

Política y nihilismo

Eloy RODRÍGUEZ NAVARRO
(Universidad Complutense)

Esta comunicación sobre «Política y nihilismo» pretende un objetivo muy concreto: reexaminar de un modo global y como en síntesis los contenidos, explícitos o implícitos, del nihilismo en Europa en los debates de los dos últimos siglos, aunque su principal configuración se dé precisamente en los últimos años del siglo XIX y permanezca hasta nuestros días. Por eso, no intenta ser un estudio monográfico de alguna controversia o crítica concreta entre filósofos o escuelas particulares. He de adelantar que seguiré, desde este planteamiento, los siguientes puntos: 1) ¿Qué relación hay entre política y nihilismo? 2) El nihilismo, ¿es un estado psicológico o un método filosófico? 3) ¿Cuál es la esencia del nihilismo? 4) ¿Es posible la superación del nihilismo? Al final indicaré algunas conclusiones provisionales.

1. Relacionar «política» y «nihilismo» es hoy muy pertinente, sobre todo desde los escritos de Ernst Jünger *El Trabajador* (1932) y *Más allá de la línea* (1950). El primer escrito ve el nihilismo pasivo desde la perspectiva de la «voluntad de poder», y por cierto como «voluntad de dominación», es decir, como «catástrofe» de la subjetividad; el segundo ve el nihilismo activo desde el punto de vista de un posible restablecimiento de un equilibrio entre estas dos potencias (la dominación y la subjetividad), a las que Jünger une valiéndose del puente del dolor. En *Más allá del nihilismo* (1993) dice a este res-

pecto Enrique Ocaña: «Tanto en un escrito como en otro, hay señales de una propuesta metapolítica y metafísica como punto de apoyo en el enfrentamiento personal de cada individuo con el poder de la nada» (p. 205).

Política y nihilismo están relacionadas desde Kant, porque una «Constitución estatal republicana» (hoy diríamos democrática) es la condición de posibilidad de una vida humana en legalidad y, por tanto, en libertad externa; pero, a su vez, y por esto mismo (es decir, por ser sólo condición de posibilidad), una sociedad en legalidad no es un fin en sí mismo, sino un medio para posibilitar, a través de la ilustración, la libertad interna o vida según unos principios prácticos universales; en Kant, por último, la conversión filosófica de la especie humana, es decir, la primacía de la dignidad humana («würdig zu werden») sobre la felicidad empírica tendrá como consecuencia la paz perpetua. Esta filosofía política es elogiada por Adler y Sahner, pero sobre todo por Habermas. Sin embargo, Habermas no ve la realización de esta conversión filosófica de toda la especie humana en la intervención hipotética o postulado de un Absoluto, sino en la acción de los individuos concretos, que son los que han de poner todas las condiciones políticas, económicas, sociales, jurídicas o filosóficas, para que se produzca la primacía indicada. Precisamente en estos días pasados, la Unión Europea ha acordado ponerle a las ciencias el límite de la dignidad humana, aunque también es cierto, como sabemos, que este concepto es de difícil definición y sigue siendo debatido.

En Fichte, Hegel, Baader, Marx, en los nihilistas rusos (piénsese en la tríada nihilista de Pisarev, Dobrolioubov y Tchernichevsky), y desde luego en Nietzsche, Jünger, Heidegger, Stefanini o Severino, está presente la interrelación de estos dos conceptos de política y nihilismo. Política, pues, ha de entenderse aquí como la rica y compleja confluencia de un conjunto de principios metafísicos y sociales y de práctica política y jurídica, que como fines en sí producen un nihilismo pasivo y como medios un nihilismo activo (es decir, o de decadencia y retroceso del poder del espíritu, o de intensificación del poder del espíritu, respectivamente, según Nietzsche).

A mí me parece, sin embargo, que esta restricción del concepto de nihilismo (a nihilismo pasivo y activo) es precaria. En la historia de las polémicas en torno al nihilismo en estos dos últimos siglos, este concepto se ha revestido de contenidos muy diversos. Por eso, y por la confusión que puede acarrear toda la literatura sobre estas polémicas, creo necesario adelantar, como aportación original y clarificadora, que el término nihilismo ha presentado, y presenta todavía, diversas formas o transfiguraciones. Yo les lla-

maría «tipos de nihilismo», y son los siguientes, prescindiendo de ulteriores matices: nihilismo teológico (p.e. en Franz von Baader), ontológico (en Obereit o Heidegger), metafísico (en Hegel o Severino), antropológico (en Marx o Vattimo), especulativo (en Jacobi), ético (en Fichte o los revolucionarios rusos, p.e. Michail Bakunin), práctico pasivo o activo (como lo desarrolla Wanda Bannour), incluso político y también jurídico (en el sentido que le da Bruno Bauer a su crítica de la situación en la Rusia de los años 1860 y 1870), e incluso nihilismo estético (presente en la obra de Bruno Hillebrand de 1991). Wolfgang Kraus, que ve los orígenes del nihilismo, como forma típica del espíritu de la época, en la «ira, odio, desesperación, engaño, resignación, indiferencia, aburrimiento», señala en su tipología del nihilismo, que no pretende ser completa, las siguientes formas: «Nihilismo burgués, anarquista, individualista, materialista, clerical, ateo, letárgico, dogmático y dionisiaco» (*Nihilismus heute oder die Geduld der Weltgeschichte*, 1985, p. 14). Estas precisiones me han parecido importantes para poder comprender, aunque sólo a modo de pinceladas, las consideraciones posteriores.

2. Una profundización en el papel del nihilismo como acusación o como crítica de otras filosofías (como «etiqueta» diría Dieter Arendt) arroja el siguiente resultado: el nihilismo especulativo no ha sido, o no es, propiamente un compañero de viaje o un estado psicológico, sino realmente un método de investigación filosófica o de toma de conciencia de la realidad. No es lo mismo un compañero de viaje o un estado psicológico que un camino. Es importante observar que el término nihilismo lo usa Jacob Friedrich Obereit con un sentido metodológico contra la *Crítica de la razón pura* de Kant en sus dos obras de 1787 (*El retorno del espíritu de la vida...*) y de 1792 (*Réplica de Obereit a Kant*). También, como es sabido, se convierte en método por excelencia de los procesos del pensamiento en *Fe y saber* de Hegel, con su conocida dialectización de la conciencia. Y lo es también en *El destino del hombre* de Fichte. En esta misma línea escribirá Pisarev en *Die Realisten* (Los realistas) de 1864: «Hay que concebir la vida en serio; hay que considerar atentamente la fisionomía de los fenómenos de alrededor; hay que leer y meditar, no para matar el tiempo, sino para procurarse una mirada lúcida sobre las relaciones propias con los otros hombres y sobre ese vínculo indestructible que hay entre el destino de cada persona particular y el nivel universal del bienestar humano» (*Russische Kritiker*, Efraim Fritsch [ed.], 1921, p. 280s.). El nihilismo antiplatónico de Pisarev en *Platos Idealismus* es

claramente un nihilismo metodológico. Y como tal método no tiene por qué ser el fracaso de la razón científica, o incluso de toda razón.

Estos dos momentos del *no* a la razón como poder autoritario sobre la vida y del *sí* a la razón en su coincidencia con la experiencia los resume Alexander Herzen en su definición del nihilismo de 1868: «Nihilismo... significa lógica sin estructura, ciencia sin dogmas, sumisión sin condiciones a la experiencia y aceptación sin contradicciones de todas las consecuencias, del tipo que sean, si se derivan de la observación y son exigidas por la razón. El nihilismo no transforma *algo* en nada, sino que descubre que la *nada* que se toma por *algo* es una ilusión óptica y que cualquier verdad, por muy contraria que sea a ideas fantásticas, es más racional que éstas y en todo caso obligatoria» (Wolf-Heinrich Schmidt, *Nihilismus und nihilisten*, Munich 1974, 19s.). Estas palabras recuerdan sin duda aquellas otras de Fichte: «La utilidad positiva del nihilismo, como un no-saber de la verdad, destruye y aniquila el error; pero esta posibilidad no puede ser absolutizada» (*FGA* I, 6, 252). También Wanda Bannour relaciona a Descartes y Pascal, en distintos sentidos, con el nihilismo metodológico (*EPhU*, 1, 209s.).

No parece, por tanto, que un reexamen de la historia del nihilismo europeo pueda hacerse sólo desde el hilo conductor de una agria polémica entre fe teológica y saber natural, aunque éste haya sido su centro en casos aislados.

3. En cualquier caso, más allá de los diversos tipos de nihilismo y del uso ambiguo, a veces equívoco, de este concepto hoy preocupa también la cuestión de la *esencia* misma del nihilismo. Para Heidegger «la esencia del nihilismo es, al mismo tiempo, más vieja y más joven que las formas históricas de su evolución: más vieja, porque su origen se remonta a la constitución misma del discurso metafísico...; más joven, puesto que su esencia no ha sido pensada todavía, ya que la esencia del nihilismo no es nihilista y remite a lo impensado, que no puede ser captado metafísicamente, es decir, de forma nihilista. Nietzsche, el gran anunciador del nihilismo, no pensó, sin embargo, la esencia del nihilismo» (*Nietzsche*, 274). Tampoco la esencia histórica de la metafísica es metafísica, ni la esencia histórica de la técnica es técnica (yo añadiría que tampoco la esencia de la política es política). Estas tres dimensiones, nihilismo, metafísica y técnica, remiten a un impensado, que permanece desfigurado en sus desvelamientos nihilista, metafísico y técnico. Y Nietzsche no pensó esencialmente el nihilismo, porque lo pensó metafísicamente, es decir, a partir de la noción de valor: el nihilismo es la desvalorización de todos los valores por la voluntad de poder como el principio último

de toda institución axiológica, ya sea nihilista o contranihilista. En sus observaciones sobre Jünger, el mismo Heidegger advierte, por eso, lo siguiente: «La esencia del nihilismo, en cuanto ocultamiento del ser, reside en última instancia en la esencia del olvido, olvido que incluye lo aún no desocultado» (*Zur Seinsfrage*, 415/60).

Esto nos indica, desde la ontología peculiar del ser de Heidegger, que la esencia del nihilismo no es curable ni incurable; es lo que carece de curación y que, sin embargo, constituye una impar llamada a la salvación (Ib. 422/70).

Para Emanuele Severino, por el contrario, el nihilismo europeo es otra cosa. «La historia de Occidente es historia del nihilismo en un sentido abismalmente diferente del denunciado por Nietzsche y Heidegger... Para el existencialismo, existir significa tener que vérselas con la nada, pero el tener que vérselas con la nada no es una nada; existir es un relámpago en la noche de la nada, pero este relámpago no es una nada. *En cambio*, el nihilismo como esencia auténtica y profundamente oculta de la civilización europea —como esencia que, por lo tanto, dirige, más allá de todo el desarrollo de la filosofía occidental, también el comportamiento más vulgar del hombre de la calle y la convicción más superficial de la opinión pública— es algo esencialmente más radical que el existencialismo, o sea, que el mundo tal como se revela en la conciencia del filósofo existencialista... También Nietzsche y Heidegger ignoran el sentido auténtico del nihilismo y, es más, su filosofía misma es una de las formas más típicas de lo que el nihilismo es verdaderamente» (*Esencia del nihilismo*, 1982/1991, 28s.). El profundo análisis de Severino, inspirado en textos del libro V de la *República* de Platón, particularmente en el concepto de «epamfoterídsein» (es decir, la lucha de lo óntico entre ser y no ser), llega al final a la siguiente conclusión: «Al fenómeno del nihilismo pertenecen tanto las condenas que el pensamiento occidental ha hecho del ‘nihilismo’, como este ‘nihilismo’. Ambos, en sí, en su inconsciente esencial son nihilismo, es decir, convicción de que el ente en cuanto tal es nada; pero el ‘nihilismo’ del que habla el pensamiento occidental *no* es la afirmación de que el ente, en cuanto tal, es nada, sino que es el no reconocer la existencia (o la autonomía de la existencia) de algo que, en cambio, para quien pretende mantenerse fuera del ‘nihilismo’, es existente (o autónomamente existente)» (Ib. 342). Después de hacer una crítica de Jacobi, Nietzsche y Heidegger, añade: «En ninguno de estos nihilismos se afirma que el ente en cuanto ente es nada (en ninguno de estos nihilismos se afirma ese no ser del ente, del que ya sea ellos, ya sea sus negadores, son, en su en sí, la afirmación), sino que se afirma más bien el no ser de lo que otros sostienen que existe» (Ib.).

Es, pues, clara la dificultad de determinar la esencia del nihilismo en el debate contemporáneo. Precisamente esta dificultad es el punto de partida del problema de la superación del nihilismo en la literatura reciente.

4. Respetando una secuencia cronológica, veamos brevemente la propuesta de diversos autores sobre la superación del nihilismo.

Para Jünger, esta superación se basa: a) En la evolución de las ciencias, que parecen alejarse de su nihilismo mecanicista, estableciendo convergencias con otros ámbitos del saber; b) en la capacidad de decisión y de coraje para experimentar y soportar la nada, decidiéndose por el ser en sus múltiples manifestaciones. Y añade como pregunta: «Pero, ¿puede el ser humano participar en la determinación de su propia esencia? ¿O sólo la evolución biológica y el acontecer histórico determinan las mutaciones que afectan al destino humano?» (ZM & 159, 25).

Para Dieter Arendt: «El nihilismo, como negación del idealismo, es al mismo tiempo la superación del idealismo y, de esta forma, posibilita su propia superación, abriendo la posibilidad de un nuevo realismo o de un nuevo materialismo, cuya aceptación podría encontrar una posición. El nihilismo es superable, si con él se supera el idealismo (Nihilismus ist überwindbar, wenn mit ihm der Idealismus überwunden ist)» (*Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, 1974, p. 353).

En el pensamiento de G. Vattimo, «la necesidad de la superación del nihilismo surge, en este sentido, no por razones cognoscitivas, teóricas, sino de tipo ético y político. Es necesario debilitar el discurso sobre el ser. La ontología de la actualidad favorecerá una lógica pluralizadora, que luchará contra las ontologías fuertes a favor de una 'comunicación dialogante'» (*Anales del Seminario de Metafísica*, 1989, n° 3, 208s.).

En su obra *Beyond nihilism*, Ofelia Schutte resume su interpretación de Nietzsche señalando que «para superar el nihilismo, hay que trascender *todas* las formas de dualismo, no meramente algunas de ellas» (p. 190). Deja planteada, sin embargo, la cuestión de si a los seres humanos les es posible trascender el dualismo de razón/voluntad de poder, inocencia del devenir/resentimiento, superior/inferior, etc.

Siguiendo una interpretación similar a la autora citada, Paul Valadier, en su extenso trabajo sobre Nietzsche, dirigido por Paul Ricoeur, concluye lo siguiente: «La tarea filosófica por excelencia, ¿no consistiría en ayudar pacientemente al hombre a abrirse a la afirmación, con la certeza de que el sí, siempre finito, corre siempre el riesgo de dejarse destruir por el no? Pero

que nos haya recordado Nietzsche que realmente hoy, y a todos los niveles de lo real, no hay otra cuestión más importante que ésta, es, a nuestro modo de ver, su aportación esencial a la creación de un mundo de libertad» (*Nietzsche y la crítica del cristianismo*, 1974/1982, p. 570).

Por su parte, Hans-Jürgen Gawoll, en su obra *Nihilismus und Metaphysik*, de 1989, recuerda el concepto de «falta de realidad», ya utilizado por Schelling, como el núcleo del nihilismo: «Este trabajo —dice— se ha dirigido contra cualquier emocionalización y demonización del nihilismo; su meta ha sido incorporar una dimensión teórica y racionalmente realizable del nihilismo: sea cual sea el concepto de nihilismo que se ha usado dentro de la historia de la filosofía, siempre ha estado en juego la ‘realidad’ de las cosas, a la que se presenta como negada o desvalorizada, en la medida en que una reflexión independiente la ha delimitado» (p. 285).

Emerich Coreth llama nihilismo a la modernidad, porque en ella se da una pretensión de filosofía de la objetividad exacta, que al final se convierte en «pérdida del objeto», y también una pretensión de filosofía de la subjetividad, que al final se convierte igualmente en una «pérdida del sujeto». Según él, en Heidegger se da una crítica de la técnica, pero sin que ofrezca una salida; y se da también una propuesta de una ontología del ser (que desecha a la metafísica clásica como nihilismo, porque «el ser no le interesa»), pero, según Coreth, tampoco la desarrolla (*Filosofía Cristiana* III, 817ss.).

En este apunte rápido y resumido de diversos textos hay sugerencias suficientes, para poder pasar, por último, brevemente a unas conclusiones provisionales.

Conclusiones

1. No nos parece que baste la capacidad de decisión y de coraje, o razones de tipo ético o político, para superar el nihilismo. Más bien, parece que se puede seguir apostando por una teorización adecuada de las cuestiones estrictamente filosóficas sobre estas bases: a) Un apoyo en las diversas ciencias humanas como fecundación de la reflexión, p.ej. en la llamada recientemente neurofilosofía en la línea de Penrose, Daniel Denett, Ornstein, Crick, Bullein y otros; b) esta reflexión filosófica ha de completarse reactualizando la historia del pensamiento, enriqueciéndose con sus aportaciones, de tal modo que iluminen, retrospectivamente, las posibilidades de sus planteamientos, sean cuales sean las orientaciones que ofrezca el historicismo críti-

co; y c) incorporando componentes destacados de otros saberes, institucionales, artísticos o literarios; en este sentido es importante reconocer la relevancia de publicaciones recientes, por ejemplo, de antropología literaria.

2. La «falta de realidad», o la «pérdida del objeto o del sujeto», ha ocasionado múltiples polémicas en la historia del pensamiento en estos dos últimos siglos. Hoy se tiende, al menos se tiende, a una integración en lugar de una reducción. No deja de ser curioso indicar cómo las ontologías regionales de N. Hartmann en cuanto englobadoras del ser (materia, vida, conciencia, cultura) están incorporadas como materias en los estudios de esta facultad (teorías de la materia, de la vida, de la mente o teorías científicas de la cultura). Hay aquí un intento de integración, que también aceptan los autores citados en la primera conclusión, posiblemente sobre todo Ornstein en su obra *La evolución de la conciencia*.

3. «Somos de momento un pequeño prólogo en el nihilismo», dice Nietzsche. ¿Por qué? Wanda Bannour ve este prólogo en el conflicto incesante entre el impulso de destrucción (sectas, terrorismo, fanatismos de todo tipo) y el impulso de creatividad, que representarían la interminable lucha entre el nihilismo práctico pasivo y el nihilismo práctico activo (*EPhU* p. 213). Pienso que hemos de ser conscientes de esta observación, sobre todo porque desde diversos saberes se nos llama la atención sobre *La naturaleza de la creatividad*, como titula Robert Sternberg su obra, y desarrollar racionalmente las posibilidades del nihilismo activo.

4. Para terminar, quisiera dejar abierta la situación que plantea Dieter Arendt al final de sus observaciones sobre la superación del nihilismo, y que cito sólo con la intención de completar las tres conclusiones anteriores. Mientras que L. Landgrebe ve que el nihilismo es un problema que ha de resolver «la profundidad del corazón de cada uno», Dieter Arendt añade: «Una última pregunta hay que hacer, que hace actual definitivamente este problema: ¿Quiénes son nihilistas? ¿Son los que experimentan espontáneamente valores objetivos, que se disuelven en la nada, y a la nada de la tradición de estos valores le oponen ‘heroicamente’ su corteza como formas que hay que realizar de nuevo, los que con este gesto ‘heroico’ piensan superar el peligro del nihilismo llamando, al mismo tiempo, nihilistas a los innovadores y recusadores? ¿O son los que niegan los valores conocidos como inútiles y abandonan el círculo de la tradición, en cierto modo como un carrusel, para

esperar, en la negación de la negación, una posición que se aproxime a una realidad no desfigurada por ninguna nada? Esta palabra [nihilismo], en resumen, se puede sostener como etiqueta de denuncia o como consigna honorable» (O. c., p. 354).

En fin, pienso sencillamente que en este complejísimo problema han de confluír esfuerzos de reflexión, de diálogo y también de opción, armonizables con dificultad. Hay que reiniciar el camino constantemente para posibilitar una filosofía post-ilustrada, en todas sus ramas o materias, sin los complejos onto-teológicos de los casi dos últimos siglos, pero tampoco sin autosuficiencia en sí misma. Y hay que reiniciarlo en el sentido indicado, porque el *nihilismo*, teórico y práctico, es constitutivo del existente humano, individual o socialmente considerado, si no de todo lo óntico, en la línea de Severino. Pero, al mismo tiempo, también la *creatividad* es «la otra cara de la moneda» del nihilismo, constitutiva, también ella, del existente humano, en el sentido de la autotranscendencia de Nietzsche o en el sentido de la obra citada de Sternberg.

Y esta creatividad autónoma, como se ha indicado en las conclusiones, es un importante resquicio abierto para la filosofía, si teóricamente no quiere volver a ser acusada, duramente criticada, de «fantasías», «dualismos», «faltas de realidad», etc. «El más inquietante huésped del futuro» (Nietzsche), ¿podría ser el invitado que estimule a la creatividad a evitar el error?