

LA ÉTICA ANTE EL NIHILISMO

ETHICS BEFORE NIHILISM

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Doctora en Filosofía

Catedrática Universidad de Salamanca

Miembro correspondiente de la R. Academia de CC. Morales y Políticas

Salamanca/España

paredes@usal.es

ORCID: 0000-0002-4181-6730

Recibido: 6/06/2022

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Este estudio es un homenaje a la memoria del Prof. Saturnino Álvarez Turienzo. El artículo desarrolla la línea fundamental de pensamiento de su ensayo: *La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre*, donde se recorre el proceso de secularización que conduce a la condición actual de una situación precaria en la vida, bajo la actitud de la *insecuritas*. El desarrollo de este proceso se remonta a las fuentes del materialismo poshegeliano y al impacto del nihilismo de Nietzsche en movimientos diversos del siglo XX, como el existencialismo de Sartre y la literatura del absurdo. El nuevo tipo de humanismo, o de humanismos, propugnado por concepciones nihilistas de distinta clase ha conducido al hombre occidental a abandonar el cuidado de sus aspiraciones trascendentes y a caer en un periodo de relativismo.

Palabras Clave: ausencia de Dios; ética; metafísica; nihilismo; secularización; seguridad-inseguridad.

Abstract: This study is a tribute to the memory of Prof. Saturnino Álvarez Turienzo. The article develops the main line of thought of his essay: *Absence of God and Man's Insecurity*, where the process of secularization is followed up to the present condition of a precarious position in life under the attitude of *insecuritas*. The development of this transition goes back to the sources of posthegelian materialism and the impact of Nietzsche's nihilism in diverse movements of the XX century, such as Sartre's existentialism and the literature of the Absurd. The new kind/s of humanism propounded by nihilist views of different sorts have driven Western man to abandon all care for transcendent aspirations and lie now in a period of relativism.

Keywords: God's absence; metaphysics; nihilism; secularization; security-insecurity.

1. EL CRISTIANISMO Y LA REALIDAD FRACTURADA

En su ensayo “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”,¹ Saturnino Álvarez Turienzo aborda un tema de gran importancia, que ya se había dejado notar en el desarrollo más reciente de la filosofía europea. Se trata de la situación de inseguridad en la que se encuentra el hombre occidental, producida por el desarrollo de la historia de la cultura moderna. Este desarrollo aún no ha concluido, pero la inseguridad se hace presente ya en el siglo XX como “la condición del hombre actual en su estrato más hondo”,² cuya naturaleza es tanto metafísica como ética. S. Álvarez Turienzo insiste en esa radical inseguridad del hombre contemporáneo, que priva a la vida del verdadero y auténtico soporte y de su sentido total. Hay en este diagnóstico una cierta afinidad con Ortega, aunque Turienzo entiende la inseguridad de un modo distinto y su argumentación introduce nuevos conceptos desde una visión de conjunto diferente.

El proceso cultural que ha conducido a la mencionada condición del hombre actual se puso de manifiesto inicialmente bajo la forma de una profunda secularización, que afectó no solo al sentido de la cultura, sino sobre todo al núcleo cristiano en la que ella se sustentaba. Por una parte, la secularización fue haciéndose cada vez más evidente en los distintos ámbitos de la vida con respecto a la doctrina cristiana y, a la vez, esa secularización operó dentro del cristianismo, con lo que la misma teología se vino a convertir “en un orden de visión perfectamente secular”.³ En este sentido, señala Álvarez Turienzo que Hegel ha podido ser interpretado como el esfuerzo por explicar el orden teológico a escala metafísica, aunque posteriormente matiza esta interpretación. Con todo, la mención de Hegel es significativa -como mostraremos más adelante- en cuanto que acota la época en que comenzaron a dejarse sentir las primeras señales de esa secularización.⁴

A las diversas formas que fue adquiriendo el proceso de la secularización desde los siglos XVIII y XIX las unifica Álvarez Turienzo bajo la noción de “repliegue”. El hombre se repliega sobre sí mismo, se separa de su raíz trascendente y confiere un significado laico a todo el universo, empezando por sí mismo. Este repliegue sustituye el ideal cristiano por una versión residual del mismo, que

1 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre. Un aspecto de la situación antropológica actual”. En: ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, Madrid: Guadarrama, 1969, 220-272. De este ensayo se publicó un extracto: “Absence of God and Man’s Insecurity”, en *Philosophy Today*, 1959, vol. 3 (2), 135-139.

2 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 223.

3 *Op. cit.*, 224. Cf. GILSON, E., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1945.

4 Un temprano análisis del proceso de secularización por parte de Hegel se encuentra en: *Crear y saber o la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* [1802]. Edición bilingüe, bibliografía y “Comentario filosófico” de M^a C. Paredes, Salamanca: Sígueme, 2022.

suplanta, desfigura y a su modo imita todo aquello que descarta. “La verdadera sabiduría, personificada en la divinidad, se repliega sobre el hombre. Y a escala humana se construye el universo, encargado de suceder al que venía reconocido a escala divina”.⁵ A partir de ese repliegue, el mundo sobrenatural de la fe pasa a ser el puro “más allá”, objeto de confianza ciega y pasiva creencia.

El repliegue del hombre sobre sí mismo le impide acceder por sus propias fuerzas a la seguridad que anhela y de la que depende, toda vez que se ha quebrado la unidad entre Dios y las cosas. La conciencia de la modernidad se conforma con admitir que “el lugar natural del hombre es únicamente el hombre mismo”,⁶ sin espacio para cualquier otro orden que pretenda ser absoluto. Por ello, después de Hegel el siglo XIX será “antimetafísico” y cancelará las aspiraciones humanas a lo absoluto en el horizonte de su existencia, dando lugar a una actitud humanística que adquiere carta de naturaleza sobre todo con Feuerbach y Nietzsche.

La renuncia a lo absoluto desencadena una actitud de indiferencia ante la búsqueda de la seguridad, bajo el supuesto de que ella privaría al ser humano de su autonomía y de la libertad verdadera. Esta actitud, sin embargo, no corresponde a lo que había ocurrido a lo largo de los siglos: entonces, era la condición originaria de inseguridad la que movía al hombre a liberarse de ella y la que le impulsaba a la creación de cultura como un marco razonable para adquirir certeza, seguridad y firmeza acerca de su lugar en el mundo. Esto se consiguió en la cultura occidental a partir de la herencia greco-latina del saber racional, por lo tanto de modo especial a partir de la filosofía, y de la verdadera sabiduría religiosa que entroncaba con la tradición hebrea.

Los griegos -o el espíritu griego más exactamente- logran descubrir que el mundo no es un puro desorden y que la inquietud de la existencia humana no es mero desvarío; atisban la inteligibilidad de las cosas bajo el prisma de un *logos* activo, que confiere la clave de ese descubrimiento y la seguridad subjetiva de que el hombre puede entender esa lógica del mundo y descubrir una vía de acceso al enigma de las cosas. El descubrimiento que lleva a cabo el espíritu griego es así “una pauta verificable”⁷ para comprender la trabazón del mundo y el *logos* unánime que lo gobierna. La superación del mito a través de la filosofía proporciona también la posibilidad de la seguridad subjetiva que proviene de la comprensión del mundo al margen de poderes ocultos e indefinibles.

Sobre la base de esta comprensión del *logos*, el cristianismo vino a insertar savia nueva a los avances de la filosofía, que en el declive de las ideas clásicas buscaba en el ideal del sabio un anclaje en la vida. El cristianismo, y con él la tradición sapiencial de origen judío, aporta una sabiduría espiritual al *logos* na-

5 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 225.

6 *Op. cit.*, 227.

7 *Op. cit.*, 232.

tural de las cosas. Importa aquí destacar cómo el *Logos* de la palabra creadora dota de una concreción distinta al *logos* natural. Pero esta distinción no significa un antagonismo, por el contrario, ambas cosas pueden ser mantenidas en una “solución armónica” entre la ciencia revelada de la Escritura y el saber natural de la filosofía. Porque el mismo *logos* divino se pone en contacto con el hombre de diversas formas, lo que supone que la perspectiva cristiana no conlleva el rechazo de la especulación de los griegos.

Los Padres de la Iglesia y, de modo excelente, San Agustín, confirman ampliamente la posibilidad de una misma derivación de ambas tradiciones.⁸ No obstante, es la seguridad que proviene de Dios lo único que puede satisfacer por completo las aspiraciones humanas. Por ello, además de lo que aporta el mensaje evangélico como verdad revelada y promesa de salvación, la visión cristiana del mundo aporta una seguridad indispensable y con esa seguridad la liberación de la angustia y de la inquietud: un modo de seguridad que es un término medio entre la avidez de poseer bienes materiales y el desprecio de la vida. Es la seguridad de vivir en la esperanza, porque “la esperanza es ya una forma de seguridad”.⁹ En definitiva, el distanciamiento de Dios separa paulatinamente al hombre de aquello que poseía el cristiano, “paz y sosiego, o la esperanza con fundamento de alcanzarla.”¹⁰

Esta perspectiva integradora es definitoria del análisis de la historia de la cultura occidental que lleva a cabo Álvarez Turienzo para contextualizar el alcance del problema que presenta. A la luz de esta interpretación, la humanidad coincide en un *ethos* común, en el que el cristianismo hace confluir la cultura antigua, la sabiduría hebrea y el pensamiento griego. En términos generales, esta respuesta plural al anhelo humano de seguridad conservó su vigencia hasta que en el siglo XIX comienza a ponerse de manifiesto la ruptura de los fundamentos de le daban sentido. Entonces una nueva cultura se enfrenta a la visión unitaria que ha heredado y busca la seguridad fuera de ella, en una doble vía de ruptura: primero pone en cuestión la misión sobrenatural del cristianismo y, en seguida, renuncia a sus versiones secularizadas, lo que implica el desarrollo de un nuevo concepto de hombre, sin ataduras y sin apoyos.

El proceso de separación de lo absoluto divino experimentó diversos grados y posiciones intermedias, entre las que se encuentra la posición de Hegel, que intentó recuperar lo absoluto para la filosofía. Como ya hemos mencionado, Turienzo dedica a Hegel una atención breve, pero señalada, y apoyándose en intérpretes como Dilthey, Kaufmann y Findlay lo ve como “un último y gran-

8 Cf. *Op. cit.*, 235-240.

9 *Op. cit.*, 238.

10 Acerca de este importante tema, cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1996. Asimismo, PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Madrid: Patmos, 1953, citado por S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, 226.

dioso momento”¹¹ de pensar lo absoluto y de luchar contra la demolición de lo divino como horizonte supremo.

A pesar del intento hegeliano, “los dos siglos de rebelión” contra el pensamiento de lo trascendente encuentran en Feuerbach y Nietzsche sus doctrinas más explícitas.¹² Feuerbach se rebela contra Hegel porque en él ve “una nueva expresión especulativa de la vieja doctrina teológica de que la naturaleza está creada por Dios”.¹³ Y para él se trata precisamente de eliminar a Dios y lo divino. Lo que queda de lo divino es lo humano y, por lo tanto, la sublimación de lo humano que se encuentra en Feuerbach es lo divino. De ahí que para este la teología sea en el fondo antropología y toda la historia del cristianismo depende de esta consideración. Esta tesis es manifiestamente contraria a una visión cristiana de la teología y de la antropología, puesto que carece del más mínimo reconocimiento de la validez autónoma de lo trascendente. De ahí que la obra de Feuerbach prepare el camino para una disolución de los valores que hasta entonces estaban en vigor. En efecto, Feuerbach disuelve el concepto de teología y el de metafísica, utilizando la categoría hegeliana de “alienación”, que rebaja a un nivel naturalista.¹⁴

En este sentido, *La esencia del cristianismo* se presenta como una antropología meramente naturalista, que sirve de base al desarrollo del materialismo histórico y del empirismo y pone fin al concepto ilustrado de Dios. Por ejemplo, de aquí proviene la utilización que hace Marx de la “alienación”, con un significado totalmente materialista. Las consecuencias del planteamiento de Feuerbach son de largo alcance y marcan el itinerario hacia una emancipación de los ideales y valores de la cultura occidental cristiana, que tiene su culminación en Nietzsche. En él se advierte la huella de Feuerbach y Marx y con él llega a su acabamiento la fundamentación de los ideales valiosos que secularmente habían tenido vigencia, a pesar de todas sus fluctuaciones.

11 *Op. cit.*, 242. Cf. DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*. Trad. de E. Imaz, México: FCE., 1945; KAUFMANN, W., *Hegel*. trad. M. Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza, 1968; FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*. trad. de J. C. García Borrón, México: Grijalbo, 1969.

12 La sucesión de aportaciones al nihilismo del siglo XIX y a su influencia en el XX incluye también a Marx, del que S. Álvarez Turienzo se ocupa más ampliamente en otros escritos de *Revisionismo y diálogo*.

13 Cf. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires: E. Claridad, 1941. Citado por S. Álvarez Turienzo, “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 242. Asimismo, cf. DE LUBAC, H., *Le drame de l’humanisme athée*, Paris: Union Générale, 1961.

14 Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 243, nota 37.

2. LA AUSENCIA DE DIOS

El *dictum* nietzscheano: “Dios ha muerto”, que el joven Hegel pronosticó,¹⁵ decreta esa destrucción de los valores que habían perdurado en la historia de Occidente. *Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet.* (¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! Y nosotros le hemos matado).¹⁶ Estas son las palabras que sacudieron a la cultura europea a finales del siglo XIX. Pero Nietzsche no aparece de pronto en escena para anunciar “la muerte de Dios”; lo que él proclama estaba en el ambiente, puesto que ya se había desplazado del horizonte de la vida humana el ideal de la salvación. Nietzsche hereda el tema de Dios y el tema del hombre, como una cuestión sometida a profunda revisión, y su obra representa la expresión rotunda de que el tema de Dios y de lo absoluto queda reasumido en el tema del hombre.¹⁷ Así se perfila un nuevo humanismo, que desplaza al humanismo anterior y hace posible la toma de conciencia del ingreso en una nueva era. La opción que expresa la obra de Nietzsche resulta de una constatación radical: “No puede tener vida el hombre mientras la vida de su vida fuera atribuible a lo espiritual, lo ideal, lo absoluto.”¹⁸ Por consiguiente, se presenta una elección supuestamente necesaria y la toma de conciencia de este hecho implicaba el compendio de la aspiración a lo absoluto que reclama para sí el hombre, desterrando todo lo espiritual, lo ideal, y lo verdaderamente absoluto.

Así presenta Nietzsche en Zarathustra la figura del “*Gottlose*”, el ateo o sin Dios.¹⁹ Es una figura en la que Nietzsche pone de manifiesto la “negación metódica”²⁰ que sustituye a la “duda metódica” de Descartes, y que no se refiere a Dios solamente, sino también al conjunto de ideales que se sustentan en la afirmación de un orden trascendente. Esta negación se presenta, en términos positivos, bajo el lema de “fidelidad a la tierra” que Nietzsche defiende en su Zarathustra, aunque en el fondo esta fidelidad es la cara oculta de la pérdida de la

15 Cf. HEGEL, G.W.F., *Creer y saber o la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad*, 273. Hegel elaboró este tema años después, en la *Fenomenología del espíritu*. Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, M. “El significado de la dura expresión de que ‘Dios ha muerto’”. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año LXIII 88 (2011) 505-521.

16 NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)* §125. Kritische Studienausgabe 3. Berlin: G. de Gruyter, 1988. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *op. cit.*, 246.

17 Sobre esto, cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”. En: *Revisionismo y diálogo*, cap. XI, 538-598, especialmente, 566ss., y “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 246.

18 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 567.

19 Cf. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe 4. Berlin: G. de Gruyter, 1988, Vorrede, I §. Cf. Álvarez Turienzo, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 246. Esta figura del “sin Dios” se encuentra ya en la *Carta a Fichte*, que F. H. Jacobi redactó en 1799. Para un estudio actual del tema, cf. SPIEKERMANN, B., *Der Gottlose*, Frankfurt: Klostermann, 2020.

20 De esta negación habla A. CAMUS en *El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada, 1953, 161ss.

fe en el cielo, que alcanza a todos los aspectos de la vida. Es la llamada subversión nietzscheana de todos los valores, que Turienzo interpreta como una “transformación de perspectivas”.²¹ Si cabe afirmar, con A. de Waelhelns, que “el final del idealismo alemán es la consecuente destrucción del teísmo”,²² esa destrucción afecta a todos los ideales que acompañaron el desarrollo de la modernidad, hasta llegar a una crisis cuya radicalidad se proyecta sobre la cultura contemporánea.

El territorio esquilgado que se presenta tras la erradicación de los ideales del cielo y la subversión de los valores tradicionales de la experiencia de la vida es el nihilismo. El prólogo a *La voluntad de poder* es el pórtico nietzscheano en el que se defiende que el nihilismo es necesario, porque los grandes valores e ideales hasta entonces vigentes llegaron a su fin, con lo cual “nosotros tenemos que dar vida ante todo al nihilismo”.²³ El primero de los ideales que se derrumban es la verdad, en su más profundo sentido de patria natural y espiritual en la que asegurarse. El desarraigo de la verdad aparece en los textos de Nietzsche como propuesta de estimación para valores completamente nuevos, junto con la pérdida del sentido tradicional de la vida y de sus criterios de orientación. Por consiguiente, Nietzsche amplía considerablemente el significado y alcance del nihilismo tal como se había discutido y criticado a finales del siglo XVIII,²⁴ lo tematiza filosóficamente y lo elabora como “voluntad de la nada”, como opción y destino de una nueva concepción del hombre.

La crisis de fundamentos que representa la opción por la nada llega al fondo de tal planteamiento en algunas filosofías posteriores, de las que Álvarez Turienzo destaca, dentro del existencialismo, la que Sartre elabora en *El ser y la nada*. Para Turienzo, esta obra fundamenta el nuevo humanismo basado en la nihilidad de la existencia, que se encuentra asimismo expuesto en *El existencialismo es un humanismo* y en algunas obras del teatro sartriano. Según Sartre, “el existencialismo no es más que el intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. No se trata en modo alguno de sepultar al hombre en la desesperación. Pero...la actitud atea parte de la desesperación originaria”.²⁵ Tomando literalmente esta afirmación, Sartre va más allá de Nietzsche en la recusación del sentido de la existencia, ya que Nietzsche al menos se

21 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 565.

22 DE WAEHELHNS, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945, cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 245 nota 43.

23 NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kroner, 1996, p. 4. Sobre este tema, cf. HEIDEGGER, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. En: *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1984. Trad. esp., “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En: *Caminos del bosque* (traducción de H. Cortés y A. Leyte) Madrid: Alianza, 1996, 190-240.

24 Se trata de la polémica sobre el ateísmo y el nihilismo, en la que también intervino destacadamente Jacobi.

25 SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946, 94. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 250.

orienta hacia los nuevos valores del superhombre, sobre todo en el “sentido de la tierra” que encarna Zarathustra.²⁶

Con Sartre, el hombre se encuentra solo en medio de lo que hay y su liberación de Dios es la caída en la libertad, en la inquietud y en la desesperación. Es la existencia auténtica entendida como perfecta ausencia de Dios. La situación metafísica que conduce al ser humano a buscar la libertad en la ausencia de Dios, tal como se encuentra elaborada en *El ser y la nada*, no se limita a una declaración de intenciones, ni a una posición exclusivamente teórica. Por el contrario, lleva consigo una opción ética, que se resume en la idea de que “el hombre acaba en sí. Hermético en su singularidad, renuncia a toda esperanza en redenciones.”²⁷ La seguridad ha desaparecido ya de la ética, porque el orden universal sustentado en un absoluto ha desaparecido de la metafísica. Por ello, metafísicamente la vida humana es lo absurdo, así como éticamente se caracteriza por el desasosiego.

A través de Sartre se manifiesta el aspecto metafísico de esta situación, pero es en Camus donde se encuentra la puesta en práctica del aspecto moral de la condición humana interpretada desde esta perspectiva, sobre todo en *El hombre rebelde* y *El mito de Sísifo*. El rebelde es el extranjero en la tierra, el hombre que está en un mundo que no tiene sentido. Y, sobre todo, es la existencia humana la que pone de manifiesto la falta de sentido de todas las éticas del pasado. De ahí que lo ético sea hacer ver que el hombre no tiene salvación. A partir de esta posición, el espacio natural de la vida se cultiva en el esfuerzo de “hacer habitable la *insecuritas*”.²⁸ Camus llama “Historia del orgullo europeo” a la rebelión de la cultura moderna.²⁹ Se trata de un orgullo vano que conduce al vacío, pues el hombre entra en el mundo existencialmente condenado y su pecado, el absurdo, es imperdonable porque es un pecado sin Dios. Por consiguiente, el hombre que tradicionalmente se mostraba lleno de esperanza al sentirse redimido por Dios cae en la desesperación al alejarse de él y perderse en el abismo del absurdo. Es la desesperación originaria de la que habla Sartre y que Camus corrobora como una rebeldía total: “*L’ absurde est le contraire de l’ espoir.*”³⁰

El hombre rebelde se afirma frente a toda esperanza, frente al pecado de buscar el sentido de la vida e incluso frente al suicidio como solución. La literatura del absurdo (con Sartre, Camus, S. Beckett y otros) traza el mapa de la región de la *insecuritas* y lo hace comprensible. Los textos hablan por sí solos en el terreno de la ficción: vivir es un quehacer sin fin y sin destino, como Sísifo

26 Cf. NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*. Vorrede 2-3.

27 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 255.

28 *Op. cit.*, p. 258.

29 CAMUS, A., *El hombre rebelde*, 120.

30 Cf. MOELLER, Ch., *Littérature du XXe. siècle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Tournai: Casterman, 1954, cap. 1. Citado por S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, 257, nota 55.

esforzándose en alcanzar la cima que le hará volver a caer. Pero también existen testimonios no literarios, como los *Diarios* de Kafka, que expresan la misma línea de pensamiento. Para Kafka, la experiencia de la vida es la experiencia de la desesperanza, porque vivir es “deslizarse en el vacío” y “morir solo significa entregar una nada a la nada”.³¹

Es patente cómo el lado metafísico de estos planteamientos subraya que el hombre carece de sustentación ontológica. No hay ninguna razón para encontrar o dar sentido a la existencia, lo que determina que el absurdo es la única condición del ser. Por ello, ser es algo que está de más; la existencia es un pecado óptico, un acontecimiento gratuito, como lo expresa ampliamente Kafka.³² La más absoluta inseguridad impulsa a una continua errancia y a sentirse continuamente un extranjero en el mundo.

3. ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA DE LA ESPERANZA

Saturnino Álvarez Turienzo califica de “*vaciedad insensata*”³³ la aventura de ausentarse de Dios, ya sea desde la filosofía o desde la literatura y considera que la amplia recepción de estas obras se justifica no tanto por su calidad sino sobre todo por las situaciones humanas de desolación que ponen de manifiesto. Solo desde dentro de la espiral nihilista cabe hablar del hombre como un extranjero de sí mismo. “Dios no ha muerto –afirma–, sino más bien ha hecho una intencionada salida en la encrucijada en que vivimos”.³⁴ Incluso en Camus hay un atisbo de salida cuando en *El hombre rebelde* escribe: “Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero muy pocos lo saben.”³⁵ Esa necesidad de renacer señala los límites de la rebeldía total y el problema moral que, en el fondo, esa rebeldía no puede resolver.

La auténtica búsqueda de la esperanza se encuentra en otra parte y son otros los autores de la época a los que acudir, como Marcel y Saint-Exupéry en Francia, o Miguel de Unamuno entre nosotros. Porque la angustia que tiñe el pensamiento de Unamuno proviene del anhelo de ser y de inmortalidad; es por lo tanto muy distinta de la angustia de la nada. Así también la meditación sobre la esperanza de Marcel, en *El hombre problemático*,³⁶ contrasta enteramente con

31 KAFKA, F., *Diarios 1910-1923*, Buenos Aires: Emecé Ed., 1953, diario de 4.12.1913. Citado por S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, pp. 259-260, n. 58.

32 Cf. CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942, especialmente el capítulo “L’ espoir et l’ absurde dans l’ oeuvre de Franz Kafka”, 169-187; cf. DE LUBAC, H., *op. cit.*

33 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 265.

34 *Ibid.*

35 CAMUS, A., *El hombre rebelde*, p. 243. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 269 y “Madurez moral y signos del tiempo”, 554.

36 Cf. MARCEL, G., *El hombre problemático*, Buenos Aires: Losada, 1956, 58 y 176-177 y ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 262.

la resolución por la desesperanza de *El hombre rebelde*. Turienzo puntualiza que la rebeldía es una constante tentación y el humanismo que produce deja al hombre en medio de la noche, sin apoyo.

Para nuestro autor, el nihilismo no puede ser una etapa insuperable, sino un punto de inflexión para pensar de otro modo. Por consiguiente, es necesario avanzar hacia la tierra segura, es decir, retroceder en busca del lugar natural. Esto no significa que se trate de volver a la apologética de escuela, ni a cualquier otro remedio acreditado. El nuevo modo de pensar tiene que germinar desde dentro de la existencia y hacer que el ser humano sienta como suyos los problemas eternos, porque “lo que se discute no afecta a una u otra inversión de lo que se tiene, sino al perder o ganar lo que se es.”³⁷ La ética que nos presenta para el porvenir –y ese porvenir también es el nuestro- tiene que producir la “conversión liberadora a un espacio total. Solo en ese espacio total será posible el reencuentro de la plenitud, y con ello, de nuevo la seguridad.”³⁸ Es una ética vinculada a las últimas cuestiones metafísicas y teológicas, cuya meta principal es liberar al hombre de su extrañamiento.

Entendemos que la conversión liberadora de que nos habla S. A. Turienzo no es una solución ante un problema dado, sino una actitud constante ante la vida, en tanto que la vida en cada momento sigue amenazada. Y es que el hombre, “arrojado en una encrucijada del tiempo tiende la vista en torno [...] en busca de una inicial toma de posiciones.”³⁹ Con este lenguaje de estilo heideggeriano, Turienzo pone de relieve la dimensión filosófica de la lucha contra el nihilismo y la necesidad de un nuevo comienzo. Esta necesidad surge de la constatación de que el humanismo cultural del pasado ya no está vigente. Como señala en diversos lugares, las posiciones humanistas actuales no aciertan a superar el nihilismo, por más que sean distintos los tipos de nihilismo de los que parten o a los que van a parar. Ello se traduce en que por mucho que se hable de humanismo y de la persona, “en nuestras sociedades tecnificadas, [...] hombres y cosas son tratados como materia bruta [...] como objetos para ser administrados mecánicamente y manipulados al servicio de racionalizaciones inspiradas por el interés.”⁴⁰ Con otras palabras, la sociedad administrada y las prerrogativas de la razón instrumental no bastan para consolidar un humanismo libre de presupuestos y consecuencias nihilistas.

Por ello, la ética tiene que dar una respuesta a esta situación y debe hacer posible un humanismo de la seguridad en el todo que haga inviable la seguridad en la nada. Esa seguridad en el todo no debería ser interpretada sin más como una respuesta al problema de Dios. Como afirma Álvarez Turienzo, el escrito del que nos ocupamos no trata directamente ese problema, sino solo algunas

37 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 270.

38 *Íbid.*

39 *Íbid.*

40 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 540.

de las consecuencias de la situación cultural de la ausencia de Dios. Las reflexiones que anteceden tampoco focalizan el problema en la religión, si bien la inseguridad como tema sobreviene a partir de la experiencia religiosa negativa, así como la seguridad proviene de la experiencia religiosa positiva. Una y otra tienen su referencia en el ámbito de lo humano y afectan sobre todo a la satisfacción o insatisfacción de los intereses y aspiraciones de la existencia humana. Dios en cambio es en sí y por sí el horizonte terminal y suelo fundamental de la vida, tiene consistencia propia y no en función de la seguridad,⁴¹ de modo análogo a como el bien tiene valor por sí mismo y no por la felicidad que nos pueda proporcionar.

Así pues, si distinguimos en todo lo que tiene que ver con la existencia histórica del hombre el plano empírico, que afecta a lo cultural y social, a lo psicológico y a lo biológico de la existencia, y el plano transempírico, que expresa la realidad con independencia de las consecuencias empíricas, advertiremos que el plano en el que se mueve la cuestión de la ausencia de Dios se refiere al aspecto empírico de la existencia humana. Pero el problema de Dios como tal no se agota al tratar de su experiencia en el hombre, porque tiene su propio sentido y validez al margen de esa experiencia.⁴²

Sobre la base de esta distinción, la respuesta ética de S. Álvarez Turienzo hay que entenderla desde el análisis de la experiencia humana y en el horizonte de la metafísica, pues toda negación de la metafísica proviene de un reduccionismo de la realidad humana e histórica a lo empírico. El presupuesto general de este planteamiento se encuentra indicado en la primera página de *Revisionismo y diálogo*: “dar salida a las aspiraciones de todo el hombre en todos los hombres.”⁴³ Señalar una dirección, integrar el pasado en el futuro. La metafísica, la ética y la teología se esfuerzan por repensar sus nociones fundamentales retomando lo valioso del pasado y en consonancia con los nuevos tiempos.⁴⁴ Y en este sentido, la ética encuentra en toda crisis, por muy radical que sea, un estímulo para que broten nuevas energías, para revisar las respuestas que se han dado y tratar de corregir sus deficiencias.

Por consiguiente, se nos propone un cambio, que consiste en una regresión desde las respuestas a las preguntas. Porque todas las preguntas que definen a una situación de crisis conducen a averiguar: ¿qué es el hombre? Esta es la pregunta que nos interpela hoy, singularmente acuciante cuando el hombre se siente fuera de todo cuadro de referencias de sentido válidas. Por eso nuestro tiempo se caracteriza según Turienzo por una vocación antropológica, y de tal modo que también se ha considerado a la antropología como filosofía primera.

41 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 271.

42 Del problema de Dios tratan otros capítulos de *Revisionismo y diálogo*. Véase p. ej., el cap. IX: “Movimiento revisionista en la discusión actual del problema de Dios”.

43 ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo*, 15.

44 Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 552.

Para nuestro autor, la cuestión acerca de qué sea el hombre es el tema antropológico por antonomasia, entendiendo la antropología no como una disciplina secundaria que se ocupe de contenidos particulares, sino como filosofía que se ocupa del hombre mismo y de la libertad que lo define.

En este sentido, la respuesta ética ante el nihilismo es asimismo una antropología filosófica que pone en primer plano las cuestiones externas y últimas que escapan a cualquier disciplina particular. Estas cuestiones se refieren a la verdad, al sentido universal de la historia, a la totalidad. Pero todas ellas se pueden resumir en la primera. “La verdad restituida en toda su potencia constituye la llamada total [...] En la apelación a la verdad toda respuesta realmente abierta a su demanda cae en la línea que da hacia la llamada de lo verdadero.”⁴⁵ Este es el punto fundamental –aunque no sea el único– desde el que la ética de Turienzo responde al desafío del nihilismo. Porque al poner el acento en la apelación a la verdad no se trata de una averiguación de la verdad como resultado de la discusión de varios sistemas en un espacio y en un tiempo determinados, sino de una llamada “tranhistórica”,⁴⁶ abierta a cuestiones de orden metafísico, o como él lo expresa, a las cuestiones externas y últimas.

A ellas responden la ética y la metafísica. Ambas son constantes tranhistóricas que pueden ser desvirtuadas por una pluralidad de morales y una pluralidad de ontologías, según venga al caso. Lo que en definitiva se plantea es cómo conjugar lo histórico –las respuestas plurales, ya sean teóricas o prácticas– con lo tranhistórico. Queremos destacar que para Turienzo las respuestas históricas, que pertenecen al orden de las cuestiones internas, tienen que ser admitidas para poder avanzar hacia la verdad total; no serán satisfactorias, pero permiten ese avance. Por lo tanto, la atención a las respuestas de la historia forma parte del proceso que encamina hacia una respuesta que las supere. Cabe afirmar a este respecto que hay dos planos de sentido y una doble dimensión ontológica, tal como lo expresan estas palabras: “El sentido de la vida y el sentido de la historia da a la vez hacia lo uno y hacia lo múltiple.”⁴⁷

El despliegue de ese sentido de la vida y de la historia legitima aquellas respuestas, históricamente condicionadas, que estén abiertas a las cuestiones últimas. Dicho más categóricamente, como leemos en distintos lugares: la historia universal, vertebrada por los planes de Dios, es el único juicio universal,⁴⁸ lo cual está en plena convergencia con Hegel⁴⁹, si bien no hay coincidencia sobre el despliegue y el contenido del sentido de la vida y de la historia. Para Turienzo, lo decisivo en cuanto a las implicaciones de esa afirmación es que toda respuesta

45 *Op. cit.*, 586.

46 *Ibid.*

47 *Op. cit.*, 589.

48 Cf. *op. cit.*, 589 y 595.

49 Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel”. en: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2003, 143-174.

ética ha de tener presente la primacía de la unidad sobre la pluralidad, ya que si la historia universal puede ser el juicio universal lo es porque en el fondo es la unidad lo que prevalece y da sentido a la historia.

La primacía de la unidad no pretende reducir la diversidad de tendencias, sino orientarlas hacia la unidad subyacente que les otorga sentido en una visión de totalidad. Asimismo, tal orientación no significa imponer un contenido de pensamiento determinado que se enfrentara a otros contenidos; se trata más bien de sentar el criterio fundamental de las cuestiones externas, que se unifican en la apelación a la verdad. La ética es una alternativa a la posibilidad de quedarse en el fracaso y en la desesperanza o el resentimiento. Es una apelación a la verdad que nos trasciende, así como una llamada de la verdad misma y del bien.

Nuestro principal propósito ha sido estudiar atentamente la reflexión que S. Álvarez Turienzo elaboró en su día sobre el nihilismo, centrándonos en uno de sus trabajos, aunque en realidad el nihilismo es un tema que está de un modo u otro presente en la mayoría de los capítulos de *Revisionismo y diálogo*.⁵⁰ Álvarez Turienzo se pronuncia taxativamente contra la aniquilación de los valores personales y afirma que las esferas de valor que dan sentido a la vida son la religiosa y la moral. Frente a ellas, hay un nihilismo religioso y un nihilismo moral, que hoy podrían ponerse en relación con ciertas corrientes del pensamiento actual. Para Turienzo, el nihilismo religioso y el nihilismo moral dejan un vacío que se ocupa respectivamente con “la religión de después de la muerte de Dios” y con “la moral de situación”, en sus diferentes versiones, es decir, con lo que hoy podemos identificar en general como relativismo. Lo decisivo de estas formas de nihilismo es que atentan contra las exigencias integrales de la persona y contra una recta comprensión de lo que es el hombre y su destino.

Pero no hay en su planteamiento una recusación del humanismo del siglo XX, incluso si es ateo. “Todo humanismo, en cuanto ha valido como respuesta al problema de la vida, se justifica en conexión con las cuestiones fundamentales a las que quiso responder.”⁵¹ Sin embargo, es preciso defender una opción que evite el desencanto, la frustración y el tipo de humanismo que producen. Desde su profunda clarividencia, Turienzo afirma que esas actitudes se han radicalizado y extendido en nuestro tiempo “hasta darse por versión oficial de la cultura de hoy”,⁵² y describen una propensión que a su juicio se da en mayor o menor medida en todas las épocas. Hoy se da un humanismo profano frente a la reli-

50 Véase especialmente, además de los escritos que hemos citado, toda la sección segunda de *Revisionismo y diálogo*.

51 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 579.

52 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 254, n. 52.

giosidad, que puede compararse con la situación en la que se encontró San Agustín frente a sus adversarios “en los que dominaba esa misma tendencia.”⁵³

También forma parte de los diversos temas que hemos presentado la secularización de la cultura occidental. El proceso de secularización, que Álvarez Turiénzo considera inacabado, ha seguido su curso a lo largo del siglo XX y continúa en la actualidad y de un modo bien patente en nuestro país. Por ello, si bien el origen del nihilismo contemporáneo nos remite a autores europeos, es preciso tener en cuenta la presencia en nuestra propia cultura de ciertas tendencias relativistas que ocultan la nihilidad sobre la que se construyen. De una u otra forma, es preciso despertar ante la comodidad aparente del no indagar sobre los signos de nuestro tiempo, que a menudo conducen a la indiferencia ante los problemas fundamentales y desde luego al alejamiento de Dios.

Precisamente, la tarea ética que sus escritos nos proponen consiste en elaborar un espacio en el que no haga aparición el nihilismo y que quede a salvo de la deriva nihilista; hay que interpretar el mundo en forma positiva, como polo consistente de todos los hechos y proyectos humanos y remitirnos “a lo normativo transhistórico, que es totalizante.”⁵⁴ Es por lo tanto necesario orientar la vida hacia la búsqueda de la verdad, dado que esta búsqueda es, como vimos, lo primero que se ha perdido. En efecto, esta es una característica no solo del siglo XX, sino también del siglo XXI, ya que en aras del pluralismo y el consenso nuestro tiempo ha renunciado precisamente a la vigencia de la verdad, que ha sido suplantada por una difusa “posverdad”, caldo de cultivo de confusión y desorientación.

Sobre la actualidad de este diagnóstico y de sus análisis no son necesarias extensas aclaraciones. Queremos subrayar decididamente la vigencia de este pensamiento ético, arraigado en una antropología que tiene como fundamento las cuestiones externas y últimas, esto es, la llamada a la verdad y al bien trascendentes. En cuanto al diagnóstico, el ateísmo del presente no se entiende si no se le sitúa en el espacio del nihilismo.⁵⁵ Así por ejemplo, G. Amengual, en *La religión en tiempos de nihilismo*, incluye en la problemática de la experiencia religiosa actual la presencia de factores tales como la secularización, el nihilismo, el pensamiento débil o postmetafísico, etc.⁵⁶ Acerca del contenido del nihilismo, podemos advertir numerosas similitudes entre el análisis de S. Álvarez Turiénzo y el de E. Severino en su *Esencia del nihilismo*.⁵⁷ Por otra parte, una reciente

53 *Ibid.*

54 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 597.

55 A este tema le dedica el cap. X de *Revisionismo y diálogo, Génesis y manifestaciones del ateísmo en el pensamiento contemporáneo*, 479-537.

56 Cf. AMENGUAL, G., *La religión en tiempos de nihilismo*, Boadilla del Monte (Madrid): PPC., 2006, 221s., así como la Sección II del mismo: “Situación de fe. El nihilismo como descripción del presente”, 37-77.

57 SEVERINO, E., *Esencia del nihilismo*, Madrid: Taurus, 1991.

publicación de C. Esposito considera que el nihilismo es nuevamente un problema en la vida de las personas y en los sucesos del mundo, hasta el punto de que no ha de ser considerado un fenómeno exclusivo de Occidente, sino que extiende su presencia en otras sociedades supuestamente ajenas a nuestra cultura.⁵⁸

Mucho antes del surgimiento de las sociedades occidentales actuales, San Agustín reflexionó sobre el problema del abandono de la verdad y las fluctuaciones que se siguen de ello:

“No se abandona la verdad integral sin seguirse el apego a algunas de sus contrafiguras.”⁵⁹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTIN DE HIPONA, “De vera religione”. En: *Obras de San Agustín*, IV, Madrid: B.A.C., 1948, 69-209.

ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel”. en: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2003, 143-174.

- “El significado de la dura expresión de que ‘Dios ha muerto’”. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año LXIII 88 (2011) 505-521.

ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, Madrid: Guadarrama, 1969.

- “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre. Un aspecto de la situación antropológica actual”. En: ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, Madrid: Guadarrama, 1969, cap. VI, 220-272.
- “Movimiento revisionista en la discusión actual del problema de Dios”. En: *Revisionismo y diálogo*, cap. IX, 425-478.
- *Génesis y manifestaciones del ateísmo en el pensamiento contemporáneo*, En: *Revisionismo y diálogo*, cap. X, 479-537.
- “Madurez moral y signos del tiempo”. En: *Revisionismo y diálogo*, cap. XI, 538-598.

AMENGUAL, G., *La religión en tiempos de nihilismo*, Boadilla del Monte (Madrid): PPC., 2006.

CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942.

- *L'homme révolté*, Paris: Gallimard, 1951.

DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris: Union Générale, 1961.

DE WAEHELHNS, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945.

DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*. Trad. de E. Imaz, México: FCE., 1945.

58 ESPOSITO, C., *El nihilismo de nuestro tiempo*, Madrid: Ed. Encuentro, 2021.

59 San Agustín, *De vera religione*, 39, 72. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 224.

- ESPOSITO, C., *El nihilismo de nuestro tiempo*, Madrid: Ed. Encuentro, 2021.
- FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*. trad. de J. C. García Borrón, México: Grijalbo, 1969.
- GILSON, E., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1945.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires: E. Claridad, 1941.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1996.
- HEGEL, G. W. F., *Creer y saber o la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* [1802]. Edición bilingüe, bibliografía y “Comentario filosófico” de Mª C. Paredes, Salamanca: Sígueme, 2022.
- *Fenomenología del espíritu*, Edición bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. En: *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1984. Trad. esp., “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En: *Caminos del bosque* (traducción de H. Cortés y A. Leyte) Madrid: Alianza, 1996, 190-240.
- JACOBI, F. H. *An Fichte* [1799]. *Carta de Jacobi a Fichte*. En: J. Rivera de Rosales y O. Cubo Ugarte (coords.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*. Madrid, 2009, pp. 503-544.
- KAFKA, F., *Diarios 1910-1923*, Buenos Aires: Emecé Ed., 1953.
- KAUFMANN, W., *Hegel*. trad. M. Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza, 1968.
- MARCEL, G., *El hombre problemático*, Buenos Aires: Losada, 1956.
- MOELLER, Ch., *Littérature du XXe. siècle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Tournai: Casterman, 1954.
- NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft (La gay ciencia)* §125. Kritische Studienausgabe 3. Berlin: G. de Gruyter, 1988.
- *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe 4. Berlin: G. de Gruyter, 1988.
 - *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kroner, 1996
- PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Madrid: Patmos, 1953.
- SARTRE, J.-P., *L’existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946.
- *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1950.
- SPIEKERMANN, B., *Der Gottlose*, Frankfurt: Klostermann, 2020.