

Nihilismo y fin de la historia. Una mirada sobre la cuestión de la (pos)modernidad

Vicente SERRANO MARÍN

RESUMEN: El presente trabajo pretende establecer una íntima conexión entre el que considera un falso debate en torno a la modernidad y la posmodernidad y expresiones como fin de la historia, fin de las ideologías, y otras que desde ámbitos diversos vienen compitiendo por caracterizar el mundo actual. La hipótesis central es que esa constelación obedece a una lógica muy similar a la que llevó, a fines del XVIII, a utilizar por primera vez el término nihilismo frente a la que consideraba la Ilustración. La llamada posmodernidad no haría sino culminar esa tendencia, aunque en apariencia invirtiéndola mediante un mecanismo sutil fruto de la confluencia de tradiciones dispares como la filosofía analítica anglosajona o la hermeneútica. De esa inversión surgiría una nueva teología, atea, invulnerable en virtud de su “nihilismo”, en la medida en que se asienta en la ausencia del fundamento, del referente o incluso de lo real mismo, y en cuyo seno se da incluso la apariencia de pluralismo o de la más plena secularización. A modo de ejemplo se contrastan los planteamientos básicos de Habermas y Foucault, en cuanto ya clásicos de ese debate, y como compartiendo esa teología desde posiciones en apariencia dispares.

ABSTRACT: The present task sets out to establish a close link between the false debate modernism and post-modernism and terms like the end of

history, the end of ideology and others which competes to characterise the present world. The main tenet holds that this set of ideas is based on the same logic which led to the introduction of the term nihilism in contrast to Enlightenment at the end of 18th century. The so-called postmodernism reached the zenith of this tendency through seemingly inverting it, by means of a subtle mechanism deriving from the convergence of a disparity of traditions as the analytic Anglo-Saxon philosophy and hermeneutics. Out of this inversion emerged a new theology, almost invulnerable, in so far as it is nihilist, atheistic, as long as it is based on the lack of principle, reference, and reaching even the Real, and in which the appearance of pluralism, of complete secularisation emerges. To make an example the basic principles of Habermas are pitted against Foucault, as classical set-pieces of this debate, and in a way sharing this theology,

1. Introducción: Nihilismo, Ilustración y (Pos)modernidad

Nada puede parecer en principio más ajeno a la concepción religiosa premoderna, o incluso a cualquier concepción religiosa que la definición dada por Lyotard a la condición posmoderna como aquella en la que se da la pérdida en la creencia de los grandes relatos¹. Incluso cabría pensar que estamos ante una formulación muy radical de los planteamientos ilustrados en torno a la religión, toda vez que esa fórmula de Lyotard contiene algo así como una generalización de aquello que constituía solamente un caso histórico bien concreto, que era la pérdida de la fe en el relato bíblico, en la revelación².

En este sentido a los ojos de un Jacobi³ que se asomara a nuestro final de siglo, la afirmación de Lyotard, así tomada, sería la expresión última de aquel nihilismo que vio en Fichte, el filósofo que había comenzado su trayectoria arrancando de un suelo ilustrado cuyos ecos se reflejaban en su primer escrito importante, nada menos que un *Ensayo de crítica de toda revelación*.

Por lo demás esa generalización llevada a cabo por Lyotard bajo el tér-

¹ *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1984, p. 73.

² En una obra posterior incluye al relato cristiano entre aquellos que caracterizó en *La condición posmoderna*, y considera a Hegel como el totalizador de todos ellos. Cfr., *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, 1994, p. 29.

³ Como es sabido Jacobi fue el primero en utilizar, con cierta transcendencia y repercusión, el término nihilismo en su Carta a Fichte de 1799. Cf. Jacobi, *Carta a Fichte sobre el nihilismo*, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 12, 1995, 235-263

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

Se diría pues que estamos finalmente ante una sociedad emancipada, en el sentido apuntado parcialmente por el Kant de *Qué es Ilustración*, ante una sociedad que no tiene por qué acudir ni recurrir a la facultad de teología o sus sucedáneos para obtener la obediencia de los súbditos, en una sociedad que parece haber alcanzado el ideal ilustrado por antonomasia, el del libre pensamiento de sus ciudadanos frente a las pantallas de lo mítico, de la superstición y de la religión. Desde ese punto de vista la posmodernidad debería aparecer como el cumplimiento final de la promesa ilustrada, y si identificamos modernidad e Ilustración como se hace de modo invariable, de la modernidad misma. Pero esto último no deja de ser cuando menos sorprendente, si tenemos en cuenta que la posmodernidad se presenta a sí misma precisamente como superación de la modernidad, aunque el término superación no deba entonces, y por definición, entenderse al modo moderno ni al modo hegeliano de una “Aufhebung”⁴. Claro que esa conclusión sorprendente o paradójica sólo podemos extraerla siempre que partamos de una premisa, siempre que partamos de la premisa ilustrada según la cual el ejercicio de la razón, frente a las formaciones religiosas, nos hace libres, y al hacernos libres libera también a la sociedad de su minoría de edad.

Y el caso es que Lyotard no parte de esa premisa. Y no parte de ella precisamente porque para Lyotard esa premisa constituye en sí misma un gran relato, un mito legitimador, el heredero de la divinidad entendida como rela-

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

to legitimador, del relato bíblico, el mito de la emancipación, en cuya no creencia consiste la posmodernidad misma⁵. En Lyotard, en su concepción de lo posmoderno la razón ilustrada aparece así disuelta en el propio medio que en principio estaba dirigida a combatir, en el medio religioso, y no es sino una prolongación del mismo. De ahí que lo posmoderno sea justamente aquel lugar que tiene toda la apariencia de haber disuelto finalmente a la razón ilustrada y a la vez a la religión o a las formas religiosas, el lugar de la nada si entendemos que la modernidad misma es el combate entre Dios y la razón y que no hay un tercero⁶. El lugar del nihilismo consumado, el mismo hacia el que apuntaba el eterno retorno de lo idéntico nietzscheano, el mismo que aparecía dibujado en el salto al abismo heideggeriano, aquel en el que la razón aparecía subsumida bajo un fondo que no era definido ya por la vieja divinidad, que se sustraía y era así el fondo de un Dios que era la nada misma.

La fórmula de Lyotard parece, pues, condensar la inversión– conservación del término nihilismo tal como es ejecutada por Nietzsche y Heidegger a partir de Jacobi. En Jacobi nihilismo era sin más la negación de Dios a través de la afirmación del sujeto y de la razón. En Nietzsche el nihilismo abarcaba a Dios y a la razón como una prolongación de aquél, en algo que Heidegger denominará la onto-teología, de cuya “superación” cabía esperar un nuevo Dios, un comienzo absoluto. En Lyotard la posmodernidad aparece finalmente como ese lugar del comienzo absoluto, de la modernidad superada, del nihilismo consumado. Pero un lugar puesto en limpio, un lugar donde de los sucesivos borradores representados por Nietzsche y Heidegger se han eliminado ya los restos de un lenguaje rancio o las huellas de una divinidad “muerta” ya hace demasiado tiempo. El lugar donde no es Dios, como en el nihilismo mediante el que Jacobi reprochaba su ateísmo a Fichte, el que ha de disolver la razón ilustrada, sino aquel lugar en el que según todas las apariencias esa misma razón ilustrada se disuelve a sí misma, el lugar donde

⁵ Cfr., el lugar ya citado en *La posmodernidad explicada a los niños*, donde el mito de la emancipación es un corolario y una continuación del mito cristiano, en una concepción semejante a de Löwith, y también a la que marca el tránsito de la noción de nihilismo a partir de Nietzsche.

⁶ A este respecto conviene recordar que en el seno de la llamada modernidad se dan, desde sus comienzos, corrientes que podríamos llamar reaccionarias frente a la Ilustración, y que buscan regresar a la divinidad de múltiples formas, o incluso a través de su negación. A esta tradición pertenecen obras que van desde Hamann a Heidegger, pasando por el mismo Jacobi, por Kierkegaard, Nietzsche o por el clima romántico, a pesar de sus diferencias. La modernidad y sus problemas no se entendería sin la reacción de estos personajes, por lo que parece injusto identificarla sólo con esa línea ilustrada que también la recorre.

el Dios que la combatía desde el nihilismo de Jacobi finalmente ha desaparecido en forma de razón que se hunde en su propio abismo, dejando a solas a un Dios también disuelto, por tanto a un Dios en forma de nihilismo, el lugar de un Dios invisible, de una religión entonces que se afirma como superación de toda creencia, incluida la creencia en la razón misma, y donde por ello esa religión debería ser ya inatacable. Y en este sentido ha podido definir Vattimo la posmodernidad como el lugar donde “el nihilismo acabado, como el *Abgrund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad”⁷

¿Pero qué es un Dios que no existe, que es un Dios que es la nada, qué tiene que ver con la imagen tradicional de la religión?. Nuestra imagen de los religiosos está moldeada por la propia Ilustración o por la supervivencia, por lo demás poco despreciable, de las viejas formas religiosas. Por ello a la hora de definir la religión a nuestros efectos debemos acudir a una instancia lo más formal posible y además en todo caso vinculada a la Ilustración, y en este sentido parece que la definición de Spinoza en el *Prefacio del Tratado Teológico-político* sigue en gran parte vigente. La religión y la fe están dirigidas a la obediencia, vinculadas al temor y a la esperanza, y en definitiva al poder. La razón, más allá de las hipótesis modernas que, como la razón práctica kantiana, pasan por racionales pero dejan en realidad de serlo, fundamentalmente se caracteriza por prescindir de ese miedo, o incluso de esa esperanza, por enfrentarse a los problemas más allá de ambos. No es pues, el Gran fundamento como quieren Heidegger y sus epígonos desde una noción de fundamento demasiado vinculada a la vieja divinidad y que les delata, sino sólo un fundamento racional discreto.

Y nuestra hipótesis es precisamente que la vieja religión, mediante el discurso del nihilismo, encuentra finalmente el modo de adentrarse en el interior del discurso filosófico tal como lo había intentado Jacobi sin éxito a comienzos del siglo XIX. Pero, ¿qué formas puede adoptar ese discurso, si no cabe ya figura, si no caben ya los dogmas de la vieja fe, si no caben ya rituales u oraciones? La trayectoria del nihilismo parecía caracterizar su estrategia fundamental en el hecho de hacer regresar a la propia razón hacia el fondo divino del que ya dependía en el universo premoderno, y ello mediante sucesivas transformaciones y disoluciones que culminan en la figura de un relato legitimador, en un mito que prolonga la vieja divinidad más allá de sí misma en el medio de la nada.

⁷ *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, 1987, p. 32.

De manera que la supuesta divinidad, cuya existencia buscamos, aunque partimos de que no existe, de que es la nada, de darse ha de darse con estas características. En primer lugar debe permitir llevar a la obediencia desde la esperanza y el temor. En segundo lugar debe hacerlo de un modo tal que no exija acudir a instancias indiscutibles del tipo de fundamentos de fe, divinidades, exterioridades simbólicas, que podemos declarar ya superadas según el proceso que venimos persiguiendo. En definitiva debe conducir a la obediencia mediante un mecanismo invisible. Lo característico de la vieja divinidad era que la obediencia hacia el poder visible se hacía depender de un mecanismo legitimador de un poder invisible, que era la esencia misma del nihilismo en Nietzsche, la característica fundamental del cristianismo en Nietzsche, y que hallaba su eco en el discurso metafísico heredero del cristianismo. En realidad la clave misma de la religión desde esa perspectiva, que es tal vez la decisiva en la Ilustración, reside precisamente en el poder de ocultar la esencia de los fenómenos, hacerlos invisibles, mediante la apelación al carácter invisible de Dios como poder supremo. Así la *Enciclopedia*, bajo el término *Teocracia* da la siguiente descripción:

“En general la historia y la experiencia nos prueban que el sacerdocio se ha esforzado siempre por introducir en la tierra una especie de teocracia; los sacerdotes sólo quisieron someterse a Dios, ese soberano invisible de la naturaleza”⁸

La nueva divinidad entonces lo será en la medida en que haga a su vez invisibles esos mecanismos, pero sin acudir a aquella instancia que Kant había declarado vedada, Hegel había señalado muerta, la izquierda hegeliana había caracterizado en un momento muy avanzado de la Ilustración como una proyección, y que finalmente Marx convierte en ideología. La nueva religión no podrá entonces conservar ya la vieja figura, sino tampoco ninguna de las huellas que su lucha frente a la razón ilustrada ha ido dejando en el camino, huellas que señalaban una y otra vez un punto débil sobre el que renovar la lucha. Por eso ha de borrar también la noción de ideología, que sería en este sentido la última huella de la divinidad evanescente. La época de ese nuevo Dios puede por eso llamarse con justeza la del nihilismo consumado, pero también y a la vez la del final de las ideologías⁹, y en esa medida es la época

⁸ *La enciclopedia*, Madrid, 1970, p. 252.

⁹ No es casual a este respecto que el autor de *El fin de las ideologías*, afirme a la vez en *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid, 1994) que “el problema real de la modernidad es la creencia. Para usar una expresión anticuada..., es una situación que nos lleva

del final de la historia¹⁰, o una época posmetafísica como en el caso de Habermas, o una época posmoderna como ha sido definida desde diversos contextos continentales y norteamericanos.

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

2. El “68” y el final de la historia

La revolución, las revoluciones de 1968, supusieron una paradoja fundamental. De una parte supusieron, o al menos lo pretendieron desde la izquierda, una ruptura definitiva con respecto a un modelo de lucha política que es el heredado del tránsito del Antiguo Régimen al nuevo mundo inaugurado al menos parcialmente por la Revolución francesa, un modelo político que es en gran medida el modelo ilustrado y que ha acompañado el proceso de Occidente en los últimos siglos. De otra parte, y simultáneamente, a partir de

de vuelta al nihilismo”. Por lo demás Bell comienza la obra citando un texto de *La voluntad de poder* en el que se habla del advenimiento del nihilismo (p. 45) y termina haciendo una reafirmación del liberalismo (pp. 260-264). En este sentido la definición inicial mediante la que Jameson caracteriza el posmodernismo recoge entre otros rasgos precisamente el final de la ideología, del leninismo, de la socialdemocracia y el Estado del Bienestar. Cfr., F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, 1996, p. 23.

¹⁰ En definitiva las conclusiones a las que había llegado Bell son las mismas a las que llega Fukuyama, aunque desde otra argumentación, cuando afirma una revolución liberal mundial. Cfr., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992, pp. 75-90. Y ambas conclusiones son encuadrables en la caracterización de Jameson de la posmodernidad como fin de la ideología, del leninismo, de la socialdemocracia.

ese momento se da una tendencia que hoy hace ya tiempo vemos confirmada, y en la que ese modelo que en principio se pretende superar, aparece consolidado de modo creciente hasta convertirse en lo que hoy conocemos como pensamiento único y final de la historia. En realidad, esta última versión, la de la tendencia al triunfo de un pensamiento único, se inicia ya en plena guerra fría, en la década de los cincuenta, con obras claramente conservadoras como la de Bell¹¹, es decir, en un momento en el que se están gestando las premisas de una filosofía que, desde lo que puede considerarse pensamiento progresista y de izquierdas, finalmente vendrá a confluír en términos de posmodernidad, con esa tendencia conservadora.

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

Sin embargo, mientras en unos casos la ausencia de metarrelatos o de fundamentos, se hace depender de un cierto pragmatismo en el que lo único que queda es el capitalismo y el sistema liberal, y ahí final de la historia y final de la ideología lo que significa es triunfo de una concepción determinada, en otros casos, precisamente en aquellos que provienen de la izquierda, estamos ante discursos filosóficos en el sentido más fuerte del término, en los se critica el sistema liberal en coherencia con esa procedencia de izquierdas, pero en lo que esas críticas conviven con aquél, mientras que el núcleo duro de esos discursos parece convenir con las premisas conservadoras, en el sentido de ausencia de fundamento y de relatos alternativos.

Así, Michel Foucault, en principio en la estela de la izquierda, parece criticar el entramado de las instituciones democrático-liberales y con ello todo

¹¹ Bell ya señalaba a este respecto la existencia de un consenso fundamental en Occidente y que era desde ese consenso desde el que cabía hablar de *fin de las ideologías* Cfr., *The End of Ideology*, Cambridge, 1988, pp. 402-403.

el edificio de las democracias liberales, pero esa crítica descansa curiosamente en un pensamiento reaccionario retrotraible a Nietzsche y Heidegger, para gran sorpresa, mientras que la razón, la vieja razón que había esgrimido la izquierda, heredera de la Ilustración, aparece ahora en boca de los defensores del statu quo. Y así no es de extrañar que Habermas haya podido referirse a determinados autores susceptibles de ser considerados posmodernos como conservadores, y casualmente a los mismos que en gran medida pueden ser considerados herederos de la izquierda.

Por alejada que esta situación pueda parecer del problema del nihilismo, en realidad sólo desde el núcleo mismo de lo que este problema encierra puede resolverse esa aparente paradoja que no hemos hecho por el momento sino poner de manifiesto en un síntoma superficial. Podemos, sin embargo adentrarnos algo más en esa paradoja, e intentar plantearla en sus términos más precisos del modo siguiente: el mismo discurso que critica de modo radical la modernidad y la razón occidental entendida como dominio, parece coincidir en lo esencial con el discurso que afirma el fin de la historia, o el fin de las ideologías, es decir que afirma el sistema moderno como el único y triunfante. ¿Cómo hacer frente a ese hecho? ¿Cómo entender por ejemplo que la tesis del fin de la historia encuentre en Hegel su apoyo, y que a la vez esa tesis confluya con aquellas filosofías para las que Hegel representa justamente el modelo de la modernidad superada?

En realidad el nihilismo se nos ha aparecido como la forma de la divinidad en el medio moderno, el reverso de la vieja teología, la nueva teología en negativo, aquella en la que Dios ha desaparecido. La sociedad liberal, la sociedad capitalista triunfante de modo creciente a partir de las revoluciones del 68 no es sino una sociedad que se afirma laica, de manera que su única teología posible, si es que ha de poseer alguna, sería una teología próxima al nihilismo, de modo que una ontología nihilista podría muy bien convivir con una política liberal. La ontología nihilista es una ontología donde Dios se ha desvanecido, donde se ha desvanecido la razón, y el nihilismo sería en este sentido una nueva teología al servicio del poder, una teología que como la vieja tiene por función hacer invisible ese poder. Pero, ¿cómo? Poco importa en este sentido que ciertos discursos nihilistas, ciertos discursos posmodernos, sean discursos contra el poder, o aparezcan como condenando ese poder. No sólo no importa, sino que esto es lo decisivo para cumplir su función teológica. Porque la vieja teología necesitaba de Dios para hacer invisible mediante su mecanismo legitimador el viejo poder, pero la nueva teología lo que tiene que hacer es justamente negar ese poder mismo para hacerlo

invisible, negar la existencia de Dios para que Dios exista. Y lo esencial de esa teología reside justamente en la imposibilidad de hablar de ese poder, su mecanismo material, para negarlo de un modo que lo afirma, esto es, reduciéndolo a lenguaje, afirmando que lo real reside en el lenguaje, y que la divinidad misma es lenguaje, que es la conclusión a la que llega en última instancia discurso nihilista y que veremos reaparecer como una constante de los discursos posmodernos.

El término posmoderno y con él los pensadores que pasan por posmodernos, se proclamen ellos así o no, sólo puede abordarse desde el carácter polémico mismo que genera su posición, y no puede, pues considerarse al margen de la polémica que ha generado. La noción misma en la medida en que, más allá de las diversas formulaciones y los debates en torno a su significado, contiene una pretensión superadora, o para ser más precisos contiene una pretensión de punto final, en esa medida sólo se deja considerar en relación a aquello desde lo que certifica el final o a aquello que se abandona. El término mismo posmodernidad lleva inscrito en su interior y no puede despegarse de ello la noción de modernidad, y la noción de modernidad como hemos visto encubre a su vez, de modo progresivo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, una estrategia de la divinidad para borrar las huellas del impulso ilustrado, considerado como lucha frente a esa vieja divinidad misma, estrategia que en el caso de Nietzsche y más tarde de Heidegger se sustancia fundamentalmente en la absorción de la razón por una instancia invisible que aparece metaforizada en el lenguaje. En este sentido la utilización del término posmodernidad constituye en sí misma una operación táctica de esa vieja tradición que recorre Europa y en la que el nihilismo asume un papel decisivo. Todo el peso de la tradición nihilista se fue cargando sobre un buscado fondo irracional de la razón misma, en una tendencia que lleva a la desaparición del referente.

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

ese fondo irracional, y esa subsunción, ese abismamiento, no es completo allí donde los que lo preparan y proclaman, por ejemplo Nietzsche, por ejemplo Heidegger, se consideran ajenos a ella.

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

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

Es casi un obviedad afirmar que la llamada posmodernidad o el llamado discurso posmoderno consiste desde el punto de vista de las tradiciones que integra o trata de integrar, en una extraña fusión de elementos propios de la filosofía del marxismo occidental, con los resultados de la filosofía analítica posterior a la segunda guerra mundial y con la tradición de Nietzsche y Heidegger. Y curiosamente el cauce en el que esas tres corrientes parecen convenir y unificarse para desembocar en el mar de la posmodernidad no es otro que aquel que había definido desde su arranque la tradición nihilista, la desaparición del fundamento, la eliminación de aquella instancia frente a la cual la razón había podido establecer su no a Dios, en cuanto término que carecía de referente¹², dando así lugar a la paradoja, una más, de que el pen-

¹² Rorty, después de hacer un catálogo de citas de Foucault, Heidegger, Gadamer, Derrida, o Wittgenstein, entre otros, en las que todos ellos parecen convenir en la concepción funda-

samiento que se reclama de la pluralidad y la diferencia ejecuta finalmente una unidad no conocida desde los tiempos de la vieja escolástica.

No deja de resultar extraordinariamente llamativo que desde esas dos tradiciones, hace sólo unas décadas en principio inconmensurables, se llegue por caminos en apariencia divergentes al mismo lugar, al lugar del vacío de referente, al lugar donde reina el lenguaje, a lo que se ha llamado la inflación lingüística de la filosofía contemporánea¹³, que constituye a la vez el núcleo de la posmodernidad y el nervio fundamental de la tradición nihilista que nos ocupa. Puede en este sentido hacerse un breve catálogo de las afirmaciones decisivas de lo que podría caracterizar el pensamiento llamado posmoderno, y mostrar cómo cada uno de esos rasgos remiten a la premisa implícita de la falta de referente, de la disolución de la razón en una instancia que metafORIZA el lenguaje.

La superación de la subjetividad como centro del discurso filosófico, la llamada muerte del sujeto que ha constituido sin duda uno de los argumentos fundamentales del discurso posmoderno, sólo resulta comprensible y contextualizable a partir de la instancia lingüística que se superpone al mismo. La tradición hermeneútica, y en particular la versión heideggeriana de la misma se inscribe en un proceso en el que la subjetividad es rebasada en dirección al ser del lenguaje, y que se resume ejemplarmente en la expresión heideggeriana contenida en la *Carta sobre el Humanismo: el lenguaje es la casa del ser y en ella habita el hombre*. Algo que es llevado hasta sus últimas consecuencias por Gadamer para quien el ser es el ser del lenguaje, y que se expresa más tarde en la versión explícitamente posmoderna de un Derrida donde no hay nada fuera del texto.

Pero esa misma superación de la subjetividad vinculada a la concesión de un rango cuasientológico al lenguaje es la característica aglutinante y más llamativa del posestructuralismo francés, que recoge por lo demás en gran medida, o lo pretendió al menos en algunos de sus representantes, cierta tradición de la izquierda. De hecho esa tendencia está ya anunciada en el propio estructuralismo, y el posestructuralismo no hace sino acentuarla precisamente mediante la recepción de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, o inclu-

mental del lenguaje en que, según hemos visto, desembocó el discurso del nihilismo, afirma la confluencia en ese punto de la filosofía analítica y la reacción (el término reacción es usado por el propio Rorty) continental que parte de Nietzsche y Heidegger. Cfr., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, 1996, pp. 26-28.

¹³ Cfr. G. Hottos, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, 1979.

so puede detectarse en un pensamiento que se pretendía explícita y radicalmente marxista, pero que era ya un marxismo posmoderno, como el de Althusser, para quien la relación del capital se presenta como una relación que evoca el sistema de oposiciones que constituye la clave de Saussure, y para quien la noción de ideología, vinculada estrechamente al lenguaje aparece como una instancia eterna e irrebalsable que le concede en ese sentido un rango ontológico asimilable a las más rancias nociones del universo preilustrado¹⁴.

En el ámbito de la filosofía analítica, en definitiva en el ámbito de la filosofía anglosajona, como la tercera gran corriente que confluye en la construcción de los discursos posmodernos, resulta demasiado obvio que es justamente la superación del referente lo que a partir del segundo Wittgenstein, marca la tendencia dominante, pero esa tendencia estaba en cierto modo ya dada en la propia tradición analítica que había reducido a análisis lingüístico la actividad filosófica. Sólo que a partir del segundo Wittgenstein ese giro lingüístico es llevado a sus más extremas consecuencias, a la crítica de los dogmas del empirismo y a la crítica de lo dado¹⁵, lo que conduce por vías y tradiciones diferentes a las mismas conclusiones que hemos visto reflejarse en la hermeneútica, en el posestructuralismo y en determinadas figuras del llamado marxismo occidental.

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

En este sentido la pérdida de la fe en los grandes relatos depende en realidad de la superación de la noción de fundamento y se adscribe a una con-

¹⁴ Perry Anderson señala, de modo sintomático, como rasgos aglutinantes del marxismo occidental, entre otros lo que llama un marxismo de segundo orden, o el desplazamiento temático hacia aspectos superestructurales, especialmente a la estética. Cfr., respectivamente, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, 1979, p. 67 y ss. y 94 y ss.

¹⁵ Cfr., Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1979, pp. 161 y ss.

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

1.- La disolución del proceso ilustrado en la medida en que este aparece como relato, es decir, como un mito.

2.- La desconfianza respecto de la razón ilustrada y su sustitución por la estética como lugar de la liberación prometida por la Ilustración, lo que en último término remite al lenguaje mismo.

En realidad el fracaso de la razón es el punto de partida de Jacobi, aunque en un momento en el que la razón está conociendo en apariencia su triunfo, y esa idea del fracaso de la razón atraviesa todo el universo nihilista para finalmente cristalizar precisamente allí donde la razón es convertida en lenguaje, y el lenguaje en universo desentendido finalmente de toda referencia.

Es algo más que un azar que el término posmodernidad haya sido detectado por primera vez en la década de los 70 del siglo pasado¹⁶, en las mismas fechas en las que Mallarmé proclama la autonomía del texto poético, en las mismas en las que Nietzsche se asoma al abismo del pensamiento más grave, en las mismas en las que desde lugares diversos según Steiner y Benjamin se señala una ruptura en la cultura occidental. Pero esa revolución sin precedentes no es sino un gran reacción. Podríamos decir que es la gran reacción, pues aglutina en torno a ella, en un proceso lento, todos los ataques que ha recibido la razón que había desvelado el lugar de la divinidad, y desemboca finalmente en el no lugar de la divinidad misma, al eliminar precisamente el único espacio donde la razón había constatado la trampa de Dios, al que podemos definir como aquel referente del que todo dependía y que sin embargo no se daba. Eliminado el referente todo es posible, Dios efectivamente no existe, pero en la medida en que nada existe fuera del lenguaje, y

¹⁶ Cfr., Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne moderne*, Berlin, 1993, pp. 12 y ss.

tampoco la razón, podríamos decir que es Dios lo único presentado en forma de lenguaje. Hemos vuelto al comienzo, al nuevo comienzo que reclamaba Heidegger, donde sólo existían Dios y la nada, sólo que ahora se hallan fundidos en el lenguaje.

3. Las paradojas del pensamiento único

Y sin embargo, como decimos, se da la paradoja de que esa filosofía, esa cultura posmoderna, que se asienta sobre la superación, en el sentido de abandono, de la cultura moderna y de sus filosofemas fundamentales, parece corresponderse, de ahí la paradoja, con el momento en el que los apologistas del sistema social vigente consideran el triunfo definitivo del mundo moderno, entendido en términos económicos, sociales y políticos, es decir, con el triunfo sin precedentes del capitalismo y de los principios sociales y económicos en torno a los que se articula. En realidad la noción de posmodernidad se ha venido usando en el ámbito de la sociología para designar el sistema posindustrial, el capitalismo tardío, el mercado multinacional¹⁷, y hoy ya debemos pensar incluso que el capitalismo liberal que se condensa en lo que se ha dado en llamar pensamiento único, llevando a su extremo la paradoja toda vez que el pensamiento posmoderno se reclama como un pensamiento de la diferencia.

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

En otro momento hemos avanzado la hipótesis de que la izquierda hegeliana había constituido, salvando las distancias que hay que salvar, un primer ensayo general de la posmodernidad. Su fracaso como tal ensayo estuvo justamente en su carácter prematuro. Lo que asemeja a la izquierda hegeliana con la posmodernidad es su pretensión de hacer triunfar a una divinidad atea,

¹⁷ Produciéndose así un encuentro entre filosofía, mercado y posmodernidad, como señala el título de la obra de Ripalda. Cfr., *De angelis: filosofía mercado y posmodernidad*, Madrid, 1996.

a una divinidad ya muerta, a una divinidad casi invisible. Lo que le separa de la posmodernidad es precisamente ese “casi”, ese fracaso en su pretensión de ocultar el poder de Dios frente a la razón, dejando un resquicio para ésta, un resquicio que fue suficiente para prolongar la lucha durante un siglo y medio, que es precisamente el tiempo en el que se desarrolla la historia del nihilismo. Es ahí donde reaparece la estrategia del nihilismo esbozada por Jacobi, y es a través de esa estrategia como las pretensiones de la izquierda hegeliana llegan directamente hasta la posmodernidad, que podría definirse entonces como una izquierda hegeliana donde la razón se ha subsumido finalmente en el lenguaje, se ha disuelto llevándose con ella la última imagen de la divinidad en forma de humanidad y de sujeto, y así también la última huella que pretendía denunciarla.

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

Y cuando no se regresa a Hegel sin más, se regresa a la izquierda hegeliana misma, como es el caso de Habermas, quien explícitamente parece reconocerse en una situación análoga. Pero regresar a la izquierda hegeliana es desde luego regresar a Hegel, y una vez más regresar a un Hegel más allá de las ideologías, es decir, precisamente al Hegel y a la izquierda hegelianas legitimadores del poder del que la religión depende invariablemente. Disueltas las ideologías, la ideología, y también entonces *La ideología alemana* que denunciaba el carácter misticador y religioso de la izquierda hegeliana, ésta reaparece desde luego como un pensamiento alternativo a la posmodernidad, cumple la misma función que la posmodernidad, pero lo cumple porque precisamente el discurso del nihilismo y su culminación en términos de posmodernidad ha establecido las condiciones de posibilidad de su rehabilitación. O dicho de otra manera, ha eliminado la debilidad misma que hizo fracasar el proyecto de la izquierda hegeliana. El gran ausente en

todo esto, como es natural, es Marx, el último filósofo que parece haber señalado un referente.¹⁸

En realidad la paradoja que perseguimos, cuya apariencia pretendemos destruir, se expresa ejemplarmente en el hecho de que exista un debate en torno a la modernidad, o si se prefiere en torno a la posmodernidad. Pero, ¿y si se tratara sólo de un falso debate? La posmodernidad como tal exige y por definición ese debate, pero tal vez hay que asumir como lo hace Perry Anderson que la “posmodernidad es sólo un vacío que esconde otro vacío que esconde otro vacío”¹⁹. El mismo Habermas que describe la situación de este final de siglo como análoga a la de la izquierda hegeliana y que aparece como defensor del proyecto ilustrado, denuncia desde esa defensa el carácter neoconservador y neoreligioso de los posmodernos. Y lo hace, entre otras cosas, a partir del parentesco entre el planteamiento de los posmodernos y la conclusión obtenida por Bell acerca de la necesidad de regresar a una nueva fe como solución a la ruptura entre cultura y sociedad²⁰. Pero ¿a qué religiosidad se está refiriendo Habermas? No desde luego y sin más a la vieja fe que combatió la vieja y primera Ilustración, a la del Antiguo Régimen, sino más bien a aquella que Marx denunciara, precisamente en su primer escrito de ruptura con la izquierda hegeliana, como la propia del estado laico²¹, a una fe y una religiosidad privadas que convive con una concepción de lo público que el propio Habermas no rechazaría, y que forman parte del mundo de la vida²². Y en este sentido su crítica de los posmodernos en cuanto conservadores se limita precisamente al rechazo de estos frente al proyecto moderno y carece de contenido más allá de la definición de lo moderno del propio Habermas. Pero a su vez su concepción de lo moderno obedece a una lógica que conocemos demasiado bien, porque es la lógica del nihilismo: muerte de

¹⁸ Así C. Ruby, señala como un rasgo común de posmodernos y neomodernos el hecho de que se desentiendan de Marx y del análisis de lo real para analizar sólo la cultura. Cfr., *Le champ de bataille. Post-moderne/néo-moderne*. Paris, 1990, pp. 79-83.

¹⁹ Cfr., *Modernidad y revolución*, en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, 1989, p. 115.

²⁰ Cfr., *Modernidad: un proyecto incompleto*, en *El debate modernidad-posmodernidad*, pp. 134-135.

²¹ En *La cuestión judía*, Marx destaca el dato de que sea en Estados Unidos, donde se da propiamente un Estado laico, donde florece más la religión. Desde entonces la cosa parece haber ido en aumento.

²² Cfr., en este sentido, la afirmación de Habermas según la cual la filosofía no puede eliminar la religión y el pensamiento posmetafísico ha de convivir con la praxis religiosa. Cfr., *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, 1990, pp. 62-63.

Dios, escisiones, fracaso de la razón entendida como razón instrumental. Frente a eso Habermas ofrecerá una alternativa que abordaremos brevemente, y en el que esa razón debe ser completada. Pero lo que nos interesa por el momento es mostrar hasta qué punto la concepción de Habermas, la que le permite polemizar con los posmodernos comparte en realidad la premisa fundamental de la noción misma de lo posmoderno, identidad entre modernidad e Ilustración.

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

Ahora bien, si el núcleo duro de la posmodernidad consiste en esa apariencia de paradoja definida por el debate mismo entre modernidad y posmodernidad, quiere ello decir que ambos lados del debate obedecen a la misma lógica que hemos denominado la lógica del nihilismo, y sería en este sentido un error limitar la adjetivación de teología a los llamados posmodernos excluyendo a los neomodernos. En realidad si hemos hecho culminar en ese debate el despliegue mismo de lo que hemos llamado estrategia del nihilismo, es precisamente porque esa estrategia desde sus inicios estuvo dirigida a ocultar a la divinidad haciéndola triunfar frente a la razón que la había des-

velado. Sin embargo, esa estrategia del nihilismo, aunque planteada en sus rasgos decisivos en Jacobi, sólo se puso en marcha después de Hegel, precisamente cuando fracasó la última gran hipoteca mediante la que la divinidad había intentado ocultar a la razón.

Y en este sentido cabe afirmar en cierto modo que el nihilismo no constituye sino otro modo de realizar lo que la filosofía de Hegel, incluida la izquierda hegeliana, había realizado sin éxito. El nihilismo y las distintas filosofías modernas que le precedieron obedecen en este sentido a la misma ley, al mismo señor, a la misma divinidad, a aquella que precisamente suponemos triunfante en el debate mismo en torno a la posmodernidad. Desde nuestra hipótesis y formalmente al menos, por tanto más allá de sus diferencias, el sujeto cartesiano, la razón kantiana, el espíritu absoluto hegeliano, el eterno retorno de Nietzsche o la diferencia ontológica heideggeriana obedecen a una misma ley interna, la de los sucesivos intentos de la divinidad por ocultarse y hacerse inmune frente a la razón. Lo que les diferencia es su grado de eficacia, los resquicios que en cada caso dejan abiertos a la razón para desvelar una y otra vez ese mecanismo de encubrimiento y ocultación. El nihilismo, en este sentido constituyó un giro radical en ese proceso, una salto hacia otra manera de afrontar el mismo problema, toda vez que en el proceso que va de Descartes a Hegel, la razón, aunque hipotecada, parecía conservar la iniciativa, y de ahí la ambigüedad que puede detectarse respecto de esa cuestión en esas filosofías que culminan en Hegel. A partir de Hegel no se construyen ya nuevas hipotecas precisamente porque mediante el discurso nihilista la divinidad ha tomado ya la iniciativa y desde ella revisa toda la tradición moderna en una dirección, la de anular la propia razón, la de disolverla, en un proceso que llega hasta los discursos posmodernos. Pero en el camino ha quedado un entramado institucional que está construido precisamente con esos materiales, con esas hipotecas, y ese entramado remite entonces al discurso moderno que a partir del 68 se consolida como triunfante, que confluye y que convive con las filosofías posmodernas, dando así lugar a esa apariencia de paradoja que nos viene ocupando.

Así las cosas, el debate entre posmodernos y neomodernos no es más que un debate entre el resultado triunfante de la estrategia nihilista y el entramado de principios que definen las hipotecas a las que se vio sometida la razón en el proceso pre-nihilista. Ambos, pues, modernos y neomodernos, obedecen a la misma ley, a la misma divinidad. Un vacío que oculta otro vacío que oculta otro vacío, un pseudodebate, un diálogo de Dios consigo mismo, pero de un Dios que no existe, que no tiene nombre ni figura, o por mejor decir,

cuyo nombre y figura se desvanecen en ese debate. Ambos comparten precisamente lo que ha sido la tendencia de ese Dios, su desvanecimiento hacia el interior del lenguaje, y así, el debate mismo no es sino un debate dirigido a ocultar a la divinidad que lo ejecuta en su ausencia proclamada.

Rorty ha ejemplificado magistralmente la paradoja de la que hablamos, y a la vez la ha resuelto, al afirmar que la sociedad liberal es la prueba de que no es necesario el fundamento ni siquiera el de la sociedad liberal misma. Aquí confluyen, en efecto, los planteamientos posmodernos y el sustrato moderno triunfante en el momento mismo de su crítica en términos de posmodernidad, aquí se disuelven finalmente las diferencias y la teología posmoderna se muestra en toda su crudeza como una teología que borra aquello mismo que ejecuta. El discurso del no fundamento, del fundamento ausente es el que “fundamenta” por ausencia, por omisión, por evanescencia el sistema moderno que los posmodernos señalan clausurado. En este debate corresponde a los posmodernos ofrecer una ontología de la nada, mientras que a los neomodernos les corresponde aportar una alternativa a esa nada misma, una alternativa que se presenta en términos de razón, pero de razón hipotecada. La paradoja en cuestión se resume entonces en el encuentro entre una ontología que lo deja todo como está, negándolo, y una política que describe lo que hay desde una razón que ha sido negada. Nada más paradigmático de lo que afirmamos que enfrentar la posición de Foucault y Habermas, toda vez que el primero dirige todo su discurso contra las instituciones que del modo característicamente alemán, es decir, solidarizado con la metafísica, con la modernidad, en el momento de su abandono, defiende el segundo.

4. El modelo Foucault

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

Foucault ha señalado con claridad que la muerte de Dios es a la vez la muerte del hombre, cuya figura se borrará como un rostro dibujado en la

arena. En principio la procedencia de esa afirmación, de corte epistemológico, está en la corriente crítica de la subjetividad que caracteriza la filosofía francesa después de Sartre²³. Pero en el caso de Foucault esa crítica de la subjetividad se articula en torno a una importante y decisiva recepción de Nietzsche, hasta el punto de que cabría establecer en esa recepción de Nietzsche uno de los hilos conductores de la trayectoria de Foucault.

En *El Orden del discurso* resume el autor su tarea en torno a tres decisiones del pensamiento: poner en duda nuestra voluntad de verdad, restituir el discurso a su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante.²⁴

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

De hecho el proyecto arqueológico de Foucault puede verse en gran medida como una continuación y una generalización, desde una ontología de lo lingüístico de la genealogía de la moral nietzscheana²⁵. El Nietzsche de *El origen de la tragedia* no había encontrado todavía la instancia en torno a la cual articular su crítica de la razón, la instancia ontológica que finalmente vendrá situada en la voluntad de poder y en el eterno retorno de lo idéntico. Michel Foucault, en cambio, tiene a su disposición el conjunto de la obra de Nietzsche, e incluso la versión que de la misma ha dado Heidegger, un Heidegger que tiene alguna importancia en su propia formación, de manera que su proyecto genealógico cuenta en cierto modo con una premisa que Nietzsche debió buscar: la voluntad de poder reaparece así de nuevo en

²³ A quien en este sentido se puede calificar de *último cartesiano*. Cfr., J. Muñoz, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1984, p.206.

²⁴ *El orden del discurso*, Barcelona, 1987, pp. 42-43.

²⁵ Algo que de modo muy prudente reconoce el propio Foucault al afirmar que “existen en Nietzsche ciertos elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría una política de la verdad”. *La verdad y las formas jurídicas*, México, 1986, p. 29.

Foucault como la instancia a cuyo hilo resulta posible establecer la genealogía. Pero esa voluntad de poder se convierte en el Foucault posestructuralista y lector de la *Carta sobre el humanismo* en una instancia situada más allá del sujeto, más allá del hombre, en el *Übermensch* nietzscheano, leído desde Heidegger. Donde Nietzsche anuncia, Foucault constata, donde Nietzsche es un “profeta”, Foucault es más bien un notario. El *Übermensch* es justamente la figura que quedará cuando ese rostro se borre en la arena.

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

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

Pero a diferencia de Nietzsche, Foucault, que lleva hasta su último extremo el proyecto nietzscheano, no se ocupa de Dios, no se ocupa de la religión, no se ocupa del cristianismo, más allá del juego de los mecanismos de represión propios del poder medieval, o de los procesos que analizará más tarde sobre la doctrina de la Iglesia en torno a la sexualidad. Y es esta una diferencia muy importante para el asunto que nos ocupa. En Nietzsche la figura del nihilismo obedecía precisamente la experiencia ilustrada de la muerte de Dios, y su respuesta en términos de exasperación de ese nihilismo no hacía

sino transformar la divinidad en una instancia en el interior de la razón. Llama la atención incluso ese hecho, el de que los análisis de Foucault de la *época clásica* las referencias a Dios sean incidentales respecto del problema del discurso. Llama la atención que su reestructuración del acontecer histórico de Occidente prescindiera del aspecto decisivo de lo religioso, que su consideración de la Ilustración apenas incida en el gran problema que de modo evidente ha ocupado a los ilustrados mismos y a los historiadores de la Ilustración.

Y a este respecto hay que hacer dos consideraciones. En primer lugar Foucault inicia su trayectoria desde una convicción generalmente compartida, que es la del Dios muerto, y en este sentido el discurso de Nietzsche y el de Heidegger ha obrado ya en toda su eficacia, puesto que Dios mismo ha desaparecido del debate filosófico, se ha hecho invisible, ha realizado su aspiración en términos radicales a través del discurso nihilista que parece heredar Foucault. Y precisamente a la vez que se ha hecho invisible ha alcanzado aquel objetivo del que dependía su supervivencia, ha logrado subsumir a la razón en un fondo que coincide en todo con el gran atributo de la divinidad que es el poder, ha convertido a la propia razón que le había denunciado en un mero instrumento al servicio de sí misma, y con ello ha arruinado cualquier fuerza de la razón para desvelarle. En primer lugar porque no se da, y después, porque la razón misma no puede ser ya entonces la fuerza capaz de hacer frente a un Dios que no se da.

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

La emancipación ilustrada se había entendido como emancipación respecto de un poder opresor, mediante un sistema de prohibiciones, pero el giro decisivo que Foucault introduce en su análisis es justamente el abandono del modelo represivo del poder, para introducir un modelo constitutivo, un modelo activo y creativo que se puede identificar en realidad con el nacimiento mismo del hombre, y por tanto con el producto máspreciado de lo que debe considerarse la Europa ilustrada. Ese tránsito viene dado en el naci-

miento de lo que llamará la sociedad disciplinaria, en la que el suplicio del Antiguo Régimen y todo su aparato es sustituido por el control y la observación del delincuente, y que traslada a su vez el destino del castigo de los cuerpos a las almas. Si interpretamos correctamente a Foucault el poder se convierte a partir de ese momento, que coincide justamente con el de la Ilustración y la modernidad, en un dispositivo o una serie de dispositivos de saber, que como tales establecen el nuevo modo de control y de ejercicio del poder.

Y aquí sí, aquí Foucault se hace cargo explícitamente del tránsito de lo divino a una concepción laica del poder, porque justamente las disciplinas, el modelo de control y de observación propio de la modernidad es el tipo de poder que ha aportado la concepción moderna frente al suplicio como modelo de poder firmemente vinculado a la religión y a lo divino²⁶. Lo que implícitamente parece inferirse de esto es una concepción solidaria del concepto nihilista del poder en Nietzsche en la que el poder mismo, independientemente de sus formas de ejercerse, no parece haber desaparecido como horizonte último constitutivo de lo real. Más aún, si queremos abstraer y llevar hasta sus premisas el análisis foucaultiano no podemos evitar detenernos en ese límite ontológico que es la noción de poder. Foucault parece desentenderse del origen pretendidamente racional de las sociedades modernas, y en la medida en que nos muestra únicamente un modo de ejercicio del poder distinto, está afirmando que la razón no es sino un instrumento al servicio del poder, cuyo fondo es entonces compartido por la concepción medieval. Dios, el ser, el sujeto, todas esas nociones tan nobles para la tradición de Occidente se subordinan ahora a la noción de poder. En este sentido la divinidad que parece pretender sobrevivir según la hipótesis que venimos estableciendo podría muy bien identificarse con la noción de poder, y el carácter invisible de esa divinidad, perseguido y descrito ejemplarmente por Nietzsche y Heidegger, encontraría su eco más adecuado y preciso, desde un lenguaje mucho menos metafísico, en la descripción foucaultiana de una sociedad carcelaria, donde el individuo sujetado, sometido, es en realidad objeto de observación y control desde una instancia que a su vez se sustrae a toda observación y control. Como ha señalado Deleuze ya no se trata de quién ejerce el poder, ni desde dónde, sino sólo de qué modo es ejercido²⁷. El poder

²⁶ Sintomática a este respecto es la comparación que establece entre el alma cristiana y el alma moderna, correspondiendo la primera al suplicio y la segunda a los nuevos procesos de punición y vigilancia. Cfr., *Surveiller et punir*, Paris, 1975, pp. 34-35.

²⁷ Cfr., G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, 1986, p. 100.

es ya anónimo, como esa figura de la divinidad que el discurso del nihilismo parece perseguir y cuyo huella nos ha conducido de momento hasta aquí.

Desde esta perspectiva la obra de Foucault acierta plenamente a describir una realidad que en gran medida permanecía oculta en los discursos filosófico-políticos que llegan hasta el 68. Su análisis es tan certero como lo es el propio Heidegger, o el de Nietzsche, de quienes sin duda puede considerársele un penetrante continuador. El problema está en que Foucault identifica Ilustración y modernidad sin más, en que no asume las hipotecas de la divinidad que gravan la evolución de lo que se afirma el pensamiento ilustrado, en definitiva en que da por resuelto el problema religioso, y no sólo en el sentido que hoy ya nos resulta lejano de la vieja izquierda hegeliana o de finales del XVIII, aquel que Marx consideraba como superado en sus críticas la izquierda hegeliana. Foucault rechaza esa otra forma del discurso religioso que es la noción de ideología, y ello a pesar de que en sus escritos pueden encontrarse análisis ideológicos de primera magnitud. Sus lecturas de Marx, que son las que hacen de él un ilustrado, se ven aquí traicionadas precisamente por la tradición Nietzsche-Heidegger, una tradición cuyo sentido fundamental es precisamente haber eliminado a la divinidad del horizonte, haberla hecho invisible. Foucault pertenece a una generación de filósofos para los que la muerte de Dios, en virtud de la insistencia de Nietzsche y Heidegger, es ya un hecho consumado, un hecho del pasado, a una generación de filósofos para los que Dios y la religión nueva, cuyas raíces están en el movimiento antilustrado de un Jacobi, por ejemplo, es sólo un suelo dado del que deben partir, ajenos a esa dimensión religiosa.

De la definición que tomamos en su momento de un ilustrado europeo como Spinoza resulta que los mecanismos disciplinarios tan agudamente descritos por Foucault no son sino la quintaesencia de lo religioso. El tránsito del suplicio y del cuerpo como objeto del castigo al alma como sujeto de los dispositivos no es sino el tránsito de un poder ejercido en términos más o menos brutales a un poder ejercido en términos de invisibilidad²⁸ donde la obediencia es asegurada sin acudir ya a la figura simbólica de un Dios sino acudiendo únicamente al puro vacío de la nada, es decir, paradójicamente a la representación más perfecta de la vieja divinidad, una representación que ejecuta su propia condición invisible, siempre perseguida por el viejo Yavhé.

²⁸ En este sentido la descripción del Panóptico ejecuta perfectamente esa condición, pues permite “ver todo, sin ser visto” Cfr., *Surveiller...*, p. 203.

Pero Foucault no señala el carácter religioso de esos mecanismos, no establece distinción alguna, precisamente porque la tarea de Heidegger ha encontrado un eco tan exitoso en Francia que le ha permitido imponer sus premisas en el corazón del pensamiento que pretende asumir la herencia ilustrada francesa. En virtud de ese éxito Foucault hace suya la identidad entre modernidad e Ilustración, y convierte a la Ilustración en un mero episodio del viejo poder absoluto, y a la razón en un mero epifenómeno del poder, en términos por lo demás muy análogos a los que Weber, otro gran nietzscheano, había iniciado ya en Alemania. Y el peso de esa tradición es tal que Foucault no es capaz de reconocer el carácter religioso, y por tanto no racional, de las disciplinas. La vieja ecuación entre modernidad, historia de Occidente, nihilismo y razón como consumación de todo ello, que habíamos encontrado en Jacobi, en Schelling, que reaparece en otros términos en Weber, en la escuela de Frankfurt, que es el hilo conductor del pensamiento de Nietzsche y del de Heidegger, ocupa ahora ya todo el espectro del pensamiento occidental, y la razón es subsumida como en Jacobi por la divinidad, por el equivalente de la divinidad, pero en un discurso que no es ya reconocible en principio como reaccionario, sino que por el contrario pretende ahondar en los planteamientos más progresistas de las tradiciones de Occidente.

En este sentido la noción de nihilismo, tal como venimos articulándola, posee una extraordinaria importancia en la obra de Michel Foucault, porque sólo desde ella resulta explicable justamente la más que paradójica situación en la que se encuentra su obra, una encrucijada del pensamiento más reaccionario y del pensamiento proveniente de la izquierda. Sólo desde esa estrategia fundamental a la que esa noción se vio asociada desde su aparición misma, desde la estrategia de identificar razón y modernidad y llevar a su vez esa identidad hasta los orígenes mismos de Occidente, operación clave de todo el esfuerzo nietzscheano y a la vez decisiva en Heidegger, sólo desde esas premisas puede Foucault pasar por alto que la razón no se identifica sin más con las hipotecas que la han gravado, con el sujeto y con las hipóstasis sucesivas que se anclan en el sujeto. Sólo desde esa estrategia del nihilismo, implícitamente asumida, puede Foucault obviar el hecho evidente de que la Ilustración y con ella la razón no se identifican con los productos muertos que surgen de su propia lucha con el mundo que quiere dejar atrás, y que no constituyen sino derrotas sucesivas de la razón frente al fondo del que ésta pretende liberarse. La caracterización foucaultiana de la razón parece detenerse a lo sumo en la izquierda hegeliana, y ya tuvimos ocasión de señalar como en realidad la izquierda hegeliana al atacar la forma de la vieja divinidad no

hacia sino preparar el camino de la nueva, como bien denunciara Marx en la *Ideología alemana*.

No es de extrañar, pues, la distancia que Foucault toma de la noción de ideología, una distancia que se apoya en tres argumentos relacionados con las nociones de verdad, de sujeto y de infraestructura. La crítica de la verdad jugó, como sabemos un papel decisivo en los primeros discursos reaccionarios coetáneos a la Ilustración misma, aunque desde luego en un sentido diverso al que encontrará más tarde en Nietzsche o en Heidegger. En el caso de Foucault, aun sin desprestigiar elementos heideggerianos, la concepción de la verdad como efecto de poder es tal vez el rasgo más decididamente nietzscheano. Pero hay un cierto paralelismo entre esa crítica nietzscheana y la noción marxiana de ideología, un paralelismo que se hacía divergente a partir del momento en que se cae en la cuenta de que esa crítica nietzscheana está prendida de una concepción de lo divino, y en razón de lo cual acaba haciendo depender cualquier realidad de una instancia que es la voluntad de poder, cuya figura más perfecta se realiza en el eterno retorno de lo mismo. En el caso de Marx en cambio, la verdad, en cuanto inscrita en distintos discursos en los que aparece, ya sea en su versión religiosa, en su versión metafísica, en su versión jurídica, moral, o incluso en su versión científica estrictamente teórica, es sólo ideología, es decir, señala el mecanismo suplantador propio de lo religioso. Pero Marx está muy lejos de identificar la razón con la verdad. La verdad, las verdades de la religión, de la metafísica, de la moral, del derecho, de las ciencias, de la economía, no son razonables precisamente allí donde la razón se pone al servicio de un mecanismo mistificador, ocultador, impostor, allí donde, por ejemplo, la economía traslada el fetichismo de las religiones a la forma mercancía, es decir, allí donde como ocurre en Nietzsche y en Heidegger, la razón es subsumida en la divinidad. Y en este sentido Marx mismo, mucho antes que los estructuralistas, mucho antes que los posestructuralistas denunció ya el segundo elemento en virtud del cual apoya Foucault su desconfianza de la ideología, el sujeto.

Marx no cayó en la trampa de identificar la razón con las cargas que la hipotecan, no cayó en la trampa de negar el único instrumento del que se disponía para hacer frente al mecanismo religioso que proviniendo del Antiguo Régimen se había adentrado en el interior de los discursos que parecían heredar la Ilustración. La Razón con mayúscula era en este sentido un objeto ideológico más mediante el que la inercia del devenir religioso de la cultura europea detenía el ejercicio de la razón. Pero esa denuncia no implica disolver el propio ejercicio racional en una instancia que todo lo engulle, y que,

sin embargo, es ella misma metafísica como es la noción de voluntad de poder en Nietzsche, herencia de las grandes hipóstasis metafísicas del Idealismo alemán que llegan hasta él vía Schopenhauer.

La trampa de la divinidad articulada en torno al nihilismo consiste precisamente en subsumir a la razón con minúscula²⁹ en el interior de sí misma, y hacerse a la vez invisible: eso es nihilismo consumado. La trampa del nihilismo consiste pues en que finalmente se hace desvariar a la propia razón, y en la medida en que la divinidad es invisible, se convierte a la razón en víctima de sí misma, en ejecutora de lo que en realidad ejecuta esa divinidad ausente. En este sentido la noción de sujeto en Marx no constituye un tema esencial, en gran medida, porque su punto de partida la da ya por superada. Para Marx, en cuanto heredero de la Ilustración, es decir, en cuanto pensador vivo que hace suyo el patrimonio de los que han muerto como ilustrados, el problema es mostrar los mecanismos encubridores de la economía política, en cuanto ciencia, y es necesario destacar el término, que condensa en nuevas formas el poder de la vieja divinidad. La cuestión del sujeto es un problema en sí mismo escolástico o académico y que como tal sólo tiene interés para quienes asumen las premisas de la metafísica que supuestamente critican, es un problema propio de la izquierda hegeliana. El problema para un ilustrado como Marx es justamente dar cuenta de las condiciones de posibilidad de esos efectos de verdad ideológicos, de las condiciones de posibilidad del sujeto mismo, en definitiva es buscar el fundamento que permita explicar el mecanismo o los mecanismos suplantadores heredados de la religión. Y en este sentido en principio Foucault parece mantenerse en la misma línea³⁰. ¿Por qué entonces rechaza la noción de ideología? A las nociones de verdad y de sujeto, añade Foucault una tercera razón que le lleva a rechazar la ideología, o al menos a tomarla con distancia, la del carácter secundario que la ideología tendría respecto de la infraestructura o el determinante material o económico.

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

²⁹ “Lo que hay que hacer en nuestros días no es renunciar a la razón, sino sólo a escribir-la con mayúscula... La razón sigue siendo como entonces nuestro único asidero”. Mugerza, J., *Desde la perplejidad*, México, 1990, p. 37.

³⁰ De hecho su crítica de la noción ideología se vincula justamente a una alternativa que sería búsqueda de las condiciones de poder del sujeto mismo.

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

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

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

ya analizara Hegel en la *Fenomenología* como lo propio de la conciencia estoica.

El pensamiento nihilista, como pensamiento de raíces reaccionarias, elevado en principio como muro contenedor de las sucesivas revoluciones filosóficas y sociales, mediante un proceso desde luego complejo, el de un Jacobi frente a la revolución francesa y los primeros idealismos, el de un Schelling frente a las revoluciones de segunda generación, los de un Heidegger y un Nietzsche frente a las revoluciones de los siglos XIX y XX, encuentra finalmente su eco precisamente en la última de las “revoluciones” de que conservamos memoria en Europa, en la del mayo del 68. Pero esta vez no para enfrentarse a ella sino para identificarse con ella. Y en este sentido cabría afirmar, más allá del carácter ambiguo y complejo de la obra de Foucault, que sin duda no se deja apresarse exclusivamente en las coordenadas de esa tradición que hemos llamada reaccionaria asociada al nihilismo, cabría afirmar que el discurso nihilista a la altura de Michel Foucault ha alcanzado ya sus objetivos, ha disuelto finalmente a la razón en una instancia que es a la vez el lugar de Dios, pero que no permite acudir a un discurso emancipador respecto de ese Dios, por la sencilla razón de que Dios y el hombre mismo se declaran ya muertos. O dicho desde otro lugar y de otro modo, a la altura de Michel Foucault, a la altura del 68, el nombre de la revolución, el nombre de la vanguardia, el nombre del pensamiento que recibe las herencias de la emancipación, la noción que parece condensar el “mito” ilustrado, tiene los rasgos del nihilismo, y depende en gran medida de la reacción. Y en este sentido a la altura de Michel Foucault la modernidad puede darse por cumplida en un sentido, en el de que la lucha en que la modernidad misma ha consistido, la lucha entre el impulso ilustrado y la inercia de siglos de discurso religioso, se decanta finalmente por el triunfo del discurso religioso. La Ilustración parece finalmente no encontrar la forma de salir de las hipotecas que la han ido gravando, y la modernidad, en el sentido en que la hemos definido desde el comienzo de este trabajo, como el lugar de lucha entre ese impulso ilustrado y el pensamiento religioso, da paso a un universo posmoderno en el que el discurso religioso se hace finalmente con los mecanismos de la filosofía y del pensamiento, aunque desde luego ya no apelando al viejo Dios, ni a sus imágenes ni a sus símbolos.

Pero el triunfo del nihilismo es ya completo cuando frente a la ontología nihilista, la defensa neomoderna de la “razón” no señala ya el lugar de la razón sino el de sus hipotecas, el lugar de las instituciones en las que esas hipotecas cristalizaron, de manera que frente a la nada divina la única alter-

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

5. El modelo Habermas

La filosofía de Habermas representa en este sentido el complemento perfecto para la estrategia del nihilismo, puesto que su defensa de la razón depende en todo de las premisas sobre las que se asienta el discurso del nihilismo, de manera que al negarlo en apariencia, no hace sino afirmarlo, y si se aparta de él lo hace únicamente para regresar a viejas hipotecas de la razón presentadas en el medio posmoderno, lo que conduce en último término a reescribir la historia de la modernidad desde la perspectiva divina que habita en el interior del discurso acerca del nihilismo. Su pensamiento posmetafísico se halla en este sentido en el corazón mismo de la falsa paradoja que define la polémica entre posmodernidad y modernidad, pues comparte parcialmente lo que podríamos llamar la ontología nihilista posmoderna, y asume a la vez la defensa del statu quo en términos no demasiado ajenos, y en lo fundamental compartidos, con los pensadores que defienden el universo institucional moderno en términos abiertamente conservadores. De ahí que ese pensamiento posmetafísico deba rehabilitar en parte viejas hipotecas de la razón, transformadas en un medio posmoderno. Y en este sentido tal vez ejemplifica brillantemente lo que significa la solidaridad de la metafísica en el momento de su hundimiento en expresión que Wellmer recoge de Adorno como definición de lo posmetafísico³¹.

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

³¹ Cfr., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, 1996, p. 239.

dental que es la escuela de Frankfurt, define en gran medida el destino ulterior de su obra, en la medida en que esa forma de marxismo occidental no es sino una versión, en este caso de “izquierdas”, del diagnóstico acerca del nihilismo que ya habían avanzado Nietzsche y Heidegger. Y no es desde luego a este respecto casual la valoración dada por Horkheimer a la figura de Schopenhauer o los elementos nietzscheanos presentes en la obra de Adorno, como no lo es tampoco la relación de Marcuse con la obra de Heidegger. En el caso de los dos primeros, de Adorno y Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración* les sitúa ya a mitad de camino entre el discurso nihilista que arranca de Nietzsche y el discurso posmoderno de las últimas décadas del siglo XX. La consideración de la racionalidad occidental como un mito retrotraible nada menos que hasta Ulises muestra con demasiada evidencia su deuda con respecto a la tradición del pensamiento nihilista y señala a la vez un parentesco inevitable con la tendencia posmoderna que culmina esa tradición nihilista. Lo que parece apartarles de ambas está precisamente en su proclamada pretensión emancipadora, vinculada además a una filosofía que no deja de ser de la conciencia, y por tanto de la subjetividad, lo que a su vez permitiría a ciertos discursos posmodernos incluirles a ambos en el interior de la modernidad cuya dialéctica han descrito. Y es precisamente en este último punto, en la pretensión emancipadora, en el que Habermas permanece fiel a ambos, el que le permite definir su proyecto filosófico como una defensa de la modernidad y desde el que lanza sus ataques al pensamiento posmoderno, y en el que los recibe a su vez de los posmodernos. Su pensamiento posmetafísico niega en cambio que esa pretensión emancipadora deba articularse en torno a una filosofía centrada en el sujeto y se desplaza, como toda la filosofía de las últimas décadas, hacia un medio lingüístico. Su defensa, pues, del proyecto emancipador enunciado en la Ilustración, pero articulada más allá del sujeto, puede así muy bien expresarse como solidaridad de la metafísica en el momento de su abandono.

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

razón en torno al sujeto, evitaría las cargas que han frenado ese proyecto.

Ahora bien, la noción de emancipación que tiene su origen en la “mancipatio” romana es siempre una noción relativa a un estado anterior, a un estado de sujeción bien del esclavo, bien del menor, con relación a la autoridad del “pater familias”. Y a este respecto cabría preguntarse a qué estado de sujeción remite el interés emancipador del que parte la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. En el caso que define el proyecto ilustrado mismo ese estado anterior puede expresarse políticamente en la liberación con respecto al poder absoluto del monarca del Antiguo Régimen, filosóficamente como liberación del pensamiento con respecto a su condición esclava respecto de la teología. En el caso de Habermas, en cambio, el interés emancipador no parece remitir a ninguna de esas dos sujeciones previas, toda vez que su *Teoría de la acción comunicativa* asume como superadas ambas fases de sujeción. Y entonces ese interés emancipador o bien consiste en una instancia suprahistórica, o ahistórica, en cuyo caso no deja de ser un puro vacío, o bien remite a la propia modernidad que a su vez en el proceso de emancipación del Antiguo Régimen habría generado nuevas sujeciones. Explícitamente Habermas, al considerar la modernidad como un proyecto inacabado, parece orientarse en este último sentido.

Pero una consideración detenida de ese planteamiento, el de un interés emancipador que remite a sujeciones generadas por la propia modernidad, identificada con el proyecto ilustrado, nos sitúa ante un paisaje ya conocido, al paisaje dibujado y coloreado por la mano del discurso nihilista, aquel en el que es la propia razón la que engendra monstruos, mientras que el viejo Dios se bate en retirada sin oponer resistencia. Es la razón la que a solas consigo misma parece haber sufrido el llamado síndrome de Estocolmo y se tortura en una actitud masoquista, una razón esquizofrénica que se identifica con su antiguo enemigo en la lucha frente al cual estaba su razón de ser. En realidad la distinción habermasiana entre los dos clases de acción, la acción orientada al éxito y la orientada al entendimiento, que se hace eco a su vez de una anterior distinción entre las distintas clases de intereses de la razón, responde precisamente a esa imagen y a ese paisaje que decimos heredero del discurso nihilista. A su vez esa distinción clave de la teoría de Habermas no es sino un eco de la conocida oposición entre razón sustantiva y razón instrumental de Horkheimer, que es una versión metafísica de la previa clasificación de la acción social en Weber, la cual por otra parte no deja de reproducir la rancia escisión kantiana entre razón teórica y razón práctica. Pero como sabemos, esta escisión no es sino el producto de una hipoteca con la que el viejo Dios

grava el esfuerzo de la razón y la sujeta nuevamente, situándose en la esfera de la razón práctica. El mismo Habermas nos dice, refiriéndose a la caracterización weberiana de la modernidad:

“Él caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se escindieron”³²

Estamos, pues, en el mismo contexto que dio lugar al discurso del nihilismo en Jacobi y en Hegel, el de la muerte de Dios y el de su supervivencia en forma de nihilismo o de devenir inmanente en términos de Espíritu absoluto. Y desde luego Habermas reconoce que su *Teoría de la acción comunicativa* responde a ese problema, al de la totalidad ética perdida tal como es planteado por el Hegel de Jena³³, el mismo por tanto que asume la tarea del nihilismo en *Glauben und Wissen*, neutralizando así temporalmente el discurso de Jacobi. Pero ese contexto aparece ahora mediado por prácticamente todo el desarrollo de la filosofía occidental a partir de ahí, un desarrollo que, como hemos tratado de mostrar, conduce finalmente de la mano del discurso nihilista tal como se articula después de Hegel y Jacobi, a condensar la mayor parte de la tarea filosófica en un debate en torno a la modernidad. No es de extrañar entonces que al comienzo mismo de la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas señale como uno de los objetivos de la misma la valoración de la modernidad.

Su proyecto de emancipación, aquel que le permite desmarcarse de los posmodernos y erigirse en defensor del proyecto ilustrado, parece surgir entonces del mismo fondo del que se ha alimentado el pensamiento posmoderno, de ese fondo que venimos caracterizando como discurso del nihilismo, en definitiva de esa divinidad ausente que parece haber ido dictando ese discurso, ocultándose en ese discurso y disolviendo finalmente la razón en el lenguaje. Porque si entendemos bien su proyecto, anclado en el viejo problema de la totalidad perdida, éste consiste en recuperar al viejo Dios que encarnaba la razón sustantiva, pero no ya en los términos de un Horkheimer que

³² *La modernidad, un proyecto incompleto*, p. 137.

³³ *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 45.

acaba por regresar a una teología negativa³⁴ que a pesar de todo remite a un Dios demasiado conocido, sino en los términos exigidos por ese Dios invisible del nihilismo.

La emancipación que ofrece la *Teoría de la acción comunicativa* no es ya, por tanto, una emancipación frente a la vieja divinidad, que se da ya por superada, tampoco frente a aquella que suponemos latiendo bajo la historia del término nihilismo, sino sólo una emancipación frente a la propia razón, frente a aquellos aspectos de la razón que había denunciado Heidegger bajo el término metafísica, aquella razón identificante que el Marcuse antiguo discípulo de Heidegger quiere ver en la técnica, la misma cuya dialéctica denunciaran Adorno y Horkheimer, la razón instrumental que conduce al politeísmo, es decir, al nihilismo en Weber. Frente a esa razón o frente a ese aspecto de la razón, el proyecto de Habermas pretende recuperar nada menos que una llamada razón sustantiva, cuya característica diferencial frente a la primera, frente al perverso aspecto de la primera, reside precisamente en su parentesco con la vieja divinidad en cuanto que es portadora de la totalidad perdida representada por la vieja divinidad. De manera que el proyecto emancipador lo es no sólo respecto de la razón, sino además respecto de aquella razón que había denunciado a la divinidad, de la de la primera *Crítica* kantiana podríamos decir para simplificar, y por el contrario lo que de la razón queda en el proyecto emancipador es justamente lo que Kant alojó en la segunda y en la tercera *Críticas*, las mismas que aún hoy siguen usando teólogos para probar la existencia de Dios, aquello que constituía la carga de la vieja divinidad en el interior de la filosofía del Kant que había debido abolir el saber de Dios para dejar un lugar a la creencia.

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

Así afirma de los posmodernos, a los que denomina jóvenes conservadores:

³⁴ Cfr., Jacobo Muñoz, *Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica)*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1987-1988, XXII, p. 35.

“De manera maniquea contraponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, sea éste la voluntad de poder, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético”³⁵.

Frente esa huida hacia un principio sólo accesible a la evocación que nos recuerda en gran medida a la crítica de Hegel a Schelling en la *Fenomenología*, lo que Habermas propone es precisamente retomar de nuevo una razón que pueda poseer el rango de la vieja razón sustantiva. Pero no es cierto que los posmodernos evoquen un principio, salvo justamente la nada misma del Dios desvanecido del que depende el discurso nihilista que heredan y consuman, es decir, el mismo principio que se oculta tras la noción de una razón sustantiva, de una razón heredera del viejo Dios, de lo que el viejo Dios significaba pero sin ese Dios mismo. Sólo que mientras en el primer caso, en el de los posmodernos, el rango estrictamente ontológico de su teología nihilista les permite criticar sin límite la culminación de la tradición de Occidente que llaman modernidad, y que no es sino un producto del discurso nihilista, en el caso de Habermas se trata de asumir simultáneamente desde el mismo discurso nihilista la defensa de las instituciones modernas, y esa defensa sólo puede adoptar entonces la forma de una razón que sin ser la razón pueda pasar por ella, y que sin adoptar la forma de la vieja divinidad pueda jugar su papel, la vieja razón sustantiva, cuya sustancia era Dios mismo. En ambos casos estamos ante la ausencia de Dios, ante un Dios invisible, y no es de extrañar entonces que Habermas articule su razón sustantiva en los mismos términos en los que la posmodernidad ha articulado su crítica de la razón instrumental. De hecho en Habermas confluyen también, como en la posmodernidad, las tres corrientes fundamentales de la filosofía de este siglo, el marxismo occidental, la filosofía analítica y la hermenéutica³⁶, y confluyen en la misma dirección, en la de encerrar el discurso en el interior del lenguaje.

De ahí que la *Teoría de la acción comunicativa* no sea sino una versión posmetafísica de las teorías que defienden el sistema institucional asentado en la modernidad, donde posmetafísica quiere decir precisamente que comparte todo con los posmoderno excepto el hecho mismo de que defiende positivamente esas instituciones que los posmodernos defienden en términos de negación mediante la teología nihilista, y lo hace precisamente desde esa pre-

³⁵ *La modernidad, un proyecto...*, p. 143.

³⁶ Cfr., Jacobo Muñoz, *Lecturas de filosofía...*, p. 190.

tensión emancipadora que le diferenciaba del resto de los planteamientos nihilistas. Y de ahí también que su defensa de la razón sustantiva sea en realidad una teoría del lenguaje, de una razón entendida como lenguaje. La vieja hipoteca kantiana encerrada en la razón práctica aparece así configurada como una ética del discurso, y la razón sustantiva situada en el lugar del viejo Dios, en la medida en que el entendimiento lingüístico ocupa el lugar de lo simbólico religioso, encontraría así su expresión última, y se libera de la apariencia metafísico-religiosa que puede detectarse todavía en Kant.

La razón entonces, la razón desde la que Habermas afirma su proyecto de emancipación, la que le permite desmarcarse de los posmodernos, calificados de conservadores, designa el mismo lugar que designan las críticas de éstos a la modernidad, el mismo vacío, el mismo no lugar, la misma divinidad oculta en el lenguaje, invisible. Afirmar el lenguaje como una estructura orientada al entendimiento es afirmar lo obvio y desentenderse de otra obviedad, la de que durante siglos el lenguaje ha sido el vehículo privilegiado de la armonía mediante la que el viejo Dios regía los destinos del universo, y comunicaba a los hombres sus decretos, los mismos que legitimaban los poderes del Antiguo Régimen. Ciertamente en los términos en los que Habermas nos la presenta, su ética del discurso parece haberse liberado ya del lenguaje divino, y así afirma Habermas:

“El discurso universal remite a un mundo de la vida idealizado que se reproduce en virtud de un mecanismo de entendimiento ampliamente desligado de contextos normativos y asentado sobre tomas de postura de afirmación o negación motivadas racionalmente. Tal autonomización sólo puede producirse en la medida en que las coacciones de la reproducción material dejen de ocultarse tras la máscara de un acuerdo normativo básico impenetrable, es decir, tras la autoridad de lo santo”³⁷.

Esta afirmación, decisiva para la *Teoría de la acción comunicativa*, parece mostrar de modo explícito, como otras muchas en el mismo sentido, el carácter plenamente ilustrado de Habermas, y guarda en realidad cierto paralelo con la concepción de Lyotard de lo posmoderno como pérdida de la fe en los grandes relatos. Lo que en principio parece separar a ambos es la defensa habermasiana de la razón, del fundamento, de la argumentación frente a la imposición irracional de lo sagrado. Más aún, parece situarse, como

³⁷ *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1989, II, p. 206.

ocurría con la definición de posmodernidad en Lyotard, en una perspectiva plenamente coincidente con la de Marx a través de la noción de ideología. Y de hecho el texto citado, en el segundo volumen de la obra fundamental de Habermas, que lleva por subtítulo *Crítica de la razón funcionalista*, puede completarse con otro en el que esa crítica de la razón funcionalista se retrotrae a la del propio Marx a las formaciones ideológicas burguesas en términos de base y superestructura.³⁸

Pero nosotros hemos establecido por hipótesis que la autoridad de lo santo lejos de extinguirse, se ha transformado sucesivamente en nuevas formas que definen la modernidad misma, y se ha trasladado finalmente, a partir del discurso nihilista, del mismo del que depende entonces la búsqueda de la razón sustantiva de Habermas, y por tanto también su ética del discurso, al lugar de la nada, de la invisibilidad, al no lugar del lenguaje sin referente. En este sentido la pretensión habermasiana de una estructura dirigida al entendimiento al margen de las condiciones extralingüísticas del mismo, y que sustituya a la imposición normativa de lo santo, esa pretensión parece situarse respecto del problema religioso en el mismo lugar que la izquierda hegeliana. Sólo que en el pensamiento posmetafísico de Habermas la máscara del sujeto que sustituye a la del acuerdo normativo impenetrable de lo santo, se ha transformado en la máscara de un lenguaje que se remite a sí mismo, y que parece contener en su interior el germen divino de un entendimiento que sólo es desmentido precisamente por aquello que el lenguaje mismo debe explicar o articular en términos de entendimiento. La estructura de un lenguaje dirigido al entendimiento oculta entonces, como el Dios que sancionaba lo santo, las condiciones reales de poder, establece unas condiciones de igualdad ficticias, aunque ya no bajo la noción de bien del que participan las criaturas, ni tampoco exactamente bajo hipóstasis centradas en el sujeto o la humanidad, sino bajo la del lenguaje como estructura hacia el entendimiento compartida por los interlocutores, y legítima de este modo bajo la forma de un entendimiento racional lo que es sólo la imposición de un poder material, que una vez más pretende hacerse invisible. La razón supuestamente ilustrada de Habermas se convierte así en todo lo contrario de lo que pretendía ser la razón ilustrada, no es ya la luz que ilumina y denuncia las máscaras de lo sagrado, sino una máscara más perfecta en la que lo sagrado y la razón misma se han fundido no dejando más lugar al margen de ella que una noción en la

³⁸ Cfr., Id., II, p. 262.

que Habermas pretende hacer descansar una instancia extralingüística a la que debe remitir el acuerdo: el mundo de la vida.

Cuando Habermas nos dice que la noción de “mundo de la vida” completa la *Teoría de la acción comunicativa*³⁹, parece estar reconociendo en parte el carácter vacío de esa estructura dirigida al entendimiento si no remite a un lugar fuera de sí misma que es el mundo de la vida. Así pues, esta noción importada de Husserl, sería la encargada de desmentir el vacío de la ética del discurso, de desmentir su carácter meramente ideológico, podríamos decir. Y de hecho Habermas parece establecer un estrecha vinculación entre esta categoría y la de ideología, hasta el punto de afirmar que esa categoría es la que permite completar la noción marxiana de ideología⁴⁰, que habría perdido su carácter crítico precisamente por la indistinción entre sistema y mundo de la vida⁴¹.

Pero si acudimos a lo que debe entenderse por mundo de la vida, esa noción capaz de neutralizar desde la razón sustantiva la crítica nihilista posmoderna y completar a su vez el carácter emancipador del proyecto de Marx⁴², encontramos que no significa nada, o bien que remite a un empirismo absoluto de lo irracional que debe llenar de contenido esa razón sustantiva entendida como lenguaje dirigido al entendimiento y de otro modo vacío. No significaría nada si tenemos en cuenta que debe llenar de contenido el lenguaje dirigido al entendimiento y está constituido a su vez por la acumulación del trabajo de interpretación de generaciones pasadas. Pero obviando ese hecho y en la medida en que constituye “en cuanto trasfondo, la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aporéticas”, es en realidad lo no racionalizado, aquello a lo

³⁹ Cfr., Id., II, p. 169

⁴⁰ Contraponiendo la crítica contrailustrada a la crítica marxista del mundo burgués afirma: “por el contrario, la crítica marxista de la sociedad burguesa arranca de las relaciones de producción, porque acepta la racionalización del mundo de la vida, pero trata de explicar las deformaciones de ese mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de reproducción material. Este acercamiento materialista a las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida requiere una teoría que opere sobre una base categoría más amplia. Tiene que escoger una estrategia teórica que ni identifique el mundo de la vida con la sociedad en su conjunto ni lo reduzca a elementos sistémicos.” Id., II, p. 210

⁴¹ Cfr., Id., II, p. 287.

⁴² Completarlo precisamente en la medida en que Habermas considera que Marx no habría sido capaz de entrever esa dimensión comunicativa. Cfr. Antonio López Molina, *La crisis de la teoría del conocimiento en las “fases abandonadas de la reflexión”*. Interpretación habermasiana, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1987-88, XXII, p. 181.

que remite la racionalización de la ética del discurso, el referente del que depende la razón misma, la existencia absoluta que ya no se llama Dios como el último Schelling, pero que cumple la misma función que en la filosofía tardía de éste, llenar de contenido a la razón vacía de la filosofía negativa. Un curioso modo de completar la noción de ideología mediante la divinidad transformada que esa noción designaba ya en Marx. Porque era a Marx a quien Schelling, creyendo combatir a Hegel, había ido a combatir a Berlín, sentando así las bases para rehabilitar el discurso nihilista de Jacobi, el mismo que el Espíritu absoluto hegeliano había paralizado temporalmente.