

*La génesis del nihilismo europeo**

Es bien conocido el lugar central que en los escritos póstumos de Nietzsche ocupa el tema/problema del nihilismo. Nada más plausible, pues, que esa condición de último gran eje reflexivo nietzscheano, consumidor y coagulador de su eterno pensamiento, que no pocos críticos asignan a la intrincada geografía conceptual del nihilismo, en la que la voluntad de poder y el eterno retorno figuran como cumbres no menos descollantes. «Describo lo que viene: el advenimiento del nihilismo... Sus signos se muestran por doquier, aunque todavía nos falten ojos para ellos... *Lo que narro es la historia de los dos próximos siglos*». Una historia en la que, llevada ya a sus últimas consecuencias la lógica de los valores e ideales modernos, y vivo y operante el resultado del consiguiente «pensar hasta el final» el valor *real* de aquéllos, esa realidad efectiva cuya latente *bajo su engañosa pretensión de objetividad* y aún de «eternidad», bajo sus múltiples máscaras al fin desenmascaradas, la *desvalorización de los valores supremos* sería ya un dato trivial. Dicho de otro modo, no menor fiel a la letra nietzscheana: una «historia» en la que la consciencia de la inutilidad de todo «¿por qué?», de todo sentido y toda descabildad ultramundana, de toda finalidad y todo objetivo, estaría ya consumada y reabsorbida sin grietas ni fisuras en la instalación positiva —plural, descentrada, ajena a toda nostalgia de fundamentación última, caleidoscópica, proclive a la experimentación y al juego, poderosa, en fin, en su inmanentismo corporeizado en inagotable e innovadora diversidad formal— en el «eterno retorno».

Sólo que el nihilismo no entra por vez primera con Nietzsche en la textura vital y cultural de Occidente, ni es Nietzsche su protoconfigurador conceptual ni su notario anticipado. Es más: la propia reflexión nietzscheana no es, con toda su fuerza y su calidad de brasa incandescente, sino el acta de defunción de un largo esfuerzo conceptual —consumado en la negatividad y el fracaso— del pensamiento moderno tardío por

* Reelaboración de la ponencia presentada por el autor en el curso «Pesimismo y nihilismo: de Schopenhauer a Herdegger» (Cursos de Verano de la U. C. M., El Escorial, 1-12 de agosto 1988).

mantener vivo, en alguno de sus registros fundamentales, su proyecto medular: el bifronte proyecto ilustrado. Un proyecto de *síntesis racional*, de *reabsorción de las grandes escisiones* que cruzan —quebrando su voluntad de articulación integradora y de sosiego en un fundamento último capaz de actuar como foco totalizador de sentido— la vida moderna casi desde sus primeros pasos histórico-efectivos, que desde la definitiva crisis de su última gran concreción hegeliana no podía ser pensado ni vivido ya sino como un espectro de múltiples voces y rostros (metafísicos, epistemológicos, teológicos, estéticos, socio-anatropológicos...) con el que se imponía un ajuste de cuentas forzosamente llamado a resultar *trágico*. Como, por otra parte, la imbricación, típicamente romántica, de nostalgia de la síntesis y consciencia creciente de la imposibilidad de reabsorber unificadoramente los diferentes polos concretos de la Gran Escisión: individuo/totalidad; razón/realidad; forma/alma; cultura/mundo; vida/idea; capital/trabajo; identidad/no-identidad; finitud/infinitud...

Caídos los grandes «ídolos» del proyecto moderno —esas categorías «racionales» de «finalidad», «unidad», «ser», con las que la Modernidad otorgaba un valor al mundo, y a las que Nietzsche se ha referido explícitamente, pero también las de una totalidad significativa capaz de albergar la vida, un centro asumible como pivote nítido de la fundamentación y un sujeto trascendental capaz de ordenar apriorísticamente la diversidad fenoménica—, el camino de la reflexión nietzscheana, «intempestiva» y fiel a la entraña misma de su tiempo de negación y crisis, estaba ya esbozado en sus contornos esenciales. Pensar hasta el final la naturaleza de esos ídolos, reduciéndolos genealógicamente a su condición de *síntomas*, descifrar la voluntad moderna de valor y de verdad como voluntad de poder, y sacar las consecuencias de todo ello con ambición de lúcido diagnóstico y de nomadización y extraterritorialización de un pensamiento llamado definitivamente a instalar su no-hogar en un «más allá de»: esa era la tarea. Consumando un gran legado, Nietzsche la cumplió, sin duda.

Pero repasemos algunos de los datos de ese legado: los relativos al proceso de construcción del concepto de nihilismo, inseparable, ciertamente, de otro proceso paralelo, aunque relativo más bien a algunos de los rasgos materiales centrales de la evolución histórico-efectiva de la Modernidad europea. (También podría, claro es, defenderse la unidad del proceso, aunque aquí vayamos a entrar, tentativa y aproximativamente, en su lado *consciente*: el de la progresiva des-composición de un pensamiento a cuya razonada negación vendría Nietzsche a dedicar parte esencial de su esfuerzo.)

* * *

En 1826 un profesor de Dogmática católica de la Universidad de Múnic, antiguo discípulo de Schelling, al que los manuales de historia de la

filosofía apenas conceden hoy otro lugar que el reservado a las figuras menores o epigonales, Franz von Baader, disertaba, en la solemne sesión inaugural del correspondiente curso académico organizada, siguiendo una antigua tradición, por las autoridades universitarias, sobre un tema entonces violentamente debatido: la «libertad de la inteligencia» y sus consecuencias. En su disertación Baader se enfrentaba, con intención de alcanzar una síntesis clarificadora, a un haz de problemas a los que en su trabajo publicístico venía dedicando no poca atención. Problemas, ciertamente, de «diagnóstico del tiempo»: los planteados por el «nihilismo» en cuanto presente *estadio civilizatorio* de Occidente.

Y se enfrentaba, con ambición analítica y ánimo conturbado, desde una conciencia de catástrofe, inseparable del hundimiento del viejo orden europeo, al hilo de la Revolución Francesa, de las guerras napoleónicas y de la irrupción de las primeras grandes crisis sociales en sentido moderno, por un lado, y de lo que Baader asumía, por otro, como su verdadera raíz genética: la escisión y desgarramiento de la tradicional unidad —coaguladora de horizontes seculares de sentido— entre fe y conocimiento científico (o racional) tal y como dicha escisión y dicho desgarramiento habían ido tomando cuerpo progresivo desde el Humanismo y la Reforma hasta su consumación en el (contemporáneo) viraje ateo de las ciencias naturales y el (correspondiente) viraje anticientífico de una teología incapaz ya de autodefinirse sino como «dogmática».

La ciencia había ido, pues, argüía von Baader, liberándose de toda fundamentación normativa extra o supra-científica, pasando paralelamente en una de sus «aplicaciones» menos desdeñables en cuanto a sus consecuencias sociales, a facilitar armas, con su recién estrenada inteligencia auto-suficiente y auto-rectora, al cada día más visible empeño de poner en cuestión y arrumbar todo (posible) orden divino. (La revolución no era, para Baader, por otra parte, sino el correlato y complemento necesario, en el ámbito político, de este abuso destructivo de la inteligencia humana en el plano científico.)

El estadio final, por él vivido como contemporáneo, de la larga evolución de una inteligencia que había ido, paso a paso, desgajándose de la Revelación, no podía, en consecuencia, ser caracterizado por von Baader de otro modo que por recurso a la inquietante etiqueta de «nihilismo». Un «nihilismo» en el que cifraba, muy consecuentemente con todo su enfoque del asunto, el «mayor peligro» de un siglo que tenía, en realidad, que habérselas con dos formidables enemigos del orden verdadero: el nihilismo como flagelo de las confesiones religiosas y de la integración social, y el pietismo extremo en cuanto forma contraria —y, por tanto, secretamente cómplice— de consumir, en clave «oscurantista», la ruptura entre ciencia y religión desde el autoclausurado recinto, esta vez, de la segunda...

En 1826 Franz von Baader —que no dejaba de ser, en definitiva, un miembro conspicuo de la tardía Ilustración católica bávara— tenía ya

pocas dudas, tras años de reflexión teológica y filosófica y de observación del mundo histórico en el que le había tocado vivir, sobre la esencia íntima de este nihilismo: la negación radical, por parte del hombre, de la existencia de Dios y de un orden mundanal de naturaleza en última instancia divina, y la ocupación, por parte de ese mismo hombre, un hombre volcado, desde la más frenética insaciabilidad, a la ambición de saber y de poder, del lugar antes ocupado por la deidad.

Quedaba así esquematizado, con gesto crítico-apocalíptico perfectamente acorde con el momento histórico de restauración general y de resaca de la oleada revolucionaria que vivía Europa, un doble movimiento:

- el que había llevado al «Gott ist tot» con el que pasaría seguidamente a emblematizarse la negación, en el umbral de la contemporaneidad, de Dios y de toda (presunta) fundamentación trascendente del orden social y del conocer, el hacer y el actuar (moral) de los humanos,
- y el posibilizador y materializador de ese aserto de la soberanía absoluta del hombre, de su carácter incondicionado, cuya culminación se identificaría —poco después— con el reclamado advenimiento del «super-hombre».

* * *

Los desarrollos *positivos*, incluso exaltados y exaltantes, por parte de Feuerbach, Marx o Nietzsche, de algunos de los vectores de más cargados de futuro de la realidad material e ideal analizada y denunciada por von Baader —esa quiebra de todo orden objetivo de fundamentos y garantías no por inclemente menos poderosa en su realidad efectiva— estaban ya, ciertamente, a la vuelta de la esquina. Pero tal vez convenga no olvidar, cegados por su luz, el papel que en la génesis conceptual del nihilismo corresponde a la crítica del idealismo subjetivo llevada a cabo, algunos años antes, por Friedrich H. Jacobi.

En su confrontación con el idealismo fichteano en cuanto «nihilismo», que encontraría en su célebre *Carta a Fichte* de 1799 su documento emblemático, Jacobi —hombre de vida personal y profesional muy diferente a la convencionalmente profesoral: gran comerciante a ratos y *Weltmann* siempre, novelista, cortesano, lector de los enciclopedistas franceses, amigo y contertulio de figuras como Lesage, Lessing, Klopstock o Goethe, y excelente organizador de instituciones científicas, como la Academia de Ciencias de Munich—, había partido también de una muy afilada consciencia de catástrofe, de pérdida de mundo. Pero si esta consciencia no era en él menor de la que poco después desarrollaría von Baader, su razonamiento —complementario, en cierto modo, del ya reseñado del teólogo muniqués— había seguido otro curso. En efecto: en lugar de manifestarse a favor de la recuperación —tan ajena al presunto espíritu de

los tiempos— de la antigua coexistencia pacífica, más bien propicia a la colaboración mutua, entre ciencia y religión, Jacobi, que se declaraba, de entrada, contrario a toda filosofía «especulativa», optó desde un principio por retrotraer las raíces del malestar moderno a la fusión racionalista entre conocimiento y fe, con la que el idealismo creyó dar un fundamento seguro a los valores espirituales sin conseguir, a sus ojos, otra cosa que su *vaciamiento*: resultado necesario del desarrollo y afianzamiento histórico progresivos del conocimiento racional *sin* creencia, un desarrollo que por fuerza tenía que deslegitimarla.

«El hombre sólo conoce en la medida en que concibe...», escribía Jacobi, exponiendo de modo sintético los puntos de vista de Fichte en la carta abierta a él dirigida, carta que circuló antes de ser impresa en forma manuscrita durante meses entre las celebridades próximas al círculo que en Jena habían ido reuniendo en torno suyo August Wilhelm y Caroline Schlegel, por aquellas fechas todavía conmocionado por los ecos de la sonada «polémica sobre el ateísmo» estallada a raíz de la publicación, por parte de Fichte, en 1798 de un artículo «Sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo» en el *Diario filosófico* de Jena, en el que el autor de los *Discursos a la nación alemana* había identificado a la deidad con el orden moral que rige el mundo. De ahí —proseguía— «que si queremos que un ente, cualquiera que sea su naturaleza, se convierta en un objeto plenamente concebido por nosotros, tengamos primero que superarlo *objetivamente* —esto es, en cuanto existente por sí— en pensamientos, tengamos que destruirlo, para así hacer que el ente se convierta en plenamente *subjetivo*, en nuestra propia criatura —un mero esquema—. Nada tiene que quedar en él ni constituir parte esencial alguna de su concepto que no sea acción *nuestra*, esto es: una mera representación de nuestra imaginación productiva».

Concebimos, pues, de acuerdo con este razonamiento, un círculo en la medida en que somos capaces de representarnos claramente el mecanismo en virtud del que surge, o su física. Pero, claro, —y con ello entramos en el resbaladizo terreno del «nihilismo»— un círculo así convertido en concepto poco puede importar ya en cuanto objeto real de nuestro entorno. Este mundo, el mundo *real* en su totalidad, es, de acuerdo con esa lógica idealista, «superado» (*aufgehoben*) por la vía de la abstracción que lleva al concepto; es, en suma, «destruido» (*vernichtet*), de tal modo que finalmente venimos a encontrarnos en el mundo de las puras representaciones, un mundo en el que el yo liberado/clausurado se sabe al margen de toda posible perturbación proveniente del exterior. Es el mundo de la subjetividad pura, sobre el que el yo gobierna como un monarca absoluto.

En esta esfera de la subjetividad pura del concepto situaba Jacobi, como inquilinos privilegiados, a Bruno, a Leibniz y a Spinoza. Miembro al fin de esa vasta familia de espíritus a los que las consecuencias perturbadoras del legado filosófico spinoziano han ido, generación tras generación, helando el alma, Jacobi insistió una y otra vez en la imposibilidad

de resolver satisfactoriamente en Spinoza (y también en Kant) la exigencia de un *principium individuationis* real y efectivo. Pero insistió, sobre todo, en las funestas consecuencias del mecanicismo, en ese «abismo de la nada» que dibuja amenazadoramente su espectral presencia tras toda concepción mecanicista de la existencia. Pero basten, a ese respecto, dos citas complementarias: «La naturaleza oculta a Dios, porque por doquier tan solo manifiesta destino, una cadena ininterrumpida de meras causas efectivas sin comienzo ni final, excluyendo con igual necesidad estas dos cosas: providencia y contingencia». (De ahí, por cierto, la nunca problematizada consideración, por parte de Jacobi, de la naturaleza —libro escrito «con caracteres matemáticos»— como objeto material idóneo de la concreción científico-natural paradigmática del causal-mecanismo: la mecánica clásica). Frente a ello, por el contrario: «... el hombre manifiesta a Dios, en la medida en que con el espíritu se alza sobre la naturaleza y gracias a este espíritu se opone a ella como un poder de ella independiente y por ella insuperable, la combate, la fuerza, la domina».

En su catálogo de extravíos Jacobi reservaba, de todos modos, el lugar principal para Fichte, en la medida en que con él la razón, operando al máximo nivel abstractivo y abstrayendo máximamente, venía, consumado ya su proceso de vaciamiento del mundo objetivo, a «auto-superarse». En estas heladas cimas la razón pasaba, en efecto, a no tenérselas que haber sino consigo misma, auto-superándose, por la vía de una abstracción creciente, en cuanto realmente existente, y auto-construyéndose como «un espíritu puro, tan puro que en esa pureza suya no puede producirse él mismo a sí, sino que sólo puede producirlo todo; pero esto a su vez en una pureza tal que no puede ser contemplado sino en cuanto presente en el producir del espíritu y como tal: el todo no es, en su conjunto, sino mera *actividad-actividad* (*Tat-Tat*)». El espíritu, que todo lo produce, que todo lo da de sí, solo es ya concepto y, en consecuencia, se auto-construye: es su propio creador. Pero —añadía Jacobi— «sólo bajo la condición general de destruirse esencialmente para no resurgir sino en concepto. Tenerse-a-sí mismo: en el concepto de un ir y venir puros, absolutos, originariamente desde nada, hacia nada, para nada, en nada».

A este resultado último de la «filosofía especulativa» —que Jacobi creía, de todos modos, necesario estudiar y apurar hasta los posos— su escrito oponía la exigencia, propia de un fideísmo existencialista *avant la lettre*, de dar un «salto mortal» desde este mundo anulado del puro concepto al aserto de la existencia real del árbol y de la piedra, del espíritu y de la razón... o de Dios, un Dios creador del mundo y trascendente a él, aunque vivo, según Jacobi, en la *interioridad* del ser humano. Un asalto mortal, en fin, a la certeza fideísta...

Jacobi terminaba su carta —tan próxima, en algunos de sus pasos al deísmo clásico— reservándose, frente a la pura especulación, el derecho personal a tal salto. Sin ahorrarse, claro es, la siguiente (famosa) admonición al destinatario de su alegato: «La verdad, mi querido Fichte, es que

no me tomaré a mal que usted o quien sea llame *quimerismo* a lo que yo opongo al idealismo, idealismo al que me enfrento y censuro por considerarlo nihilismo».

Así entró, según cierta historiografía, la voz «nihilismo» en la sociedad culta de la época: en el umbral del Romanticismo. Y con una carga crítica eminente. Porque Jacobi no dejaba de coincidir con von Baader en el juicio último sobre la esencia del nihilismo en cuanto consumación negativa de la Modernidad, calcinada estación última de una cultura que en su insaciabilidad «racionalista» termina por devorarse a sí misma. Convertido el mundo en fantasma, pronto se alcanzará el grado más alto de refinamiento —se decía Jacobi con repugnancia—, «y eso será el final: sólo creeremos ya en fantasmas. Nosotros mismos seremos como Dios». Esto es: fantasmas. «Sabremos», en efecto, «que ser y esencia no son ni pueden ser, dondequiera que alcance a mirarse, sino fantasmas. El sudor amargo de lo verdaderamente serio habrá sido secado ya de toda frente; las lágrimas de la nostalgia y el anhelo habrán sido enjugadas de todos los ojos; sólo habrá risa entre los hombres. La razón habrá culminado así su obra; la humanidad habrá llegado a su objetivo; una corona indiferente adornará las glorificadas cabezas».

(Contemplada desde la altura de ciertos textos nietzscheanos no deja de ofrecer interés, sin duda, la actividad que Jacobi preveía para su particular «super-hombre», ese fantasma inane del futuro plenamente «racional» que se anunciaba tras el «devenir-mundo» de la crítica: «vagar de un lado para otro y reír».)

* * *

No muchos años después, un filósofo de la escuela escocesa, William Hamilton, titular de la cátedra de lógica y metafísica de la Universidad de Edimburgo desde 1836, recurría asimismo a la voz «nihilismo» para caracterizar el fenomenismo radical de observancia humeana y, en general, todo escepticismo consecuente. Desde su propia defensa —desarrollada en lecciones que M. L. Mansel y J. Veitch editarían póstumamente bajo el título de *Lectures on Metaphysics and Logic*— del conocimiento como inmediatamente *presentativo*, y no meramente representativo, del objeto, y del carácter inmediato del conocimiento de lo real procurado por la percepción sensible, sometido, eso sí, a un «principio especial» de acuerdo con el cual lo real no es conocido absolutamente en sí mismo, sino en «modos especiales» relativos a nuestras facultades, difícilmente podía Hamilton reconciliarse con la destructividad del empirismo extremo. La reducción del conocimiento a conocimiento exclusivo de fenómenos (o apariencias-a-un-sujeto-reducido-a-receptividad-sensible) era, en efecto, asumida por Hamilton como una operación epistémica de consecuencias «nihilistas», toda vez que —de acuerdo con su argumentación—, si bien todavía en Locke se asumía que las percepciones que

existen en la mente del sujeto perceptor son efecto, de acuerdo con una relación causal, de lo que existe *in re*, esto es, del «objeto externo», en Hume pasaba ya a dejarse en suspenso tal inferencia, de modo que sólo las percepciones podían ser admitidas como realmente existentes. Percepciones o «sustancias», como muy coherentemente las llamaba el propio Hume... Poco había, pues, que insistir, a ojos de Hamilton, sobre las consecuencias «nihilistas», aniquiladoras, de esta radicalización.

(La connotación central del razonamiento de Hamilton es, ciertamente, epistemológica. Aunque, como siempre ocurre en estos casos, termine por serlo de orden *ontológico*. Se diría, pues, que estamos lejos de la central motivación teológica y crítico-cultural de von Baader o Jacobi. Y, sin embargo, tal vez no sea enteramente así, aún sin poner en cuestión la diferencia motivacional... Porque entre la clausura agnóstica en las percepciones discontinuas y atómicas de una subjetividad no-sustancial, ese «teatro» sin escenario fijo ni cimientos sólidos del que nos habla Hume, y la apoteosis del Ego absoluto o ilimitado de Fichte, genuino demiurgo autosuficiente que determina cualquier cosa posible, que determina tanto su *Dass-Sein* con su *Was-Sein*, existe, como es bien sabido, esa rara complicidad que siempre se da entre gemelos enemigos. Se trata, por decirlo en términos de Jacobi, de «destrucciones» paralelas, aunque sus sentidos sean opuestos. Paralelas incluso en el terreno de la ética y de la teología... A pesar de todo.)

* * *

Desde la carta de Jacobi el concepto de nihilismo adquirió (como no podía ser de otro modo dada la envergadura del verdadero tema de fondo: el ateísmo) un perceptible peso en la polémica de la época —la época de la lenta cristalización de la nada homogénea consciencia romántica— sobre el idealismo alemán. En Wilhelm T. Krug, por ejemplo, un filósofo menor al que Hegel dedicó un escrito polémico en 1802, la voz «nihilismo» ocurre con frecuencia. Y en la famosa revista conjuntamente dirigida por Schelling y Hegel y editada por Cotta en Tübingen, el *Kritisches Journal der Philosophie*, no duda ya en razonarse, en un texto publicado en 1802 en el segundo fascículo del primer volumen y usualmente atribuido a Schelling, que el criticismo kantiano había tenido el efecto de allegar de modo implacable al nihilismo absoluto a cuantos habían optado por hacerlo suyo hasta el final. Comenzaba el intenso y extenso ajuste de cuentas del idealismo con Kant...

(No sin algunas escaramuzas previas nada desdeñables. Particular interés tiene, por ejemplo, desde nuestro actual objetivo genealógico —aunque no sólo desde él, por supuesto—, el trabajo que Daniel Jenisch, un pastor berlinés que acabó sus días, por decisión propia, en las aguas del Spree, presentó, obteniendo un *accèsit*, al concurso convocado por la Academia de Ciencias de Berlín sobre el tema, dado a conocer en 1890, *Quels*

sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff? La fecha de entrega de originales al concurso —que ganó finalmente, como es bien sabido, Kant con *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*— fue prorrogada hasta enero de 1793. El trabajo de Jenisch, titulado *Sobre el fundamento y valor de los descubrimientos del Sr. Prof. Kant en la Metafísica, moral y estética* vio, acompañado de un escrito dirigido al propio Kant, en el que catalogaba las influencias «favorables y desfavorables» que hasta el momento había ejercido la filosofía crítica, la luz como libro en 1796. Tres años antes, por tanto, de la redacción de la famosa *Carta a Fichte* de Jacobi. En su trabajo Jenisch esbozaba las diferencias existentes entre el spinozismo, el dogmatismo y el realismo, centrando seguidamente su foco analítico en el idealismo «incondicionado», ese «idealismo trascendental» que no contento con asumir *hipotéticamente*, al modo del idealismo «condicionado», la «no coincidencia» de las cosas-en-sí con nuestras leyes del pensamiento, cree haber probado *apodicticamente*, con su rechazo de todo posible discurso válido sobre el mundo nouménico, la plena «irrealidad» del conocer humano. Con la consiguiente deificación de la razón, una razón «en virtud de la que *es* cuanto aquí hay». Lo que le llevaba a concluir que «este modo de expresarse tiene, aplicado a las cosas corrientes de la vida práctica y, entre otras dimensiones, a la propia historia, resultados altamente desfavorables, lo que lleva a no pocos pensadores excelentes a retraerse del estudio de la filosofía crítica, que *así* desarrollada no es sino el más evidente *ateísmo* o *nihilismo*». «Este último es», acotaba lapidariamente Jenisch, «el término más adecuado para lo que aquí está realmente en juego».)

En las mismas páginas del *Journal* y en el mismo año de 1802 se decidió finalmente a intervenir en la polémica sobre la (posible) vertiente nihilista tanto del kantismo como de la (nueva) filosofía idealista el propio Hegel con uno de los trabajos más relevantes de su llamado «período de Jena», *Fe y saber*. Un Hegel caracterizable ya, en cierto modo, como un ilustrado que habla, trascendiendo sus propios ideales y puntos de vista, en una clave nueva y a la vez consciente del distanciamiento crítico que introduce, sí, pero cargado aún asimismo de eso que al superarse todavía se conserva como referente último e incluso condición de posibilidad inobviable del nuevo discurso. Que la elevación a concepto articulado, esto es, a «sistema», de este tono innovadoramente poderoso lleno de quiebras interiores, pero lleno también de voluntad de «orden» en la plenitud reconciliada, ha permitido descifrar a Hegel *tanto* como consumación autocrítica de la Ilustración, verdadera superación/conservación de la misma, *cuanto*, contrariamente —o no tan contrariamente—, como reescritura totalizadora ideal («metafísica») del laberinto romántico-organicista en todos sus recodos y registros, es cosa que podemos limitar-nos aquí a subrayar tangencialmente como obvia...

Cuando se pone a trabajar en *Fe y Saber* (y en su obra inmediatamen-

te anterior, *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling con relación a la contribución de Reinhold a una visión de conjunto más fácil sobre el estado de la filosofía a comienzos del siglo XIX*), Hegel es consciente de haber entrado ya en el camino de una madurez, digámoslo así, nueva. «Mi formación científica» —escribía, en efecto, a Schelling el 2 de Noviembre de 1800— «comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema». Este «ideal juvenil» —reformulado de modo decisivo de cara a la evolución de su trabajo filosófico en los umbrales mismos de su período especulativo, que comienza con su traslado a Jena— es, en efecto, el hilo que anuda, con trazo apasionado, los escritos juveniles de Hegel. Un ideal que no es otro que el de la recomposición del desgarramiento profundo de la sociedad moderna, de esa escisión social, histórica, personal y cultural que a la vez que imposibilita una coincidencia de los hombres socialmente organizados en las opciones fundamentales, priva a la razón de un lenguaje verdaderamente universal y disuelve en vacío lacerante o en una postulación utópica inane la sustancia moral de la época. Una época condenada, tal vez, a vivir los estadios sociales de la recomposición de una nueva totalidad humana en su mera interiorización, en la mera peripecia interior, en su formulación elíptica en el esplendor del discurso... o en las figuras de la consciencia nostálgica de Grecia. En esa encrucijada quemante hay que situar, en cualquier caso, los énfasis sucesivos del joven Hegel en el amor; en lo vital-eminente, concretado en una existencia personal estética y religiosa, políticamente libre y albergada, a la vez, en una totalidad cargada de sentido; en la educación ética como obra de una historia dirigida por Dios (al modo de Lessing). O en una nueva religión, en fin, una religión de la libertad y la razón mediada por la fantasía. Una religión que a diferencia del Cristianismo positivo —tan criticado en sus resultados últimos por el joven Hegel— sea capaz de recomponer la armonía de persona y nación, de hombre y naturaleza, de tradición y presente, de voluntad y destino, de sublimidad y goce de todos en una belleza a todos accesible en una *totalidad* sin grietas, para la que el joven Hegel encuentra un modelo —muy visitado, por lo demás, por ilustrados y románticos—: esa Grecia luminosa, llena de «una clara y alegre fantasía», en la que aún era posible la «grandeza». Esto es, una subjetividad emancipada y acorde, a un tiempo, con la totalidad: situación de *todos*, unidos en una religión estética y política.

El reconocido fracaso de estas fórmulas —razonadas, muchas veces, en pasajes de rara belleza— no mina, con todo, el ideal mismo. «La necesidad de la filosofía —escribe, en efecto, en ese momento de encuentro con su voluntad especulativa que marca, emblemáticamente, Jena— surge cuando el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres y los contrarios han perdido su viva relación e interacción y cobran autonomía». La filosofía es, pues, la llamada ahora a restaurar la

unidad quebrada y a superar, a un tiempo, las limitaciones del pensamiento finito —o entendimiento— mediante una razón puesta en consonancia con la naturaleza y configurada en naturaleza desde su «fuego interior». Su actividad es *especulativa*, toda vez que no es sino «actividad de la razón única y universal hacia sí misma», desarrollada, por tanto, desde sí misma, desde un pensar incondicionado. Manifestación, en fin, de lo absoluto, que es, en un mismo movimiento, racionalmente descubierto. En el bien entendido, claro es, de que esa «forma de la existencia de lo absoluto» que es su manifestación, es también auto-desgajamiento, por lo que al absoluto le es inherente no sólo la identidad, sino también la auto-diferenciación.

La especulación, que es el medio en el que se ejercita la filosofía (o la metafísica, si se prefiere, en cuanto saber de lo absoluto y recinto al que el Hegel de 1800 lleva su ideal juvenil), tiene, por otra parte, un momento reflexivo y un momento intuitivo-trascendental. Pero sólo la síntesis de ambos hace posible el «saber» (esa *Wissenschaft* tan afin a la tradición platonizante de un conocimiento esencial, ajeno a las limitaciones epistémicas de la *science* de la tradición inglesa o francesa). En efecto: «Un saber puro (esto es, un saber sin intuición) es la aniquilación de los opuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de los opuestos es empírica, dada, inconsciente. El saber trascendental unifica ambas, reflexión e intuición; es a la vez concepto y ser. Por el hecho de que la intuición deviene trascendental, la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, los cuales están separados en la intuición empírica, entra en la conciencia; el saber, en tanto que deviene trascendental, no pone simplemente el concepto y su condición —o la antinomia de ambos, lo subjetivo— sino al mismo tiempo lo objetivo, el ser». Esta doble implicación posibilita, por tanto, el paso del concepto al ser o del ser al concepto: la *identidad*, en suma, de pensamiento y ser. Con el consiguiente recorte del ámbito de la verdad, que para este Hegel no tan ajeno al espíritu del célebre lema equiparador de lo real y lo racional, no radica en el pensamiento ni en la realidad empírica, sino en su síntesis. Por lo demás, para este Hegel *especulativo* la actividad de la razón pura se cifra en el conocimiento de lo absoluto bajo la forma de la verdad. O dicho de otro modo: en el autococonocimiento de la razón absoluta.

En su trazado de los pasos de ese autoconocimiento, en orden al que la filosofía es conocimiento especulativo de lo absoluto, Hegel analiza las formas del conocer finito y la relación que guardan entre sí, asigna a la lógica la tarea de establecer las formas de la finitud en cuanto formas de un entendimiento que sólo puede producir una identidad *formal* y, finalmente, asigna a la razón el cometido de «destruir» la verdad de las determinaciones finitas en su pretensión de auténtico conocimiento, mostrándolas, a la vez, como procedentes de la razón tan sólo bajo este aspecto *negativo*. Con todo, aunque en su negación se ejerce el movimiento de lo infinito sobre lo finito, las formas finitas no son eliminadas. En la elimi-

nación de los obstáculos que se oponen al conocimiento infinito (o de lo absoluto) quedan destruidas, simplemente, las pretensiones de las formas finitas. Y son, a la vez, recuperadas en su limitada y funcional verdad. En su paso hacia el conocimiento de lo absoluto, la razón —que en su dimensión lógico-formal no supera el momento de la subjetividad reflexiva, el del entendimiento— trasciende, por sus propios medios, las formas intelectivas, negándolas, y hace a la vez, en su dimensión especulativa, de lo negado momento positivo del camino de acceso al conocimiento racional de lo absoluto. Supera, en fin, la esfera de la diferencia y la separación, y frente al formalismo que reduce la filosofía a lógica y la mera negatividad de un escepticismo que no es sino «el aspecto negativo del conocimiento de lo absoluto», se autoafirma en lo que en cuanto tal *razón* es: vida infinita, pensar infinito. Infinitud como tal, en la plenitud de su condición absoluta. E incondicionada. Pero una vida y un pensar que, en cuanto razón así definida, comprenden lo finito y lo infinito como determinaciones propias. Y hacen a la vez posible su despliegue. Su final identificación. ¿Cómo no concluir así que lo verdadero es el todo? ¿Y cómo no concluir también autoasignándose como tarea la producción de una «totalidad de saber», de «un sistema de la ciencia»? Una vez más el soterrado eco spinoziano...

* * *

En este marco de autodefinition metafísica —en polémica con Kant, Fichte y Jacobi y en plena reinterpretación de Spinoza desde la idea del conocimiento especulativo de la identidad absoluta— hay que situar el replanteamiento hegeliano del tema, tan vivo en ese momento, del nihilismo.

Como no podía ser de otro modo dados sus (nuevos) supuestos especulativos (o metafísicos), Hegel asigna al pensamiento en *Fe y Saber* una función *aniquiladora*, lleva, pues, el nihilismo a momento de la filosofía consumada. Haciendo causa común con Fichte contra Jacobi, Hegel asigna dicha función al pensamiento puro. Pero a la vez constata y critica la incapacidad fichteana para llevar a buen término la tarea. Si Kant no pudo superar el dualismo de conocimiento y cosa en sí (verdadero *límite* de su filosofar), Fichte no ha conseguido «superar» el dualismo de yo y no-yo disolviéndolo en el autoconocimiento de un absoluto que es la nada frente a toda determinación, un absoluto del que la nada no es, pues, sino el lado negativo. «Lo primero de la filosofía» —escribe Hegel— «es reconocer la nada absoluta, algo de lo que la filosofía fichteana es incapaz, por mucho que la filosofía de Jacobi la repudie por ello. Uno y otro (Fichte y Jacobi) están, por el contrario, en la nada opuesta a la filosofía: lo finito, el fenómeno, tiene para ambos realidad absoluta; lo absoluto y eterno es para ambos la nada para el conocer». La filosofía que no puede reabsorber el dualismo entre lo finito y lo infinito, que no

consigue superar la determinación por lo finito, es, pues, asumida por Hegel como «nihilismo», en el sentido negativo: un nihilismo para el que lo absoluto —que es y debe ser el punto de partida del pensamiento— no es sino «una nada para el conocer».

Hay, sin embargo, otro nihilismo. Un nihilismo que reconduce toda finitud a lo absoluto e infinito, que se muestra así como la nada de lo finito y determinado: verdadera estación de tránsito del pensamiento en su caminar hacia su consumación en el auto-conocimiento del absoluto. «La especulación exige...», en efecto, «también la aniquilación de la conciencia misma, y por ende la razón hunde su reflexión sobre la identidad absoluta y su saber, y se hunde a sí misma en su propio abismo y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambas». Todas las determinaciones de la reflexión de las que se ocupa la lógica, y con ellas la conciencia finita, desembocan, pues, en el «abismo» de la razón, genuina infinitud que es contradicción resuelta positivamente. En cuanto lado negativo de lo absoluto la nada es, pues, abismo (*Ab-grund*). Que es, a la vez, fundamento (*Grund*).

El pensamiento es, en fin, para este Hegel un tanto abismático, una nada que se autocontradice, una nada que reasume el pensamiento y su otro, los polos antagónicos todos, en la infinitud. Infinitud que a nada se opone, porque comprende toda oposición y contradicción. Pero que es, ciertamente, la nada para la reflexión.

A esta luz el idealismo subjetivo de Fichte no puede ser sino idealismo del entendimiento, que «descansa en la nada... y termina en la nada». Y Jacobi —no menos nihilista, como sabemos, a ojos de Hegel— tiene que ser positivamente juzgado en su valoración crítica de Kant, iniciador de todo este (mal) idealismo, como apóstol de una razón que no escuchándose sino a sí misma, «transforma en nada» cuanto queda fuera de ella.

Hegel termina significativamente *Fe y Saber* haciendo suya la temática de la «muerte de Dios» —recurrente, por cierto, en su obra—: «Pero el concepto puro o la infinitud en cuanto abismo de la nada, en la que todo ser se hunde, tiene que designar el dolor infinito, antes no existente sino de modo histórico en la cultura y como sentimiento en el que descansa la religión de la nueva época, tiene que designar el sentimiento: el propio Dios ha muerto [...] simplemente como momento de la máxima idea. De este modo da existencia filosófica a lo que antes era mera prescripción moral de un sacrificio del ser empírico o el concepto de una abstracción formal. Y a la vez recrea para la filosofía la idea de la libertad absoluta y, con ello, el sufrimiento absoluto o Viernes Santo especulativo, que hasta el momento sólo ha sido histórico, en toda la verdad y dureza de su carencia de Dios. Dureza que es la única —en la medida en que lo alegre, despreocupado, falto de fundamento y particularista de las filosofías dogmáticas y de las religiones naturales va necesariamente desapareciendo— a partir de la que puede y debe resucitar la suprema totalidad

en toda su seriedad y desde sus fundamentos más profundos, a la vez abarcándolo todo y en la más radiante libertad de su figura».

El trabajo del concepto se consuma, pues, con su momento de dolor y autoaniquilamiento, que Hegel compara —ofreciendo claves que no dejarán de interesar a los futuros hermeneutas de su sistema en términos de teología o escatología cristiana secularizada con el del Viernes Santo, en el autoconocimiento del absoluto como la nada de toda finitud. Y al hacerlo, lleva el nihilismo —en movimiento que Hegel compara con el de la Resurrección— a la condición, plena y triunfante, de filosofía consumada. Dios muere, sí. Pero también resucita.

La filosofía triunfa así, haciendo de su limitada verdad momento suyo, sobre la religión positiva y aún «natural»; el absoluto en despliegue, sobre la finitud y la nada; la especulación afirmativa sobre la poesía que da voz irredenta a la nostalgia. Eleusis quedaba ya muy lejos.

* * *

Hay, con todo, otro momento de esta encrucijada polémica a múltiples voces que no parece conveniente dejar de lado, por esquemático que sea nuestro recorrido del proceso de construcción/destrucción en virtud del que Nietzsche pudo anunciar fundadamente a finales de ese mismo siglo XIX, el advenimiento de un huésped que no dudó en caracterizar como «el más desapacible de todos los imaginables». Me refiero, claro es, a la toma de posición de Jacobi y Hegel, en estos y otros textos de parecida fecha, sobre la filosofía moral kantiana.

A ojos de Kant toda acción debe someterse, como es harto sabido, en la medida en que aspire a ser buena, a una instancia general. O lo que es igual, tiene que poder ser retrotraída a una generalidad que permanece idéntica a sí misma y que oficia, por decirlo hegelianamente, de «concepto». Pues bien: esa voluntad kantiana que es buena sin más y para sí, que es buena independientemente de todo objetivo determinado y de toda búsqueda de éxito, y que lo es también independientemente de las necesidades de la naturaleza humana, de los impulsos y pasiones del hombre, de su hambre de felicidad, que es *incondicionada y general*, toda vez que no es la de mi limitado yo, esa voluntad que se autodetermina, y cuya generalidad viene garantizada sólo por su *forma* (nunca, claro es, por sus contenidos concretos, de los que Kant hace abstracción), roza, a los ojos de Jacobi, la frontera del nihilismo. Y la roza precisamente en esa autodeterminación que la convierte en supuesta voluntad general, con una suerte de generalidad *vacía*, exigida por el propio imperativo categórico de actuar de tal modo que la máxima de la acción de uno pueda convertirse en todo momento en principio de una legislación universal.

En la medida en que recibe su generalidad exclusivamente de su forma, esta voluntad no es, para Jacobi, sino una voluntad que *nada* quiere. No quiere ayudar, pongamos por caso, al prójimo por el prójimo: sólo

pretende cumplir el deber por el deber. Y no sólo eso, sino que Dios y lo divino quedan emplazados por Kant a irrumpir precisamente en esa autodeterminación de la misma. Frente a ello Jacobi recuerda, reafirmando-se en el querer concreto, materialmente cargado, de la voluntad —que es siempre voluntad de alguien—, que «la ley está hecha para el hombre, y no el hombre para la ley». Y que si el resultado kantiano es un hijo inevitable del ejercicio del entendimiento, queda la posibilidad, y la necesidad, del «salto» de la racionalidad a la fe, al sentimiento, al *más allá* del nihilismo...

Hegel no seguirá, claro es, a Jacobi por este camino «irracionalista». Para él la filosofía práctica de Kant lleva también, por supuesto, a la destrucción, mediante la tiranía del concepto, de la vivacidad y belleza de la eticidad. Incluso considera el imperativo categórico como algo tan abstracto como para poder ser llenado con cualquier contenido imaginable, con la consiguiente justificación posible tanto de lo más ético como de lo más contrario a la ética. Ahora bien: esa *formalización* letal del primer principio para la acción buena, ese recurso al pensar mediante ella la buscada generalidad de la acción éticamente buena, no debe ser enjuiciada, desde el prisma hegeliano, en términos de «odio al concepto». Representa, sólo, el momento negativo, nihilista, del asunto. Que el concepto *medie* necesariamente lo general no tiene que llevar por fuerza a asumir lo general del concepto como forma vacía que puede ser llenada cada vez con un contenido diferente y, en definitiva, *indiferente*. Toda determinación inmediata por la costumbre o la tradición, por inclinaciones o impulsos, e incluso por fines y objetivos particulares tiene que ser, por el contrario, anulada en esta mediación. Sólo así puede mostrarse el actor en una libertad que es autodeterminación genuina, esto es, no mera arbitrariedad subjetiva. Sólo que, claro, para Hegel esta libertad es autodeterminación de lo absoluto; absoluto que es, a su vez, la nada de toda determinación. Pensar lo absoluto como esta nada es lo primero a que la filosofía debe tender. Y consumándolo, «supera» el nihilismo —de acuerdo con un mecanismo que ya nos es conocido—. Al precio, claro es, de asumir que lo absoluto de la libertad y la autonomía —que no se explicita, en su opinión, en el imperativo categórico mediante un principio formal opuesto abstractamente a los contenidos singulares de la acción moral— lleva ya en sí la mediación hacia lo particular, sale al encuentro del actor como lo «general concreto» de la *eticidad* de una comunidad histórica, de un pueblo. No otro recurso —de matriz claramente holista y organicista— es, en definitiva, el operante en la famosa propuesta hegeliana de la eticidad concreta como triaca (y «superación») del inane formalismo kantiano. Recurso del que es —convendría no olvidarlo— momento muy central el aserto de una interrelación de los diferentes pueblos, o de sus «espíritus», en la compleja dialéctica del «espíritu del mundo» en cuanto realización teleológica del Absoluto.

Que el paso del tiempo haya horadado —en la realidad y en sus lectu-

ras o recreaciones conscienciales— los supuestos generales de este gesto racionalizador y legitimador, tanto, al menos, como ha horadado la voluntad de sistema, de instalación en un todo metafísico, genuino *deus ex machina* de tantas «reconciliaciones forzadas», es cosa sobre la que no hará falta insistir demasiado. Forma parte de nuestra historia de hoy, que es la historia, recuérdese, de un *vaciamiento*.

* * *

Pocos datos de la cultura moderna tan obvios —dejando ya a un lado los planteamientos teológicos y ético-*metafísicos* del problema— como el del profundo latido nihilista de la consciencia romántica en algunas de sus concreciones. En el ámbito ético-*vital* y cosmovisional, sin duda. Pero también y de modo no menos representativo, en el recortado por la vivencia múltiple, artístico-literariamente recreada y objetivada, del recurrente problema del «sentido y valor de la vida». Problema que si cierto romanticismo resuelve negativamente en un espacio trágico todavía *auto-consciente*, la evolución en el nihilismo de buena parte de la literatura contemporánea viene a disolver ya en el puro anonadamiento; en la destrucción misma del lenguaje articulado, o del lenguaje *tout court*, llamado a expresarlo; en la devastación, en fin, de los últimos coágulos racional-constructivos de la persona en un mundo autoanulado, vacío de toda lógica superior vertebradora en términos de sentido —única, por lo demás, en orden a la que podría hacerse-cargo-de-sí el propio aserto del sinsentido—. Ese mundo reducido a solar de escombros, vertedero y desmonte indiferente de la radical inanidad de los personajes-muñones de Beckett, o a habitáculo gélido de una consciencia abolida, puro hueco ya sin hueco, a la que —consumando *una de las evoluciones posibles* del proceso de relativización/desvalorización histórica y metafísica de cuanto rige la acción humana del que Nietzsche ha sido cronista mayor: verdadero «escriba del caos»— remite Jünger en *El corazón aventurero*: «No poder dudar ya, ser incapaz ya incluso de participar en la parte oscura de la fe: este es, y sólo él, el estado pleno de la falta de gracia, el estado de la muerte fría, en el que incluso se ha perdido ya el olor pútrido, ese último aliento oscuro de la vida».

Desde el vaciamiento del mundo por obra del atenuamiento a la exclusiva interioridad erótica y estética, al modo de Julius, el protagonista de *Lucinde*, de Friedrich Schlegel, para quien los hombres y el mundo no tienen otro sentido que el de procurar sensaciones a su yo, foco único de plenitud al que aún puede, condenado siempre a la insatisfacción, aspirar, hasta ese «saber amargo» baudelairiano con el que nos encontramos, conscientes de no ser sino un *oasis d'horreur dans un désert d'ennui* al cabo de nuestro siempre decepcionante viaje por un mundo cada vez más pequeño, los héroes románticos ofrecen todos una faz trágica bajo mil

máscaras. La del nómada y la del suicida, la del fatigado y la del ebrio de un desespero incurable, la del loco y la del genio inasimilable, la del expósito y la del rebelde impenitente... Tras todas ellas late un mismo juego irresoluble: el de la tensión quemante, vivida desde una lucidez destructiva y una ironía constantemente dispuesta a ponerlo todo en cuestión, entre las dualidades polares de la existencia: el yo y su otro, el sujeto y el objeto, el hambre titánica de infinito y la consciencia creciente de la limitación humana, la razón y la pasión, el desencanto y la energía, la desolación, en fin, y el anhelo de plenitud.

En este juego dialéctico insaciable con los opuestos en constante intercambio antitético, con los extremos y con lo extremo, con el crear y el destruir, con el todo y la nada, con el caos y el orden en una suerte de embriagada recuperación de la vieja *complexio oppositorum*, las jerarquías axiológicas terminan por anularse, el espacio metafísico de la fundamentación se pierde. (Aunque paralelamente el idealismo alemán esté, en una última paradoja, intentando recomponerlo: verdadero *otro* del vaciamiento romántico). Jean Paul, por ejemplo, para quien el romanticismo era un «nihilismo poético», construye en su *Siebenkäs* la fábula estremecedora de un Cristo que proclama la ausencia de Dios en el gran vacío del cosmos. Y en su obra —en la que el humor juega un gran papel compensador— este vacío es razonado en los usuales términos epocales de agotamiento de los valores, de caducidad de todo presente y muerte inevitable de cuanto tiene vida, de no-identidad del yo consigo mismo, de fragmentación e inacabamiento de lo que nos rodea. Pero también del vacío que late tras cada palabra: el lenguaje no sirve para lo múltiple-esencial. Lord Chandos y el primer Wittgenstein, cronistas ilustres de esta impotencia lingüística —que es la otra cara de la destrucción del sujeto clásico—, anuncian ya su presencia...

Novalis exalta en sus *Himnos a la noche* la disolución en el seno de la tiniebla, verdadera aniquilación sublime —fruto de una *Sehnsucht* indomeñable— en esos pozos sin volumen ni masa donde nada existe porque no existe el tiempo: genuina recreación poética del estado de algunos espíritus tras, por ejemplo, el descentramiento humano provocado por la caída de la «astronomía teológica» (por decirlo con una expresión de Nietzsche). Y Leopardi saca las últimas consecuencias —sin abdicar nunca de su viejo gusto por la razón crítica de estirpe ilustrada: llevándola, simplemente, hasta el final— de la revisión romántica del legado prometeico: no hay perfección posible en este mundo; toda soteriología, religiosa o laica, es inane —o lo que es peor, *engaña*—; el conocimiento produce dolor y la razón, angustia; los grandes pilares del orden clásico, sus focos de legitimación y de sentido, no son sino mitos, al igual que sus recreaciones ilustradas; los viejos ideales han caído y su alveolo orgánico ha perecido a manos del general proceso de desagregación social; el hombre es impotente ante la naturaleza, infinita, inaprehensible y hostil; toda aventura es un naufragio. Silencio, en fin, soledad, desierto... O por decirlo

con sus mismas palabras —tomadas de su irónico diálogo fabulado entre el sol y Copérnico—: «andrajos y miseria».

Queda, claro es, la respuesta *heroica*. Pero ésta sabe que al final del camino —recorrido siempre por una individualidad que se autoasume como «única»— aguarda, en el mejor de los casos, la consciencia trágica del fracaso.

De este espíritu difuso, verdadera cara *negativa* del Romanticismo en cuanto proceso de crítica y autocritica de la Ilustración y de reconsideración de sus ideales —desde el del progreso y la perfectibilidad del género humano al del valor emancipatorio de la razón científico-técnica como heredera de los viejos «ídolos» secularizados— en clave desengañada, pueden aventurarse muchas caracterizaciones. En su registro *psicológico* es el propio Nietzsche quien tal vez lo haya hecho con contundencia y sobriedad mayores:

«El nihilismo como *estado psicológico* tendrá que sobrevenir, en primer lugar, tras nuestra búsqueda de un «sentido» en todo acontecer que, en realidad, no existe... el nihilismo es la elevación a consciencia del largo derroche de fuerza, del tormento del «en vano», de la inseguridad... de la vergüenza de uno mismo cuando se percibe que uno *se ha engañado* durante demasiado tiempo... La decepción acerca de una supuesta *finalidad del devenir* como causa, pues, del nihilismo: sea en relación con una finalidad por completo determinada, sea, generalizando, las penetración en la evidencia de lo insuficiente de las hipótesis finalísticas hasta la fecha propuesta a propósito de la entera «evolución»...

El nihilismo como estado psicológico irrumpe, en segundo lugar, cuando se ha querido imponer a todo acontecer una *totalidad*, una *sistematización*, incluso una *organización*... Sólo que, mira por donde, ¡no hay tal instancia general! En el fondo, el hombre pierde la fe en su valor si a través de él no actúa un todo infinitamente valioso: esto es, ha concebido un todo de este tipo para *poder creer en su valor*.

El nihilismo como estado psicológico tiene una *tercera y última* forma. Una vez claro que con el devenir nada ha de conseguirse y que ninguna gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse como en un elemento máximamente valioso gobierna el devenir, sólo queda una *salida*: condenar este mundo del devenir en su totalidad como espejismo, e inventar un mundo que quede, en cuanto *mundo verdadero*, más allá de éste.

...las categorías de «finalidad», «unidad», «ser», con las que hemos otorgado un valor al mundo, son *vaciadas* de nuevo de todo valor para nosotros— y el mundo se nos presenta como *vacio de valor*...

Resultado: la causa del nihilismo es *la fe en las categorías de la razón* —hemos medido el valor del mundo de acuerdo con categorías que *se refieren a un mundo puramente fingido*».

* * *

En este preciso contexto brilla una figura singular con innegable luz propia, la suya y la que, como a través de un tamiz magnificador/difusor, recibe de su genuino *humus* romántico: Arthur Schopenhauer. Dando un nuevo paso en el proceso de totalización del problema —y a pesar de las matizaciones que exige su usual consideración como «pesimista» a la hora de integrarlo en el proceso de coagulación del nihilismo contemporáneo—, Schopenhauer centra su mirada en la vida como tal, en su valor. Que, obviamente, niega. Pero nadie como Thomas Buddenbrook, el personaje de la célebre novela de Thomas Mann, para ayudar a recomponer una vívida imagen de esta operación-límite y de sus consecuencias.

En efecto: Thomas Buddenbrook, heredero de una familia patricia de grandes comerciantes prósperos, ha consagrado su vida a la tarea a la que desde niño se supo llamado, esa tarea ya secular de administración de una sólida firma comercial, de jefatura de una estirpe respetada en la ciudad y de desempeño del cargo público de senador, cargo al que su preeminencia ciudadana parecía naturalmente llevarle. Un día descubre, sin embargo, el elemento trágico de su vida: se le hace la luz sobre el hecho elemental de que aquello a lo que por su apellido había sido llamado era, sin embargo, algo para lo que no se sentía nacido. Descubre, en definitiva, ingresado en una lucidez que acabará por llevarle a la muerte, la vaciedad de su existencia luterano-eticista de hombre sujeto a una disciplina vital cuyo sentido ya no le resulta comprensible. Porque Thomas Buddenbrook ha cometido el error de pensar, el error de no limitarse a vivir...

Cierto es que ha empezado a comprender que la época que entonces parecía dar sus primeros pasos no era ya época de patricios, sino de aventureros y águilas de las finanzas, cierto es que prevé el escaso futuro de su firma comercial y que le angustia el carácter suprasensible, extraño casi al mundo, de su hijo Hanno, el frágil heredero de un imperio ya desvencijado. Y, sin embargo, lo que motiva su pensamiento, lo que le abre a esa lucidez que con fuerza cegadora le pondrá ante los ojos la tragedia última de su vida es, precisamente, la lectura casual de un párrafo particularmente pesimista, ético-pesimista de, *El mundo como voluntad y representación*. La lectura de Schopenhauer le convierte así en otro hombre, ciertamente. Pero *en el que realmente era*, más allá de su máscara. Al hilo de la lectura de ese gran libro, en efecto, Thomas Buddenbrook, como nos dice Thomas Mann,

«... se sintió... lleno de un gran sosiego, grato y desconocido. Tenía la satisfacción incomparable de ver cómo un cerebro tan enormemente superior se apoderaba de la vida, de esta vida tan poderosa, cruel y sarcástica, para domeñarla y condenarla...., la satisfacción del que sufre, del que guarda siempre escondido su dolor por la frialdad y dureza de la vida, lleno de vergüenza y de mala conciencia y, de repente, recibe de manos de un ser grande y sabio la justificación básica y solemne de su sufrimiento en este mundo, el mejor de todos los imaginables, del que con un sarcasmo divertido quedó demostrado que es el peor de los imaginables...»

Sentía todo su ser magnificado de una manera inmensa, poseído por una embriaguez oscura y difícil, sus sentidos rodeados de niebla y plenamente encantados por algo indeciblemente nuevo, sugestivo y prometedor, que le hacía pensar en su primer deseo amoroso, abierto a la esperanza».

Mediante la contemplación racional, conceptual, de la esencia del mundo tal y como Schopenhauer se la descifra, esto es, como vacía de valor. Thomas Buddenbrook alcanza, pues, la paz. Su yo —esa voluntad que es siempre fuente de dolor— queda abolido. La filosofía ha cumplido, en suma, el cometido central que Schopenhauer le asigna. Un cometido que es también, a otro nivel, propio del arte.

* * *

Pero no todo nihilismo conduce al quietismo, como es bien sabido. (En el supuesto, además, de que el pesimismo nihilista de Schopenhauer comporte efectivamente esa connotación). El activismo ciego de algunos anarquismos ha sido asumido muchas veces como la expresión máximamente exasperada de ese otro nihilismo, el «nihilismo activo» del que —apuntando a otra cosa— ha hablado el propio Nietzsche. Con ello nos vencemos del lado «eslavo» de esta historia —aunque el anarquismo como tal no se haya reducido, obviamente, a esa demarcación ni a nuestro fugaz catálogo—. Si los famosos «nihilistas rusos» —N. G. Chernichevski, N. A. Dobrolioubov, D. Pisarev, etc.— fueron realmente, en efecto, revolucionarios demócratas, críticos de la sociedad rusa tradicional y de la autocracia, así como de las diferentes formas de falsa conciencia que la «miseria rusa» fue generando, hasta el punto de que su correlato occidental debería más bien buscarse en la izquierda de la Ilustración, los anarquistas eslavos, con su forma exasperada de individualismo destructor de todo orden y toda autoridad, vinieron a constituirse en su radicalización extrema. «Los dioses desaparecen» —escribió Kropotkin—, «los reyes desaparecen. El prestigio de la autoridad desaparece. Y, ¿quién ocupará el lugar de los dioses, de los reyes y de los curas sino el individuo libre, que confía en su fuerza? La fe ingenua desaparece. ¿Que

su lugar lo ocupe la ciencia! La arbitrariedad y la bondad caritativa desaparecen. ¡Que su lugar lo ocupe la justicia!».

La antihegeliana apuesta vital e ideal de Stirner por la nada —ese lapidario *Ich hab' mein' Sach aun Nichts gestellt de El único y su propiedad* (1844)— forma parte, sin duda, del haz de corrientes nihilistas posidealistas que confluyen en el complejo mar del anarquismo. Frente al sistema hegeliano, que lleva el culto al Espíritu hasta el límite, de modo que deduce la propia existencia individual del pensamiento, Stirner afirma ante todo —entroncando, en cierta medida, con la antropología hobbesiana y con *cierto* Spinoza, y haciendo a la vez posible su consideración, común en algunos círculos, como precedente de Nietzsche— la libertad del Yo y su poder, propiedad del Yo en la que dicha libertad se concreta. Poder, esto es, despliegue constante y espontáneo de todas las fuerzas y facultades humanas: *autoafirmación*. La historia misma queda definida, a esta luz, como *progreso en la conciencia de esa propiedad*.

Desde estos presupuestos propone Stirner la destrucción de toda moral tradicional y de toda reverencia al pasado para dejar paso a la era del egoísmo y de la voluntad de poder. Con esta superación —sin conservación ni recuperación de nada— del hombre universal y abstracto en aras de un Yo único y desalienado cree Stirner haber completado la superación de Dios llevada a cabo por Feuerbach. Por otra parte, a la vez que exalta esa primigeneidad del Yo único, dueño de su poder y entregado, como creador absoluto, al aumento de su propio poder de dominio y disfrute del mundo —lo que permite decir: «Yo soy la Nada creadora, la nada de la que mi Yo creador lo crea todo»—, Stirner ataca con singular virulencia al Estado. Al Estado como principio de jerarquía y opresión, por supuesto, no sólo a sus objetivaciones concretas. Con ello —«la propia voluntad y el Estado son poderes mortalmente enemigos, entre los que no cabe paz eterna alguna»— Stirner hace suyo, sobre los escombros de la teoría hegeliana del «Estado ético», el apoliticismo típico de los anarquismos. Y con su reconocimiento de la necesaria carga metafísica —no sólo social y política— de toda rebelión, Stirner, que a la muerte de Dios hace suceder la «muerte de la verdad», configura una de las consumaciones/destrucciones posibles del «gran relato» hegeliano, ese último y grandioso intento de construir una teoría general de la experiencia humana. (Otra cosa es, por supuesto, que supere ese relato sin salir, como ha argüido Deleuze, de su recinto: llevando, simplemente, hasta uno de sus límites pensables las categorías «dialécticas» de alienación, superación, etc.).

* * *

Criticado sistemáticamente todo intento de legitimación trascendente —y, por ende, dadora de vigencia «objetiva»— de los valores supremos, antes incluso, como hemos visto, de que Nietzsche diera en descifrarlos

como «síntomas» de algo muy diferente de lo que decían ser; liquidada esa serena autosustanciación de la Razón que en todos los planos del pensamiento sucede, al hilo mismo del proceso de secularización y de avance de la mentalidad crítico-ilustrada vivido por Europa, al viejo teocentrismo; sustraída al Estado, por parte de la izquierda hegeliana, la función de arbitraje desinteresado («ético») sobre una realidad social antagónica que paradigmáticamente le asignaba el autor de la *Ciencia de la Lógica* consumado, en fin, el nihilismo, ¿cómo *decidir* ya racionalmente, esto es, fundamentalmente, a propósito de las grandes cuestiones éticas y políticas? ¿Cómo elegir más allá de la duda y la arbitrariedad entre valores últimos contrapuestos? Es posible que esta siga siendo, en estos finales de milenio, la gran pregunta. Y que los diferentes emotivismos: los refinados ejercicios meta-éticos de matriz analítica; la apelación weberiana a la incontrolabilidad racional de nuestros siempre renovados dioses y demonios; la inanidad última, entre utópico-diluida y retórica, de las propuestas de validación de normales y valores por justificaciones en transparencia consensual, que se resuelven finalmente en una racionalidad sesgada en sentido procedimental; los intentos pos-nietzscheanos de recuperar, en clave creativa y pluralista, un nihilismo sin tragedia... sigan todavía posponiendo la respuesta mediante rodeos más o menos conscientes de su progresivo enclaustramiento en el lado adjetivo de la cuestión.

Cierto es que Nietzsche, retomando el problema donde Schopenhauer lo dejó: *en el plano de la vida*, rehuye todo pesimismo, toda autodestrucción por ese sentimiento trágico de gratuidad que Satán allega con su «Si Dios ha muerto, todo está permitido» a Iván Karamazov, cierto es que razona el camino por el que la crítica radical puede llevar al sujeto «clarificado» a un más allá de lo bueno y de lo malo y de la moral misma —superada en cuanto reconducida a la consciencia de que valorar es siempre interpretar nuestros afectos, intereses, pasiones...— cierto es que desculpabiliza la voluntad schopenhaueriana mediante un sí a la vida tal y como es... una vida en la que no cabe otro consuelo que el intramundano. Ni otro júbilo tampoco, incluido el que a Nietzsche le produce ese mismo sí, a la vez trágico y embriagado, trágico-positivista, en fin, y sin dolor, a la vida. Pero no parece que su camino, a pesar de ese intento suyo de vincular el principio de lo trágico, una vez vaciado de desfallecimientos y concesiones a la tentación del fatalismo o de la autoanulación, a un «principio de acción», lleve mucho más allá del decisionismo que con tanta y tan sabia lucidez tematizó ese gran nietzscheano que fue Max Weber. (Y eso por no entrar en las concreciones históricas y materialmente *posibles* de la valoración nietzscheana del ser humano «por el *quantum* de poder y plenitud de su voluntad», en la naturaleza efectiva de su criterio de valoración: el «grado de poder» en juego. O en su definición de la propia vida como voluntad de poder, y del mundo y de nosotros

mismos como «voluntad» —también— «de poder y nada más», mero juego de fuerzas «que fluyen y se agitan a sí mismas»...)

Terminamos, pues, allí donde tal vez no quepa (¿hoy?, ¿nunca?) terminar. Es posible, con todo, que un recorrido reflexivo por la historia, a un tiempo efectivo-material y consciencial-ideal, que aquí hemos reducido a sus puros huesos, sea la mejor invitación posible, en cuanto la más «intempestiva», a formular —con la mayor de las modestias— *tanto* a los incondicionales de los «contenidos normativos de la Modernidad», que olvidan que el sueño de una universalidad de valores y una pluralidad de argumentos no es, hoy por hoy, otra cosa que eso, un sueño, y que cuando ha dejado de serlo se ha revelado más bien como una pesadilla, *como* a los que dejando caer el afán explicativo y crítico de lo real, incluida la realidad subterránea de nuestro *querer*, de los constructos científicos posidealistas de genealogía típicamente ilustrada (de la crítica de la economía política al psicoanálisis) relegándolos a la condición de mera «filosofía de la sospecha» —a cuya vertiente más «dura», más des-cifradora y analítica, no deja de pertenecer el propio Nietzsche, todo sea dicho—, aceptan algunos datos del presente como fundamento suficiente de una (presunta) «superación» del nihilismo en clave positiva, *reconciliada*. Y desde luego, estetizante. Por ejemplo, la (presunta) multiplicación de los horizontes de sentido, el (presunto) juego de preferencias valorativas posibles no agotable en un único marco «fuerte», el experimentalismo, la (presunta) superación, con la caída de las filosofías de la historia, de todo ideal de «sacrificio»...

(Junto a las dos grandes *filosofías de la reconciliación* de nuestro tiempo, el trascendentalismo dialógico habermasiano y el neonitzscheanismo del «nihilismo sin tragedia», se hacen oír hoy también otras voces, ciertamente. Por ejemplo, la de quienes dan ya por positivamente resuelta la incógnita abierta por la Modernidad con su voracidad crítica y autocrítica con una razonada *remisión* a la Megamáquina y a su voluntad de poder, *que es siempre voluntad de más poder, pura voluntad de voluntad que toma cuerpo en el automatismo de los procesos sociales, que organiza tentacular y difusamente nuestras necesidades y que funciona en un eterno retorno que marca el fin de la historia propiamente dicha, de nuestros simulacros de opciones y de nuestra propia apariencia de libertad*. Funciones, simplemente, del verdadero sujeto de la Modernidad (la tecnoestructura, el complejo militar-industrial, el capital o... simplemente el «sistema») y de su lógica implacable. Ya se sabe, por lo demás, que las hipótesis extremas, aunque se presentena veces como tesis, son las más estimulantes. Sobre todo en tiempos que ya no son ni siquiera «indigentes». Sólo *normales*...)