

Introducción

Nuestro 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 agujón 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 abolengo, 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 la que descansan las filosofías hoy vigentes e incluso dominantes, remiten, sin embargo, en última instancia, a

INTRODUCCIÓN

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.¹ La segunda

¹ Durante mucho tiempo fue un lugar común que el término *nihilismo* se registraba por primera vez en la obra de Turgeniev. 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,² 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 décadas³ y que parecen apuntar al fin de un ciclo histórico o a un cambio de época.⁴ 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 confluir 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*.

² 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 Turgenev 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.

³ 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.

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

INTRODUCCIÓN

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.⁵ 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-

⁵ 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.

INTRODUCCIÓN

tiano.⁶ 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

⁶ 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,⁷ cuando es justamente esa muerte la que ha movilizad las contradicciones esenciales de la filosofía moderna. Desde la tesis de Blumenberg resultaría incomprendible 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.

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

INTRODUCCIÓN

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*⁸ 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*⁹ constituye una de las más lúcidas miradas sobre algunos de los problemas que aquí tratamos de esclarecer.

Vicente Serrano
Villaviciosa, febrero de 2004

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

⁹ Antonio Machado Libros, MT, Madrid, 2002 .