzsche está recorrida de calificativos morales, de nociones que se superponen a las nociones cristianas, donde lo bueno y lo noble ha sido falseado. Resulta extremadamente interesante en este sentido acudir a las primeras páginas de *La genealogía de la*

<sup>29</sup> *Idem*, p. 1219.

*moral*, donde Nietzsche busca la procedencia de la palabra *bueno*, para encontrar allí la etimología de lo bueno como emparentada con lo veraz, con lo noble, con lo aristocrático, con el guerrero, con lo verdadero; mientras que lo malo está estrechamente vinculado a lo plebeyo, a lo mentiroso, a lo bajo, a lo negro, a lo débil.<sup>30</sup> Nietzsche señala una evolución a partir de esos orígenes, la evolución mediante la cual esos términos se van transformando a través de las castas sacerdotales. Esas transformaciones están hechas desde un odio profundo, nos dice Nietzsche, desde un espíritu de venganza, que como es obvio nada o poco tiene que ver con la moral cristiana; son el odio y el espíritu de venganza, las que operan esas transformaciones de lo bueno, falseando su sentido inicial, de manera que Nietzsche parece hacer suyos casi todos los postulados de la moral cristiana, pero los hace suyos en un sentido “auténtico”, frente al falseamiento de los mismos por parte de la casta sacerdotal. En un texto que referido exclusivamente a la moral, es sin embargo paralelo al citado con anterioridad, donde Dios era defendido por los judíos, afirma:

Han sido los judíos los que con una consecuencia lógica atemoradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno, poderoso, bello, feliz, amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esta inversión, a saber: los misera-

<sup>30</sup> *Cfr. Werke*, II. pp. 775-776.

bles son los buenos, los pobres los impotentes, los bajos son los únicos buenos, los únicos benditos de Dios.<sup>31</sup>

“El amor del cristianismo es el resultado de ese odio inicial” nos dice Nietzsche, y la consecuencia no puede ser más clara: el filósofo reclama para sí el verdadero amor, la verdadera bondad, la nobleza de espíritu, todos los predicados de las virtudes cristianas, excepto justamente la fe que las ha viciado, y la caridad que ha permitido viciarlas. La crítica de Nietzsche se centra a partir de ahora en todo aquello que hace posible esa inversión; en la mala conciencia, en el ideal ascético, en fin, en los instrumentos de una religión de muerte donde Dios se pone al servicio de una clase, podríamos decir, donde Dios es secuestrado adoptando una forma humana al servicio de los intereses de esa clase cuyo secuestro consiste precisamente en darle forma humana, en ponerle a su servicio.

Pero conviene no olvidar el contexto desde el cual está hecha esa crítica, y que no es otro que la consumación de ese espíritu de sacerdotes en la época moderna, en los ideales democráticos. El propio Nietzsche señala que su descubrimiento etimológico sobre el sentido original de los términos *bueno* y *malo* está obstaculizado por el prejuicio democrático, un prejuicio que ha invadido incluso las ciencias naturales, y que precisa, incluso el momento en el que se pierde definitivamente el sentido antiguo, para situarlo en la Guerra de los Trein-

<sup>31</sup> *Idem*, p. 779.

ta Años. He aquí una nueva apariencia de paradoja, una más de la obra nietzscheana. Es en el momento de gestación de las premisas del mundo ilustrado, de esa Ilustración que precisamente se enfrentará al cristianismo, y a la religión en general, cuando se consolida, según Nietzsche, el espíritu de los judíos que, transmitido a todo el cristianismo, llega a consumarse precisamente en el momento mismo en que se pone en duda el cristianismo. Más aún, ese antes de la Guerra de los Treinta Años nos remite precisamente a una época de plena vigencia de la vieja divinidad; la misma que muere en la época de Nietzsche.

Pero decimos *apariencia*, porque bajo esa paradoja late una profunda coherencia, una lógica que es la lógica del discurso del nihilismo. El nihilismo como consumación del cristianismo, de ese cristianismo cuya moral critica Nietzsche, es la época de la muerte de Dios, es el signo de esa época: la crítica de Nietzsche entonces no es precisamente sino la crítica de esa época. Y esa crítica lo es justamente en una dirección restauradora como la de Jacobi, pero no tanto en los signos de la divinidad, cuanto en el papel de ésta frente a la razón. De ahí que regrese al periodo anterior, de ahí que su moral sea la moral aristocrática que pretende morir con la Revolución francesa. Lo que Nietzsche defiende es el mundo muerto con la Revolución, pero no ya en los términos de Jacobi. Hemos tenido oportunidad de ver las transformaciones que esa exigencia reaccionaria ha debido sufrir. La última, la más sutil obedecía a la lógica de una razón subsumida en la



divinidad. Esa es la de Nietzsche. De ahí que una vez más podamos resolver la aparente paradoja de su odio al cristianismo, de su desconocimiento del socialismo, que ha criticado también y de modo radical a la religión. ¿Anarquismo, socialismo y cristianismo unidos por el mismo espíritu, por el mismo sentido? No se puede alegar ignorancia de Nietzsche sobre ese punto. En la misma obra de Turgeniev, donde los nihilistas aparecen negando el Estado, la religión permite situar a los anarquistas frente a Dios y a la divinidad en términos análogos a los de Nietzsche. La enemiga de Nietzsche contra el Estado, contra la religión, es la misma que la de los anarquistas, y los socialistas que él denigra. Coinciden en apariencia en lo esencial, y se apartan en la moral, porque en la moral de Nietzsche, la igualdad, lo que él llama el *espíritu democrático*, no es un presupuesto moral del socialismo o del anarquismo sin más.

En realidad, socialistas y anarquistas se dirigen igualmente contra la divinidad, pero de modo esencial, mientras que Nietzsche restaura la divinidad y se dirige contra las formas superadas de la misma. Su ataque llega con cincuenta años de retraso. No puede, pues, agruparse a Nietzsche con Marx, puesto que las críticas de éste a la religión no tienen el mismo objeto que las de Nietzsche. Lo que este último critica ha sido ya abandonado por Marx como aquello de lo que se ocupaba la izquierda hegeliana. Nietzsche, en cambio, sigue encerrado en el lenguaje de la moral, en el de la metafísica, en lo que Heidegger tendrá razón una vez

más. Toda su filosofía se convierte así en una nueva mistificación de la divinidad, la más perfecta en cuanto que es casi invisible, en un lenguaje crítico y con elementos ilustrados, donde el viejo Dios se disuelve y, al hacerlo, disuelve la razón misma, dejando como resultado un universo que se remite a sí mismo.

Pero en ese punto Nietzsche no hace sino expresar filosóficamente, y condensando elementos dispersos, toda una tendencia que se va consolidando de manera creciente en la filosofía europea de la segunda mitad del siglo XIX. Steiner señala la década de 1870 como crucial en la tendencia filosófica europea, una ruptura sin precedentes que consiste fundamentalmente en la exclusión del universo extralingüístico y que se puede fechar por primera vez en Mallarmé.<sup>32</sup> Pero esa "revolución" es la misma que hemos visto realizar a Nietzsche en su filosofía, la misma que definía su esfuerzo filosófico: la exclusión de cualquier referente de la razón salvo Dios mismo en Schelling; salvo la voluntad ciega que habita en el interior de la razón en Schopenhauer; salvo la voluntad de poder que se acrecienta regresando a sí misma en Nietzsche, exclusiones todas ellas que son solidarias precisamente del proceso mediante el cual la razón queda subsumida finalmente en

<sup>32</sup> Cfr. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona, 1989, pp. 111 y 123-127. Y en otro lugar afirma: "Mallarmé rompe el pacto entre la palabra y el mundo" (*idem.*, p. 131). A este respecto ya antes Benjamin había hecho llegar hasta Mallarmé "una teología negativa... que rechaza toda determinación por medio de un contenido objetual", en "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1989, p. 26.

la divinidad, en una nueva divinidad que es fuente de ficciones, que se transforma en una ficción que se genera y se engulle a sí misma.

Hoy, transcurridas varias décadas desde la recepción de Nietzsche, este fenómeno no tiene por qué sorprendernos, ya que sabemos que justamente esos rasgos se dan también en los filósofos críticos de la modernidad, los cuales, a su vez, los han recibido de Nietzsche. En realidad de éste se han despojado finalmente los últimos elementos metafísicos y morales, y lo que ha quedado es la divinidad desnuda, y lo esencial de la operación llevada a cabo por él mismo. En realidad, eso que Steiner llama una *revolución sin precedentes* no es otra cosa que el germen del nuevo desplazamiento que va a tomar la figura del nihilismo, y que en la obra de Nietzsche constituye un tránsito privilegiado. A comienzos del siglo xx, aunque la figura de Nietzsche ha alcanzado una cierta celebridad, no deja de ser una rareza filosófica abierta a todo tipo de interpretaciones. Sólo a partir de la crisis de finales de los años veinte del siglo xx, en la que de pronto la actividad filosófica toma un giro inesperado, comenzará a recobrase esa figura de Nietzsche y se hará entonces en varios frentes. Más allá de la recepción nazi, nos interesa la recepción de Heidegger, pues ésta es la que ha determinado en gran medida la senda mediante la cual la filosofía de Nietzsche llega directamente hasta nuestros días.

## Heidegger

**N**o puede ser casual que la figura de Heidegger y sus comentarios a la obra de Nietzsche, sea la que haya enfatizado en la dirección que llega hasta la posmodernidad la importancia del mismo, y sobre todo si tenemos en cuenta que también Heidegger dará un lugar preeminente en su filosofía a la noción de nihilismo.

Como es sabido, para Heidegger, Nietzsche es el último metafísico, aquel con el cual esta ciencia llega a su fin, a su consumación.<sup>1</sup> ¿Qué significado puede tener esta tesis en relación con el movimiento operado por la filosofía del propio Nietzsche?, ¿cuál en relación con la oposición entre razón y Dios, o razón y religión, que viene siendo el hilo conductor de nuestro trabajo?, ¿no queda ya muy lejos el problema de la Ilustración?, ¿no queda lejos incluso la propia modernidad?

<sup>1</sup> Cfr. ente otros lugares, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, I, p. 479, y II, 257. En realidad, a esa caracterización está dirigida toda la obra.

Analicemos en primer lugar el sentido de la tesis misma de Heidegger. Nietzsche = cumplimiento de la metafísica, consumación de la metafísica. Una lectura externa de esa tesis parece en todo alejada de las pretensiones de Nietzsche, el gran crítico de la metafísica. Pero el *Nietzsche* está escrito en la mitad de los años treinta; es decir, en un momento en el que Heidegger ha realizado ya su viraje decisivo, y cuando la noción metafísica ha adquirido en él un sentido muy preciso con respecto al cual es Nietzsche el último metafísico, el cumplidor de la metafísica. En realidad, como es sabido, pues el mismo Heidegger se encargó de recordarlo, éste había dejado interrumpida, inacabada su imponente obra *El Ser y el tiempo*, precisamente porque su lenguaje seguía siendo demasiado metafísico.<sup>2</sup>

Esa metafísica, la de Nietzsche, y en parte también la del propio Heidegger de *El Ser y el tiempo*, significa en ese momento nada menos que la historia de Occidente, que es también la historia del ocultamiento del ser o del olvido del ser. Por sorprendente que parezca, pues, el sentido de esa metafísica, la del último metafísico que sería Nietzsche, coincide exactamente con la descripción que Nietzsche mismo hace del cristianismo y su culminación en el nihilismo. Así pues, y a partir de esa definición, cabe ver una cierta continuidad entre Heidegger y Nietzsche, al menos en un punto que no deja de ser decisivo: la identificación de la historia de

<sup>2</sup> Cfr. *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, 1985, p. 81.

Occidente con un proceso nihilizante,<sup>3</sup> que para Heidegger culminaría en Nietzsche, lo que por otra parte nos permite llevar esa continuidad hasta el propio Jacobi, y situar en general el discurso de Heidegger en las coordenadas de un movimiento antiilustrado; lo que por cierto, no deja de ser una obviedad.

Desde el punto de vista adoptado por nosotros, desde la consideración del problema en términos de religión *versus* razón como elemento negador de la religión, la tesis de Heidegger sobre Nietzsche aparece inmediatamente como una nueva vuelta de tuerca en el proceso ocultador de la divinidad frente a los ataques de la razón, parece obedecer a la misma lógica interna mediante la cual resultan explicables las distintas filosofías que hemos observado, incluida la de Nietzsche.

¿Pero por qué esa nueva vuelta de tuerca? Al presentar el pensamiento de Nietzsche, su evolución respecto al problema que nos ocupa, sus relaciones con la filosofía reaccionaria y sus relaciones con la Ilustración, hemos abstraído del entorno de Nietzsche, hemos abstraído de la eficacia de su pensamiento. En realidad el pensamiento de Nietzsche, pese a la celebridad alcanzada, no ocupó inmediatamente después de su muerte en ningún momento la centralidad<sup>4</sup> que,

<sup>3</sup> Heidegger define el nihilismo como "la lógica de la historia de Occidente". Cfr. *Nietzsche*, II, p. 278.

<sup>4</sup> Su celebridad en las primeras décadas del siglo xx corrió paralela a la indiferencia que, salvo excepciones, mostró por él la filosofía académica. Cfr. Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, 1990, p. 247.

desde nuestro punto de vista y en función del contenido de su pensamiento, debería corresponderle y que finalmente sí ocupa en nuestros días, a partir de los años setenta. Su filosofía no es sino una rareza, una peculiaridad entre otras, análoga a la filosofía de Jacobi, aunque con mucha más repercusión, o incluso, a la del último Schelling. Nos hemos limitado a presentar el significado de esas filosofías respecto del problema que las define, pero en la medida en que las hemos aislado del medio en el que surgieron, su significado queda en parte velado, puesto que por definición, todas ellas, y en particular la de Nietzsche, no son sino filosofías polémicas; es decir, filosofías cuyo valor depende de aquello que atacan y de su eficacia en el ataque. Y en este sentido hay que afirmar que la obra de Heidegger logra en gran medida recuperar la filosofía de Nietzsche, e incluso darle esa centralidad que apenas poseía, nada menos que convirtiéndola en la culminación de la filosofía de Occidente; en el último gran filósofo.<sup>5</sup> En manos de Heidegger la filosofía de Nietzsche se hace eficaz, podríamos decir en primer lugar. Este dato, que puede parecer externo al propio análisis que lleva a cabo Heidegger de la obra de Nietzsche, o externo incluso a la de Heidegger, es, sin embargo, mucho más que un dato externo, es lo decisivo de la obra del propio Heidegger.

<sup>5</sup> Aunque no sólo Heidegger. También Jaspers, o la recepción nazi, parecen marcar un punto de inflexión en el tratamiento de su obra.

Avanzada ya la hipótesis en torno a la cual centraremos nuestro acercamiento a Heidegger, afirmamos que la filosofía de éste consigue finalmente recobrar la tradición reaccionaria articulada en torno a la problemática del nihilismo, y que ésta a su vez, marginal y secundaria hasta ese momento, con un lenguaje todavía incapaz de hacer frente a las distintas filosofías en lucha en el ámbito de lo moderno, madura y se sitúa finalmente en el corazón mismo del discurso filosófico; por decirlo de otro modo: en Heidegger, la tradición articulada directa o indirectamente en torno al nihilismo, aquella que mediante éste hace posible la supervivencia de la divinidad, encuentra un lenguaje filosófico, una tecnología filosófica que supera el exceso de simpleza, el carácter un tanto grotesco de Jacobi; la visible incompetencia de Schelling, o quizá la excentricidad y dispersión de Nietzsche. La tarea de Heidegger desde esta perspectiva, es la de anudar finalmente, en una trama nueva y compleja, las tesis fundamentales de esa tradición, permitiéndole situarse en el corazón mismo de las filosofías en competencia en ese momento.

Las características del estilo de Nietzsche, su biografía, y el formato mismo de su producción, hacían ineficaz en gran parte el resultado fundamental de su filosofía: la de subsumir a la razón en el interior de la divinidad, la de disolver a la razón en la divinidad, haciendo de la razón misma una ficción al servicio de un oscuro fondo que es esa voluntad de voluntad en Nietzsche. En este sentido, la forma filosófica de sus

escritos así como su estilo, eran inadecuados para su contenido. Sus flirteos con la poesía; sus opiniones cambiantes acerca de la ciencia; su relación confusa con la filosofía misma; el carácter literario de su producción; la marginalidad perseguida por él mismo; su locura, incluso la naturaleza en exceso hiriente y provocadora de sus palabras, son elementos que no impedían la celebridad de la obra, pero en cambio sí evitaban que su filosofía estuviera en condiciones de competir con discursos que, lo fueran o no, se pretendían rigurosos, o con las ciencias que tantos éxitos cosechaban en este momento, y en general con una razón que se encontraba en disputa en aquel momento.<sup>6</sup> Su obra, pues, había realizado esa fusión entre divinidad y razón, pero lo había hecho desde un lugar en el que esa fusión carecía de valor, porque la razón estaba en otro lugar y resultaba difícil entonces que esa fusión se considerara por la cultura oficial, tal vez la más interesada en algún momento, por lo demás, en la repercusión de esa obra.

Para decirlo de manera más gráfica, el resultado de su filosofía hubiera sido eficaz si la hubiera realizado con el carácter concienzudo que se le exigía todavía entonces al filósofo, del mismo modo como la *Crítica de la razón pura* fue eficaz en sus resultados porque se

<sup>6</sup> El propio Heidegger asume como tarea fundamental de su comentario sobre Nietzsche el de mostrar la centralidad de su obra, superando así el lugar común que ve en él un pensador "poético", pero no un filósofo riguroso. *Cfr. Nietzsche, I*, pp. 13-14.

tomó en serio los métodos de aquellos a quienes criticaba. En definitiva, era preciso integrar a Nietzsche en la tradición de la propia razón para que su disolución fuera creíble y eficaz. En gran medida puede decirse a este respecto que el contexto del que surge la obra de Martin Heidegger obedece a la misma pretensión de la filosofía de Nietzsche, pero obedece también a esa pretensión sin haber llegado tan lejos en los resultados, por una parte, y por otra sin hacer suyos la marginalidad, la radicalidad y los ataques a la sociedad bienpensante. Las corrientes de las últimas décadas del siglo XIX, de las que beberá Heidegger, parecen tener ante sí la tarea que ya estaba realizando el mismo Nietzsche: hacer frente a la razón, a la razón positivista, a la razón de las ciencias, pero mediante un discurso que fuera fiel a la tradición académica alemana; por lo tanto, mediante un discurso que no se lanzara al abismo como en su día lo hicieron Jacobi o Nietzsche, y que a la vez no resultara excesivamente reaccionario como Schelling, haciéndose así poco creíble.<sup>7</sup>

Que la obra de Heidegger está dirigida desde sus comienzos a buscar el fondo divino en el interior de la racionalidad es algo que parece fuera de toda duda.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> No cabe olvidar, sin embargo, que esa marginalidad de la que hablamos no impidió a la filosofía de Nietzsche pesar poderosamente en figuras como Tönnies, o Weber, entre otros, cuya influencia se irá haciendo poderosa con el avance del siglo.

<sup>8</sup> Sobre este asunto, como casi todo sobre Heidegger, hay muchísima literatura. En todo caso nos parece obligado remitir al lector a la obra de Martin Ott, *Martin Heidegger*, Madrid, 1992, en la que se hace un riguroso seguimiento de las fuentes católicas de Heidegger.

Es sintomático a este respecto que sus estudios sean fundamentalmente escolásticos, porque en esta disciplina la razón en un concepto amplio todavía no está dirigida contra la divinidad y es más bien su complemento perfecto según el viejo esquema de la filosofía sierva de la teología. La ciencia escolástica es una ciencia al servicio de la fe y es a la vez el paradigma de racionalidad. Contra ella habrán de luchar Galileo, Bacon, Descartes, y en general los pioneros del mundo moderno. Y en este sentido es simplificar demasiado considerar a Heidegger sin más, un irracionalista, como es demasiado simple ese mismo adjetivo en el caso de Nietzsche. Heidegger se ha caracterizado durante las primeras décadas de su producción por su rigor, por un celo metodológico que dista mucho del tono filosófico de Nietzsche o en general de pensadores de corte que acostumbra a identificarse con el irracionalismo; más aún, a diferencia de Nietzsche, pero también de Kierkegaard o de Jacobi, y en general de toda la tradición que suele considerarse irracional, es un filósofo académico que busca plantear sus problemas en estrecha vinculación a la tradición filosófica, algo que ha hecho como pocos. La tarea de Heidegger es precisamente la de apropiarse de esa tradición, la de reescribirla a la luz de algunas ideas fundamentales.

En este punto, su relación con la fenomenología resulta especialmente importante, precisamente porque la fenomenología asume como tarea fundamental la refundación de la filosofía en un impulso que recuerda en gran medida el momento inicial del idealismo ale-

mán. Se trata de recuperar la centralidad de la filosofía, más aún, de convertirla en una ciencia fundamental, en una ciencia primera, que recuerda tanto las pretensiones de la vieja escolástica y en general de la filosofía premoderna, como del propio idealismo en cuanto que propone también una ciencia primera o fundamental que se haga cargo de las ruinas de la vieja metafísica prekantiana. La *vuelta a las cosas* es a la vez una investigación en torno a las posibilidades de una nueva ontología.<sup>9</sup> Pero esa ontología no puede realizarse ya ni con los materiales idealistas, ni desde luego acudiendo a la vieja escolástica, y en este sentido la fenomenología supone un nuevo comienzo.

¿Pero un nuevo comienzo con respecto a qué? Es evidente que se trata de un nuevo comienzo frente a la ciencia moderna, al modelo y al paradigma del saber moderno. El método fenomenológico, la reducción fenomenológica, la *epojé*, no es sino precisamente un poner entre paréntesis los resultados de la ciencia y del saber modernos, el mismo que en principio es heredero del movimiento ilustrado, el mismo, pues, que en alguna medida había enfrentado a la vieja divinidad, había arruinado sus presupuestos, y había obligado a las transformaciones del discurso religioso que venimos describiendo en nuestro trabajo. Desde esta perspectiva, la fenomenología es solidaria del esfuerzo antiilustrado cuyo arranque hemos señalado en

<sup>9</sup> Heidegger dirá a este respecto que "la ontología sólo es posible como fenomenología", *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, 2, p. 48.

Jacobi. Sus esfuerzos se dirigen, al menos negativamente, en la misma dirección, la de cuestionar la validez de la ciencia y del saber que han dado lugar al nihilismo. De ahí que se proclame la vuelta a las cosas,<sup>10</sup> de ahí la búsqueda de un nuevo suelo, de una nueva ontología; de ahí las críticas a lo que Husserl llama *el naturalismo* que se corresponde con las ciencias de la naturaleza, o el sicologismo que se corresponde con las ciencias del Espíritu construidas según el modelo de éstas. Cabría ir más lejos y señalar que esa pretensión fundamental de la fenomenología contiene de modo implícito un regreso o una vía posible de acceso al viejo ser, que es el que vimos se había arruinado con la filosofía y el saber en el mundo moderno, y dando un paso más, podríamos decir que en la misma medida, y en cuanto el viejo ser equivale en la tradición de Occidente a Dios, en esa medida contiene también un regreso a la divinidad.

Desde luego ese paso no lo dará Husserl, pero será precisamente Heidegger quien lo dé. Y Husserl no lo dará porque, a la vez que la fenomenología contiene esa dimensión antimoderna, o para ser más exactos, antiilustrada e irracional, está atrapada en el lenguaje de la ciencia, sometida al influjo poderoso de la ciencia que cuestiona, y es incapaz de despegarse de ella y de algunas de sus conquistas especialmente en lo que

<sup>10</sup> ¿No es eso en realidad lo que, bien mirado, había proclamado ya Jacobi frente a Kant?

se refiere a la herencia, en principio atea, a la que el propio Husserl se adscribe. Cuando Heidegger haga balance —muchos años más tarde— de su relación con la fenomenología, no dejará de señalar precisamente ese hecho: que la propia fenomenología de Husserl, en especial a partir de *Ideen*, está sometida al influjo de las ciencias modernas y forma parte de éstas, es resultado y una manifestación de las mismas. En particular, Heidegger pondrá el énfasis en el hecho de que el lenguaje de la fenomenología permanezca atrapado en el juego de la conciencia y su objeto, es decir, en lo que habían sido las piezas clave de los filosofemas modernos de Descartes hasta el mismo Husserl.<sup>11</sup>

En realidad, lo que hará Heidegger con la fenomenología es desplegar esa dimensión implícita de la misma y hacerlo a partir de un impulso fundamental que es el impulso religioso, en la línea de Jacobi, de Schelling, o de Kierkegaard.<sup>12</sup> Finalmente, en Heidegger el discurso del ser, el discurso que durante dos siglos ha-

<sup>11</sup> “¿Desde dónde se determina que el principio de la fenomenología, la vuelta a las cosas mismas deba ser experimentado? ¿Desde la conciencia y su objetividad o es más bien el ser de los entes en su desocultamiento y ocultamiento?”, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1988, p. 87.

<sup>12</sup> Y para ello la convertirá, como es sabido, en fenomenología hermenéutica, (Cfr: sobre este paso y sus relaciones frente a Husserl, Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, pp. 240-50), una caracterización que nos retrotrae nada menos que al romántico Schleiermacher y a una tradición en la que el lenguaje aparece estrechamente vinculado a la divinidad. De hecho, como veremos más adelante, es el lenguaje el vehículo final para la consideración de la divinidad por parte de Heidegger, en la línea de una tradición que arranca del gran inspirador de Jacobi que es Hamann.

bía sido eliminado de la centralidad de las discusiones filosóficas, el discurso que reclamaba ya Jacobi y había reclamado también el último Schelling, hace su entrada, su reentrada en la filosofía académica y lo hace por la puerta grande, aprovechando el impulso de la fenomenología. En *El Ser y el tiempo*, sin duda una de las obras con más repercusión en el siglo xx, Heidegger es capaz de situar la pregunta por el ser en el centro de la discusión filosófica.

Mediante ese regreso al ser en el interior de la fenomenología y al hacerlo en los términos y en principio con la metodología de ésta, Heidegger estará situando a la tradición a la que pertenece en el centro del discurso filosófico del momento, y lo hará con la metodología y el rigor del que había carecido la tradición antiilustrada hasta ese momento, y en definitiva está liberando a esa tradición de la marginalidad que habían padecido Jacobi, antes de él Hamann, o el mismo Schelling. Es éste un acontecimiento decisivo en la historia de la filosofía y del pensamiento europeos de los dos últimos siglos, y es seguramente la clave de la repercusión de la obra de Heidegger.

En realidad, los trabajos que anteceden a la publicación de *El Ser y el tiempo*, todos los seminarios y cursos que señalan el lento camino de Heidegger hacia esa obra, no son sino la elaboración de ese recuperar el ser en el interior de la fenomenología. Y antes incluso, ya en el discurso de *Habilitación*, por tanto en un periodo muy temprano de la obra de Heidegger, su pretensión fundamental se ha volcado hacia la tradición

escolástica y premoderna, así como a la búsqueda en el interior de la misma de la superación del binomio razón-irracional.<sup>13</sup> Una pretensión ésta que una vez más entronca con Jacobi, o con Kierkegaard, pero que no lo hace desde planteamientos abiertamente irracionales, sino desde análisis que se pretenden meticulosos y que no desdeñan abiertamente la racionalidad ni los métodos de la ciencia, o al menos de la filosofía.

Ahora bien, esa recuperación del ser no puede ser la recuperación ingenua, simple e incapaz de un Jacobi, tampoco la pesada, sofisticada y excesiva de un Schelling, esa recuperación del ser requiere hacerse cargo de los acontecimientos filosóficos de la tradición, de la historia de la filosofía, asimilándola. No se trata de una exigencia, sino más bien de mostrar cómo, en efecto, es posible recuperar el ser. Tal vez en sus resultados podemos comprobar que Heidegger no está demasiado lejos del salto mortal de un Jacobi. Pero, mientras el salto mortal de Jacobi es sólo apenas una exigencia que obliga a elegir entre el ateísmo o Dios, en el caso de Heidegger a ese salto, a la orilla de ese abismo, sólo se llega tras un penoso camino filosófico que haga creíbles los resultados, un camino en el que será incluso preciso recuperar a Dios desde el ateísmo. No se puede, pues, saltar por encima del sujeto como lo había

<sup>13</sup> Cfr. GA, 1, p. 410. Se trata de una constante de su pensamiento, que reaparece en *El Ser y el tiempo*, y muchos años más tarde en la *Carta sobre el humanismo*, donde cuestionará: "¿Se puede llamar irracionalismo al empeño de reconducir el pensar a su elemento?". Cfr. *op. cit.*, p. 67. Y en sentido análogo, Cfr. *Idem*, p. 101.



hecho ya el propio Jacobi, no se puede acudir a la divinidad, sin haberla extraído del interior del lenguaje filosófico de la época, sin haber apurado hasta el final sus aporías, sin disolver las nuevas creencias asentadas tras dos siglos de lucha entre Dios y la razón.

Y así el comienzo mismo de *EL Ser y el tiempo* apunta ya inmediatamente a la necesidad de pasar por el sujeto, claro que no ya en forma de sujeto fundacional a la manera de Descartes, de Kant, de Fichte, del mismo Hegel, o de Husserl, sino que asienta al sujeto como aquél que hace la pregunta por el ser, como aquél en cuyo horizonte se instala la pregunta por el ser. En la tradición a la que Heidegger combate, el planteamiento de la relación entre el sujeto y lo que no es el sujeto, se había disuelto mediante las múltiples dificultades generadas en torno a las relaciones sujeto objeto; se había disuelto en la metafísica de las sustancias, en la filosofía trascendental, en las contorsiones idealistas, en los problemas egológicos de Husserl. Heidegger asume la herencia del sujeto y la hace suya, pero la cuestión del sujeto aparece de pronto trasladada al viejo lenguaje de la oposición entre ser y existencia, entre *Sein* y *Dasein*,<sup>14</sup> y sin embargo, ese lenguaje no es ya

<sup>14</sup> Ciertamente el término *Dasein* significa en la tradición filosófica alemana existencia, pero el uso que hace Heidegger no es equiparable sin más al término *Existenz*. En todo caso el matiz diferencial del *Dasein*, traducido por *ser-ahí*, o por *estar*, no borra sus huellas frente al viejo problema escolástico, sino que más bien evidencia el nuevo contexto en el que ese problema ha de situarse. Como es natural, el mismo Heidegger se desmarca de esa vieja oposición ser-existencia y la

el lenguaje desfasado de un Schelling,<sup>15</sup> sino el lenguaje mismo al que ha conducido la ciencia filosófica en vanguardia: la fenomenología.

Porque ese *Dasein* a la vez que asume la carga de la vieja noción de existencia, asume también toda la problemática moderna del sujeto, se hace cargo por tanto de una de las nociones en torno a las cuales ha girado la discusión filosófica moderna. Más aún, mediante ese término, Heidegger es capaz de trasladar al sujeto al lugar del ser, al tribunal del ser podríamos decir, por utilizar la metáfora que usara Kant en su día. Ya no es el sujeto que hace preguntas a la naturaleza, sino más bien es el sujeto quien pregunta al ser, pero no como el juez que demanda su colaboración a los testigos, sino más bien con la actitud del fiel que ora ante una dimensión desconocida, que no se llama *Dios*, sino solamente *ser*, que es una instancia de la que nada sabemos, excepto el hecho mismo de que preguntamos por él.

Heidegger nos dice, a este respecto, que todo preguntar es un buscar, de manera que el ser es lo que se busca, o dicho de otro modo, se busca aquello que se perdió, literalmente, en la historia de los dos últimos siglos de actividad filosófica y académica, y que tiempo después, Heidegger eleva a la categoría de un

considera "metafísica" (Cfr. *Nietzsche*, II, pp. 400-402), y desde luego no tendría sentido que la rehabilitara sin más, porque justamente su filosofía está dirigida a reescribir una tradición que aparece como superada.

<sup>15</sup> De hecho Heidegger se sirve de la distinción entre el *Was* y el *Dass*, clave de la filosofía tardía de Schelling, para expresar la vieja relación entre ser y existencia, Cfr. *Nietzsche*, II, p. 400 y ss.

olvido que arranca de la tradición de Occidente. La fenomenología le permite, pues, acudir al ser y a la existencia, pero en términos de una estructura que se investiga y no de una imposición dogmática. La fenomenología le permite convertir la vieja y rancia cuestión premoderna en la más moderna de las cuestiones filosóficas.

El ser es lo que se busca y el hecho de buscarlo es un *factum* que habrá que investigar fenomenológicamente. De manera que lejos de rechazar la subjetividad, Heidegger sitúa al sujeto en la centralidad de una investigación donde el sujeto mismo apunta a un horizonte que es justamente la vieja transcendencia, la del Dios, que es lo enteramente otro. Ésta es una diferencia importante con respecto a Jacobi; no situarse en otro lugar, no alejarse del sujeto para apuntar o señalar al viejo Dios sino instalarlo en el corazón mismo de la subjetividad, para desde ella y mediante una metodología cuidada y que se pretende rigurosa, descubrir en el corazón mismo del sujeto a la vieja divinidad, en forma de una ausencia que nos interpela y nos atraviesa. He aquí una nueva fórmula de la ya conocida transcendencia como inmanencia del último Schelling y de Nietzsche.<sup>16</sup>

Esta operación es perfectamente paralela a la que en su momento señalamos como el resultado y las ta-

<sup>16</sup> En el lenguaje metafísico de *El Ser y el tiempo*, esa figura de la divinidad conserva sin embargo demasiados rasgos, por más que sean desfigurados e incluso disfrazados de la vieja divinidad cristiana que Nietzsche había denunciado, y tal vez por eso el proyecto mismo resultó fallido.

reas características de la filosofía de Nietzsche, y sin embargo, son muchas sus manifestaciones contra la metafísica y contra el ser. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que la recuperación del ser que Heidegger pretende ya en *El Ser y el tiempo* acabará por vincularse directamente a la superación de la metafísica, es decir, al objetivo fundamental de Nietzsche, entendido por *metafísica* como tradición occidental, incluyendo el cristianismo, el idealismo, la ciencia y la filosofía modernas; en segundo lugar hay que recordar que la recuperación del ser se hace ya desde *El Ser y el tiempo* en el interior de una subjetividad que no es más el sujeto idealista, sino un medio atravesado de dos instancias fundamentales: el *encontrarse*<sup>17</sup> y el *comprender*, que apuntan justamente a las dos instancias que en Jacobi y Hamann eran la alternativa a la razón ilustrada: el sentimiento y el lenguaje respectivamente. Esto implica, entonces, que hacia el ser heideggeriano, siendo por definición lo transcendente, no hay acceso a una instancia exterior, sino que eso transcendente, el correlato de Dios, se sitúa como un fondo inalcanzable que gobierna desde su ausencia en la interioridad del *Dasein*, dejando dos huellas que son esos dos *existenciarios*, y donde la razón se convierte ya en una mera sombra, a lo sumo en una forma derivada de esas dos categorías básicas que abren el sentido del ser.

<sup>17</sup> O la *Disposición*, según la traducción de Sacristán, que a su vez parece avalada por el propio Heidegger en su versión francesa. Cfr. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, 1995, p. 43, nota 6.

Y precisamente esas dos características son las que habían definido el nihilismo en Nietzsche. La primera de ellas en la medida en que establecía el marco mismo de las sucesivas definiciones de nihilismo por parte de Nietzsche, articuladas en torno al concepto amplio de *cristianismo* que acababa por englobar a la razón moderna como resultado de la historia de la metafísica; la segunda característica es en cuanto tarea y resultado fundamental de la filosofía de Nietzsche en torno al nihilismo, la de eliminar cualquier referente, o lo que es lo mismo, la de disolver la razón misma en una interioridad cuyo fondo era precisamente lo más divino de la divinidad; una transcendencia inmanente, una interioridad de la razón que era lo otro de la razón misma.

Esas dos cuestiones, pues, son las que reaparecen en Heidegger, pero no ya como excentricidades de un filósofo, sino como el nervio central de una filosofía académica y sistemática que se propone nada menos que refundar la filosofía a partir de una ontología fundamental, de una filosofía que asimila la tradición de Occidente, y se propone finalmente recuperar aquello que había sido abandonado por el mundo moderno; de una filosofía, en suma, que sitúa las claves del nihilismo nietzscheano en el corazón mismo de lo que se ha tenido por la pregunta fundamental de la filosofía desde sus orígenes: la pregunta por el ser. Poco importa entonces que en apariencia la filosofía de Nietzsche sea todo lo contrario a una nueva búsqueda del ser, lo que importa es que el pensamiento de Nietzsche se si-

túa en la centralidad misma de la tradición de Occidente; importa que sus ideas, en principio extrañas y difícilmente asimilables por la tradición, se insertan de pronto en un discurso reaccionario, en el sentido más literal del término, en un discurso dirigido a recuperar la tradición premoderna y que se articulan en el único lugar en el que pueden adquirir la eficacia de la que carecían.

En su *Nietzsche*, Heidegger explicitará claramente este hecho: Nietzsche es la culminación de la metafísica de Occidente, Nietzsche al lado de Platón, Aristóteles, Tomás, Kant, Hegel. La obra de Heidegger podría entonces resumirse, desde la perspectiva y el problema del nihilismo, en la tarea de centrar los resultados de lo representado por la filosofía de Nietzsche, en la de centrar y articular ese nuevo desplazamiento de la divinidad en su lucha frente a una razón que pretendió superarla. Unos resultados que contienen, como sabemos, elementos en los que el propio Nietzsche no se habría reconocido, elementos de la filosofía de Jacobi, de la de Kierkegaard, de la del último Schelling, todos los cuales reaparecen ahora de manera explícita vinculados a Nietzsche, algo que en principio debería sorprendernos y que encierra, sin embargo, una coherencia profunda, pues centrar la filosofía de Nietzsche y sus resultados, significa precisamente articularla en torno al ser, hacerla depender del ser. Es como si la divinidad, de pronto, mediante el juego operado por Heidegger a través de la fenomenología, se atreviera a pronunciar las viejas palabras del *Éxodo*: "Yo soy el

que soy”, vinculándose de nuevo al ser, pero a un ser que ahora, y esto es lo decisivo, ya no tiene frente a sí a la razón sino que la ha disuelto en su interior; un ser que se desvincula explícitamente de todas sus formas, que se afirma a sí mismo como tal, y que al hacerlo ejecuta su propia ausencia, es decir, su propio poder.

Y en este sentido cabe afirmar que es la figura de Nietzsche y lo ejecutado por él, aquello que le permite a Heidegger llevar hasta sus últimas consecuencias su propio pensamiento.<sup>18</sup> En *El Ser y el tiempo*, ciertamente se habla ya de olvido del ser, pero se habla en términos muy diferentes, ese olvido parece más bien una referencia a un avatar histórico-filosófico en el interior de la academia. Y así, en el comienzo mismo de la obra se nos dice que la pregunta por el ser ha caído en el olvido, aunque en ese momento, anota Heidegger, se considera como un progreso volver a la metafísica, que vincula precisamente con el pensamiento del ser, algo que el propio Nietzsche había hecho. Sin embargo, inmediatamente después de *El Ser y el tiempo*, no por casualidad en el periodo en el que se enfrenta a Nietzsche, Heidegger vincula ya con claridad el olvido del ser a la metafísica misma y la convierte en un objeto muy próximo a la tradición consumada del nihilismo que ya hemos visto en Nietzsche.

Como señalamos con anterioridad, no deja de sorprender que el impulso fundamental de *El Ser y el tiempo*

<sup>18</sup> Gadamer señala a este respecto cómo Nietzsche resulta más decisivo para Heidegger que Dilthey o Husserl. Cfr. *op. cit.*, p. 243.

po, con su regreso a la metafísica o a la pregunta característica de la metafísica pueda desembocar en una coincidencia con el impulso fundamental de Nietzsche, el de considerar la tradición occidental como un nihilismo consumado, al que Heidegger caracterizará como *el resultado de la metafísica*, cuyo último exponente será el propio Nietzsche. En los trabajos que median entre *El Ser y el tiempo* y en la primera alusión al carácter decisivo de la filosofía nietzscheana para Heidegger,<sup>19</sup> la dedicación fundamental de Heidegger es la determinación de la noción misma de metafísica como ciencia del ente supremo o ciencia total del mismo. Así, tanto en *Kant y el problema de la metafísica* como en *Qué es metafísica*, ésta aparece ya claramente como esa ciencia total del ente, lo que permite invalidar a la metafísica como ciencia capaz de hacer frente a la pregunta por el ser, que es la gran pregunta de Heidegger. Pero a su vez esta definición de la metafísica y de su consiguiente incapacidad depende de una noción previa y decisiva del pensamiento heideggeriano, de la diferencia ontológica, que no es otra que la diferencia entre ser y ente. Esta última constituye en realidad un presupuesto no cuestionado de todo el pensamiento heideggeriano, y si hemos de buscar su pro-

<sup>19</sup> Cfr. *Discurso del rectorado*, donde Nietzsche aparece como el último filósofo alemán. En un sentido análogo, Pöggeler afirma que Nietzsche sale al encuentro de Heidegger en cuanto pensador que “transmite lo que hay que pensar” (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1993, p. 123).

cedencia no podremos encontrarla sino en la tradición que ya conocemos: en la vieja tradición antiilustrada.

El único argumento decisivo de Jacobi, el único que puede oponer a la "ciencia" nihilista de Kant-Fichte, lo que es lo mismo que decir del último peldaño de la razón a los ojos de Jacobi, es justamente la necesidad de ir más allá de cualquier representación mediada por el sujeto, lo que en el lenguaje de Heidegger equivale a la representación de cualquier ente. Jacobi opone abiertamente los productos de la ciencia y del ser propiamente dicho que es Dios, y su salto mortal es justamente la única vía que encuentra para poner énfasis en esa diferencia fundamental, entre lo producido por la ciencia y la instancia más allá de la cual no hay sino la nada. Pero adviértase que esa nada de Jacobi lo que hace es precisamente evocar a Dios mismo como ausencia en los productos de la ciencia, pues esa nada no es sino en la medida en que Jacobi la piensa desde la divinidad. Y en ese sentido la nada es ya en Jacobi el índice de la transcendencia que apunta hacia Dios, de modo análogo a como la nada es "la posibilitación del ente para la existencia humana... y pertenece originariamente a la esencia del ser mismo" en Heidegger.<sup>20</sup>

La diferencia ontológica en Heidegger apunta al mismo horizonte, a la misma oposición que el salto mortal del Jacobi; a aquella instancia que en todo caso

<sup>20</sup> Cfr. *Qué es metafísica*, Buenos Aires, 1986, p. 50.

queda más allá de los objetos "construidos" por la ciencia. Jacobi también pretende, literalmente, regresar al ser, que para él no puede estar sino en otro lugar; no puede, pues, ser penetrado por la representación, un problema que no es otro que el de la diferencia ontológica que reaparecerá más tarde en Schelling, y será en realidad el problema fundamental al que obedece la filosofía tardía de éste.

Cabe recordar en este sentido que la filosofía negativa de Schelling se define como "aquella que permanece en la mera idea y como tal es incapaz de llegar a la existencia", o si se prefiere al ser, o al Señor del Ser, propiamente dicho, frente a sus meras representaciones racionales que es lo que constituye toda la tradición de Occidente; es decir, de la metafísica que llega hasta el propio Schelling de la filosofía positiva. Ahora bien, precisamente el Señor del ser no debe ser identificado nunca con el ser en el sentido que este último tiene para la filosofía negativa, es decir, con cualquier ente, precisamente porque el Señor del Ser es lo inapresable.

Lo importante, tanto en el caso de Schelling como en el de Jacobi, más allá de las diferencias de contexto y de la terminología, es poner al viejo ser, al viejo Dios, a salvo de las representaciones que han caracterizado y caracterizan la filosofía y la ciencia de Kant y Fichte en Jacobi; de Hegel en Schelling, y por derivación de toda la tradición que ha conducido hasta ellos. Y eso es precisamente lo mismo que plantea Heidegger cuando señala que la pregunta por el ser se ha hecho en

términos de presencia, de representación. La crítica de la modernidad, como tradición que arranca de Descartes, se hace finalmente coincidir con la crítica de la tradición occidental, en un proceso análogo al que conduce de Jacobi al último Schelling, para quien la recuperación de la divinidad exige un comienzo absoluto, un éxtasis de la razón que le permita acceder al Señor del Ser.

Y es aquí donde Nietzsche entra en escena, porque su obra conducía a los mismos resultados, aunque a diferencia de Jacobi o de Schelling no ofrecía precisamente al viejo Dios, sino justamente mostraba un ateísmo capaz de disolver a la razón en la divinidad, siendo así más eficaz que Schelling mismo ridiculizado por la izquierda hegeliana, que Jacobi superado por Hegel. Para Heidegger, Nietzsche es precisamente el filósofo que ha *tematizado* la muerte de Dios, pero la muerte de Dios es en Heidegger la muerte del ente supremo, del ente total,<sup>21</sup> de la búsqueda del ser en términos metafísicos; es decir, en términos de ocultamiento de la diferencia ontológica. De este modo, formalmente al menos, la pregunta por el ser se convierte en Heidegger en un impulso paralelo al motivo fundamental de la filosofía nietzscheana. El nihilismo, la historia de

<sup>21</sup> En 1957 recuerda Heidegger que ya en *Qué es metafísica* había apuntado a la definición de ésta como ciencia del ente en su conjunto, cuya máxima expresión sería la teología cristiana, de ahí el nombre de onto-teo-logía. Cfr. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, p. 121.

Occidente y la metafísica se convierten en manos de Heidegger en el olvido del ser, y en este sentido no es casual tampoco que Heidegger vuelva su mirada al mismo lugar al que lo había hecho Nietzsche: a la Grecia presocrática; donde Nietzsche había situado a Dionisos, Heidegger situará el momento crucial del olvido del ser, aquel a partir del cual se oculta la diferencia ontológica, aquel en el que se funda la metafísica misma, en Parménides y Heráclito.

Si la metafísica ha pensado el ser y la diferencia en términos de diferencia óptica, en términos de presencia, de constante disponibilidad en un movimiento que va desde Platón hasta Nietzsche, y más allá de éste hasta la técnica que configura el mundo moderno y el nihilismo, Heidegger pretende torcer la metafísica regresando al lugar donde todavía no se ha realizado esa fijación, esa comprensión del ser como asistencia, como presencia. Nietzsche había pretendido, según vimos, eliminar aquellos rasgos visibles del Dios del nihilismo que el cristianismo, y antes el judaísmo, habían sometido al imperio de la disponibilidad, que a su vez habían convertido a Dios en un calendario, antropomorfizado, al servicio del hombre, y el resultado de su crítica le había conducido al eterno retorno de lo idéntico, el pensamiento más grave, en el que se condensaba la clave de la transformación de la divinidad nietzscheana.

Pues bien, al regresar Heidegger a ese mismo lugar, lo que hace es buscar de nuevo la identidad que retorna, una identidad que en la metafísica no retorna, pre-

cisamente porque el ser es pensado como representación, fijado como disponibilidad. El propio Heidegger dirá sobre el eterno retorno que lo pensado en él "no es nunca algo dado como realidad presente y singular". La identidad que permita torcer la metafísica es entonces pensada como *copertenencia* que es por definición lo fluido, lo que se escapa y oculta en el *desocultamiento*. Es el retorno de lo mismo en su diferencia.<sup>22</sup>

La consideración heideggeriana del olvido del ser, como olvido de la diferencia en que consiste la historia de la metafísica, que es la historia del nihilismo, cuya consumación es el mundo de la técnica, conduce con un lenguaje diferente a los mismos resultados que en Nietzsche, conduce a una divinidad que no es sino eterno retorno en cuanto que es ausencia, presencia que se sustrae y se oculta en el momento mismo de ejecutar su identidad. Si lo decisivo en Nietzsche era precisamente pensar una divinidad que no posea ya los rasgos del Dios cristiano, los rasgos visibles de un Dios como presencia; si lo decisivo es que es Dios finalmente aparezca como una ausencia, un fondo fluido que no es un fondo, sino un devenir retornando a sí mismo, la figura heideggeriana del *Ereignis*<sup>23</sup> viene a designar el mismo lugar. Una vez muerto Dios, esa época de la voluntad de poder, lo que regresa, y esa es

<sup>22</sup> Cfr. *Identidad y diferencia*, p. 67 y ss.

<sup>23</sup> Cfr. *Identidad y diferencia*, p. 93. El término aparece ya precisamente en el Nietzsche vinculado a la historia del ser y en cuanto "propiedad" del abismo. Cfr. *Nietzsche*, II, p. 485.

la torsión de la metafísica, la transvalorización en el lenguaje de Nietzsche, es una divinidad que no deja apresarse en su verdad; lo que Heidegger denomina *la verdad del ser* y que no es sino esa misma divinidad que a su modo había tratado de buscar Nietzsche, una divinidad que está al otro lado de la razón, que es el corazón mismo de la razón y en la que la razón se disuelve como una mera figura de acaecimiento histórico: la metafísica, el lugar donde la razón se había interpuesto ante el ser, haciéndole presencia, ente total y fundamento.

Lo que Nietzsche había expresado en un lenguaje metafórico aparece ahora explicitado en un discurso que revisa directa y abiertamente la tradición. Lo que en él aparecía al hilo de un discurso en contra del cristianismo, reaparece ahora como confrontación directa y sistematizada, si bien con una sistemática un tanto sutil, con la filosofía de Occidente, y en particular con lo que puede considerarse uno de los pensamientos esenciales de la filosofía ilustrada. En *El principio del fundamento*, el discurso sobre el nihilismo de Nietzsche y el mismo de Jacobi, confluyen y se explicitan finalmente en Heidegger. Más allá del ropaje que extiende el problema de la oposición entre razón y divinidad, un problema localizado históricamente y que define lo moderno, hasta la tradición de Occidente (lo que está ya dado en Jacobi, reencontramos en Schelling, en Nietzsche, y culmina finalmente en Heidegger), el verdadero problema reaparece finalmente en el discurso

heideggeriano que había iniciado su andadura con el objetivo de recuperar el ser.

La noción de fundamento, considerada por los fundadores de la Ilustración alemana, es un correlato epistemológico del modo de operar por el cual la razón acabará por rechazar al ser y a la divinidad. Poco importa en este sentido que en sus primeras consideraciones, por ejemplo en Leibniz, se vea envuelta con la propia divinidad que acabará por desalojar en la tradición que le continúa. En el fundamento es donde descansa precisamente la fuerza de la razón. En la formulación de Leibniz ese principio remite todavía a Dios, en la medida en que todavía en esa filosofía la divinidad monopoliza la razón; en la medida en que la razón debe convivir, como ocurría con Descartes, con los restos de la divinidad. Pero más allá de ese ropaje metafísico que irá abandonando progresivamente lo que ese principio ofrece es justamente la posibilidad de abandonar a Dios para dar cuenta de las realidades tal como viene haciendo la ciencia a partir de Galileo. El fundamento no es, pues, el ente total, no es Dios sino la razón misma en cada una de sus operaciones, el elemento decisivo del método, del modo. Si Kant puede llamar dogmático a Wolff es precisamente porque en éste la noción de fundamento, tan importante, aparece revestida aún de un ropaje metafísico. Y lo decisivo de la *Crítica*, lo más ilustrado de ésta, reside precisamente en ese hecho, en que la razón no requiere instancias exteriores y se atiene únicamente a aquello que puede explicar mediante su propia fuerza. La filosofía trans-

cedental es en este sentido una reflexión sobre el principio del fundamento una vez eliminados los elementos metafísicos, es decir, religiosos que poseía todavía en Wolff, del que Kant se considera seguidor en cuanto al método.

Del ser como posibilidad wolffiano, atrapado todavía en el argumento ontológico, pasamos en Kant a las condiciones de posibilidad de los fenómenos, y ese tránsito se realiza justamente mediante una curiosa versión del argumento ontológico mismo, aquella en la que el principio de no contradicción que funda la posibilidad lógica se hace depender de un principio de no contradicción material, a través del cual concluye Kant que, en efecto, ha de existir necesariamente algo.<sup>24</sup> De ese algo todavía parece que puede deducir el Kant precrítico que es Dios, pero desde luego no es ya el ser, que no es ya un predicado real, que cae ya fuera del horizonte del conocimiento. En realidad ese algo que todavía Kant puede considerar Dios no será sino la experiencia misma, de cuyas condiciones de posibilidad, y siguiendo a Wolff en el método, se ocupará el Kant de la *Crítica*. En ella reproducirá Kant la misma afirmación: ser no es un predicado real. El ser, como Dios mismo, ha dejado de jugar papel alguno para la razón, entendiendo por ésta no la razón pura que es la vieja razón metafísica dependiente de Dios, sino aquella fuerza que es capaz de dar cuenta de sus propias operaciones.

<sup>24</sup> Cfr. *Werke in sechs Bänden*, I, Darmstadt, 1983, p. 639.



Pero no nos interesa ahora tanto el dar cuenta de la noción de fundamento y de sus cargas a lo largo de la evolución que llega hasta la segunda mitad del siglo XIX, es decir, al momento en que el discurso reaccionario encuentra un suelo firme, como poner de manifiesto que es a esa misma razón y a ese mismo principio a lo que Heidegger se enfrenta en su operación dirigida a recuperar el ser, y con él a Dios, siglo y medio más tarde. Es claro que ese nuevo Dios, ese nuevo ser, no comparece ya con los rasgos de aquel que Kant vedó, si no más bien con los rasgos del eterno retorno nietzscheano, es decir, con los de una divinidad que es, sustrayéndose, de un ser que no es ya predicado real, ni siquiera posición absoluta, sino justamente un poder inmune a la razón misma, precisamente porque no pretende ser fundamento, porque ya ha convertido al fundamento en un episodio de Dios mismo, y a Dios en el fundamento que no lo es, subsumiendo así a la razón. Un Dios como fundamento es insostenible frente a la razón y precisamente por eso no se sostuvo.

En realidad Jacobi había visto ya pronto y con claridad los peligros de la noción de fundamento, y el uso que Wolff había hecho le había llevado ya a Jacobi a acusar de ateísmo al mismo Wolff y a toda la tradición a partir de éste hasta Fichte. En efecto, vimos ya cómo en su primer escrito polémico, en *Las Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi encara directamente la noción de fundamento, el *Grund* del que había dependido en gran medida la tradición que llega de Wolff a Kant, para decirnos que esa noción es subsidiaria de

otra instancia anterior, que Jacobi denomina entonces *creencia* y que remite al juego del término *Glauben* en alemán, que como ya señalamos, sirve tanto para el término *fe* en su sentido religioso como para la noción epistemológica de creencia en el sentido usado, por ejemplo, por Hume. El argumento de Jacobi, remitiendo a la creencia como revelación cierta de las cosas, con respecto a la cual el fundamento racional es sólo una convicción de segundo grado, poco tiene que ver, formalmente al menos, con el rechazo heideggeriano del fundamento. Sin embargo, si profundizamos veremos que en realidad el parentesco va más allá del puro rechazo a la noción de fundamento. La noción de revelación como esa instancia de la que el fundamento es sólo subsidiaria y de segundo grado, expresa en realidad una especie de realismo ingenuo por parte de Jacobi, pero se trata de un realismo que está dirigido contra las pretensiones racionalistas que definen la filosofía dominante del momento, y que son, en gran medida, la matriz de la filosofía que Husserl encarará en su pretensión fenomenológica.

Lo que Jacobi propone ya, en plena Ilustración alemana, sólo algunos años después de la primera edición de la *Crítica*, es una vuelta a las cosas, pero una vuelta a las cosas que encierra simultáneamente una vuelta a Dios, como clave de la revelación de las mismas. Con el término *revelación* ocurre lo mismo que con el término *fe*. Se trata de una noción que puede jugar tanto en el plano teológico como en el estrictamente epistemológico, y ambos, la fe y la revelación, son traídos

por Jacobi desde la teología a la epistemología para enfrentarse justamente al fundamento propio de la filosofía racional, que según Jacobi conduce al ateísmo. De manera que su rechazo al carácter prioritario del fundamento arranca y se articula con una doble pretensión. Por una parte se trata de regresar a la divinidad, y por otra de regresar a ésta por la vía de recuperación de una inmediatez que verdaderamente lo sea, donde las cosas aparecen en virtud de una revelación maravillosa como nos dice Jacobi. En esa doble pretensión se contiene ya implícita una noción de verdad que no puede corresponderse con la de la ciencia como la adecuación del objeto con la representación que maneja Kant a la hora de plantear el problema crítico.

Si trasladamos ahora ese esquemático programa de Jacobi al lugar donde arranca la filosofía de Heidegger, más allá del lenguaje y del paisaje conceptual de dos periodos diferentes, hallamos un paralelismo casi perfecto en cuanto a lo pensado por ambos. También en Heidegger se trata de regresar a las cosas como sede fundamental de la filosofía, también en él ese regreso pasa por una *desvelación* o desvelamiento frente a la verdad del juicio que es una verdad derivada; también en Heidegger ese programa se vincula explícitamente en sus comienzos a una experiencia religiosa. Las diferencias del lenguaje no hacen sino confirmar en realidad el parentesco entre ambos. Porque sabemos que Heidegger a la altura de la época en que la filosofía no puede recuperar ya el discurso religioso apoyándose en el viejo Dios que todavía tiene en mente Jacobi,

sino que más bien busca un Dios desconocido que es el descrito por Nietzsche y al que finalmente desembocará el mismo Heidegger. Y esa divinidad se caracteriza por no existir, por ser ella misma atea, podríamos decir, de manera que las nociones de fe y de revelación así como el rechazo del fundamento heideggeriano no pueden encontrar apoyo sino en esa divinidad ausente, tal como la hemos definido con anterioridad. De ahí que donde desaparece el fundamento en Heidegger no reaparece ya el Dios de Jacobi, sino sólo esa ausencia, un lugar que no es suelo sino un eterno ausentarse, y que es aquello en lo que consiste ahora la verdad del ser; el equivalente de aquella revelación en Jacobi: un abismo.

Y en efecto, en ambos la noción de abismo resume y culmina lo pensado al otro lado del fundamento. Frente a la ciencia contemporánea, que identifica el movimiento que va de Spinoza a Kant, Jacobi propone el salto mortal, el salto al abismo, como la sede de toda certeza, en la esperanza de que en ese abismo resida el Dios antiguo. Dios sólo puede ser hallado en el salto al abismo como *Abgrund*, al otro lado del fundamento como *Grund*. Jacobi señala ya el único camino para recuperar esa divinidad. Pero donde Jacobi señala un camino y se sirve para ello de una metáfora,<sup>25</sup> en Hei-

<sup>25</sup> Así en *La proposición del fundamento*, el salto lleva finalmente a un decir que dice del ser (Cfr. Barcelona, 1991, p. 105) como buscaba Jacobi frente a la "ciencia" nihilista de Fichte.

degger encontramos ya esa divinidad literalmente convertida en el abismo, en el fundamento ausente; en el no fundamento.<sup>26</sup>

De este modo, el proyecto de una ontología fundamental del que había partido Heidegger, y en el que finalmente la vieja tradición antiilustrada recobraba, o más bien adquiriría por primera vez la centralidad de la que había carecido, retorna a sí mismo, abandona la ontología misma, pero reteniendo la posición que ésta había poseído para la tradición. El abismo de Jacobi se sitúa ahora en la centralidad de un discurso filosófico, y el eterno retorno nietzscheano se convierte en el núcleo del pensar. Dios finalmente vuelve a situarse en el centro de la reflexión filosófica, como lo había estado antes del breve lapso representado en los siglos XVIII y XIX. Pero ese Dios no es ya el Dios muerto de la tradición sino un Dios más divino, más Dios, si se quiere; el Dios que es la nada, que ha abandonado ya sus formas, las mismas que criticó Nietzsche bajo el término *nihilismo*. Es la última torsión mediante la cual la divinidad defiende y afirma su poder frente a aquella tímida y modesta razón que se había atrevido a enfrentarse a ella. Y así Heidegger afirma finalmente: "En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino...".<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Cfr. *Identidad y diferencia*, p. 93.

<sup>27</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 135.

Donde Nietzsche se había limitado a barrenar una y otra vez algunas convicciones fundamentales, desde un estilo externo a la filosofía, desde fuera —por así decir— del discurso académico; Heidegger, lo que hace —en cambio—, es tematizar este problema, desarrollarlo a partir de la vanguardia filosófica que en determinados medios es entonces la fenomenología, y eso le exige considerar los problemas que ha heredado de la tradición a la que se enfrenta. Ya en *El Ser y el tiempo* la pregunta misma por el ser, el modo de recuperarla, ha dejado de serlo al modo ingenuo de un Jacobi, y aparece mediada por el sujeto constituido como existencia, como *Dasein* en ente que se hace la pregunta misma, de manera que el ser aparece finalmente como un fondo que es preciso investigar en el interior del sujeto, pero no desde luego en los términos del idealismo de Fichte, no porque el sujeto sea causahabiente del ser, sino más bien en los términos que Nietzsche buscaba a través de metáforas y visiones. En realidad ya en *El Ser y el tiempo* hay una instancia que se hace imprescindible para esa reinserción del ser en el sujeto: el lenguaje.<sup>28</sup>

La divinidad que suponemos latiendo bajo los distintos filósofos que constituyen la trama del nihilismo, es una divinidad que apareció siempre vinculada al lenguaje, es decir, a la interpretación de signos lingüísticos. No en vano se habla de las religiones del libro, o

<sup>28</sup> Vimos ya que en realidad la noción del nihilismo en Nietzsche parecía estrechamente vinculada a una premisa, la de la imposibilidad de acudir más allá del lenguaje, salvo a la propia voluntad de poder que era la forma de la divinidad en el medio nihilista.

de religiones reveladas para señalar precisamente la religiosidad característicamente occidental de raíz judía, que es precisamente la que obsesiona a Jacobi, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche y el mismo Heidegger. Hasta ahora hemos visto que ese Dios debe ir despojándose de sus formas, de su nombre mismo, de su visibilidad para reinar y sobrevivir; es un Dios que se va condensando en su esencia más profunda, y ésta reside, a su vez, en el ausentarse para convertirse finalmente en la nada.

En consecuencia, la revelación, la escritura, no puede acudir a una figura externa que hemos dado por muerta y exige reconsiderar el fenómeno del lenguaje, y reconsiderarlo precisamente en la dirección de una divinidad evanescente, de una divinidad que no reconoce exterioridad alguna y que absorbe a la propia razón. Recientemente vimos como en *La proposición del fundamento*, Heidegger se enfrenta de manera abierta, y extraordinariamente análoga a lo que en su momento realizó Jacobi, con el modo de operar de la ciencia, o si se prefiere, de la razón. En realidad en esa obra no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias una concepción fundamental que está presente en sus primeros escritos, y que, desde luego, encuentra su lugar, y un lugar en ningún caso secundario, en *El Ser y el tiempo*.

La conocida crítica de la verdad como concordancia remite precisamente a una concepción del lenguaje, según la cual, la proposición y la lógica misma adquieren un carácter secundario frente al comprender y al habla, de modo análogo insistimos una vez más, a como

en Jacobi el conocimiento por fundamentos es sólo derivado y depende de la revelación originaria alojada en la creencia. Pues bien, esa instancia originaria frente a la cual la verdad del juicio es derivada, se llama *habla*, entendiendo por ésta un fenómeno que va más allá del lenguaje conocido como gramática, es decir, como lógica.<sup>29</sup> Ese es el lugar que se corresponde con la verdad fundamental de la revelación divina en Jacobi; con la creación y su Dios personales.

Heidegger no apela ya a la fe, precisamente porque ese Dios heideggeriano es un Dios ateo, pero la estructura de la fe ha sido transferida a otra instancia, de la que depende ahora la verdad del juicio. ¿Cuál puede ser el mecanismo equivalente a la fe cuando hablamos de un Dios inexistente, de un Dios cuyo rasgo fundamental es desvanecerse, que es invisible y se realiza como la nada? Lo que la fe propone es justamente asentir, más allá del principio del fundamento, ante una figura determinada, que la razón no puede observar ni admitir. Tampoco la nada o la invisibilidad misma puede ser observada por la razón, pero donde no hay figura alternativa a ésta no es necesaria una fe, y basta únicamente con disolver la razón para que el efecto producido por ésta reaparezca. Tradicional y vulgarmente, la fe se ha definido como "creer lo que no puede verse, lo que no puede comprenderse racionalmente". No deja de ser casual que Heidegger, en el momento mismo en que trata de mostrar el carácter derivado de

<sup>29</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1977, 2. p. 220.

la verdad del juicio, nos diga que ésta es solidaria de la consideración del lenguaje y del *logos* como un ver. Frente a esta concepción del lenguaje Heidegger propone una más originaria, donde la proposición y el juicio se hagan depender del lenguaje entendido no como un ver sino como otra cosa, como un comprender interpretativo, como un entrar adecuadamente en el círculo hermenéutico.<sup>30</sup> El mecanismo fundamental de la fe se ha trasladado al lenguaje, a una determinada concepción de éste, y a una concepción que realiza aquello que ya exigía Nietzsche en su búsqueda de la nueva divinidad, la absorción de la razón hacia un fondo insondable, lo que a su vez no es sino la realización más perfecta de la vieja subordinación de la razón a la fe, sólo que planteado en los términos exigidos por la nueva divinidad, es decir, por la modernidad. La fe se convierte así, en la época del Dios ateo, en la época del Dios que repudia sus formas anteriores, en un círculo interpretativo que impide salir del lenguaje, que impide justamente salir al lugar donde se produce el ver, donde se da el fundamento, donde la razón verificaba modestamente sus pretensiones y excluía a la fe. El eterno retorno de lo idéntico exige, pues, ingresar en el reino de un lenguaje sin referente, de un lenguaje que retorna a sí mismo eternamente.

Esta concepción heideggeriana del lenguaje se hallaba limitada en *El Ser y el tiempo*, por el hecho mismo de que Heidegger se proponía en ese momento

<sup>30</sup> Cfr. *idem*, p. 203.

acceder al ser mediante la escalera de la subjetividad. Pero una vez que ha accedido la escalera misma ya no sirve, y Heidegger puede entregarse ya sin temor al abismo del decir poético como fundación abismática. A mediados de la década de los años treinta, es decir, por la mismas fechas en las que se produce el viraje y la torsión de la metafísica, y por las mismas también en las que se ocupa Heidegger intensamente de Nietzsche, encontramos ya la concepción fundamental del lenguaje a través de su comercio con la obra de Hölderlin. Abandonado el proyecto de *El Ser y el tiempo* por considerársele metafísico, Heidegger emprende un nuevo comienzo en el que el poetizar señala el tiempo de los dioses idos y del Dios por venir. Explícitamente, su concepción de lenguaje aparece ahora vinculada a la búsqueda de la divinidad, y a la vez esa búsqueda de la divinidad pretende vincularse a la obra de arte como lugar de la verdad del ser, donde el arte tiene su raíz más profunda en la palabra poética, y donde la palabra poética se convierte a su modo en una fundación, que no lo es ya en los términos de un *Grund*, en los términos propios del principio del fundamento, sino en los de un *don*. Y así en *Hölderlin y la esencia de la poesía* puede leerse:

Que nunca jamás será el ser un ente. Mas porque el ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni simplemente deducirse de lo que está ahí, a la mano, Ser y Esencia habrán de ser libremente regalados. A esa acción de libérrimo regalo se llama fundación.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, 1989, p. 30.

El decir poético, en cuanto esencia profunda del lenguaje reaparece, pues, explícitamente en los términos bien conocidos de la tradición cristiana y religiosa, como el horizonte del don divino, como el horizonte del ser. Como ya hemos señalado reiteradamente, en *El Ser y el tiempo* también el lenguaje jugaba un papel central para el acercamiento al ser, pero esa centralidad dependía en último término de su carácter de *existenciario* y aparecía en exceso vinculado a la analítica del *Dasein*. Ahora el lenguaje aparece como la instancia en la que la divinidad ejecuta su muerte y a la vez su fundación, o si se prefiere su refundación, el nuevo comienzo que Heidegger exige en los *Beiträge*. El lenguaje es el lugar del abismo, el lugar en el que Dios se oculta definitivamente a los ojos de la razón, y en el que regresa eternamente a sí mismo.

Este nuevo Dios, esta nueva figura ausente de la divinidad guarda en su fundación muchas analogías con aquella piedra de escándalo que proclamaba San Pablo. También él se funda en el *logos*, si bien invirtiéndolo, como pretendió Pablo, también él arruina la sabiduría del siglo, pero a la vez la asimila, como ocurriera ya en los primeros siglos del cristianismo. Sin embargo, no exige ya la figura de Cristo, ni la de la Cruz, ni la de la resurrección, sino sólo la apertura hacia un rayo divino, el rayo de un Dios sin nombre, finalmente sin nombre, que debemos esperar en el interior del habla, que debemos esperar como quien ora en espera de la palabra divina. La razón es sólo, una vez más, un episodio secundario y el universo mundo que ella ha

hecho posible es sólo el universo de la nada frente al decir poético donde el ser se desvela.

Frente al ser-Dios del lenguaje, el mundo de la metafísica, el mundo de la técnica es sólo una época del ser como el cristianismo en Nietzsche era sólo una época de la voluntad de poder. La nada del nihilismo que Heidegger describe es la nada del ente frente a Dios, la misma que ya conocemos por Jacobi, pero donde a la vez, el mismo Dios se ha convertido en un abismo, en un fondo insondable del que nada sabemos. Encontramos, pues, en Heidegger la misma ambigüedad inevitable. El nihilismo como el lugar que debe ser superado y como el lugar mismo de la superación. Nada más comprensible si tenemos en cuenta que se trata de colocar a Dios en lugar de Dios, y que el nuevo Dios ha de ser finalmente invisible, la nada misma, que es lo que fue siempre el Dios judío cristiano, según el diagnóstico certero de Nietzsche. Pero aquella nada del viejo Dios perdió su condición de tal al convertirse en imagen y símbolo, mientras que esta otra nada, el del Dios = ser = lenguaje no es ya símbolo porque habita en todo signo y es el signo del signo.

Resulta, pues, comprensible que Heidegger indique que la superación del nihilismo implica entrar en su esencia.<sup>32</sup> Superar es consumir. El nihilismo a superar es justamente aquel que ya denunciara Jacobi en un

<sup>32</sup> Cfr. *Hacia la pregunta del ser*, en E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, 1994, p. 123.

tiempo que nos parece hoy muy lejano, el del sujeto, el de la ciencia, el de la razón; aquel que había negado a Dios. Pero ese nihilismo sólo se supera precisamente convirtiendo a Dios en la nada, en un nihilismo consumado. Literalmente, pues, el nihilismo se convierte así en el vehículo privilegiado de la divinidad, de la vieja divinidad para reestablecer un dominio que por lo demás nunca perdió del todo.

Entre tanto, ¿qué queda del mundo?, ¿qué del acontecer del ente? Heidegger lo ha afirmado rotundo: el "polemos" hace superficial las dos guerras mundiales.<sup>33</sup> De los acontecimientos humanos nada que explicar, porque el poder de Dios, de la nada, está en otro lugar: esa es la esencia de Dios; la superficialidad de las dos guerras mundiales. Si queremos profundizar en el nihilismo no podemos volvernos hacia el ente y sí sólo a la nueva ciudad de Dios; al poetizar esencial donde habita el hombre y espera la palabra.

### III El debate en torno a la (pos)modernidad<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El texto que sigue a continuación como tercera parte del libro fue publicado como artículo independiente, con algunas modificaciones, con el título *Nihilismo y fin de la historia. Una mirada sobre la cuestión de la (pos)modernidad*, en *Revista de Filosofía*, 24, 2000, pp. 5-44.

<sup>33</sup> Cfr. *idem*, p. 126.

## Condiciones de posibilidad de una divinidad nihilista

**N**ada puede parecer en principio más ajeno a la concepción religiosa premoderna, o incluso a cualquier concepción religiosa, que la definición dada por Lyotard a la condición posmoderna como aquella en la que se da la pérdida en la creencia de los grandes relatos.<sup>2</sup> Incluso cabría pensar que estamos ante un formulación muy radical de los planteamientos ilustrados en torno a la religión, toda vez que la fórmula de Lyotard contiene algo así como una generalización de aquello que constituía solamente un caso histórico bien concreto, que era la pérdida de la fe en el relato bíblico, es decir, en la revelación.<sup>3</sup>

En este sentido, a los ojos de un Jacobi que se asomara a nuestro final de siglo, la afirmación de Lyotard

<sup>2</sup> *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1984, p. 73.

<sup>3</sup> En una obra posterior incluye al relato cristiano entre aquellos que caracterizó en *La condición posmoderna*, y considera a Hegel como el totalizador de todos ellos. Cfr. *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, 1994, p. 29.



sería la expresión última de aquel nihilismo que vio en Fichte, el filósofo que había comenzado su trayectoria arrancando de un suelo ilustrado cuyos ecos se reflejaban en su primer escrito importante, nada menos que un *Ensayo de crítica de toda revelación*.

Por lo demás, esa generalización llevada a cabo por Lyotard bajo el término *posmodernidad* no parece limitarse ya a constatar la muerte de Dios, sino también la de las sucesivas hipotecas que han gravado a la razón en su ascenso frente a la divinidad premoderna. Los grandes relatos no son sino la fórmula general de aquello que se considera objeto de fe y remiten a la noción de mito o a las formas secularizadas de la creencia; en este sentido, la fórmula empleada por Lyotard parece recordarnos el arranque mismo del esfuerzo teórico de Marx frente a la izquierda hegeliana, aquél en el que se denuncia el carácter seudorreligioso o religioso simplemente de las construcciones de la izquierda hegeliana que se dice superadora de la religión. En definitiva, parece afirmar la superación de la noción misma de ideología en cuanto una falsa representación de la totalidad; en cuanto heredera de la religión o de las religiones como instancias legitimadoras últimas de lo social.

Se diría, pues, que estamos finalmente ante una sociedad emancipada, en el sentido apuntado parcialmente por el Kant de *Qué es Ilustración*, ante una sociedad que no tiene por qué acudir ni recurrir a la facultad de teología o sus sucedáneos para obtener la obediencia de los súbditos; en una sociedad que parece haber al-

canzado el ideal ilustrado por antonomasia; el del libre pensamiento de sus ciudadanos frente a las pantallas de lo mítico, de la superstición y de la religión. Desde ese punto de vista la posmodernidad debería aparecer como el cumplimiento final de la promesa ilustrada, y si identificamos modernidad e Ilustración como se hace de modo invariable, de la modernidad misma. Pero esto no deja de ser cuando menos sorprendente, si tenemos en cuenta que la posmodernidad se presenta precisamente como superación de la modernidad, aunque el término *superación* no deba entonces, y por definición, entenderse al modo moderno ni al modo hegeliano de una *Aufhebung*.<sup>4</sup> Claro que esa conclusión sorprendente o paradójica sólo podemos extraerla siempre que partamos de una premisa, de la premisa ilustrada según la cual el ejercicio de la razón frente a las formaciones religiosas nos hace libres, y al hacernos libres libera también a la sociedad de su minoría de edad.

El caso es que Lyotard no parte de esa premisa, y no lo hace precisamente porque para él ésta constituye en sí misma un gran relato, un mito legitimador, el heredero de la divinidad entendida como relato legitimador, del relato bíblico; el mito de la emancipación, en cuya no creencia consiste la posmodernidad misma.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Wellmer señala a este respecto que junto al "pathos" del final del proyecto moderno puede apreciarse en la posmodernidad el de una ilustración radicalizada. Cfr. *La dialéctica de modernidad y posmodernidad en El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, 1989, p. 319.

<sup>5</sup> Cfr. el lugar ya citado en *La posmodernidad explicada a los niños*, donde el mito de la emancipación es un corolario y una continuación del mito cristiano. en

Para Lyotard, en su concepción de lo *posmoderno*, la razón ilustrada aparece así disuelta en el propio medio que en principio estaba dirigida a combatir, es decir, en el medio religioso, y esto no es sino una prolongación del mismo. De ahí que lo posmoderno sea justamente aquel lugar que tiene toda la apariencia de haber disuelto finalmente a la razón ilustrada y a la vez a la religión o a las formas religiosas, un lugar imposible desde nuestras premisas, el lugar de la nada si entendemos que la modernidad misma es el combate entre Dios y la razón y que no hay un tercero. El lugar del nihilismo consumado, el mismo hacia el que apuntaba el eterno retorno de lo idéntico nietzscheano, el mismo que aparecía dibujado en el salto al abismo heideggeriano; aquel donde la razón aparecía subsumida bajo un fondo que no era definido ya por la vieja divinidad, que se sustraía y era así el fondo de un Dios que era la nada misma.

La fórmula de Lyotard parece, pues, condensar la inversión-conservación del término *nihilismo* tal como la ejecutan Nietzsche y Heidegger a partir de Jacobi. En Jacobi, recordemos, nihilismo era sin más la negación de Dios a través de la afirmación del sujeto y de la razón; en Nietzsche abarcaba a Dios y a la razón como una prolongación de aquél, en algo que Heidegger denominará la *onto-teología*, de cuya "superación" cabía esperar un nuevo Dios, un comienzo absoluto.

una concepción semejante a la de Löwith, y también a la que marca el tránsito de la noción de nihilismo a partir de Nietzsche.

En Lyotard, la posmodernidad aparece finalmente como ese lugar del comienzo absoluto, de la modernidad superada, del nihilismo consumado. Pero un lugar puesto en limpio, un lugar donde de los sucesivos borradores representados por Nietzsche y Heidegger se han eliminado ya los restos de un lenguaje rancio o las huellas de una divinidad "muerta" ya hace demasiado tiempo. El lugar donde no es Dios, como en Jacobi, el que disuelve la razón ilustrada, sino aquel lugar en el que según todas las apariencias, esa misma razón ilustrada se disuelve a sí misma, el lugar donde el Dios que la combatía desde el nihilismo de Jacobi finalmente ha desaparecido en forma de razón que se hunde en su propio abismo, dejando a solas a un Dios también disuelto, por tanto, a un Dios en forma de nihilismo, el lugar de un Dios invisible; de una religión entonces que se afirma como superación de toda creencia, incluida la creencia en la razón misma, y donde por ello esa religión debería ser ya inatacable. En este sentido Vattimo ha podido definir a la posmodernidad como el lugar donde "el nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad".<sup>6</sup>

¿Pero qué es un Dios que no existe?, ¿qué es un Dios que es la nada?, ¿qué tiene que ver con la imagen

<sup>6</sup> *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, 1987, p. 32.

tradicional de la religión? Nuestra imagen de lo religioso está moldeada por la propia Ilustración o por la supervivencia, por lo demás poco despreciable, de las viejas formas religiosas. Por ello a la hora de definir la religión a nuestros efectos, debemos acudir a una instancia lo más formal posible y además en todo caso vinculada a la Ilustración, y en este sentido parece que la definición de Spinoza en el *Prefacio del Tratado Teológico-político* sigue en gran parte vigente. La religión y la fe están dirigidas a la obediencia, así como también vinculadas al temor y a la esperanza, y en definitiva, al poder. La razón, más allá de las hipóstasis realizadas por la historia hipotecaria misma que hemos esbozado en la primera parte de nuestro trabajo, se caracteriza fundamentalmente por prescindir de ese miedo, o incluso de esa esperanza; por enfrentarse a los problemas más allá de ambos. No es pues, el Gran Fundamento como quieren Heidegger y sus epígonos desde una noción de fundamento demasiado vinculada a la vieja divinidad y que les delata, sino sólo es un fundamento racional discreto.

Nuestra hipótesis considera precisamente que la vieja religión, mediante el discurso del nihilismo, encuentra finalmente el modo de adentrarse en el interior del discurso filosófico tal como lo había intentado Jacobi sin éxito a comienzos del siglo XIX. Pero, ¿qué formas puede adoptar ese discurso, si no cabe ya figura, si no caben ya los dogmas de la vieja fe, si no caben ya rituales u oraciones? La trayectoria del nihilismo parecía caracterizar su estrategia fundamental en el hecho

de hacer regresar a la propia razón hacia el fondo divino del que ya dependía en el universo premoderno, y ello mediante sucesivas transformaciones y disoluciones que culminan en la figura de un relato legitimador, en un mito que prolonga la vieja divinidad más allá de sí misma en el medio de la nada. De manera que la supuesta divinidad, cuya existencia buscamos, aunque partimos de que no existe y de que es la nada, de darse ha de darse con estas características: en primer término debe permitir y llevar a la obediencia desde la esperanza y el temor; en segundo lugar debe hacerlo de un modo tal que no exija acudir a instancias indiscutibles del tipo de fundamentos de fe, divinidades, exterioridades simbólicas, que podemos declarar ya superadas según el proceso que venimos persiguiendo.

En definitiva, la supuesta divinidad debe conducir a la obediencia mediante un mecanismo invisible. Lo característico de la vieja divinidad era que la obediencia hacia el poder visible se hacía depender de un mecanismo legitimador de un poder invisible, que era la esencia misma del nihilismo en Nietzsche, característica fundamental del cristianismo, y que hallaba su eco en el discurso metafísico heredero justamente del cristianismo. En realidad, la clave misma de la religión desde esa perspectiva, que es tal vez la decisiva en la Ilustración, reside precisamente en el poder de ocultar la esencia de los fenómenos, hacerlos invisibles, mediante la apelación al carácter invisible de Dios como poder supremo. Así la *Enciclopedia*, bajo el término *Teocracia* da la siguiente descripción: "En general la historia y la

experiencia nos prueban que el sacerdocio se ha esforzado siempre por introducir en la tierra una especie de teocracia; los sacerdotes sólo quisieron someterse a Dios, ese soberano invisible de la naturaleza".<sup>7</sup>

La nueva divinidad, entonces, lo será en la medida en la que haga a su vez invisibles esos mecanismos, pero sin acudir a aquella instancia que Kant había declarado vedada, que Hegel había señalado muerta, la izquierda hegeliana había caracterizado en un momento muy avanzado de la Ilustración como una proyección, y que finalmente Marx convirtiera en ideología. La nueva religión no podrá entonces conservar ya la vieja figura, así como tampoco ninguna de las huellas que su lucha frente a la razón ilustrada ha ido dejando en el camino; huellas que señalaban una y otra vez un punto débil sobre el cual renovar la lucha.

Por eso ha de borrar también la noción de ideología, que sería en este sentido la última huella de la divinidad evanescente. La época de ese nuevo Dios puede por eso llamarse con justeza la del nihilismo consumado, pero también y a la vez la del final de las ideologías,<sup>8</sup> y en esa medida es la época del final de la

<sup>7</sup> *La enciclopedia*, Madrid, 1970, p. 252.

<sup>8</sup> No es casual a este respecto que el autor de *El fin de las ideologías*, afirme a la vez en *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid, 1994) que "el problema real de la modernidad es la creencia. Para usar una expresión anticuada... es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo". Por lo demás, Bell comienza la obra citando un texto de *La voluntad de poder* en el que se habla del advenimiento del nihilismo (p. 45) y termina haciendo una reafirmación del liberalismo (pp. 260-264). En este sentido, la definición inicial mediante la que Jameson ca-

historia,<sup>9</sup> o una época posmetafísica como en el caso de Habermas, o quizás una época posmoderna como ha sido definida desde diversos contextos continentales y norteamericanos.

Sin entrar por ahora en los matices que diferencian cada una de esas expresiones, puede concluirse entonces que hemos llegado al final de aquel proceso reaccionario que, iniciado con la modernidad misma, conduce a la supervivencia de ésta mediante un proceso creciente de su desaparición, de ocultamiento de su propia esencia, y que en esto consiste fundamentalmente, en llevar a la obediencia de modo invisible. En la medida en que el discurso del nihilismo asumió como su tarea la ejecución de ese proceso, parece inevitable descubrir en él la noción compartida por todas las filosofías que disputan en torno a ese filosofema llamado *modernidad* o *posmodernidad*. Y como a su vez hemos obtenido la noción de nihilismo que apunta justamente hacia un horizonte en el que la divinidad reaparece en forma de nada, es decir, reaparece en la más perfecta ocultación, el nihilismo parece entonces constituir-

racteriza el posmodernismo recoge entre otros rasgos precisamente el final de la ideología, del leninismo, de la socialdemocracia y el Estado del Bienestar. Cfr. F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, 1996, p. 23.

<sup>9</sup> En definitiva, las conclusiones a las que había llegado Bell son las mismas a las que llega Fukuyama, aunque desde otra argumentación, cuando afirma una revolución liberal mundial. Cfr. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992, pp. 75-90. Y ambas conclusiones son encuadrables en la caracterización de Jameson de la posmodernidad como fin de la ideología, del leninismo y de la socialdemocracia.

se en la última huella que permite rastrear los rasgos de esa divinidad anónima, inexistente, invisible.

La revolución, mejor dicho, las revoluciones de 1968, supusieron una paradoja fundamental. De una parte consideraron, o al menos lo pretendieron desde la izquierda, una ruptura definitiva respecto a un modelo de lucha política que es el heredado del tránsito del antiguo régimen al nuevo mundo inaugurado al menos parcialmente por la Revolución francesa, un modelo político que es en gran medida el modelo ilustrado y que ha acompañado el proceso de Occidente en los últimos siglos. De otra parte, y simultáneamente, a partir de ese momento se dió una tendencia que en la actualidad podemos aceptar como consolidada hace ya algún tiempo, y en la que ese modelo que en principio se pretende superar, aparece consolidado de modo creciente hasta convertirse en lo que hoy conocemos como *pensamiento único y final de la historia*. En realidad, esta última versión, la de la tendencia al triunfo de un pensamiento único, se inicia ya en plena Guerra Fría, en la década de los años cincuenta, con obras claramente conservadoras como la de Bell,<sup>10</sup> es decir, en un momento en el que se están gestando las premisas de una filosofía que, desde lo que puede considerarse pensamiento progresista y de izquierdas, finalmente ven-

<sup>10</sup> Bell ya señalaba a este respecto la existencia de un consenso fundamental en Occidente y que era desde ese consenso desde el que cabía hablar del *fin de las ideologías* Cfr. *The End of Ideology*, Cambridge, 1988, pp. 402-403.

drá a confluír en términos de posmodernidad, con esa tendencia conservadora.

Así, el informe de Lyotard en el que la posmodernidad es definida como "la incredulidad en los metarrelatos", no se diferencia demasiado, al menos formalmente, de la definición de Bell de la época caracterizada por el final de las ideologías, esbozada muchos años antes, pero tampoco con respecto a la definición de Fukuyama sobre lo que debe entenderse por el fin de la Historia, en cuanto desaparición de metarrelatos de los poderes de derechas o izquierdas. Tampoco existen grandes diferencias, al menos en lo esencial, entre esos discursos y el de Rorty, para quien la filosofía no puede aspirar a presentar un fundamento y por tanto una legitimación, entiéndase *metarrelato*, y se trata sólo de una conversación. Lo que a su vez no deja de corresponderse con la apelación de Vattimo para olvidar el fundamento y vivir en un mundo fabulizado.

Sin embargo, mientras en unos casos la ausencia de metarrelatos o de fundamentos se hace depender de un cierto pragmatismo donde lo único que queda es el capitalismo y el sistema liberal, y ahí final de la historia y final de la ideología lo que significa es triunfo de una concepción determinada; en otro casos, precisamente en aquellos que provienen de la izquierda, estamos ante discursos filosóficos en el sentido más fuerte del término, en los que se critica el sistema liberal en coherencia con esa procedencia de izquierdas, pero en los que esas críticas conviven con aquél, mientras que

el núcleo duro de esos discursos parece convenir con las premisas conservadoras, en el sentido de ausencia de fundamento y de relatos alternativos.

Así, Michel Foucault, en principio en la estela de la izquierda, parece criticar el entramado de las instituciones democrático-liberales y con ello todo el edificio de las democracias liberales; pero esa crítica descansa curiosamente en un pensamiento reaccionario retrotraible a Nietzsche y Heidegger, para gran sorpresa, mientras que la razón, la vieja razón que había esgrimido la izquierda, heredera de la Ilustración, aparece ahora en boca de los defensores del *statu quo*. No es de extrañar, por tanto, que Habermas haya podido referirse a determinados autores susceptibles de ser considerados posmodernos como conservadores, y casualmente a los mismos que en gran medida pueden ser considerados herederos de la izquierda.

Por alejada que pueda parecer esta situación del problema del nihilismo, en realidad sólo desde el núcleo mismo de lo que este problema encierra puede resolverse esa aparente paradoja que no hemos hecho evidente por el momento sino al poner de manifiesto un síntoma superficial. Podemos, sin embargo, adentrarnos algo más en esa paradoja, e intentar plantearla en sus términos más precisos del modo siguiente: el mismo discurso que critica de modo radical la modernidad y la razón occidental entendida como *dominio*, parece coincidir en lo esencial con el discurso que afirma el fin de la historia, o el fin de las ideologías; es decir que afirma el sistema moderno como el único y

triunfante. ¿Cómo hacer frente a ese hecho? ¿Cómo entender por ejemplo que la tesis del fin de la historia encuentre en Hegel su apoyo, y que a la vez esa tesis confluya con aquellas filosofías para las que Hegel representa justamente el modelo de la modernidad superada?

En realidad el nihilismo se nos ha aparecido como la forma de la divinidad en el medio moderno, el reverso de la vieja teología, la nueva teología en negativo, aquella en la que Dios ha desaparecido. La sociedad liberal, la sociedad capitalista triunfante de modo creciente a partir de las revoluciones de 1968 no es sino una sociedad que se afirma laica, de manera que su única teología posible, si es que ha de poseer alguna, sería una próxima al nihilismo, de modo que una ontología nihilista podría muy bien convivir con una política liberal. La ontología nihilista es una ontología donde Dios se ha desvanecido, donde se ha desvanecido la razón, y el nihilismo sería en este sentido una nueva teología al servicio del poder, una teología que como la vieja tiene por función hacer invisible ese poder. Pero, ¿cómo? Poco importa en este sentido que ciertos discursos nihilistas, ciertos discursos posmodernos, sean discursos contra el poder, o aparezcan incluso como condenando ese poder. No sólo no importa, sino que esto es lo decisivo para cumplir su función teológica. Porque la vieja teología necesitaba de Dios para hacer invisible mediante su mecanismo legitimador el viejo poder, pero la nueva teología lo que tiene que hacer es justamente negar ese poder mismo para hacerlo invisible; negar la existencia de Dios para que

Dios exista. Lo esencial de esa teología reside justamente en la imposibilidad de hablar de ese poder, su mecanismo material, para negarlo de un modo que lo afirma; esto es, reduciéndolo a lenguaje. Afirmando que lo real reside en el lenguaje, y que en último término la divinidad misma es lenguaje, que es la conclusión a la que vimos llegaba el discurso nihilista y que veremos reaparecer como una constante de todos los discursos posmodernos.

En realidad el término *posmoderno* y con él los pensadores que pasan por posmodernos, se proclamen ellos así o no, sólo puede abordarse desde el carácter polémico mismo que genera su posición, y no puede, pues, considerarse al margen de la polémica que ha generado. La noción misma en la medida en que, más allá de las diversas formulaciones y de los debates en torno a su significado, contiene una pretensión superadora, o para ser más precisos, contiene una pretensión de punto final; en esa medida sólo se deja considerar en relación a aquello desde lo que certifica el final o a aquello que se abandona. El término mismo *posmodernidad* lleva inscrito en su interior y no puede despegarse de ello la noción de modernidad, y la noción de modernidad como hemos visto encubre a su vez, de modo progresivo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, una estrategia de la divinidad para borrar las huellas del impulso ilustrado, considerado como lucha frente a esa vieja divinidad misma, estrategia que en el caso de Nietzsche y más tarde de Heidegger se sustancia fundamentalmente en la absorción de la razón por una ins-

tancia invisible que aparece metaforizada en el lenguaje. En este sentido, la utilización del término *posmodernidad* constituye en sí misma una operación táctica de esa vieja tradición que recorre Europa y en la que el nihilismo asume un papel decisivo. Todo el peso de la tradición nihilista se fue cargando, como hemos tenido oportunidad de señalar en las dos primeras partes, y sobre todo en la segunda, de nuestro trabajo, sobre el fondo irracional de la razón misma, en una tendencia que lleva a la desaparición del referente.

Ahora bien, ese proceso no podía darse por completo mientras los pensadores esenciales del mismo siguieran siendo identificados con las viejas tradiciones conservadoras, reaccionarias, o incluso fascistas de Occidente, y en ese sentido la llamada *modernidad*, llevada a un callejón sin salida desde todos los frentes, parecía mantenerse a flote mientras no se borrarán las huellas de aquellos pensadores que habían venido preparando el camino al triunfo de la reacción religiosa encofrada en el discurso sobre el nihilismo; dicho en otros términos, sólo cuando la misma modernidad asumiera su propia condición perversa, sólo entonces la estrategia del nihilismo podría triunfar, pues lo esencial de ésta consiste precisamente en subsumir a la razón en ese fondo irracional, y esa subsunción, ese abismamiento, no es completo allí donde los que lo preparan y proclaman, por ejemplo Nietzsche, por ejemplo Heidegger, se consideran ajenos a ella.

Desde esta perspectiva, podría definirse provisionalmente esa operación llamada *posmodernidad* como

el último paso en orden a abismar a la razón, como el acabamiento en orden a disolverla en una estructura que no puede ser otra que aquella instancia frente a la cual se alzó la razón misma, como un borrar las últimas huellas de ese origen divino, como el último paso en suma de la tradición nihilista que naciera con la Ilustración misma, y que no constituye en realidad sino la inercia de siglos de dominio.

Así las cosas, el término mismo señala justamente que esa operación se considera consumada, que la llamada *modernidad* ejecuta o más bien constata su propia disolución; que no hay una fuerza extraña, no hay un Dios; he aquí el triunfo de la estrategia nihilista que se enfrenta a la razón, identificada con la modernidad, sino que es la razón misma la que se disuelve como un azúcarillo en el café o como un rostro en la arena de una playa. Pero hacer esto posible exige asimilar la tradición nihilista e inyectarla, por así decirlo, en lo que se consideran los últimos restos de esa razón moderna; restos que se han agrupado en apariencia a lo largo del siglo pasado en torno a dos núcleos que en principio parecían en todo ajenos tanto a los discursos reaccionarios de un Heidegger como al pensamiento religioso de la tradición de Occidente. Esos restos coinciden precisamente con el pensamiento propio de aquellas ideologías que se opusieron al fascismo, con el que quiso asociarse a Nietzsche y a Heidegger. Nos referimos, como es obvio, al pensamiento anglosajón y aquel que se ha dado en llamar *marxismo occidental*.

Es casi un obviedad afirmar que la llamada *posmodernidad* o el llamado *discurso posmoderno* consiste desde el punto de vista de las tradiciones que integra o trata de integrar, en una extraña fusión de elementos propios de la filosofía del marxismo occidental, con los resultados de la filosofía analítica posterior a la Segunda Guerra Mundial y con la tradición de Nietzsche y Heidegger. Y curiosamente el cauce en el que esas tres corrientes parecen convenir y unificarse para desembocar en el mar de la posmodernidad no es otro que aquel que había definido desde su arranque la tradición nihilista, la desaparición del fundamento, la eliminación de aquella instancia frente a la cual la razón había podido establecer su no a Dios, en cuanto término que carecía de referente,<sup>11</sup> dando así lugar a la paradoja, una más, de que el pensamiento que se reclama de la pluralidad y la diferencia ejecuta finalmente una unidad no conocida desde los tiempos de la vieja escolástica.

No deja de resultar extraordinariamente llamativo que desde esas dos tradiciones, hace sólo unas décadas en principio inconmensurables, se llegue por caminos en apariencia divergentes al mismo lugar, al lugar

<sup>11</sup> Rorty, después de hacer un catálogo de citas de Foucault, Heidegger, Gadamer, Derrida, o Wittgenstein, entre otros, en las que todos ellos parecen convenir en la concepción fundamental del lenguaje en que, según hemos visto, desembocó el discurso del nihilismo, afirma la confluencia en ese punto de la filosofía analítica y la reacción (el término *reacción* es usado por el propio Rorty) continental que parte de Nietzsche y Heidegger. Cfr. *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, 1996, pp. 26-28.



del no lugar, al lugar del vacío de referente, al lugar donde reina el lenguaje; a lo que se ha llamado *la inflación lingüística de la filosofía contemporánea*,<sup>12</sup> que constituye a la vez el núcleo de la posmodernidad y el nervio fundamental de la tradición nihilista que nos ocupa. Puede en este sentido hacerse un breve catálogo de las afirmaciones decisivas de lo que podría caracterizar el pensamiento llamado *posmoderno*, y mostrar cómo cada uno de esos rasgos remiten a la premisa implícita de la falta de referente, de la disolución de la razón en una instancia que metaforiza el lenguaje.

La superación de la subjetividad como centro del discurso filosófico, la llamada *muerte del sujeto* que ha constituido sin duda uno de los argumentos fundamentales del discurso posmoderno, sólo resulta comprensible y contextualizable a partir de la instancia lingüística que se superpone al mismo. La tradición hermenéutica se inscribe en un proceso en el que la subjetividad es rebasada en dirección al ser del lenguaje, lo que hemos tratado ya en la parte segunda de nuestro trabajo, y que se resume ejemplarmente en la expresión heideggeriana contenida en la *Carta sobre el Humanismo*: el lenguaje es la casa del ser y en ella habita el hombre. Algo que es llevado hasta sus últimas consecuencias por Gadamer para quien el ser es el ser del lenguaje, y que se expresa más tarde en la ver-

<sup>12</sup> Cfr. G. Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruselas, 1979.

sión explícitamente posmoderna de un Derrida donde no hay nada fuera del texto.

Pero esa misma superación de la subjetividad vinculada a la concesión de un rango casi ontológico al lenguaje, es la característica aglutinante y más llamativa del posestructuralismo francés, que recoge por lo demás en gran medida, o lo pretendió al menos en algunos de sus representantes, cierta tradición de la izquierda. De hecho, esa tendencia está ya anunciada en el propio estructuralismo, y el posestructuralismo no hace sino acentuarla precisamente mediante la recepción de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, o incluso puede detectarse en un pensamiento que se pretendía explícita y radicalmente marxista, pero que era ya un marxismo posmoderno, como el de Althusser, para quien la relación del capital se presenta como una relación que evoca el sistema de oposiciones que constituye la clave de Saussure, y para quien la noción de ideología, vinculada estrechamente al lenguaje aparece como una instancia eterna e irrebasable que le concede en ese sentido un rango ontológico asimilable a las más rancias nociones del universo preilustrado.<sup>13</sup>

En el ámbito de la filosofía analítica, en definitiva en el ámbito de la filosofía anglosajona, como la tercera gran corriente que confluye en la construcción de

<sup>13</sup> Perry Anderson señala, de modo sintomático, como rasgos aglutinantes del marxismo occidental, entre otros lo que llama *un marxismo de segundo orden*, o el desplazamiento temático hacia aspectos superestructurales, especialmente a la estética. Cfr. respectivamente, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, 1979, p. 67 y ss. y 94 y ss.

los discursos posmodernos, resulta demasiado obvio que es justamente la superación del referente lo que a partir del segundo Wittgenstein marca la tendencia dominante, pero esa tendencia estaba en cierto modo ya dada en la propia tradición analítica que había reducido a análisis lingüístico la actividad filosófica. Sólo que a partir del segundo Wittgenstein ese giro lingüístico es llevado a sus más extremas consecuencias, a la crítica de los dogmas del empirismo y a la crítica de lo dado,<sup>14</sup> lo que conduce por vías y tradiciones diferentes a las mismas conclusiones que hemos visto reflejarse en la hermenéutica, en el posestructuralismo y en determinadas figuras del llamado *marxismo occidental*.

También la crítica del fundamento, la superación del fundamento, otro de los lugares comunes de la posmodernidad, y que vimos ya presente y decisiva en Heidegger y antes en Jacobi, depende en último término del rechazo del referente. No puede haber fundamento allí donde el lenguaje se remite a sí mismo, allí donde, desaparecido el referente entramos en el círculo hermenéutico, o en el texto que se reenvía a sí mismo, o donde la verdad misma, de la que dependía la vieja noción de fundamento, es sólo un efecto producido a partir de una ficción, allí donde como señala Rorty no queda sino una conversación que como tal debe ser

<sup>14</sup> Cfr. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1979, pp. 161 y ss.

edificante pero que no habla de las cosas, ni remite a las cosas, allí donde no hay sino simulacros.

En este sentido, la pérdida de la fe en los grandes relatos depende en realidad de la superación de la noción de fundamento y se adscribe a una concepción de lo real donde es rechazado el referente, a una concepción donde el lenguaje se encierra en sí mismo y asume un carácter ontológico, pues esa falta de creencia en los grandes relatos (Lyotard en realidad se está refiriendo fundamentalmente al relato emancipador) depende de la consideración de la noción de referente, y de la sustitución de la misma por la noción de sentido del lenguaje en su uso que es la clave misma de la idea de juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein. Ahora bien, esa versión de Lyotard acerca de la teoría de los juegos del lenguaje, en la medida en que se presenta como la superación de los grandes relatos, parece asumir a la vez dos viejas tendencias bien reconocibles de la tradición nihilista, y compartida por otro importante núcleo del llamado *marxismo occidental* representado por los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* y por la obra de Marcuse:

1. La disolución del proceso ilustrado en la medida en que éste aparece como relato, es decir, como un mito.
2. La desconfianza respecto de la razón ilustrada y su sustitución por la estética como lugar de la liberación prometida por la Ilustración, lo que en último término remite al lenguaje mismo.

En realidad, el fracaso de la razón es el punto de partida de Jacobi, aunque en un momento en el que la razón conoce en apariencia su triunfo, y esa idea de su fracaso atraviesa todo el universo nihilista que hemos tratado de describir, para finalmente cristalizar precisamente allí donde la razón es convertida en lenguaje, y el lenguaje en universo desentendido finalmente de lo extralingüístico.

Es algo más que un azar que el término *posmodernidad* haya sido detectado por primera vez en la década de los años setenta del siglo pasado,<sup>15</sup> en las mismas fechas en las que Mallarmé proclama la autonomía del texto poético; en las mismas en las que Nietzsche se asoma al abismo del pensamiento más grave; en las mismas en las que desde lugares diversos, según Steiner y Benjamin, se señala una ruptura en la cultura occidental. Pero esa revolución sin precedentes no es sino un gran reacción; podríamos decir que es la gran reacción, pues aglutina en torno a ella, en un proceso lento, todos los ataques que ha recibido la razón que había desvelado el lugar de la divinidad, y desemboca finalmente en el no lugar de la divinidad misma, al eliminar precisamente el único espacio donde la razón había constatado la trampa de Dios, al que podemos definir como "aquel referente del que todo dependía y que sin embargo no se daba". Eliminado el referente todo es

<sup>15</sup> Cfr. Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne moderne*, Berlin, 1993, pp. 12 y ss.

posible, Dios efectivamente no existe, pero en la medida en que nada existe fuera del lenguaje, y tampoco la razón, podríamos decir que es Dios lo único presentado en forma de lenguaje. Hemos vuelto al comienzo, al nuevo comienzo que reclamaba Heidegger, donde sólo existían Dios y la nada, sólo que ahora se hallan fundidos en el lenguaje.

Y sin embargo, como decimos, se da la paradoja de que esa filosofía, esa cultura posmoderna, que se asienta sobre la superación, en el sentido de abandono, de la cultura moderna y de sus filosofemas fundamentales, parece corresponderse, de ahí la paradoja, con el momento en el que los apologistas del sistema social vigente consideran el triunfo definitivo del mundo moderno, entendido en términos económicos, sociales y políticos; es decir, con el triunfo sin precedentes del capitalismo y de los principios sociales y económicos en torno a los que se articula. En realidad, la noción de posmodernidad se ha venido usando en el ámbito de la sociología para designar el sistema posindustrial, el capitalismo tardío, el mercado multinacional,<sup>16</sup> y hoy debemos pensar incluso que el capitalismo liberal que se condensa en lo que se ha dado en llamar *pensamiento único*, llevando a su extremo la paradoja toda vez que el pensamiento posmoderno se reclama como un pensamiento de la diferencia.

<sup>16</sup> Produciéndose así un encuentro entre filosofía, mercado y posmodernidad, como lo señala el título de la obra de Ripalda. Cfr. *De angelis: filosofía, mercado y posmodernidad*, Madrid, 1996.

Pero esa paradoja es sólo aparente y depende de la consideración de la modernidad como un proceso, como un drama en el que la razón es el único protagonista, y por cierto, un protagonista trágico que acaba suicidándose. Si nos asomamos a esa aparente paradoja desde la cuestión del nihilismo y aquello a lo que obedece, desde la estrategia que la noción de nihilismo parece haber trazado, entonces en lugar de paradoja encontramos una coherencia profunda.

Ya hemos mencionado la hipótesis de que la izquierda hegeliana había constituido, salvando las distancias que hay que salvar, un primer ensayo general de la posmodernidad; su fracaso como ensayo estuvo justamente en su carácter prematuro. Lo que asemeja a la izquierda hegeliana con la posmodernidad es su pretensión de hacer triunfar a una divinidad atea, a una divinidad ya muerta, a una divinidad casi invisible. Lo que le separa de la posmodernidad es precisamente ese "casi", ese fracaso en su pretensión de ocultar el poder de Dios frente a la razón, dejando un resquicio para ésta, un resquicio que fue suficiente para prolongar la lucha durante un siglo y medio, que es precisamente el tiempo en el que se desarrolla la historia del nihilismo. Es ahí donde reaparece la estrategia del nihilismo esbozada por Jacobi, y es a través de esa estrategia como las pretensiones de la izquierda hegeliana llegan directamente hasta la posmodernidad, que podría definirse entonces como una izquierda hegeliana donde la razón se ha subsumido finalmente en el lenguaje, se ha disuelto llevándose con ella la última imagen de la di-

vinidad en forma de humanidad y de sujeto, y así también la última huella que pretendía denunciarla.

Porque hay que destacar que desde las definiciones dadas por la sociología a la posmodernidad, resulta demasiado evidente que el poder que latía bajo ese Dios fracasado, por demasiado visible, en la izquierda hegeliana, es el mismo que late hoy bajo la cultura posmoderna. Y no es de extrañar entonces que a la hora de hacer la apología de ese poder se dé un regreso a Hegel, pero a un Hegel que convive en lo especulativo con su propia disolución y con la de la razón, al Hegel inmovilista que decreta el final de la historia y con ella el de las ideologías, por más que esa noción sea poshegeliana, o precisamente por ello. No es a Hegel a quien apela entonces Fukuyama, sino al poder que el filósofo alemán pretendió sancionar sin éxito en su momento.

Cuando no se regresa a Hegel sin más, se regresa a la izquierda hegeliana misma, como es el caso de Habermas, quien explícitamente parece reconocerse en una situación análoga. Pero regresar a la izquierda hegeliana es desde luego regresar a Hegel, y una vez más regresar a un Hegel más allá de las ideologías; es decir, precisamente al Hegel y a la izquierda hegelianas legitimadores del poder del que la religión depende invariablemente. Disueltas las ideologías, la ideología, y también entonces *La ideología alemana* que denunciaba el carácter mistificador y religioso de la izquierda hegeliana, ésta reaparece desde luego como un pensamiento alternativo a la posmodernidad, realiza la misma función que ésta, pero la cumple porque preci-

samente el discurso del nihilismo y su culminación en términos de posmodernidad ha establecido las condiciones de posibilidad de su rehabilitación. O dicho de otra manera, ha eliminado la debilidad misma que hizo fracasar el proyecto de la izquierda hegeliana. El gran ausente en todo esto, como es natural, es Marx, el último filósofo que parece haber señalado un referente.<sup>17</sup>

En realidad, la paradoja que perseguimos, cuya apariencia pretendemos destruir, se expresa ejemplarmente en el hecho de que exista un debate en torno a la modernidad, o si se prefiere en torno a la posmodernidad. Pero, ¿y si se tratara sólo de un falso debate? La posmodernidad como tal exige y por definición ese debate, pero tal vez hay que asumir como lo hace Perry Anderson que la "posmodernidad es sólo un vacío que esconde otro vacío que esconde otro vacío".<sup>18</sup> El mismo Habermas, quien describe la situación del final del siglo xx como análoga a la de la izquierda hegeliana y que aparece como defensor del proyecto ilustrado, denuncia desde esa defensa el carácter neoconservador y neorreligioso de los posmodernos. Lo hace, entre otras cosas, a partir del parentesco entre el planteamiento de los posmodernos y la conclusión obtenida por Bell acerca de la necesidad de regresar a una nueva fe como

<sup>17</sup> Así C. Ruby, señala como un rasgo común de posmodernos y neomodernos el hecho de que se desentiendan de Marx y del análisis de lo real para analizar sólo la cultura. Cfr. *Le champ de bataille. Post-moderne/néo-moderne*, París, 1990, pp. 79-83.

<sup>18</sup> Cfr. "Modernidad y revolución", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, 1989, p. 115.

solución a la ruptura entre cultura y sociedad.<sup>19</sup> Pero, ¿a qué religiosidad se está refiriendo Habermas? No desde luego y sin más a la vieja fe que combatió la vieja y primera Ilustración, a la del antiguo régimen, sino más bien a aquella que Marx denunciara, precisamente en su primer escrito de ruptura con la izquierda hegeliana, como la propia del estado laico,<sup>20</sup> a una fe y una religiosidad privadas que conviven con una concepción de lo público que el propio Habermas no rechazaría, y que forman parte del mundo de la vida.<sup>21</sup> En este sentido, su crítica hacia los posmodernos en cuanto conservadores se limita precisamente al rechazo de éstos frente al proyecto moderno y carece de contenido más allá de la definición de lo moderno del propio Habermas. Pero a su vez, su concepción de lo moderno obedece a una lógica que conocemos demasiado bien, porque es la lógica del nihilismo: muerte de Dios, escisiones, fracaso de la razón entendida como razón instrumental. Frente a eso, Habermas ofrecerá una alternativa que abordaremos brevemente, y en el que esa razón debe ser completada. Pero lo que nos interesa por el momento es mostrar hasta qué punto la

<sup>19</sup> Cfr. "Modernidad: un proyecto incompleto", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, 1989, pp. 134-135.

<sup>20</sup> En *La cuestión judía*, Marx destaca el dato de que sea en Estados Unidos, donde se da propiamente un Estado laico, donde florece más la religión. Desde entonces la cosa parece haber ido en aumento.

<sup>21</sup> Cfr. en este sentido, la afirmación de Habermas según la cual la filosofía no puede eliminar la religión, y el pensamiento posmetafísico ha de convivir con la praxis religiosa. Cfr. *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, 1990, pp. 62-63.

concepción de Habermas, la que le permite polemizar con los posmodernos comparte en realidad la premisa fundamental de la noción misma de lo posmoderno, identidad entre modernidad e Ilustración.

Sin embargo, Habermas tiene razón, en realidad son conceptos religiosos porque constituyen la teología de la sociedad que ambos comparten. Pero a una teología tan sutil no puede pedírsele demasiado parecido con la vieja teología, más allá de las analogías estructurales y funcionales, que se condensan en el hecho de hacer invisible el poder mismo al que sirven, en hablar nuevamente del sexo de los ángeles que hoy es hablar del lenguaje y sus juegos. "Un vacío que esconde otro vacío que esconde otro vacío". El que Habermas pueda criticarles es la esencia misma de la teología posmoderna, el que ellos se afirmen posmodernos y al hacerlo defiendan y coincidan con la modernidad es la ejecución misma de aquello que significa la posmodernidad como consumación de la estrategia nihilista, un encerrarse en el lenguaje eliminando todo referente, de manera que su superación lingüística de la modernidad pueda encubrir y hacer invisible el triunfo de la modernidad, su consumación como episodio final de la lucha entre la divinidad y la razón donde la divinidad triunfa finalmente. Porque justamente ese lugar del triunfo de la divinidad es lo que la posmodernidad oculta y a la vez ejecuta en su propia afirmación como posmodernidad, como teología del Dios nihilista que ha barrido a la razón y a sí mismo; de este modo, la aparente paradoja es el núcleo mismo de la posmoder-

nidad, lo que la da su consistencia de tal, su razón de ser, su corolario de la lógica del nihilismo en una gran construcción performativa que es capaz de pronunciar en términos de ausencia aquello mismo que sanciona y ejecuta.

Ahora bien, si el núcleo duro de la posmodernidad consiste en esa apariencia de paradoja definida por el debate mismo entre modernidad y posmodernidad, ello quiere decir que ambos lados del debate obedecen a la misma lógica que hemos denominado *la lógica del nihilismo*, y sería en este sentido un error limitar la adjetivación de teología a los llamados posmodernos excluyendo a los neomodernos. En realidad, si hemos hecho culminar en ese debate el despliegue mismo de lo que hemos llamado *estrategia del nihilismo*, es precisamente porque, desde sus inicios, esa estrategia estuvo dirigida a ocultar a la divinidad haciéndola triunfar frente a la razón que la había desvelado. Sin embargo, esa estrategia del nihilismo, aunque planteada en sus rasgos decisivos en Jacobi, sólo se puso en marcha después de Hegel, precisamente cuando fracasó la última gran hipoteca mediante la que había intentado ocultar a la razón la divinidad.

Y en este sentido cabe afirmar en cierto modo que el nihilismo no constituye sino otro modo de realizar lo que la filosofía de Hegel, incluida la izquierda hegeliana, habían realizado sin éxito. El nihilismo y las distintas filosofías modernas que le precedieron obedecen en este sentido a la misma ley, al mismo señor, a la misma divinidad; a aquella que precisamente supo-

nemos triunfante en el debate mismo en torno a la posmodernidad. Desde nuestra hipótesis y formalmente al menos, más allá de sus diferencias, el sujeto cartesiano, la razón kantiana, el espíritu absoluto hegeliano, el eterno retorno de Nietzsche o la diferencia ontológica heideggeriana obedecen a una misma ley interna: la de los sucesivos intentos de la divinidad por ocultarse y hacerse inmune frente a la razón. Lo que les diferencia es su grado de eficacia, los resquicios que en cada caso dejan abiertos a la razón para desvelar una y otra vez ese mecanismo de encubrimiento y ocultación. El nihilismo, en este sentido, constituyó un giro radical en ese proceso, un salto hacia otra manera de afrontar el mismo problema, toda vez que en el proceso que va de Descartes a Hegel, la razón, aunque hipotecada, parecía conservar la iniciativa, y de ahí la ambigüedad que puede detectarse respecto de esa cuestión en esas filosofías que culminan en Hegel. A partir de Hegel no se construyen ya nuevas hipotecas precisamente porque mediante el discurso nihilista la divinidad ha tomado ya la iniciativa y desde ella revisa toda la tradición moderna en una dirección: la de anular la propia razón, disolverla en un proceso que llega hasta los discursos posmodernos. Pero en el camino ha quedado un entramado institucional construido precisamente con eso materiales, con esas hipotecas, y ese entramado remite entonces al discurso moderno que a partir de 1968 se consolida como triunfante, que confluye y que convive con las filosofías posmodernas, dando así lugar a esa apariencia de paradoja que nos viene ocupando.

Así las cosas, el debate entre posmodernos y neomodernos no es más que un debate entre el resultado triunfante de la estrategia nihilista y el entramado de principios que definen las hipotecas a las que se vio sometida la razón en el proceso pre-nihilista. Ambos, pues, modernos y neomodernos, obedecen a la misma ley, a la misma divinidad. "Un vacío que oculta otro vacío que oculta otro vacío", un pseudodebate, un diálogo de Dios consigo mismo, pero de un Dios que no existe, que no tiene nombre ni figura, o por mejor decir, cuyo nombre y figura se desvanecen en ese debate. Ambos comparten precisamente lo que ha sido la tendencia de ese Dios, su desvanecimiento hacia el interior del lenguaje, y así, el debate mismo no es sino un debate dirigido a ocultar a la divinidad que lo ejecuta en su ausencia proclamada.

Rorty ha ejemplificado magistralmente la paradoja de la que hablamos, y a la vez la ha resuelto, al afirmar que la sociedad liberal es la prueba de que no es necesario el fundamento ni siquiera de la sociedad liberal misma. Aquí confluyen, en efecto, los planteamientos posmodernos y el sustrato moderno triunfante en el momento mismo de su crítica en términos de posmodernidad, aquí se disuelven finalmente las diferencias y la teología posmoderna se muestra en toda su crudeza como una teología que borra aquello mismo que ejecuta. El discurso del no fundamento, del fundamento ausente es el que "fundamenta" por ausencia, por omisión y por evanescencia, el sistema moderno que los posmodernos señalan "clausurado". En este debate correspon-

de a los posmodernos ofrecer una ontología de la nada, mientras que los neomodernos deben ocuparse por aportar una alternativa a esa nada misma, una alternativa que se presenta en términos de razón, pero de razón hipotecada. La paradoja en cuestión se resume entonces en el encuentro entre una ontología que lo deja todo como está, negándolo, y una política que describe lo que hay desde una razón que ha sido negada. Nada más paradigmático de lo que afirmamos que enfrentar la posición de Foucault y Habermas, toda vez que el primero dirige su discurso contra las instituciones que del modo característicamente alemán, es decir, solidarizado con la metafísica, con la modernidad, en el momento de su abandono, defiende el segundo.

## Dos teologías posmodernas

Lo peculiar de la filosofía de Michel Foucault arranca precisamente con su abandono de la consideración moderna de lo político, que es a la vez, desde la “izquierda”, un abandono del análisis marxista de lo político para abordar la noción de poder como una instancia situada más allá del Estado, y no sólo más allá del Estado, pues esto en sí mismo no constituiría novedad alguna toda vez que el marxismo había apuntado hacia otra instancia anterior al propio aparato del Estado, sino más allá de cualquier subjetividad titular de derechos.

Foucault ha señalado con claridad que la muerte de Dios es a la vez la muerte del hombre, cuya figura se borrará como un rostro dibujado en la arena. En principio, la procedencia de esa afirmación —de corte epistemológico— está en la corriente crítica de la subjetividad que caracteriza a la filosofía francesa después de Sartre.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A quien se puede calificar en este sentido de *último cartesiano*, Cfr. J. Muñoz, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1984, p.206.



Pero en el caso de Foucault esa crítica de la subjetividad se articula en torno a una importante y decisiva recepción de Nietzsche, hasta el punto de que cabría establecer en tal recepción uno de los hilos conductores de la trayectoria de Foucault.

En *El orden del discurso*, el autor resume su tarea en torno a tres decisiones del pensamiento: poner en duda nuestra voluntad de verdad, restituir el discurso a su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante.<sup>2</sup>

Las tres decisiones parecen reconducirnos a aspectos de aquella tendencia que vía Nietzsche llega hasta el propio Heidegger y que constituyen hitos fundamentales en la estrategia del nihilismo, ya que la puesta en duda de la voluntad de verdad es una de las constantes que acompaña la trayectoria nietzscheana desde sus primeros escritos, mientras que el reconocimiento del discurso como acontecimiento nos aproxima extraordinariamente a la noción fundamental que parece regir al último Heidegger; finalmente la tercera decisión, corolario en realidad de las otras dos, apunta a la vez a una tendencia presente ya en Nietzsche y consolidada en Heidegger, y a una premisa compartida por las distintas filosofías que desde el nihilismo confluyen en la posmodernidad.

De hecho, el proyecto arqueológico de Foucault puede verse en gran medida como una continuación y una

<sup>2</sup> *El orden del discurso*, Barcelona, 1987, pp. 42-43.

generalización, desde una ontología de lo lingüístico, de la genealogía de la moral nietzscheana.<sup>3</sup> El Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* no había encontrado todavía la instancia en torno a la cual articular su crítica de la razón, la instancia ontológica que finalmente vendrá situada en los términos que vimos en la voluntad de poder y en el eterno retorno de lo idéntico. Michel Foucault, en cambio, tiene a su disposición el conjunto de la obra de Nietzsche, e incluso la versión que de la misma ha dado Heidegger, un Heidegger que tiene alguna importancia en su propia formación, de manera que su proyecto genealógico cuenta en cierto modo con una premisa que Nietzsche debió buscar: la voluntad de poder reaparece así de nuevo en Foucault como la instancia desde cuyo hilo conductor resulta posible establecer la genealogía; pero esa voluntad de poder se convierte en el Foucault posestructuralista y lector de la *Carta sobre el humanismo*, en una instancia situada más allá del sujeto, más allá del hombre, en el *Übermensch* nietzscheano, leído desde Heidegger. Donde Nietzsche anuncia, Foucault constata; donde Nietzsche es un "profeta", Foucault es más bien un notario. El *Übermensch* es justamente la figura que quedará cuando ese rostro se borre en la arena.

<sup>3</sup> Algo que de modo muy prudente reconoce el propio Foucault al afirmar que "existen en Nietzsche ciertos elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría una política de la verdad". *La verdad y las formas jurídicas*, México, 1986, p. 29.

Pero hay que recordar que en Nietzsche el *Übermensch* no era sino el reflejo y la consecuencia de esa divinidad que había perdido su identidad cristiana, que clausuraba a la vez que culminaba el proceso nihilista de Occidente, al ser la fuente de todas las ficciones dirigidas a acrecentar el poder en un eterno retorno desde su propia diferencia, retorno que hacía posible su identidad como poder. Y es preciso recordar, a su vez, que esa nueva figura, casi invisible de la divinidad, Nietzsche la perfila en la tarea decisiva de situar a la razón en el interior de la divinidad misma, o mejor, a la divinidad en el interior de la razón. En su momento hemos mostrado la relación conflictiva de Nietzsche con lo que puede considerarse la Ilustración, cómo es en cierto modo un impulso ilustrado el que le conduce a cuestionar la razón misma, y cómo a través de la proyección del cristianismo, precisamente convertido en nihilismo, inscribe al Dios de la nada en el corazón de la razón como su fondo.

Pues bien, el Michel Foucault continuador de la genealogía nietzscheana inscribe su trabajo en este mismo lugar y lo explicita al convertir a las ciencias humanas en meros instrumentos del poder; es decir, a la razón que supuestamente debería ser liberadora del mundo de la divinidad, en mero instrumento de dominio; en un proceso que llega hasta *Vigilar y castigar*, el esfuerzo de Foucault parece dirigirse hacia la configuración de la razón como una instancia al servicio de un fondo más profundo, un fondo de poder que lejos de liberar y emancipar no hace sino disciplinar y encarce-

lar, y en donde el saber acabará siendo sólo una herramienta del poder.

Pero a diferencia de Nietzsche, Foucault, que lleva hasta su último extremo el proyecto nietzscheano, no se ocupa de Dios, de la religión, del cristianismo, más allá del juego de los mecanismos de represión propios del poder medieval, o de los procesos que analizará más tarde sobre la doctrina de la Iglesia en torno a la sexualidad; ésta se convierte en una diferencia muy importante para el asunto que nos ocupa. En Nietzsche, la figura del nihilismo obedecía precisamente a la experiencia ilustrada de la muerte de Dios, y su respuesta en términos de exasperación de ese nihilismo no hacía sino transformar la divinidad en una instancia en el interior de la razón. Llama la atención incluso que en los análisis de Foucault de la *época clásica* las referencias a Dios sean incidentales respecto del problema del discurso. Llama la atención que su reestructuración del acontecer histórico de Occidente prescindiera del aspecto decisivo de lo religioso, que su consideración de la Ilustración apenas incida en el gran problema que de modo evidente ha ocupado a los ilustrados mismos y a los historiadores de la Ilustración.

Cabe hacer dos consideraciones al respecto: en primer lugar, Foucault inicia su trayectoria desde una convicción generalmente compartida, que es la del Dios muerto, y en este sentido, el discurso de Nietzsche y el de Heidegger, al que hemos dedicado la segunda parte de nuestro trabajo, ha obrado ya en toda su eficacia; puesto que Dios mismo ha desaparecido del debate fi-

losófico, se ha hecho invisible, ha realizado su aspiración en términos radicales a través del discurso nihilista que parece heredar Foucault. Precisamente a la vez que se ha hecho invisible ha alcanzado aquel objetivo del que dependía su supervivencia, ha logrado subsumir a la razón en un fondo que coincide en todo con el gran atributo de la divinidad que es el poder; ha convertido a la propia razón que le había denunciado en un mero instrumento al servicio de sí misma, y con ello ha arruinado cualquier fuerza de la razón para develarle. En primer lugar porque no se da, y después, porque la razón misma no puede ser ya entonces la fuerza capaz de hacer frente a un Dios que no se da.

De ahí arranca una de las conclusiones fundamentales de Michel Foucault y que coincide en todo con la estrategia nihilista: la razón no sólo no libera, como pretendía el discurso ilustrado, el relato emancipador, el mito de la Ilustración, sino que encadena. ¿Pero qué es lo que encadena? ¿Cuál es la instancia que encadena? Si Dios ya no es nombrado, si el modelo de la emancipación propio de la Ilustración no es sino el de la emancipación de un poder político solidario de la concepción religiosa de un Dios monarca, y sin embargo ya no existe tal Dios en la consideración foucaultiana de la Ilustración, ¿qué poder es el que se ejerce?, más aún, ¿quién lo ejerce?

La emancipación ilustrada se había entendido como emancipación respecto de un poder opresor, mediante un sistema de prohibiciones, pero el giro decisivo que Foucault introduce en su análisis es justamente el aban-

dono del modelo represivo del poder, para introducir un modelo constitutivo, un modelo activo y creativo que se puede identificar en realidad con el nacimiento mismo del hombre, y por tanto con el producto máspreciado de lo que debe considerarse la Europa ilustrada. Ese tránsito viene dado en el nacimiento de lo que llamará *la sociedad disciplinaria*, en la que el suplicio del antiguo régimen y todo su aparato es sustituido por el control y la observación del delincuente, y que traslada a su vez el destino del castigo de los cuerpos a las almas. Si interpretamos correctamente a Foucault, el poder se convierte a partir de ese momento, que coincide justamente con el de la Ilustración y la modernidad, en un dispositivo o una serie de dispositivos de saber, que como tales establecen el nuevo modo de control y de ejercicio del poder.

En este momento, Foucault se hace cargo explícitamente del tránsito de lo divino a una concepción laica del poder, porque justamente las disciplinas, el modelo de control y de observación es el tipo de poder que ha aportado la concepción moderna frente al suplicio como modelo de poder firmemente vinculado a la religión y a lo divino.<sup>4</sup> Lo que implícitamente parece inferirse de esto es una concepción solidaria del concepto nihilista del poder en Nietzsche en la que el poder mismo, independientemente de sus formas de

<sup>4</sup> Sintomática a este respecto, es la comparación que establece entre el alma cristiana y el alma moderna, correspondiendo la primera al suplicio y la segunda a los nuevos procesos de punición y vigilancia, Cfr. *Surveiller et punir*, Paris, 1975, pp. 34-35.

ejercerse, no parece haber desaparecido como horizonte último constitutivo de lo real. Más aún, si queremos abstraer y llevar hasta sus premisas el análisis foucaultiano, no podemos evitar detenernos en ese límite ontológico que es la noción de poder. Foucault parece desentenderse del origen pretendidamente racional de las sociedades modernas, y en la medida en que nos muestra únicamente un modo de ejercicio distinto del poder, está afirmando que la razón no es sino un instrumento al servicio del poder, cuyo fondo es entonces compartido por la concepción medieval. Dios, el ser, el sujeto, todas esas nociones tan nobles para la tradición de Occidente se subordinan ahora a la noción de poder. En este sentido, la divinidad que parece pretender sobrevivir según la hipótesis que venimos estableciendo podría muy bien identificarse con la noción de poder, y el carácter invisible de esa divinidad, perseguido y descrito ejemplarmente por Nietzsche y Heidegger, encontraría su eco más adecuado y preciso, desde un lenguaje mucho menos metafísico, en la descripción foucaultiana de una sociedad carcelaria, donde el individuo sujetado, sometido, es en realidad objeto de observación y control desde una instancia que a su vez se sustrae a toda observación y control. Como ha señalado Deleuze ya no se trata de quién ejerce el poder, ni desde dónde, sino sólo de qué modo es ejercido.<sup>5</sup> El poder es ya anónimo, como esa figura de la

<sup>5</sup> Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, 1986, p. 100.

divinidad que el discurso del nihilismo parece perseguir y cuya huella nos ha conducido de momento hasta aquí.

Desde esta perspectiva, la obra de Foucault acierta plenamente a describir una realidad que en gran medida permanecía oculta en los discursos filosófico-políticos que llegan hasta 1968. Su análisis es tan certero como lo es el del propio Heidegger, o el de Nietzsche, de quienes sin duda puede considerársele un penetrante continuador. El problema está en que Foucault identifica Ilustración y modernidad sin más, en que no asume las hipotecas de la divinidad que gravan la evolución de lo que afirma el pensamiento ilustrado; en definitiva, da por resuelto el problema religioso, y no sólo en el sentido de la vieja izquierda hegeliana o de finales del siglo XVIII que hoy ya nos resulta lejano, aquel que Marx consideraba como superado en sus críticas a la izquierda hegeliana. Foucault rechaza esa otra forma del discurso religioso que es la noción de ideología, y ello a pesar de que en sus escritos pueden encontrarse análisis ideológicos de primera magnitud. Sus lecturas de Marx, que son las que hacen de él un ilustrado, se ven aquí traicionadas precisamente por la tradición Nietzsche-Heidegger, una tradición cuyo sentido fundamental es precisamente haber eliminado a la divinidad del horizonte, haberla hecho invisible. Foucault pertenece a una generación de filósofos para los que la muerte de Dios, en virtud de la insistencia de Nietzsche y Heidegger, es ya un hecho consumado, un hecho del pasado, a una generación de filósofos para los que

Dios y la religión nueva, cuyas raíces están en el movimiento antiilustrado de Jacobi, por ejemplo, es sólo un suelo dado del que deben partir, ajenos a esa dimensión religiosa.

De la definición que tomamos en su momento de un ilustrado europeo como Spinoza, resulta que los mecanismos disciplinarios tan agudamente descritos por Foucault no son sino la quintaesencia de lo religioso. El tránsito del suplicio y del cuerpo como objeto del castigo al alma como sujeto de los dispositivos no es sino el tránsito de un poder ejercido en términos más o menos brutales a un poder ejercido en términos de invisibilidad<sup>6</sup> donde la obediencia es asegurada sin acudir ya a la figura simbólica de un Dios, sino acudiendo únicamente al puro vacío de la nada; es decir, paradójicamente a la representación más perfecta de la vieja divinidad, una representación que ejecuta su propia condición invisible, siempre perseguida por el viejo Yhavé.

Pero Foucault no señala el carácter religioso de esos mecanismos, no establece distinción alguna, precisamente porque la tarea de Heidegger ha encontrado un eco tan exitoso en Francia que le ha permitido imponer sus premisas en el corazón del pensamiento que pretende asumir la herencia ilustrada de aquél país. En virtud de ese éxito, Foucault hace suya la identidad entre modernidad e Ilustración, y la convierte en un

<sup>6</sup> En este sentido la descripción del Panóptico ejecuta perfectamente esa condición, pues permite "ver todo, sin ser visto", Cfr: *Surveiller...*, p. 203.

mero episodio del viejo poder absoluto, y a la razón en un mero epifenómeno del poder, en términos por lo demás muy análogos a los que Weber, otro gran nietzscheano, había iniciado ya en Alemania. El peso de esa tradición es tal que Foucault no es capaz de reconocer el carácter religioso, y por tanto no racional, de las disciplinas. La vieja ecuación entre modernidad, historia de Occidente, nihilismo y razón como consumación de todo ello, que habíamos encontrado en Jacobi, Schelling, que reaparece en otros términos en Weber, incluso en la escuela de Frankfurt, que es el hilo conductor del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, ocupa ahora ya todo el espectro del pensamiento occidental, y la razón es subsumida como en Jacobi por la divinidad, por el equivalente de la divinidad, pero en un discurso que no es ya reconocible en principio como reaccionario, sino que por el contrario pretende ahondar en los planteamientos más progresistas de las tradiciones de Occidente.

En este sentido, la noción de nihilismo, tal como venimos articulándola, posee una extraordinaria importancia en la obra de Michel Foucault, porque sólo desde ella resulta explicable justamente la más que paradójica situación en la que se encuentra su obra: una encrucijada del pensamiento más reaccionario y del pensamiento proveniente de la izquierda. Sólo desde esa estrategia fundamental a la que esa noción se vio asociada desde su aparición misma, desde la estrategia de identificar razón y modernidad y llevar a su vez esa identidad hasta los orígenes mismos de Occidente,

operación clave de todo el esfuerzo nietzscheano y a la vez decisiva en Heidegger, sólo desde esas premisas puede Foucault pasar por alto que la razón no se identifica sin más con las hipotecas que la han gravado, ni con el sujeto ni con las hipótesis sucesivas que se anclan en el sujeto. Sólo desde esa estrategia del nihilismo, implícitamente asumida, puede Foucault obviar el hecho evidente de que la Ilustración y con ella la razón no se identifican con los productos muertos que surgen de su propia lucha con el mundo que quiere dejar atrás, y que no constituyen sino derrotas sucesivas de la razón frente al fondo del que ésta pretende liberarse. La caracterización foucaultiana de la razón parece detenerse a lo sumo en la izquierda hegeliana, y ya tuvimos ocasión de señalar cómo en realidad la izquierda hegeliana, al atacar la forma de la vieja divinidad, no hacía sino preparar el camino de la nueva, como bien denunciara Marx en la *Ideología alemana*.

No es de extrañar, pues, la distancia que Foucault toma de la noción de ideología, una distancia que se apoya en tres argumentos relacionados con las nociones de verdad, de sujeto y de infraestructura. La crítica de la verdad jugó, como sabemos, un papel decisivo en Jacobi, aunque desde luego en un sentido diverso al que encontrará más tarde en Nietzsche o en Heidegger. En el caso de Foucault, aun sin desprestigiar elementos heideggerianos, la concepción de la verdad como efecto de poder es tal vez el rasgo más decididamente nietzscheano. Pero ya en su momento tuvimos ocasión de señalar cómo había un cierto paralelismo entre esa crí-

tica nietzscheana y la noción marxiana de ideología, un paralelismo que se hacía divergente a partir del momento en que se cae en la cuenta de que esa crítica nietzscheana está prendida de una concepción de lo divino, y en razón de lo cual acaba haciendo depender cualquier realidad de una instancia que es la voluntad de poder, cuya figura más perfecta se realiza en el eterno retorno de lo mismo.

En el caso de Marx en cambio, la verdad, en cuanto inscrita en distintos discursos en los que aparece, ya sea en su versión religiosa, metafísica, jurídica, moral, o incluso en su versión científica estrictamente teórica, es sólo ideología; es decir, señala el mecanismo suplantador propio de lo religioso. Pero Marx está muy lejos de identificar la razón con la verdad. La verdad, las verdades de la religión, la metafísica, la moral, el derecho, las ciencias, la economía, no son razonables precisamente allí donde la razón se pone al servicio de un mecanismo mistificador, ocultador, impostor; allí donde, por ejemplo, la economía traslada el fetichismo de las religiones a la forma mercancía, es decir, allí donde como ocurre en Nietzsche y en Heidegger, la razón es subsumida en la divinidad. Y en este sentido Marx mismo, mucho antes que los estructuralistas, mucho antes que los posestructuralistas denunció ya el segundo elemento en virtud del cual apoya Foucault su desconfianza de la ideología: el sujeto.

Marx no cayó en la trampa de identificar la razón con las cargas que la hipotecan, no cayó en la trampa de negar el único instrumento del que se disponía para

hacer frente al mecanismo religioso que proviniendo del antiguo régimen se había adentrado en el interior de los discursos que parecían heredar la Ilustración. La Razón (con mayúscula), era en este sentido un objeto ideológico más, mediante el cual la inercia del devenir religioso de la cultura europea detenía el ejercicio de la razón. Pero esa denuncia no implica disolver el propio ejercicio racional en una instancia que todo lo engulle, y que, sin embargo, es ella misma metafísica como es la noción de voluntad de poder en Nietzsche, herencia de las grandes hipóstasis metafísicas del idealismo alemán que llegan hasta él vía Schopenhauer.

La trampa de la divinidad articulada en torno al nihilismo consiste precisamente en subsumir a la razón (con minúscula),<sup>7</sup> en el interior de sí misma, y hacerse a la vez invisible: eso es nihilismo consumado. La trampa del nihilismo consiste pues en que finalmente se hace desvariar a la propia razón, y en la medida en que la divinidad es invisible, se convierte a la razón en víctima de sí misma, en ejecutora de lo que en realidad ejecuta esa divinidad ausente. En este sentido, la noción de sujeto en Marx no constituye un tema esencial, precisamente porque su punto de partida la da ya por superada. Para Marx, en cuanto heredero de la Ilustración, es decir, en cuanto pensador vivo que hace suyo el patrimonio de los que han muerto como ilustrados, el

<sup>7</sup> "Lo que hay que hacer en nuestros días no es renunciar a la razón, sino sólo a escribirla con mayúscula... La razón sigue siendo como entonces nuestro único asidero", J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, 1990, p. 37.

problema en sí mismo es mostrar los mecanismos encubridores de la economía política en cuanto *ciencia*, y es necesario destacar el término, que condensa en nuevas formas el poder de la vieja divinidad. La cuestión del sujeto es un en sí mismo problema escolástico o académico y como tal sólo tiene interés para quienes asumen las premisas de la metafísica que supuestamente critican; es un problema propio de la izquierda hegeliana. El problema para un ilustrado como Marx es justamente dar cuenta de las condiciones de posibilidad de esos efectos de verdad ideológicos, de las condiciones de posibilidad del sujeto mismo, en definitiva es buscar el fundamento que permita explicar el mecanismo o los mecanismos suplantadores heredados de la religión. En este sentido Foucault parece mantenerse en principio en la misma línea.<sup>8</sup> ¿Por qué entonces rechaza la noción de ideología? A las nociones de verdad y de sujeto, añade Foucault una tercera razón que le lleva a rechazar la ideología, o al menos a tomarla con distancia, la del carácter secundario que la ideología tendría respecto de la infraestructura o el determinante material o económico.

Llegamos ahora al núcleo de las relaciones de Foucault con el nihilismo, al lugar en el que las conclusiones del discurso nihilista absorben finalmente los últimos restos del pensamiento ilustrado, consumando así la pretensión fundamental de ese discurso nihilista

<sup>8</sup> De hecho, su crítica de la noción de ideología se vincula justamente a una alternativa que sería la búsqueda de las condiciones de poder del sujeto mismo.

y permitir imperar a la religión sin Dios visible; llegamos al reino que el viejo Schelling había esbozado, Nietzsche anunciado, Mallarmé proclamado y Heidegger ejecutado; al reino del lenguaje sin referente, del discurso anónimo donde Dios es todas las cosas y se ausenta, al reino de la nada triunfante.

Porque es allí donde se proclama, como hace Foucault, que se desentiende de las cosas, en definitiva de la instancia a la que la ideología estaría subordinada, y donde esto se hace a su vez mediante una crítica de la razón moderna, y desde una concepción nietzscheana del poder, desde una ontología del poder. Entonces el poder se convierte en todas las cosas como en Nietzsche, y si conoce épocas, el cristianismo y el viejo Dios eran sólo una época del poder; en realidad el poder como tal se constituye en una instancia ahistórica como el ser heideggeriano, es decir, se convierte en una nueva hipóstasis que nos inscribe de nuevo en el reino de la teología. La noción marxiana de historia sí tiene sentido, sólo que lo es negativamente, es decir, sólo lo es negando entidades suprahistóricas como Dios mismo, como la moral universal, como el hombre. Es en este sentido en el que el poder en cuanto heredero de la divinidad se corresponde a la vez con las nociones nietzscheanas y heideggerianas, puesto que parece atravesar la historia a la vez que los cuerpos, puesto que es invisible como el viejo Dios, anónimo como quería Yhavé, apenas reconocible sino sólo precisamente en sus efectos bajo la forma de la razón.

Negada cualquier posibilidad de identificar ese poder más allá de las formas discursivas que remiten a la textura anónima del discurso, la noción de ideología, la de fundamento en Heidegger y la de verdad en Nietzsche, no son sino meros episodios, meros reflejos del ser, de la voluntad de poder y del poder sin más. Instancias estas, el ser, la voluntad de poder y el poder, que se sitúan en un más allá que es inmanente al propio lenguaje y que por eso no tiene la apariencia del más allá que caracterizaba el nihilismo contra el que se dirigía Nietzsche; sin embargo, en la medida en que se sitúan más allá en el interior del lenguaje son el nihilismo consumado; es decir, el lugar donde la vieja divinidad ha borrado a la vez sus huellas y las de la razón, donde el poder que esa vieja divinidad representaba ha borrado sus huellas para ser todas las cosas excepto ese espacio interior que Foucault recupera, ese cuidado de sí que es el correlato materialista y nihilista, ateo y postilustrado de la vieja conciencia ética frente a un poder como el del imperio de Alejandro, y el romano más tarde. Se ha encerrado en el caso de Foucault en la misma abstracción respecto de las condiciones materiales que ya analizara Hegel en la *Fenomenología* como lo propio de la conciencia estoica.

El pensamiento nihilista, como pensamiento de raíces reaccionarias, elevado en principio como muro contenedor de las sucesivas revoluciones filosóficas y sociales, mediante un proceso desde luego complejo; el de Jacobi frente a la revolución francesa y los pri-



meros idealismos, el de Schelling frente a las revoluciones de segunda generación, los de Heidegger y Nietzsche frente a las revoluciones de los siglos XIX y XX, encuentran finalmente su eco precisamente en la última de las "revoluciones" de que conservamos memoria en Europa, la de mayo de 1968. Pero esta vez no para enfrentarse a ella sino para identificarse con ella. Y en este sentido cabría afirmar, más allá del carácter ambiguo y complejo de la obra de Foucault, que sin duda no se deja apresarse exclusivamente en las coordenadas de esa tradición que hemos llamado reaccionaria asociada al nihilismo, que el discurso nihilista a la altura de Michel Foucault ha alcanzado ya sus objetivos, ha disuelto finalmente a la razón en una instancia que es a la vez el lugar de Dios, pero que no permite acudir a un discurso emancipador respecto de ese Dios, por la sencilla razón de que Dios y el hombre mismo se declaran ya muertos. O dicho desde otro lugar y de otro modo, a la altura de Michel Foucault, a la altura del 68, el nombre de la revolución, el nombre de la vanguardia, el nombre del pensamiento que recibe las herencias de la emancipación, la noción que parece condensar el "mito" ilustrado, tiene los rasgos del nihilismo, y depende en gran medida de la reacción. Y a la altura de Michel Foucault la modernidad puede darse por cumplida en un sentido: la lucha en que la modernidad misma ha consistido, la lucha entre el impulso ilustrado y la inercia de siglos de discurso religioso se decanta finalmente por el triunfo del discurso religioso. La Ilustración parece finalmente no encontrar la

forma de salir de las hipotecas que la han ido gravando y la modernidad como el lugar de lucha entre ese impulso ilustrado y el pensamiento religioso, da paso a un universo posmoderno donde el discurso religioso se hace finalmente con los mecanismos de la filosofía y del pensamiento, aunque desde luego ya no apelando al viejo Dios ni a sus imágenes y símbolos.

Pero el triunfo del nihilismo es ya completo cuando frente a la ontología nihilista, la defensa neomoderna de la "razón" no señala ya el lugar de la razón sino el de sus hipotecas, el lugar de las instituciones en las que esas hipotecas cristalizaron, de manera que frente a la nada divina la única alternativa que queda es ese Dios mismo en forma de aquellas hipotecas que señalan el *statu quo*, convergiendo así de hecho a la misma divinidad que aquella ontología ha negado, y haciéndola doblemente invisible, en la medida en que la ontología posmoderna la niega y la teoría ético-política neomoderna la presenta bajo la forma de la razón. La alternativa entonces no es ya Dios o la nada, como en Jacobi, sino la nada o la razón, pero donde la razón no apunta ya a una instancia capaz de hacer frente a la divinidad y desvelarla, toda vez que se da por supuesto que la divinidad ha sido ya superada, precisamente en virtud del triunfo del pensamiento nihilista.

La filosofía de Habermas representa en este sentido el complemento perfecto para la estrategia del nihilismo, puesto que su defensa de la razón depende en todo de las premisas sobre las que se asienta el discurso del nihilismo, de manera que al negarlo en apariencia, no

hace sino afirmarlo, y si se aparta de él lo hace únicamente para regresar a viejas hipotecas de la razón presentadas en el medio posmoderno, lo que conduce en último término a reescribir la historia de la modernidad desde la perspectiva divina que habita en el interior del discurso acerca del nihilismo. Su pensamiento posmetafísico se halla en este sentido en el corazón de la falsa paradoja que define la polémica entre posmodernidad y modernidad, pues comparte parcialmente lo que podríamos llamar *la ontología nihilista posmoderna*, y asume a la vez la defensa del *statu quo* en términos no demasiado ajenos, y en lo fundamental compartidos con los pensadores que defienden el universo institucional moderno en términos abiertamente conservadores. De ahí que ese pensamiento posmetafísico deba rehabilitar en parte viejas hipotecas de la razón, transformadas en un medio posmoderno; en este sentido tal vez ejemplifica brillantemente lo que significa la solidaridad de la metafísica en el momento de su hundimiento en expresión que Wellmer recoge de Adorno como definición de lo postmetafísico.<sup>9</sup>

De hecho, la premisa fundamental desde la que Habermas accederá a la *Teoría de la acción comunicativa*, no es sino un corolario del discurso del nihilismo que hemos visto desarrollarse a lo largo de los siglos XIX y XX. La pertenencia de Habermas a la tradición de

<sup>9</sup> Cfr. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, 1996, p. 239.

esa forma de marxismo occidental que es la escuela de Frankfurt, define en gran medida el destino ulterior de su obra, donde el marxismo occidental no es sino una versión, en este caso de "izquierdas", del diagnóstico acerca del nihilismo que ya habían avanzado Nietzsche y Heidegger. No es casual a este respecto la valoración dada por Horkheimer a la figura de Schopenhauer o a los elementos nietzscheanos presentes en la obra de Adorno, como no lo es tampoco la relación de Marcuse con la obra de Heidegger. En el caso de Adorno y de Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración* les sitúa ya a mitad de camino entre el discurso nihilista que arranca de Nietzsche y el discurso posmoderno de las últimas décadas del siglo XX. La consideración de la racionalidad occidental como un mito retrotraible nada menos que a Ulises, muestra con demasiada evidencia su deuda con respecto a la tradición del pensamiento nihilista y señala a la vez un parentesco inevitable con la tendencia posmoderna que culmina esa tradición nihilista. Lo que parece apartarles de ambas, está precisamente en su proclamada pretensión emancipadora, vinculada además a una filosofía que no deja de ser de la conciencia, y por tanto, de la subjetividad, lo que a su vez permitiría a ciertos discursos posmodernos incluirles a ambos en el interior de la modernidad cuya dialéctica han descrito. Y es precisamente en este último punto, en la pretensión emancipadora, en el que Habermas permanece fiel a ambos, lo que le permite definir su proyecto filosófico como una defensa de la modernidad y desde donde lanza sus ataques al pensa-

miento posmoderno, y en el que los recibe a su vez de los posmodernos. Su pensamiento posmetafísico niega en cambio que esa pretensión emancipadora deba articularse en torno a una filosofía centrada en el sujeto y se desplaza, como toda la filosofía de las últimas décadas, hacia un medio lingüístico. Su defensa, pues, del proyecto emancipador enunciado en la Ilustración, pero articulada más allá del sujeto, puede así muy bien expresarse como solidaridad de la metafísica en el momento de su abandono.

Lo distintivo entonces del proyecto filosófico de Habermas, de sus relaciones con la posmodernidad, y por tanto también con el discurso del nihilismo, parece residir en la asunción del relato emancipador como el verdadero motor e impulso del pensamiento filosófico; porque, efectivamente, la emancipación parece ser el rasgo distintivo del proyecto ilustrado tal como es definido por Kant, y tal como se puede constatar en un proceso que convencionalmente cabe hacer arrancar de Bacon y Descartes. En este sentido la filosofía de Habermas parece, en efecto, heredera de ese proyecto, y a la vez, en la medida en que se articula más allá de las hipotecas que han gravado a la razón en torno al sujeto, evita las cargas que han frenado ese proyecto.

Ahora bien, la noción de emancipación que tiene su origen en la *mancipatio* romana es siempre una noción relativa a un estado anterior, a un estado de sujeción bien del esclavo, bien del menor, con relación a la autoridad del *pater familias*; al respecto, cabría preguntarse a qué estado de sujeción remite el interés emancipador

del que parte la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. En el caso que define el proyecto Ilustrado, ese estado anterior puede expresarse políticamente en la liberación con respecto al poder absoluto del monarca del antiguo régimen, y filosóficamente como liberación del pensamiento con respecto a su condición esclava respecto de la teología. En el caso de Habermas, en cambio, el interés emancipador no parece remitir a ninguna de esas dos sujeciones previas, toda vez que su *Teoría de la acción comunicativa* asume como superadas ambas fases de sujeción. Y entonces ese interés emancipador o bien consiste en una instancia suprahistórica o ahistórica, en cuyo caso no deja de ser un puro vacío; o bien remite a la propia modernidad que a su vez en el proceso de emancipación del antiguo régimen habría generado nuevas sujeciones. Explícitamente, Habermas, al considerar la modernidad como un proyecto inacabado, parece orientarse en este último sentido.

Pero una consideración detenida de ese planteamiento, el de un interés emancipador que remite a sujeciones generadas por la propia modernidad, identificada con el proyecto ilustrado, nos sitúa ante un paisaje ya conocido, al paisaje dibujado y coloreado por la mano del discurso nihilista, aquel en el que es la propia razón la que engendra monstruos, mientras que el viejo Dios se bate en retirada sin oponer resistencia. Es la razón que a solas consigo misma parece haber sufrido el llamado *Síndrome de Estocolmo* y se tortura en una actitud masoquista, una razón esquizofrénica que se

identifica con su antiguo enemigo en la lucha frente al cual estaba su razón de ser. En realidad la distinción habermasiana entre los dos clases de acción, la orientada al éxito y la orientada al entendimiento, se hace eco a su vez de una anterior distinción entre las distintas clases de intereses de la razón, responde precisamente a esa imagen y a ese paisaje que decimos heredero del discurso nihilista. A su vez esa distinción clave de la teoría de Habermas no es sino un eco de la conocida oposición entre razón sustantiva y razón instrumental de Horkheimer, que es una versión metafísica de la previa clasificación de la acción social en Weber, la cual por otra parte no deja de reproducir la rancia escisión kantiana entre razón teórica y razón práctica. Pero como sabemos, esta escisión no es sino el producto de una hipoteca con la que el viejo Dios grava el esfuerzo de la razón y la sujeta nuevamente, situándose en la esfera de la razón práctica. El mismo Habermas nos dice, refiriéndose a la caracterización weberiana de la modernidad:

Él caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se escindieron.<sup>10</sup>

Estamos, pues, en el mismo contexto que dio lugar al discurso del nihilismo en Jacobi y en Hegel: el de la

<sup>10</sup> *La modernidad, un proyecto incompleto*, p. 137.

muerte de Dios y el de su supervivencia en forma de nihilismo o de devenir inmanente en términos de Espíritu absoluto. Habermas reconoce, desde luego, que su *Teoría de la acción comunicativa* responde a ese problema de la totalidad ética perdida tal como es planteado por el Hegel de Jena,<sup>11</sup> el mismo por tanto que asume la tarea del nihilismo en *Glauben und Wissen*, neutralizando así temporalmente el discurso de Jacobi. Pero ese contexto aparece ahora mediado por prácticamente todo el desarrollo de la filosofía occidental a partir de ahí, un desarrollo que, como hemos tratado de mostrar, conduce finalmente de la mano el discurso nihilista tal como se articula después de Hegel y Jacobi, a condensar la mayor parte de la tarea filosófica en un debate en torno a la modernidad. No es de extrañar entonces que al comienzo de la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas señale como uno de los objetivos de la misma la valoración de la modernidad.

Su proyecto de emancipación, aquel que le permite desmarcarse de los posmodernos y erigirse en defensor del proyecto ilustrado, parece surgir entonces del fondo del que se ha alimentado el pensamiento posmoderno, de ese fondo que venimos caracterizando como discurso del nihilismo, en definitiva de esa divinidad ausente que parece haber ido dictando ese discurso, ocultándose en ese discurso y disolviendo finalmente la razón en el lenguaje. Porque si entende-

<sup>11</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 45.

mos bien su proyecto, anclado en el viejo problema de la totalidad perdida, consiste en recuperar al viejo Dios que encarnaba la razón sustantiva, pero no ya en los términos de un Horkheimer que acaba por regresar a una teología negativa<sup>12</sup> que a pesar de todo remite a un Dios demasiado conocido, sino en los términos exigidos por ese Dios invisible del nihilismo.

La emancipación que ofrece la *Teoría de la acción comunicativa* no es, por tanto, una emancipación frente a la vieja divinidad, que se da ya por superada, tampoco frente a aquella que suponemos latiendo bajo la historia del término nihilismo, sino sólo una emancipación frente a la propia razón, frente a aquellos aspectos de la razón que había denunciado Heidegger bajo el término *metafísica*, aquella razón identificante que Marcuse, el antiguo discípulo de Heidegger, quiere ver en la técnica, la misma cuya dialéctica denunciaran Adorno y Horkheimer, la razón instrumental que conduce al politeísmo, es decir, al nihilismo en Weber. Frente a esa razón o frente a ese aspecto de la razón, el proyecto de Habermas pretende recuperar nada menos que una llamada *razón sustantiva*, cuya característica diferencial frente a la primera, frente al perverso aspecto de la primera, reside precisamente en su parentesco con la vieja divinidad en cuanto que es portadora de la totalidad perdida representada por la vieja divi-

<sup>12</sup> Cfr: Jacobo Muñoz, *Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica)*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1987-1988, XXII, p. 35.

nidad. De manera que el proyecto emancipador lo es no sólo respecto de la razón, sino además de aquella razón que había denunciado a la divinidad, la de la primera *Crítica* kantiana podríamos decir para simplificar; y por el contrario lo que de la razón queda en el proyecto emancipador es justamente lo que Kant alojó en la segunda y en la tercera *Críticas*, las mismas que aún hoy siguen usando teólogos para probar la existencia de Dios, aquello que constituía la carga de la vieja divinidad en el interior de la filosofía de Kant que había debido abolir el saber de Dios para dejar un lugar a la creencia.

El moderado optimismo "ilustrado" de Habermas no es entonces sino una reapropiación de la Ilustración desde el interior del discurso del nihilismo, una relectura y reactualización de las viejas hipotecas de la razón que llegan hasta Hegel y la izquierda hegeliana hecha desde el medio nihilista triunfante, el cierre del universo del discurso nihilista, su consumación en la medida en que en apariencia es la propia razón la que asume ahora ese discurso y a la vez afirma combatirlo.

Así afirma de los posmodernos, a los que denomina *jóvenes conservadores*: "De manera maniquea contraponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, sea éste la voluntad de poder, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético".<sup>13</sup>

Frente a esa huida hacia un principio sólo accesible a la evocación que nos recuerda en gran medida a la

<sup>13</sup> *La modernidad, un proyecto...*, p. 143.

crítica de Hegel a Schelling en la *Fenomenología*, lo que Habermas propone es precisamente retomar de nuevo una razón que pueda poseer el rango de la vieja razón sustantiva. Pero no es cierto que los posmodernos evoquen un principio, salvo justamente la nada misma del Dios desvanecido del que depende el discurso nihilista que heredan y consuman; es decir, el mismo principio que se oculta tras la noción de una razón sustantiva, de una razón heredera del viejo Dios, de lo que el viejo Dios significaba pero sin ese Dios mismo. Sólo que mientras en el primer caso, en el de los posmodernos, el rango estrictamente ontológico de su teología nihilista les permite criticar sin límite la culminación de la tradición de Occidente que llaman *modernidad*, y que no es sino un producto del discurso nihilista, en el caso de Habermas se trata de asumir simultáneamente desde el mismo discurso nihilista la defensa de las instituciones modernas, y esa defensa sólo puede adoptar entonces la forma de una razón que sin ser la razón pueda pasar por ella, y que sin adoptar la forma de la vieja divinidad pueda jugar su papel, la vieja razón sustantiva, cuya sustancia era Dios mismo. En ambos casos estamos ante la ausencia de Dios, ante un Dios invisible, y no es de extrañar entonces que Habermas articule su razón sustantiva en los mismos términos en los que la posmodernidad ha articulado su crítica de la razón instrumental. De hecho, en Habermas confluyen también, como en la posmodernidad, las tres corrientes fundamentales de la filosofía de este siglo: el marxismo occidental, la filosofía analítica y

la hermeneútica,<sup>14</sup> y confluyen en la misma dirección: en la de encerrar el discurso en el interior del lenguaje.

De ahí que la *Teoría de la acción comunicativa* no sea sino una versión posmetafísica de las teorías que defienden el sistema institucional asentado en la modernidad, donde posmetafísica quiere decir precisamente que comparte todo con los posmodernos excepto el hecho de que defiende positivamente esas instituciones que los posmodernos defienden en términos de negación mediante la teología nihilista, y lo hace precisamente desde esa pretensión emancipadora que le diferenciaba del resto de los planteamientos nihilistas. De ahí también que su defensa de la razón sustantiva sea en realidad una teoría del lenguaje, de una razón entendida como lenguaje. La vieja hipoteca kantiana encerrada en la razón práctica aparece así configurada como una ética del discurso, y la razón sustantiva situada en el lugar del viejo Dios, en la medida en que el entendimiento lingüístico ocupa el lugar de lo simbólico religioso, encontraría así su expresión última, y se libera de la apariencia metafísico-religiosa que puede detectarse todavía en Kant.

La razón entonces, desde la que Habermas afirma su proyecto de emancipación, la que le permite desmarcarse de los posmodernos, calificados de conservadores, designa el mismo lugar que designan las críticas de éstos a la modernidad, el mismo vacío, el

<sup>14</sup> Cfr. Jacobo Muñoz, *Lecturas de filosofía...*, p. 190.

mismo no lugar, la misma divinidad oculta en el lenguaje, invisible. Afirmar el lenguaje como una estructura orientada al entendimiento, es afirmar lo obvio y desentenderse de otra obviedad, que el lenguaje ha sido durante siglos el vehículo privilegiado de la armonía mediante la que el viejo Dios regía los destinos del universo, y comunicaba a los hombres sus decretos, los mismos que legitimaban los poderes del antiguo régimen. Ciertamente en los términos en los que Habermas nos la presenta, su ética del discurso parece haberse liberado ya del lenguaje divino:

El discurso universal remite a un mundo de la vida idealizado que se reproduce en virtud de un mecanismo de entendimiento ampliamente desligado de contextos normativos y asentado sobre tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente. Tal autonomización sólo puede producirse en la medida en que las coacciones de la reproducción material dejen de ocultarse tras la máscara de un acuerdo normativo básico impenetrable, es decir, tras la autoridad de lo santo.<sup>15</sup>

Esta afirmación, decisiva para la *Teoría de la acción comunicativa*, parece mostrar de modo explícito, como otras muchas en el mismo sentido, el carácter plenamente ilustrado de Habermas, y guarda en realidad cierto paralelo con la concepción de Lyotard de lo posmoderno como pérdida de la fe en los grandes relatos. Lo que en principio parece separar a ambos es la

<sup>15</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1989, II, p. 206.

defensa habermasiana de la razón, del fundamento, de la argumentación frente a la imposición irracional de lo sagrado. Más aún, parece situarse, como ocurría con la definición de posmodernidad en Lyotard, en una perspectiva plenamente coincidente con la de Marx a través de la noción de ideología. Y de hecho el texto citado, en el segundo volumen de la obra fundamental de Habermas, que lleva por subtítulo *Crítica de la razón funcionalista*, puede completarse con otro en el que esa crítica de la razón funcionalista se retrotrae a la del propio Marx a las formaciones ideológicas burguesas en términos de base y superestructura.<sup>16</sup>

Pero nosotros hemos establecido por hipótesis que la autoridad de lo santo lejos de extinguirse, se ha transformado sucesivamente en nuevas formas que definen la modernidad, y se ha trasladado finalmente a través del discurso nihilista, del mismo que depende la búsqueda de la razón sustantiva de Habermas y por tanto también su ética del discurso, al lugar de la nada, de la invisibilidad, al no lugar del lenguaje sin referente.

En este sentido, la pretensión habermasiana de una estructura dirigida al entendimiento al margen de las condiciones extralingüísticas del mismo, y que sustituya a la imposición normativa de lo santo, parece situarse respecto del problema religioso en el mismo lugar que la izquierda hegeliana, sólo que en el pensamiento postmetafísico de Habermas la máscara del

<sup>16</sup> *Cfr. idem*, II, p. 262.

sujeto que sustituye a la del acuerdo normativo impenetrable de lo santo, se ha transformado en la máscara de un lenguaje que se remite a sí mismo, y que parece contener en su interior el germen divino de un entendimiento que sólo es desmentido precisamente por aquello que el lenguaje debe explicar o articular en términos de entendimiento. La estructura de un lenguaje dirigido al entendimiento oculta entonces, como el Dios que sancionaba lo santo, las condiciones reales de poder, establece unas condiciones de igualdad ficticias, aunque ya no bajo la noción de bien del que participan las criaturas, ni tampoco exactamente bajo hipóstasis centradas en el sujeto o la humanidad, sino bajo la del lenguaje como estructura compartida hacia el entendimiento por los interlocutores, y legítima de este modo bajo la forma de un entendimiento racional lo que es sólo la imposición de un poder material, que una vez más pretende hacerse invisible. La razón supuestamente ilustrada de Habermas se convierte así en todo lo contrario de lo que pretendía ser la razón ilustrada, no es ya la luz que ilumina y denuncia las máscaras de lo sagrado, sino una máscara más perfecta donde lo sagrado y la razón se han fundido no dejando más lugar al margen de ella que una noción en la que Habermas pretende hacer descansar una instancia extralingüística a la que debe remitir el acuerdo: el mundo de la vida.

Cuando Habermas nos dice que la noción de "mundo de la vida" completa la *Teoría de la acción comuni-*

*cativa*,<sup>17</sup> parece estar reconociendo en parte el carácter vacío de esa estructura dirigida al entendimiento si no remite a un lugar fuera de sí misma que es el mundo de la vida. Así pues, esta noción importada de Husserl, sería la encargada de desmentir el vacío de la ética del discurso, de desmentir su carácter meramente ideológico, podríamos decir; de hecho Habermas parece establecer un estrecha vinculación entre esta categoría y la de ideología, hasta el punto de afirmar que esa categoría es la que permite completar la noción marxiana de ideología,<sup>18</sup> que habría perdido su carácter crítico precisamente por la indistinción entre sistema y mundo de la vida.<sup>19</sup>

Pero si acudimos a lo que debe entenderse por *mundo de la vida*, esa noción capaz de neutralizar desde la razón sustantiva la crítica nihilista posmoderna y completar a su vez el carácter emancipador del proyecto de Marx, encontramos que no significa nada, o bien que remite a un empirismo absoluto de lo irracional que

<sup>17</sup> Cfr. *idem*, II, p. 169.

<sup>18</sup> Contraindicando la crítica antiilustrada a la crítica marxista del mundo burgués afirma: "por el contrario, la crítica marxista de la sociedad burguesa arranca de las relaciones de producción, porque acepta la racionalización del mundo de la vida, pero trata de explicar las deformaciones de ese mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de reproducción material. Este acercamiento materialista a las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida requiere una teoría que opere sobre una base categórica más amplia. Tiene que escoger una estrategia teórica que ni identifique el mundo de la vida con la sociedad en su conjunto ni lo reduzca a elementos sistémicos", *idem*, II, p. 210.

<sup>19</sup> Cfr. *idem*, II, p. 287.



debe llenar de contenido esa razón sustantiva entendida como lenguaje dirigido al entendimiento y de otro modo vacío. No significaría nada si tenemos en cuenta que debe llenar de contenido el lenguaje dirigido al entendimiento y está constituido a su vez por la acumulación del trabajo de interpretación de generaciones pasadas. Pero obviando ese hecho y en la medida en que constituye "en cuanto trasfondo, la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas", es en realidad lo no racionalizado, aquello a lo que remite la racionalización de la ética del discurso, el referente del que depende la razón misma, la existencia absoluta que ya no se llama Dios como el último Schelling, pero que cumple la misma función que en la filosofía tardía de éste, llenar de contenido a la razón vacía de la filosofía negativa. Un curioso modo de completar la noción de ideología mediante la divinidad transformada que esa noción designaba ya en Marx. Porque era a Marx a quien Schelling, creyendo combatir a Hegel, había ido a combatir a Berlín, sentando así las bases para rehabilitar el discurso nihilista de Jacobi, el mismo que el Espíritu absoluto hegeliano había paralizado temporalmente.

## Epílogo

**E**n la actualidad, puede afirmarse que la posmodernidad ha muerto. El llamado asunto Sokal<sup>1</sup> puso de manifiesto el agotamiento de una polémica que ocupó casi dos décadas de la filosofía occidental. Pero esa polémica fue sólo un síntoma de un problema más amplio y profundo que atraviesa el pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) desde hace al menos dos siglos y medio. Las páginas que anteceden a este epílogo apuntaban justamente a ese problema de que la posmodernidad era sólo un síntoma superficial, el último, una erupción más, una nueva versión en ocasiones con la apariencia de una simple moda. Simultáneamente (o antes, según los casos), se había hablado de fin de la historia, de fin de las ideologías, de dialéctica de la Ilustración, de crisis de las ciencias europeas, de nihilismo, de filosofía negativa,

<sup>1</sup> Sokal y Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

de restauración, otra vez de nihilismo, de ateísmo, etcétera. Es la misma vieja polémica reproducida una y otra vez desde el siglo XVIII aunque ahora con nuevos lenguajes y nuevos escenarios. Jacobi frente a Kant y Fichte, Schelling frente a Hegel y Marx, postestructuralistas frente a Sartre: sólo episodios de una batalla que es la de la modernidad, no terminada. No fue gratuito que cuando en la tercera parte del libro decidimos ejemplificar la teología posmoderna acudiéramos a dos autores que estaban lejos de ser identificados fácilmente con esta corriente. En el caso de Habermas, porque abiertamente se situó y se sitúa en el otro lado de la barricada, si bien su pretensión de un pensamiento postmetafísico mostraba, a la vez que pretendía ocultarlo, su tributo a esa teología.<sup>2</sup> En el caso de Foucault porque, a pesar de todo, su raíz ilustrada hace incómoda su adscripción sin más a la posmodernidad. Todo eso da ya igual. Con la perspectiva de lo que hoy llamamos *globalización*, y que no sabemos lo que es porque no es nada (o al menos nada nuevo desde el punto de vista de la filosofía) se ha puesto de manifiesto que es más lo que les une que lo que les separa, lo que la convierte precisamente en el hilo conductor de las páginas del libro, la expresión de una tendencia que paso a paso se ha ido afirmando, aclarando y en cierto modo

<sup>2</sup> Cfr. *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990. En una obra más reciente como *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona, Paidós, 2001, esa deuda se hace todavía más explícita, aunque como siempre, adopte una forma polémica.

simplificando después de la caída del muro de Berlín, del 11 de septiembre en Nueva York, de la segunda guerra de Irak y cuyo punto de partida hemos situado en la cuestión del nihilismo. El nihilismo es tal vez el único término que sigue vivo de cuantos se han esgrimido en esta larga batalla.<sup>3</sup> Extensión de mercado y nihilismo coinciden, y tanto el nihilismo como el mercado son los únicos supervivientes de las largas luchas que arrancan desde antes de las guerras napoleónicas, todo lo demás, sólido o no, se disuelve en el aire, o en la red. Pero ciertamente el nihilismo no es sino un pálido reflejo del mercado. La perspectiva que adoptó nuestro trabajo es la que podríamos llamar, en un lenguaje tal vez ya rancio, *la perspectiva de la superestructura*, o si se prefiere *ideología*, o simplemente *teología*. Se mueve en el plano de la representación, o tal vez en el de la ficción, o simplemente el de la propaganda. Si de la Biblia eliminamos los elementos de sabiduría indudable acumulados durante siglos, lo único que queda es propaganda o publicidad como crea-

<sup>3</sup> Significativa en este sentido es la obra de A. Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Taurus, 2002, en la que el término *nihilismo* pretende recuperar el sentido que tenía en el XIX en el contexto del terrorismo ruso. No deja de ser llamativo ese giro, si tenemos en cuenta que el terrorismo islámico es todo menos nihilista, algo de lo que Glucksmann es muy consciente y trata de explicarnos sin conseguirlo. ¿Un nuevo giro conservador del término? ¿Pretende negar la evidencia que donde reina realmente el nihilismo (y nuestro libro no pretende mostrar otras cosas) es en Occidente, y que es en el nombre de ese nihilismo en el que se arrasan países, se salta por encima de la legalidad internacional, se acuñan términos increíbles como el de guerra preventiva, o se violan con todo descaro los derechos humanos más elementales?

ción de espacios públicos internos. A comienzos de siglo se llamó a eso *Weltanschauung*, luego se actualizó en términos de *imaginario*. Su lugar es el lenguaje. Si se pudiera introducir en un ordenador toda la información aparentemente caótica que circula por lo que erróneamente llamamos medios de comunicación de masas (las masas no pueden por definición comunicarse), su pluralismo aparente parecería reducido a una doctrina tan perfectamente estructurada como la de cualquier gran relato, sus dogmas fundamentales, sus misterios, su santísima trinidad. Sólo que este relato lo engulle todo, genera en su interior aparentes contradicciones, se presenta como desarticulado y desestructurado, como la ausencia de cualquier relato, como pluralismo. En eso reside su fuerza, porque multiplica lo uno por doquier. No otra cosa es un plural, la cantidad de un mismo género y cualidad; y ya sabemos que lo uno no es sólo lo propio del pensamiento único sino también un trascendental del ser... el atributo de la divinidad.

Pero ningún relato de esas características es perfecto, ninguno puede impedir el ejercicio del pensamiento, ni siquiera aquel que pretende haber cerrado el acceso a sí mismo porque ha borrado sus huellas y se afirma inexistente. La *globalización* (otro término provisional) arrastra inevitablemente también su huella y su hipoteca, tan evidente que ni siquiera se ve, como la carta robada del relato de Edgar Allan Poe. La *globalización* es el triunfo del fragmento, o mejor de la fragmentación, su gran enemigo es el todo social, la

noción hegeliano-marxista de totalidad. Unifica a los individuos al otro lado del lenguaje, y los enfrenta como átomos en el ámbito del lenguaje, uniforma en la diversidad, genera la ficción de la diferencia eliminándola. A su vez el lenguaje, como la totalidad, se convierte en fragmento. *Globalización* es un término de gran pobreza, pero a la vez de gran eficacia. Al todo lo convierte en globalidad, como la vieja fe se ha convertido ahora en creencia.

Nos detendremos brevemente en estas dos cuestiones, en estos dos ejemplos. La globalidad es justamente un todo que no lo es, porque en su interior acoge no la diferencia sino la pluralidad en el sentido apuntado. En el ámbito de la política se aprecia una tendencia desde los años setenta en el que las energías se dispersan hacia el fragmento y las luchas parciales Foucault fue un gran teórico de la lucha por el fragmento y de lo fragmentario. El sujeto universal de la emancipación se convierte de pronto en múltiples sujetos "fragmentales": el género, los reclusos, las minorías. Hemos visto crecer esto a lo largo de las últimas décadas. Hemos visto volcar la vieja sed de justicia en múltiples ONG que la mayor parte de las veces trasladan la lucha política al formato de la empresa, y en ocasiones con un lucro nada despreciable. De este modo cada uno hace la guerra por su lado dejando intacto el escenario de la misma, el globo donde se dibujan las guerras, y sin que esté ya claro quién es el enemigo, un poder abstracto que no está en ningún lugar, que en realidad no existe, y como todo el mundo sabe lo que no existe es

lo que peor se puede combatir. O peor aún, como el enemigo no existe y no se reconoce, como es sólo una abstracción, se da el caso que cada uno de esos sujetos acaba enfrentado a los demás, de manera que la lucha frente al poder, a medida que se realiza, acaba por reforzarlo en tanto que todos acuden a ese poder para que regule sus luchas, todos piden al verdadero enemigo para que haga de árbitro. ¿Hay mayor asunción del poder, mayor sumisión al paternalismo de un ser todopoderoso? Pero desde luego todo en nombre de la libertad, la democracia y el pluralismo. Literalmente estamos ante la vieja guerra de todos contra todos, regulada por el Leviatán que pone a todos a su servicio. Cuando en ciencia se ha superado ya hace un siglo la teoría corpuscular se nos ofrece en política. De nuevo el fuego sagrado está en manos de unos pocos sacerdotes, que ofrecen cuentos a sus fieles para obtener el tributo: el tiempo; otro tanto ocurre en cuanto los objetivos de la lucha. La ecología, en sí misma un viejo y noble ideal anticapitalista, es en ocasiones el gran fraude y el gran escándalo de la política del siglo xx. ¿Hay algo más obsceno que defender los derechos de eso que se llama *naturaleza* (¿alguien sabe lo que es?) cuando la pobreza y la desigualdad aumenta en el planeta? África es el basurero de Europa desde al menos el viejo reparto del siglo xix, y cuando la ciencia da la oportunidad de desarrollo a determinados países, se les prohíbe en aras a salvar esa supuesta naturaleza, mientras se contamina cada vez con coches más potentes, se incrementa la producción de formas incansables, y

nuestras praderas se llenan de adosados carcelarios. Pero más obsceno aún puede resultar la defensa desde la ética de los derechos de los animales. Entiéndase bien, el problema no es articular en el lenguaje de los derechos la vieja virtud de la piedad, sino que ese discurso conviva con la progresiva decadencia de unos derechos como los llamados *derechos humanos*, en cuyo nombre se mantiene encerrados como a perros en Guantánamo a cientos de personas. El mejor ejemplo de lo que decimos es la obra de Peter Singer, un utilitarista que aparece como el heredero del marxismo, y traslada la lucha por la emancipación en lucha por la naturaleza. Recuerdo haber visto hace años en la casa que fue el encierro de Hölderlin una pintada que decía "el auténtico punto verde"...

Pero esa realidad política que describimos depende una vez más de una legitimación del lazo social, por usar la expresión de Lyotard, que en apariencia no es ya religiosa y que sin embargo se sustenta en mecanismos idénticos a los que en el antiguo régimen servían para someter a las masas. Aquí la clave hoy es el lenguaje. En el momento inicial del discurso nihilista y que hemos situado en Jacobi, la lucha era en nombre de la fe frente la razón. La etimología que Jacobi utilizaba hacía residir el origen de *Vernunft* del *vernehmen* alemán, lo que remitía a una realidad ajena al sujeto, pero como esa realidad no podía asegurarse nada más que mediante la fe, Jacobi apelaba a la creencia de Hume, para hacer de ella de nuevo la creencia entendida como fe. La filosofía de las últimas décadas del si-

glo xx y de comienzos del siglo xxi juega también con esos términos, aunque en apariencia lo hace desde posiciones nada dogmáticas, sino más bien todo lo contrario, porque el pragmatismo norteamericano está lejos de surgir en el seno del dogmatismo, y más bien parece en su origen un ideal de tolerancia.<sup>4</sup> Pero curiosamente la deriva del pragmatismo norteamericano ha desembocado en una especie de síntesis con la tradición del nihilismo, cuyas raíces dogmáticas hemos tratado de explicitar en nuestro trabajo: Nietzsche y Heidegger, a través del llamado segundo Wittgenstein. Ahora bien, esa deriva y esa síntesis encuentra su punto nodal en lo que era el término privilegiado por Jacobi: la creencia. Obviamente la creencia del pragmatista no es en principio la fe, sino esa categoría epistemológica que ya había usado Hume, y en la que a su vez se apoyaba Jacobi frente a Kant. Como es sabido, para el pragmatista los contenidos mentales se reducen a creencias, y la vida intelectual a la lucha entre creencias que posibiliten la acción. Desde luego, nin-

<sup>4</sup> Cfr. En sus orígenes el pragmatismo tenía desde luego pretensiones de superar cualquier dogmatismo e iba de la mano de la tolerancia. De ahí que su coincidencia nada superficial con el proyecto irracionalista de un Jacobi, cuya premisa giraba también en torno a la creencia, pueda parecer exagerada. Pero es que el pragmatismo es la teología perfecta para la divinidad nihilista del siglo xxi, es decir, para una divinidad "tolerante" con ese pluralismo aparente que da en ser sólo lo uno multiplicado por doquier. No es extraño entonces que en su versión del pragmatismo, nos recomiende Rorty una estrategia "civilizada" de lo que ha de ser un Occidente conquistador: debe prescindir de la racionalidad residual de la Ilustración y contar un cuento de lo bien que nos va... Cfr. *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 246-47.

guna de estas creencias puede imponerse, puesto que en principio su valor de verdad depende de la argumentación, de modo que nadie puede acusar de dogmático un pensamiento semejante. Antes bien, lo más lógico es acusar a ese pensamiento de todo lo contrario, es decir, casi de relativismo. Pero ese relativismo lo es sólo en el caso de que se asuma la premisa epistemológica (a la vez premisa metafísica fundamental), a saber, que sólo hay creencias en disputa. Una vez más, como ocurría en lo político y social, el pluralismo aparece traicionado, el dogmatismo transfigurado en su contrario, pero sin dejar de serlo, toda vez que todo se reduce a un único elemento, aunque desde luego plural.

Con ello el círculo parece por fin cerrarse, el círculo de la Gran Restauración. No es extraño que un autor como Rorty pueda incluso cuestionar la universalidad de los derechos humanos.<sup>5</sup> Regresamos a posiciones anteriores a la Revolución francesa y lo hacemos desde los mismos argumentos que esgrimía un pensador reaccionario como Jacobi: prioridad del sentimiento y metafísica de la creencia. Sólo que ahora sentimiento y creencia parecen estar al servicio de la democracia, y esa apariencia es fruto de una evolución que hemos tratado de ejemplificar con la evolución dialéctica del nihilismo. La pregunta es: si damos prioridad a los sentimientos y a las creencias exitosas, ¿qué argumentos tenemos, más allá de las armas y bombas exitosas, con-

<sup>5</sup> Cfr. el artículo de la obra recién citada *Ética sin obligaciones universales*, en *El pragmatismo una versión*, pp. 201-224.

tra, por ejemplo, el fenómeno nazi?' ¿Dónde está el límite que nos permita discriminar unas creencias sobre otras, unos sentimientos sobre otros?

Sin embargo, no hemos regresado a una especie de nueva Edad Media, ni nada parecido, porque no hemos regresado a una sociedad estamental; en efecto, se ha superado la lucha de clases. Estamos, más bien, en una sociedad fragmental, la nueva configuración que el capitalismo ha sabido generar, donde cada fragmento vive para el mercado y en el mercado y sueña con una identidad. Se nos hace vivir nuestra vida como corpúsculos, pero en realidad se nos gobierna desde el único campo de fuerza que tiene los atributos de la divinidad porque está en todas partes y sin embargo no puede verse. Se mantienen vivas todas las promesas de la Ilustración, pero vacías de contenido. En efecto, el nihilismo es la muerte de Dios. El único problema es que Dios existe y es ese campo. Hemos llegado pues a la paradoja fundamental: hoy al ateo, al ilustrado, sólo le queda una vía, la de demostrar que Dios existe y darle nombre. A desarrollar en detalle estas cuestiones, sólo apuntadas en el presente epílogo, dedicaremos una obra, ya en preparación, sobre la ética y la política de la posmodernidad.

*Nihilismo y modernidad.*  
*Dialéctica de la antilustración*  
se terminó de imprimir en diciembre de 2006.  
Tiraje: 500 ejemplares.