

# Nihilismo, ideología, fenomenología

## Nihilism, ideology, phenomenology

JOSÉ RUIZ FERNÁNDEZ<sup>1</sup>

**Resumen:** En este trabajo se trata de poner de relieve un vínculo entre nihilismo, ideología y fenomenología. Los momentos implicados en ese vínculo se ponen en relación con ideas desarrolladas por algunos filósofos de la tradición (Nietzsche, Heidegger, Husserl). El cometido del trabajo es, en todo caso, primariamente fenomenológico: se trata de dar cuenta de ciertos fenómenos para que, desde ellos, el lector pueda advertir en concreto el vínculo que se busca establecer.

**Palabras clave:** Nihilismo, Ideología, Fenomenología.

**Abstract:** This work tries to show a relationship between nihilism, ideology and phenomenology. The moments implied in that relationship will be related with ideas developed by some of the philosophers of the tradition (Nietzsche, Heidegger, Husserl). Nevertheless, the aim of this paper is primarily phenomenological: the goal is to give an account of certain phenomena so that through them the reader may become aware of the link that the paper seeks to establish.

**Key words:** Nihilism, Ideology, Phenomenology.

### 1. Introducción

Se va a intentar poner de relieve un vínculo entre lo que aquí se va a distinguir con los términos de «nihilismo», «ideología» y «fenomenología». Al decir esto en absoluto se quiere dar a entender que nos interese echar mano de ciertos conceptos forjados por otros autores para relacionarlos. No se trata, por ejemplo, de partir de lo que Nietzsche concibió como nihilismo y de lo que Heidegger o Husserl entendieron como fenomenología para establecer alguna relación entre «lo uno» y «lo otro». No se busca formular relaciones significativas entre algunas ideas de nuestra tradición filosófica, sino introducir ciertos fenómenos para que *desde ellos* el lector pueda advertir *en concreto* el vínculo o relación que aquí se tiene a la vista. El propósito que tenemos es, en este sentido, fenomenológico.

Nuestras referencias a algo así como «nihilismo», «ideología» y «fenomenología» deben ser asumidas, en principio, como meras alusiones significativas: expresiones que se introducen para dar una primera orientación hacia aquello que nos importa considerar, pero que, reconocemos, de suyo funcionan equívocamente. En filosofía está muy extendido el

---

Fecha de recepción: 6 marzo 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

1 Departamento I, Facultad de Filosofía, UCM, Ciudad Universitaria s/n. 28040 Madrid. jose.ruiz@filos.ucm.es; es Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la UCM, y autor de publicaciones como *Sobre el Sentido de la Fenomenología*, Madrid, Editorial Síntesis, Madrid, 2008.

hábito de empezar la consideración de un problema haciendo uso de ciertos términos como si ellos tuvieran asegurado ya su campo referencial. De esta manera uno puede empezar por cuestionarse, pongamos por caso, qué es lo propio del nihilismo, o qué es lo propio de la fenomenología, o qué es lo propio de la ideología, como si, por el mero hecho de introducir esas expresiones, uno se estuviera moviendo ya en una referencia compartida a algo concreto. La pretensión de distinguir lo que conviene o no conviene a *esto* o *lo otro* ha de extraviarse en un plano meramente discursivo mientras no se aclara qué es lo que se desea referir cuando se habla de «esto» o lo «otro». Si aquí se busca llevar al lector a advertir cierto vínculo real entre nihilismo, ideología y fenomenología, eso se hace con plena consciencia de que ese propósito supone precisar el uso que se hace de tales términos. Nuestro primer cometido, por tanto, tiene que consistir en *introducir formalmente* lo que con ellos se quiere *significar* y, en alguna medida al menos, introducir también lo que con ellos se quiere *referir en concreto*. En la medida en que esto último se logre hacer, en la medida en que se consiga que el lector advierta lo que con tales términos se desea referir, se conseguirá también que pueda hacerse cargo del vínculo que aquí buscamos poner de relieve.

## 2. Nihilismo

Se habla aquí de *nihilismo*, no para referir un supuesto acontecer que nos arrastraría determinando esencialmente nuestro ser histórico, cosa que reconozco no haber advertido nunca en concreto, sino en aras a distinguir cierta *pretensión* que puede cobrar arraigo en nuestras vidas. A fin de introducir esa *pretensión nihilizante* me serviré de ciertas ideas que se encuentran en Nietzsche, pero que voy a formular en un lenguaje propio. En un conocido fragmento póstumo<sup>2</sup> vincula Nietzsche la aparición del nihilismo a la pretensión de desentrañar en qué consiste el «fin», el «orden esencial» y la «originaria verdad» de aquello que acontece, de aquello, podríamos decir, que es inmediata y concretamente el caso. Acerca de esa pretensión, que él habitualmente llama «metafísica», Nietzsche ha advertido bien estas dos cosas. En primer lugar, el papel que el lenguaje juega en su constitución y mantenimiento. La pretensión de llegar a desentrañar «algo» que inmediatamente no comparece pero es, supuestamente, lo más originario y determinante, sólo pueda cobrar cuerpo si el lenguaje se asume como medio que permite profundizar en la verdad del acontecer: el lenguaje como instrumento que pone originariamente en claro, que da acceso a «algo» a lo que últimamente nos podemos ordenar<sup>3</sup>. El lenguaje, sin embargo, siendo una modalidad particular de lo que concretamente acontece, malamente podría ayudarnos en la pretensión de acceder a la «verdad originaria» de lo que acontece. No es que el lenguaje significativo constituya una vía para cumplir esa pretensión sino que constituye y mantiene esa pretensión en la medida en que sus propias figuras son asumidas como baremo de lo últimamente problemático y como marca de aquello que últimamente hay que buscar<sup>4</sup>. No digo yo que Nietzsche haya

2 F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos, Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2006, 11 [99], pp. 394-396. En adelante *F.P.*

3 «Leemos desarmonías y problemas proyectados en las cosas porque *sólo pensamos* en la forma del lenguaje — y creemos así en la «eterna verdad» de la «razón»» F. Nietzsche, *F.P.* 5[22], p. 154.

4 «El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática» F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1997, p. 49.

estado muy fino al insinuar que lo más idiosincrático del lenguaje significativo sea su capacidad metafórica, proyectiva y suplantadora<sup>5</sup>, en todo caso, se ha dado perfecta cuenta de que sólo desde ella puede sostenerse un proyecto metafísico como el que se ha apuntado. En segundo lugar, Nietzsche se ha dado cuenta, también, de lo siguiente. Todas las categorías lógicas con las que tratamos de hacernos cargo de lo que acontece son, por relación a eso que concretamente acontece, algo mediato y de segundo orden. Por eso, allí donde el discurso racional lleva la voz cantante y trata de hacerse valer, en tanto que discurso, como el lugar desde el que ha de instaurarse lo originario y vinculante, se está realizando una subversión de la realidad que, en la medida en que cobra arraigo y es mantenida, ha de acabar dejándonos suspendidos en vacío. En otras palabras: la pretensión de que el fruto de un quehacer lógico-racional sea lo originariamente directivo tiene que estrangularse, en su despliegue, por el carácter intrínsecamente vicario de todo discurso, por la insuficiencia de lo meramente lógico. Esa pretensión carecerá siempre de legitimidad para consumarse, *tendrá que decepcionarse*, pero, en la medida en que esté viva como tal pretensión, será una fuerza des-realizadora, alienante, que nos empujará a ir de esquema en esquema, dando vueltas en vacío, como si esto constituyera un alto fin en sí mismo. O que nos empujará a hacer de menos nuestra realidad concreta por relación a «eso» que no podemos alcanzar pero que, se supone, es lo últimamente «verdadero», «valioso» y «consistente»<sup>6</sup>.

Teniendo como trasfondo lo que se acaba de decir, establecemos que el calificativo de nihilista se va a usar aquí para referir la forma de vida que se mantiene en la pretensión de que lo que debe orientar y marcar originariamente la pauta, lo que tiene última legitimidad, es cosa que ha de alcanzarse por el quehacer discursivo que evalúa, considera, sopesa, ordena, da y quita razones. En otras palabras: digo que hay nihilismo donde está viva la pretensión de que el discurso racional es aquello por lo que originariamente se llega a lo determinante, vinculante y verdadero.

Voy a hacer algunos comentarios a esta determinación significativa a fin de aclararla mínimamente.

En primer lugar, hay que distinguir eso que se acaba de fijar como nihilismo de lo que Nietzsche entiende por tal. El pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo está ligado a su doctrina de la voluntad de poder. La voluntad de poder, en tanto que figura con la que originariamente se determina y asume la vida, es un esquema lógico-metafísico. La pretensión de Nietzsche de llevar a cabo un ensayo de transvaloración, un ensayo discursivo mediato que busca, no meramente la disolución de lo metafísico en lo concreto, sino la positiva instauración del originario valor del mantenimiento y sobre-potenciamiento del poder, es una pretensión que, en los términos por nosotros fijados, ha de calificarse como nihilista. Dicho de otra manera: si por nihilismo entendemos lo que antes se ha dicho, a saber, pretensión de

---

5 «“La vida *debe* inspirar confianza”: la tarea, así planteada, es enorme. Para resolverla, el ser humano ha de ser ya por naturaleza un mentiroso, ha de ser más aún que cualquier otra cosa, un *artista*... Y no hay duda de que lo es: metafísica, moral, religión, ciencia — sólo son criaturas de su voluntad de arte, de mentira, de huida ante la «verdad», de *negación* de la «verdad»» F. Nietzsche, *F.P.* 11[415], p. 491.

6 «Las categorías de «fin», «unidad», «ser», con las que nosotros hemos añadido un valor al mundo, nosotros mismos las *retiramos* de nuevo -y entonces el mundo *parece carente de valor*... la *fe en las categorías de la razón* es la causa del nihilismo» F. Nietzsche, *F.P.* 11 [99], p. 396.

instaurar discursivamente aquello que es originariamente determinante, el ensayo de transvaloración que Nietzsche pretende realizar no es un medio para la superación del nihilismo, sino un cometido que responde a una pretensión nihilista<sup>7</sup>.

Hay que subrayar también lo equivalente que resulta un modo de vida nihilista y un modo de vida orientado a la *planificación*. Mantenerse en la pretensión de que lo últimamente vinculante y verdadero tenga que ser establecido por un ejercicio discursivo, esto es, mantenerse en la pretensión de que puede llegarse a «algo» que marque legítimamente la pauta y discrimine la verdad, quiere decir lo mismo que llevar una vida dominada por el afán de atenerse a «el orden», por tanto, por e afán de planificarse por relación a «algo» últimamente determinante. Pero entiéndase bien lo que decimos. No es que por hacer tales o cuales planes particulares seamos nihilistas, sino que lo somos cuando vivimos en la pretensión de que lo deseable sería poder ordenarse a un modo originario de planificación.

Quizá lo que tratamos de decir pueda ganar en claridad por medio de dos ejemplos. Supongamos, en primer lugar, que alguien discurriera de esta manera: «el mundo se nos presenta como algo ‘históricamente relativo’ pero nosotros mismos no somos sino ese nuestro estar en el mundo, por tanto, nuestra vida es lo que es en una relatividad insuperable. La verdad de nuestra vida es condicionada, dependiente: ella no está en la verdad sino, a la postre, es un contingente ‘estar tomando por verdadero’. En el fondo, lo que asumimos y vale para nosotros no se acredita de manera absoluta y, por tanto, ni tiene auténtico valor de verdad ni puede ser vinculante. Con ese carácter relativo de nuestra vida descubrimos que ella carece últimamente de fundamento. Nuestra vida en el fondo se sostiene en vacío, carece de verdadero sentido, y sólo se soporta en la medida en que nos tapamos los ojos, creyéndonos nuestros propios prejuicios: necesitamos aferrarnos a ellos. Nuestra realidad, en realidad, es arbitraria». Y ahora preguntémosnos: ¿qué es lo que anima y sostiene esta consideración? Es característico que en ella aquello que es concretamente el caso, nuestra vida con su responsabilidad, con su acuciante dramatismo, se considera por relación a «otra cosa»: lo originario no es ya la inmediata verdad de nuestra vida sino «la historia» como absoluto por relación al cual nuestra vida se piensa como «algo» relativo. ¿Qué es lo que está pasando aquí? Repárese en que, originariamente, no es que «la historia» sea un absoluto que haga relativa nuestra realidad concreta, sino que lo histórico pertenece a nuestra realidad concreta: somos quienes somos, entre otras cosas, en tanto que histórico-mundanos

---

7 Distinguimos también lo que aquí se ha fijado como nihilismo de lo que Heidegger toma por tal. El nihilismo, en el pensamiento de Heidegger, es la metafísica como acontecer histórico-epocal: un acontecer esencial al que conviene el olvido del ser y la dominante consideración del ser como ser del ente. En Heidegger hay, ciertamente, la expresa asunción de que las figuras del pensar no pueden orientar y hacerse cargo originariamente del fundamento, pero el fundamento mismo es pensado y guardado en una figura: el ser esencia abriendo el claro en el que estamos, el ser en su esencia se retrae a lo oculto, el ser se despliega en un acontecer histórico-esencial. En una palabra: lo que *es* se asume desde la trascendencia del *ser*. El pensamiento de Heidegger sobre el nihilismo se mantiene estableciendo y afianzando una figura, la trascendencia ontológica, desde la que se asume lo originario y fundante. En la medida en que eso sucede ese pensamiento se encuentra bajo el dominio de una pretensión que, en los términos aquí establecidos, hay que calificar de nihilizante. Para asimilar lo que Heidegger entiende por nihilismo, además de sus grandes cursos sobre Nietzsche de los años 30 y principios de los 40, conviene leer: «Nietzches Wort «Gott ist tot»», *Holzwege*, GA5, pp. 209-267; *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959; *Vorträge und Aufsätze*, GA7.

y, por tanto, carece de sentido decir que somos relativos a lo histórico-mundano. No es que tengamos sentido real *a pesar* del tiempo del mundo sino que nuestro sentido real y concreto complica el tiempo del mundo. ¿Por qué nuestra realidad se hace de menos en las anteriores consideraciones por el baremo de «la historia»? ¿Por qué se menosprecia por relación a una figura que, retrotrayéndose a nuestra vida concreta, se hace valer, sin embargo, como un absoluto? Porque uno se mantiene en la pretensión de que lo realmente vinculante tiene que serlo por relación a «algo» que en el discurso haya sido sancionado como últimamente verdadero. Esa pretensión de alcanzar «un absoluto» desde el que retomar nuestra vida concreta es voluntad de planificación en «la verdad»: nuestros anhelos y requerimientos concretos son preteridos al afán de ordenarlos a «algo» que nos habría de permitir dirimir la «verdad» de lo que inmediatamente nos concierne. Esa pretensión sostiene las consideraciones anteriores. Ella es, intrínsecamente, un hacer de menos lo que concretamente es el caso: un potencial nihilizante.

A modo de segundo ejemplo, considérese esta manera de discurrir: «sobre lo trascendente-absoluto, digamos, sobre Dios, nada podemos decir. Cuando hablamos de ‘Dios’ no referimos algo concreto, no referimos nada real. Desde el momento en que nos damos cuenta de esto, la posibilidad de una vida, digamos, religiosa, pero también de una vida, digamos, irreligiosa, deja de tener sentido ya para nosotros. No es una alternativa. En este sentido, Dios ha muerto. Todo asiento y arraigo englobante han caído. Tenían necesariamente que caer porque eran en verdad una ilusión: lo que nos queda ahora es lo que hay, nuestra vida en su desvinculada y tibia realidad»<sup>8</sup>. Como antes, tratemos de advertir qué situación es la que anima y sostiene estas consideraciones. Ellas se mueven, desde luego, en el efectivo reconocimiento de que es racionalmente imposible alcanzar una determinación del absoluto y, por tanto, podría pensarse, eluden toda pretensión nihilista. Eso sería, sin embargo, una apreciación superficial. Las anteriores consideraciones se sostienen, últimamente, en la indiscutida pretensión de que aquello que podría dotar de sentido a una vida religiosa o irreligiosa es un cierto aseguramiento o demostración en lo que hace a Dios en tanto que «absoluto». En otras palabras: las consideraciones anteriores siguen moviéndose en la pretensión de que sólo «algo» cuya legitimidad haya quedado garantizada en el discurso puede cobrar un papel vinculante en nuestra vida y, si no puede asegurarse, entonces esa vinculación no puede darse realmente: en la medida en que se dé será mera ilusión. Mera ilusión, ¿por relación a qué? Mera ilusión respecto al ideal de la posesión y establecimiento de una

---

8 Como nueva ilustración de la situación que estamos tratando de poner de relieve, valga esta cita: «El creador y juez del mundo trascendente se nos ha tornado un pensamiento irrealizable, un concepto irrealizable. Uno no está en condiciones de ligar un sentido a esas palabras por lo que, no sólo la afirmación, sino también la negación, no tienen ya objeto posible. Se trata simplemente de un lugar vacío. Al nihilista le falta el Pathos negativo que todavía vive en el ateísmo. Ya no entiende que haya algo que negar. Todo el problema se le ha vuelto tan indiferente que ni siquiera le merece la pena una negación. Con la expresión de la muerte de Dios se toca, ciertamente, la base de una posición que caracteriza el temple fundamental de los hombres de nuestro tiempo: ‘no poder dudar más, no ser responsable incluso del lado opuesto a la creencia: ese es el estado cabal de la falta de gracia, el estado de muerte fría, en el que se ha perdido incluso la descomposición, el último oscuro aliento de la vida’». L. Landgrebe, «Zur Überwindung des europäischen Nihilismus» en A. Dieter (Ed.): *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 22. La nota incluida en el texto está tomada de E. Jünger, *Das Abenteuerliche Herz*, Berlin, Frundsberg Verlag, 1929, p. 88.

«verdad absoluta» que habría de garantizar la verdad, por lo pronto relativa y contingente, de nuestra vida concreta. Lo que aquí hay de nihilizante se advierte tan pronto como uno se da cuenta de que nuestro encontrarnos concernidos por la posibilidad de una vida realizada en una disposición orante o en una disposición enteramente mundana no depende en absoluto de demostraciones discursivas. Esa tensión práctica, irreductible a los dogmas de las «religiones históricas», se resuelve, no precisamente gracias a algún tratado de teología o filosofía, sino en nuestra vida concreta. Frente a la originaria tensión dramática de nuestra vida, las anteriores consideraciones persuaden, sin embargo, de que esa tensión no nos atañe, que carece de sentido, que nuestra vida es, en realidad y en último término, un juego falto de vinculación real. Nuestra concreta tensión práctica, por tanto, es recusada, es puesta en solfa, mientras lo «vinculante» no sea establecido y asegurado en el discurso. Toda decisión ha de ser reputada como carente de sentido mientras no podamos ordenarnos de manera planificada a «la verdad». Como esto no lo podemos hacer se promueve la indiferencia práctica: esa indiferencia es la atmósfera seca que va segregando el *afán* de «verdad», el nihilismo.

Para acabar de apuntalar lo que se está tratando de fijar voy a aprovecharme de la fuerza expresiva de un texto situado en un contexto temático distinto al de nuestras consideraciones. El texto es de Viktor Frankl, el impulsor del tratamiento logo-terapéutico:

Dejemos de interrogarnos sobre el sentido de la vida y, en cambio, pensemos en lo que la existencia nos reclama continua e incesantemente. Y respondamos no con palabras, ni con meditaciones, sino con el valor y la conducta recta y adecuada. En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a las cuestiones que la existencia nos plantea, cumplir con las obligaciones que la vida nos asigna a cada uno en cada instante particular... A las preguntas sobre el sentido de la vida jamás se podrá responder con afirmaciones absolutas. «Vida» no significa algo vago o indeterminado, sino algo real y concreto...<sup>9</sup>

El drama de nuestra vida no es, efectivamente, por gracia de un «sentido» que deba ser discursivamente hallado: nos atañe concretamente. Mantenerse sin embargo en la pretensión de que lo que nos concierne sólo puede tener sentido desde «algo» que ha de ganarse mediatamente en el discurso racional, nos lleva a la preterición de nuestra concreta realidad. Esa pretensión orientada a alcanzar algo que no puede ganarse y cuya decepción nos devuelve desarraigo y vacío es lo que aquí se ha llamado nihilismo.

Hay que considerar, para terminar, lo siguiente. Ese *afán* de «verdad», esa *pretensión nihilista*, ¿puede acontecerle al hombre en toda situación? ¿O supone de suyo una particular situación? Para que pueda darse un modo de vida nihilista ha de haber ya una cierta situación, a saber, ha de estar discursivamente en juego una cierta pretensión de legitimidad. Donde no hay tal, donde no está vivo el juego de un atenerse a razones, de un dirimir y acreditar, no podría tampoco tomar cuerpo la pretensión de que es originariamente en el discurso donde ha de alcanzarse lo verdadero y vinculante. Por eso, en una cultura, digamos, mítica, donde los relatos oralmente transmitidos se incorporan sin más como aquello que

---

9 V. Frankl, *El Hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, p. 101.

últimamente cuenta y aquello en lo que se está, no puede haber nihilismo. Tampoco puede haberlo allí donde acontece, y en la medida en que acontece, una auto-sugestión fanática. Lo propio del fanático es querer cerrar los ojos para no tener presente la precariedad de un esquema, de «una verdad», que se desea absoluto. En la medida en que esta cerrazón querida se consigue, uno logra cerrarse al vacío y desarraigo típicamente nihilistas. En efecto, una pretensión nihilista sólo puede acontecer en una situación abierta a la legitimidad racional. Lo cual no quiere decir, inversamente, que esa situación tenga que conducir necesariamente al dominio de esa pretensión.

### 3. Ideología

Esa particular pretensión que es el nihilismo guarda una estrecha relación con lo que aquí se va a fijar con el término «ideología». Se llamará así al ejercicio discursivo que se adorna de una legitimidad aparente para fijar y dar por sentado lo últimamente normativo y determinante. Dicho con otras palabras: ideológico es el discurso que, arrogándose una supuesta legitimidad racional, trata de hacer valer «algo» como la originaria verdad de aquello que es concretamente el caso. La ideología es, según esto, el desarrollo práctico del nihilismo, lo que el dominio de una pretensión nihilista destila, la manera en que esa pretensión se despliega discursivamente.

Los dos ejemplos que antes introdujimos para aclarar el nihilismo eran, en tanto que desarrollos discursivos, ejemplos de ideología, esto es, ejemplos de ese tipo de ejercicios falaces que sirven para establecer «algo» como lo últimamente verdadero y vinculante. Que la legitimidad que invoca la ideología tenga que ser aparente y engañosa se deriva de que todo discurso que da cuenta de *esto* o *lo otro* ha de subordinarse, en el orden de la legitimidad, a aquello que en él concretamente se trata. Si, como ya quedó dicho, el mero discurso es algo vicario por relación a aquello de que se puede tratar en el discurso, la pretensión de establecer «algo» como la originaria verdad de aquello que concretamente se considera no puede tener legitimidad para cumplirse.

A fin de delimitar mejor este concepto de ideología conviene hacer algunos comentarios.

La acepción que hemos dado del término «ideología» debe ser distinguida de aquellas en las que la ideología se asume como un discurso que encubre «algo» que se considera últimamente determinante. Así sucede, por ejemplo, cuando lo ideológico se asume como enmascaramiento de la obra de la voluntad de poder en una ontología moral, o como enmascaramiento de los modos y relaciones de producción que constituyen la realidad social por las ideas que reflejan intereses de clase. Estos conceptos de ideología podrán hacerse cargo, seguramente, de ciertas formas particulares de encubrimiento, ahora bien, el concepto mismo puede formar parte de un discurso ideológico en el sentido aquí fijado, es decir, formar parte de un despliegue discursivo al hilo del cual ciertos esquemas (voluntad de poder, relaciones y condiciones materiales de producción) tratan de hacerse valer como lo últimamente determinante. La misma acepción de lo ideológico estaría sirviendo, entonces, al despliegue de una pretensión nihilista. Frente a esto decimos: ideología no es, para nosotros, el pseudo-justificar que enmascara «algo» que se tiene por últimamente determinante, sino todo pseudo-justificar orientado a legitimar «algo» como lo últimamente determinante.

Lo ideológico debe distinguirse, también, de la promoción social de una pretensión nihilista. Por ejemplo, si se supone que en la época histórica de la ilustración se ha fomentado la idea de que la razón debe ser la guía del hombre, que el ejercicio de la razón es la instancia última a la que el hombre debe ordenarse, ese fomentar, ese persuadir, se ha realizado como promoción práctica, política y social, de un motivo. No se trataba entonces, sin embargo, de legitimar ideológicamente algo. Que la razón tuviera que ser la guía del hombre era, más bien, algo con cuya bondad se contaba, algo que había que promover, pero no algo que la razón debiera *legitimar*. Si esa legitimación hubiera sido un problema central en la ilustración se habría advertido pronto la imposibilidad de llevarla a término, lo cual habría mermado la promoción social de ese motivo. Fomentar la idea de que el ejercicio de la razón es lo que *tiene que dar originariamente la pauta* para el hombre no es un ejercicio sustentado en una pretensión nihilista: es *difusión práctica* de una pretensión nihilista. Con la difusión y extensión sociales del nihilismo los síntomas de desarraigo y vacío que una pretensión nihilista genera habrán de hacerse cada vez más presentes. La suposición histórica que hemos formulado es congruente, por eso, con que en el siglo XIX esos síntomas se hayan manifestado de manera cada vez más acentuada en ámbitos como la literatura y el pensamiento<sup>10</sup>.

Para terminar hay que hacer un breve apunte sobre el lugar de la ideología en nuestra cultura. Desde luego, lo ideológico se encuentra, de manera recurrente, en nuestra tradición filosófica. También, sin embargo, en el discurso común. Las razones orientadas a inocular el cientificismo, esto es, a hacer valer la ciencia como verdad originaria, orientadas a demostrar el superior rango de una vida religiosa o irreligiosa (como si la resolución práctica complicada en esas dos posibilidades fuera cosa de legitimidad), orientadas al legítimo sostenimiento de tales o cuales «valores» (como si lo estimable lo fuera por gracia de una demostración)... todas esas «razones» se despliegan, no sólo en el recinto de la filosofía académica, sino también, de manera amplia, en los medios públicos de comunicación y en nuestras conversaciones habituales. Esa amplitud de lo ideológico en nuestra cultura va a una, claro está, con la viva extensión de una pretensión nihilizante<sup>11</sup>.

---

10 Cf. F. Volpi, *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2007. Las consideraciones que se acaban de hacer se han movido en un horizonte histórico. El nihilismo y la ideología que el nihilismo promueve pueden, ciertamente, ser relevantes a un punto de vista histórico-social. Ahora bien, hay que dejar enteramente claro que ni el nihilismo ni la ideología, tal y como aquí han sido introducidos, son originariamente hechos histórico-sociales sino, cosa muy distinta, modalidades de la vida histórica, es decir, ciertas pretensiones y el despliegue de ciertas pretensiones en un horizonte histórico.

11 Quizá no esté de más apuntar que el concepto de ideología que H. Arendt ha manejado difiere un tanto del que aquí se ha dado. Ciertamente, la ideología es también en ella la lógica de una idea en que la realidad tiende a subsumirse. Sin embargo, esa ideología la piensa ella, primariamente, como la forma en que se realiza un dominio político totalitario. De esta manera, lo que para nosotros es ejercicio discursivo que acontece siempre en el horizonte de una legitimidad en juego, para ella es algo originariamente realizado cuando ese horizonte es destruido: «el objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe... la distinción entre lo verdadero y lo falso» Arendt, H. *Los Orígenes del Totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, p. 574.



#### 4. Fenomenología

Ahora se tratará de fijar lo que aquí se quiere decir con el término «fenomenología». Aunque no se usa el término para distinguir esa particular «corriente filosófica» del siglo XX que de alguna manera se retrotrae a Husserl, ciertas referencias a ella servirán, sin embargo, para presentar lo que aquí se toma por tal.

Incluso circunscribiéndonos a esa particular tradición a la que se acaba de hacer referencia, nos damos cuenta sin dificultad que de la fenomenología se habla allí de una manera bastante equívoca. Tenemos el idealismo trascendental de Husserl, la hermenéutica de Heidegger, la fenomenología material de Michel Henry, y un sinfín de autores que han realizado obras con énfasis distintos y originales: la fenomenología, según parece, «se dice de muchas maneras». Los «fenomenólogos», sin embargo, se dicen embarcados en un quehacer común. Cuando uno trata de precisar qué es lo que les une, no puede identificar ningún programa o conjunto de supuestos teóricos previamente aceptados por todos. ¿En qué se cifra entonces esa comunidad? A mi parecer en que, por encima de toda posición teórica, mantienen un mismo afán por desplegar un discurso originariamente *atenido y sometido* a lo concretamente patente. La pretensión de dar cuenta de los fenómenos sometiendo enteramente a ellos es, en verdad, *el principio de la fenomenología*: el único principio que legítimamente podría imperar en el orden de las razones porque no impone la sumisión a un orden lógico sino la precedencia de lo que es concretamente el caso sobre todo esquema lógico. Las concepciones particulares del quehacer fenomenológico podrán, ciertamente, estar en pugna entre los fenomenólogos, sin embargo, están en pugna *por motivos fenoménicos*. La pugna denuncia una pretensión común no cuestionada. Heidegger decía que «lo esencial de la fenomenología no consiste en ser una «corriente» filosófica real»<sup>12</sup>. Efectivamente, por principio, lo que puede animar a un quehacer fenomenológico no es tal o cual teoría, sino la pretensión mantenida de supeditarse a los fenómenos *antes de toda teoría*. Por eso, quien en verdad está hermanado con lo fenomenológico no es aquel que se identifica reverencialmente con la obra de un autor particular, digamos Husserl o Heidegger, no es aquel que repite a machamartillo los conceptos que ellos forjaron, sino aquel que reactualizando la pretensión que anima a esas obras, guarda respecto a ellas la reserva que brota del reconocimiento que ellas sólo pueden hacerse valer en la medida en que sirven para preservar aquello de que concretamente tratan; que no es a esas obras a las que hay que servir sino a los fenómenos; que esas obras pueden haberse enredado en la promoción ideológica de ciertos esquemas y que están abiertas, por principio, a ser recusadas por motivos fenoménicos.

Asumiendo que las menciones que se acaban de hacer a una tradición histórica de pensamiento y a pensadores particulares se han hecho sólo a manera de orientación introductoria, se establece ahora, formalmente, que el nombre de fenomenología lo usamos aquí para referir, en primer término, una pretensión, a saber, la pretensión de desplegar un discurso que dé cuenta de los fenómenos con entero sometimiento a ellos, es decir, de tal manera, que en ese dar cuenta se haga valer la primigenia legitimidad de aquello de que concretamente se trata. En segundo término, para referirnos al discurso desplegado en aras a corresponder a esa pretensión.

---

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 38.

Cabe hacer un par de comentarios a lo que se acaba de decir. En primer lugar, ha de advertirse que, tal y como se han fijado aquí los términos, esa pretensión que reconocemos como fenomenológica se contrapone, formalmente, a una pretensión nihilizante y ese ejercicio discursivo que llamamos fenomenológico se contrapone, formalmente, a la ideología. A saber: mientras una pretensión nihilizante es afán por desentrañar discursivamente «algo» como lo verdadero y determinante por relación a lo que es el caso, una pretensión fenomenológica es afán por dar cuenta de lo que concretamente es el caso guardando la originaria verdad que a ello y sólo ello corresponde. Mientras la ideología es despliegue de una pretensión nihilizante, esto es, discurso que, arrogándose una legitimidad sólo aparente, busca establecer «algo» como la originaria verdad de aquello que es el caso, la fenomenología es despliegue de una pretensión fenomenológica, esto es, discurso que da cuenta de lo que concretamente es el caso dejándolo ser en su originaria legitimidad, es decir, de tal manera que ese dar cuenta asume su carácter subalterno y vicario en tanto que mero discurso. La fenomenología brota de una pretensión que se contrapone a lo nihilizante. El ejercicio de la fenomenología es concreta oposición discursiva al ejercicio ideológico en que esa pretensión nihilizante se despliega.

En segundo lugar, hay que llamar la atención acerca de que la fenomenología, en el sentido aquí establecido, en absoluto se limita a esa corriente filosófica del siglo XX a la que antes se ha hecho referencia. El afán por disolver la potencia ideológica del discurso está tan presente en la obra de Platón, Nietzsche o Wittgenstein como en la de Heidegger. El afán por hacer distinciones atenuadas a los fenómenos no está menos presente en la obra de Aristóteles o Kant que en la de Husserl. Aunque en las obras de todos esos autores se pueda rastrear, en distinto grado, la imposición ideológica de ciertos esquemas, en esas mismas obras vive también, con distinto vigor, el afán por someterse discursivamente a aquello de que concretamente tratan. Si utilizáramos el nombre de metafísica para referirnos al puro despliegue de la ideología, entonces, ciertamente, la metafísica sería una parte de eso que solemos llamar filosofía, pero el cliché que asume la historia de la filosofía como metafísica constituiría una reducción inadmisibles. Está por ver si lo fenomenológico, en el sentido aquí consignado, se ha realizado de una manera menos eficaz en las grandes obras de la tradición que en las actuales. Está por ver si lo ideológico, en el sentido aquí consignado, no se habrá tornado especialmente dominante en obras que, pretendiendo encarnar un pensamiento post-metafísico, se enredan quizá en un juego vano de esquemas y diferencias lógicos que no guardan ya nada de lo que concretamente acontece. Sea de esto lo que quiera, la obra de la fenomenología, como la obra de la ideología, no es sólo cosa, ni primariamente cosa, de eso que solemos llamar filosofía. Esa obra es desplegada cuando en la discusión común alguien hace valer aquello de que concretamente trata con palabras que, en su llaneza, logran una claridad insuperable. Se pone a la obra en el poema que nos lleva a la concreción de aquello de lo que ya no solemos darnos cuenta. De manera constante el discurso se despliega con esa humildad que le hace quedar al servicio de aquello que no puede legítimamente suplantar y, así, el juego discursivo en que estamos es fenoménicamente vivificado. De manera no menos constante, sin embargo, brota en el discurso común una pretensión nihilizante que, adoptando la máscara de la legitimidad, empuja a subvertir nuestra realidad concreta subsumiéndola en una pluralidad de figuras.

Que en el hombre viva una pretensión fenomenológica es una eventualidad que depende de una situación particular. Una pretensión fenomenológica supone que esté en juego una cierta pretensión de legitimidad, es decir, que se dé algo así como el espacio discursivo de un dar razones, de un dirimir y acreditar. La fenomenología puede contraponerse al nihilismo porque comparte con él su misma condición de posibilidad, su misma situación de partida. Sobre esa situación en la que pueden brotar ideología y fenomenología pueden desplegarse también una serie de tareas orientadas a fines particulares: orientadas, por ejemplo, a ganar un poder de previsión objetivo sobre la naturaleza, a establecer relaciones lógico-formales, a ordenar el pasado histórico en un relato empíricamente congruente, a interpretar el sentido de ciertos textos, etc. El discurso fenomenológico tendrá que enfrentarse al discurso ideológico porque ambos sirven a pretensiones contrapuestas. Resultaría absurdo, sin embargo, pretender que un discurso fenomenológico tuviera que oponerse o encauzar formas de discurso que sirven a pretensiones irreductibles. El quehacer que realiza el matemático, el físico o el historiador se legitima *prácticamente* en la creativa prosecución del fin particular a que ese quehacer sirve. Tan ridículo sería reprochar a la física matemática que es idealizante como descalificar al discurso fenomenológico porque en absoluto nos sirva para orientarnos, de una manera objetiva, en el mundo. Ni el quehacer físico se hace en aras a guardar en el discurso lo que es inmediatamente el caso ni el quehacer fenomenológico en aras a orientarnos objetivamente en el mundo. Frente al discurso del físico un discurso fenomenológico no puede ejercer la crítica: en todo caso podrá afanarse por salvaguardar la irreductible realidad del quehacer del físico para, de esta manera, contrarrestar su eventual interpretación científica, esto es, ideológica. De igual manera, frente a un discurso orientado a la creación artística no ha lugar una crítica fundada en motivos fenoménicos. No ha lugar tampoco por relación a un diario personal en que nos hiciéramos cargo de nuestra situación concreta, de nuestros miedos, frustración e ilusiones a fin de ponernos cara a lo que nos concierne y asumir resueltamente decisiones. No ha lugar, en fin, por relación a la palabra que da cuenta al amigo de lo que personalmente nos importa: si de lo que se trata entonces es de poner en común nuestras personales estimaciones, vale aquello que efectivamente las deja traslucir y vale, de manera tanto más eficaz, cuanto menos enredamos lo que decimos con cuestiones relativas a una legitimidad general. Un discurso fenomenológico no puede inmiscuirse en estos modos de acción práctica sino que, al revés, debe preservar su irreductible realidad combatiendo el discurso ideológico que, desde fuera, pretende legitimidad para ordenarlos por relación a «otra cosa».

### **Addenda. La tarea de la fenomenología**

El ejercicio fenomenológico sirve para preservar lo concreto allí donde discursivamente está en juego la legitimidad. Ese ejercicio no constituye, sin embargo, un fin en sí mismo. Un ejercicio fenomenológico mal asumido, inercialmente mantenido por mor de sí mismo, un ejercicio, por ejemplo, que se sostuviera en el afán morboso de hacer distinciones y disolverlas en la concreción que ellas suponen, habría de llevarnos, no a hacernos cargo de nuestra vida concreta, sino a una tensión problemática que, alimentándose a sí misma, promovería la indolencia en nuestra vida concreta. Quien ha asumido el carácter vicario del discurso que da cuenta de lo que concretamente es el caso, no necesita ya, *para sí*, del

ejercicio fenomenológico: tiene toda la claridad que él puede ofrecerle. Tiene ya su vida en su concreto problematismo. Sin embargo, en esa su vida, podrá quizá decidirse a practicar un ejercicio fenomenológico por mor de otros, esto es, con la intención de contrarrestar ciertas influencias ideológicas socialmente dominantes. Si se da en pensar, por un momento, que es inherente a nuestra cultura occidental *contar* con que en el medio del discurso *deba* de preservarse cabalmente la legitimidad, entonces el ejercicio fenomenológico, como contrapeso al dominio ideológico, es un requerimiento práctico que brota de nuestra realidad histórica. Es un requerimiento, por tanto, que nos viene al encuentro, no por gracia de justificaciones mediatas, sino desde aquello que concretamente somos. Esto permite comprender que surja el propósito de institucionalizar profesionalmente una práctica fenomenológica o, si se quiere, porque aquí viene a valer como lo mismo, filosófica.

Me gustaría poner de relieve algunas cosas en relación a esa «tarea» profesional. Una pretensión particular se hace avanzar en el compromiso práctico, en su resuelta prosecución, no en otro sitio. A fin de entender bien esto considérese, a modo de ejemplo, lo siguiente. La práctica de la medicina está orientada a sanar o prevenir la enfermedad; la de la física a ganar un poder de previsión empírico-objetivo simple y abarcante. Hay, por tanto, ciertas pretensiones que orientan aquello que el médico o el físico hacen aunque, ciertamente, eso que en concreto hacen puede ser inadecuado al cumplimiento de la pretensión que los guía. El médico, por ejemplo, puede contar con que algo es remedio cabal sin advertir que en realidad ese supuesto remedio produce un problema mayor. El físico puede contar con que un modelo teórico sirve bien para hacerse cargo de ciertos resultados experimentales y, sin embargo, equivocarse. El concreto quehacer del médico y el físico puede moverse en asunciones que frustren el cumplimiento de las pretensiones que guardan. Si nos preguntamos: ¿quién podría reorientar esas estériles «precomprensiones»? Habrá que responder: no el fenomenólogo, desde luego, sino el médico y el físico mismos. ¿Cómo? Ensayando un mejor cumplimiento de la pretensión a la que tratan de corresponder, esto es, poniéndose a la obra con denuedo, prácticamente<sup>13</sup>. Pues bien, de la misma manera que hay asunciones erráticas que pueden obstaculizar el práctico cumplimiento de la pretensión del médico y el físico, las hay también que conciernen al cumplimiento de una tarea fenomenológica. Una cosa es guardar una pretensión fenomenológica y otra, muy distinta, saber cómo pueda realizarse en concreto esa pretensión, es decir, dominar cómo pueda desplegarse un discurso cabalmente fenomenológico. Sobre esto es normal que aparezcan todo tipo de asunciones desencaminadas. Si nos preguntamos también aquí: ¿cómo pueden superarse éstas? Habrá que responder: en el denodado esfuerzo por realizar un ejercicio discursivo que dé efectivo cumplimiento a una pretensión fenomenológica. De la misma manera que el físico o el médico, el fenomenólogo descubre que ciertas asunciones no son congruentes con su tarea, esto es, con el cumplimiento de la pretensión que le guía. Esas asunciones estériles, que sólo en la práctica fenomenológica pueden superarse, no son esquemas ideológicamente

---

13 De manera análoga, sucede lo siguiente: cuando en una situación nos encontramos dispuestos para con los demás y lo que nos concierne de tal manera que personalmente nos perdemos, que nos extrañamos y no nos reconocemos, ¿cómo nos reorientamos para volver a un arraigo concreto? No por gracia de un ejercicio fenomenológico, desde luego, sino en la reasunción personal de nuestra situación que nos lleva a resolernos prácticamente.

promovidos sino orientaciones que no sirven bien a un cometido práctico particular. De esta manera, sucederá lo siguiente. Quien sabe que su vida es originaria por relación al discurso que habla de ella no necesitará para sí de la fenomenología. Ahora bien, quien guarde la pretensión de poner en obra, por mor de otros, un discurso fenomenológico, tendrá que dilucidar prácticamente el modo como esa pretensión puede ser cumplida. Quien trata de desplegar un discurso eficazmente fenomenológico necesita, en efecto, no sólo haber asumido la originaria legitimidad de los fenómenos frente a todo discurso que trate de ellos, sino saber cómo hacerlos valer en el discurso, es decir, saber cómo, en el juego discursivo en el que está en juego la legitimidad, puede desactivarse la ideología. Hay, de esta manera, un cometido, pero sólo uno, privadamente asignado a los profesionales de la fenomenología: dilucidar cómo pueda realizarse en concreto un discurso cabalmente fenomenológico<sup>14</sup>. Fuera de ese cometido técnico privado, la práctica fenomenológica debe orientarse a cumplir el servicio que tiene encomendado: vivificar fenoménicamente el juego discursivo racional en el que estamos inmersos. La fenomenología está llamada a disolver las ideologías dominantes en aras a que el hombre no pierda el concreto dramatismo de su vida. Sólo en la medida en que sirve a eso una tal práctica se justifica socialmente.

---

14 El autor ha ensayado una tal dilucidación en *Sobre el Sentido de la Fenomenología*, Ed. Síntesis, Madrid, 2008. Ese libro tiene esto de original: que da cuenta del ejercicio de la fenomenología, no desde fuera, sino en el ensayo mismo de sometimiento a una pretensión fenomenológica, es decir, que lo que se fija como fenomenología es aquello mismo que al lector se le pide reactualizar en concreto en el ejercicio de lectura del ensayo. Más aún: que el modo como esa fijación se realiza es congruente con aquello que en esa fijación se establece.