KANT Y EL NIHILISMO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón *

1. Afirmaba Jünger en 1950, en *Sobre la línea*, que desde hacía cien años el gran tema es el nihilismo. De hecho, genera más o menos lo que se produce y lo que se piensa observaba Claude Jannoud en *Au rendez-vous du nihilisme*[1]: «Vale más su estudio que todas las construcciones ideológicas. Es en él donde radica el contrato social». Dostoievski captó la naturaleza del nihilismo y describió profundamente su psicología; según Unamuno, un individuo esencialmente destructivo como Lenin, salió del gran escritor ruso. Nietzsche no se equivocó al anunciar la pleamar del nihilismo; causa y efecto del igualitarismo colectivista, que se retroalimentan entre sí, vio en él el porvenir de los dos siglos futuros de Europa.

Como posibilidad, el nihilismo hizo eclosión en el Romanticismo, siendo Franz von Baader el primero en utilizarla en un sentido preciso en relación con la ciencia. Pero venía de atrás. Emanuele Severino lo hace remontar a los griegos, a Parménides con su *me on*. Esta filiación es sin duda excesiva. El nihilismo puede aparecer en cualquier cultura, pero el nihilismo europeo tiene caracteres propios. Este nihilismo es consustancial a la religión judeo-cristiana con su afirmación de la creación a partir de la nada, *creatio ex nihilo*, *Bereshith bara Elohim*, son las tres primeras palabras del *Génesis*. Dios creó lo que no había. Creó de la Nada. Desde el punto de vista del pensamiento es, pues, pensable la Nada como lo que hay más allá del Ser, de la Creación, que es lo que el hombre vive y lo que conoce. La Creación sería la negación de la Nada. Y como la Nada es, lógicamente, anterior a la

* Ponencia no presentada oralmente.

[1] París, Arléa, 1989.

Creación no resulta raro que se identifiquen con frecuencia Dios y la Nada en la mística occidental. El caso más relevante a este respecto es seguramente el de Tomás Eckhart, el gran místico alemán. En otras culturas y religiones se encuentran ideas parecidas. Mas en ninguna de ellas se contrapone la Nada a la creación, dado que en aquellas no hay Creación sino producción, explicada de diversas maneras. Únicamente la religión bíblica es creacionista.

2. Sin embargo, es corriente la confusión de atribuir a los griegos el origen del nihilismo. Es el caso, por ejemplo, de Severino que contrapone el no-ente de Parménides, un producto del pensamiento, al no-ser de Platón [2]. Se dice también que Platón, definiendo el no-ser como alteridad, habría admitido en el *Sofista* el ser del no-ser. Pero esta es una interpretación *a posteriori* y falsa, por ser imposible. Lo que descubren los griegos no es la Nada sino que el pensamiento puede transcender a la realidad. El intelectualismo griego se encontró con el problema de que el pensamiento puede ir más allá del ser negándolo, puesto que el no ser es pensable intelectualmente. Pero nada más. Como en tantas otras cuestiones, su horizonte era limitado; por eso tenían que contentarse con sugerencias y soluciones intelectualistas.

Los griegos jamás atribuyeron una posible entidad al no ser, ni siquiera como posibilidad. El mundo de la posibilidad es en ellos el mundo de la imaginación o la fantasía. Para los griegos el no-ser no es la Nada, carece de realidad ontológica, pues para ellos la Nada era sencillamente impensable como una realidad. Zubiri lo ha dicho crudamente: el horizonte del cristiano es la idea de nihilidad, pero no podía ser el horizonte de un griego. Aristóteles decía en la *Metafísica* (IV, 5, 1009 a 31) y repetía en la *Física* (1, 4. 187 a 27) *nihil ex nihilo fit* (de la nada nada se hace). Lucrecio decía *ex nihilo nihil* (*De rerum natura* 1, 155); *nil posse creari de nihilo,* afirma rotundamente Persio (*Sátiras* 3, 83f). La idea de la Nada, remachaba Zubiri, «no cruzó jamás por la mente de un griego» [3]. Para los griegos el no-ser era un límite, no una posibilidad. Sólo para el cristianismo es la Nada una posibilidad. También por supuesto para el judaísmo. En la *Cabala* se dice que Dios es «Nada de la Nada» o «quintaesencia de la Nada».

---

[2] *Esencia del Nihilismo,* Madrid, Taurus, 1991. Severino desenfoca el tema al atribuir a los griegos, concretamente a PARMÉNIDES la posesión de la idea de nada, que sería para él la clave de la metafísica (la expresión *mè ón* —no ente— de su *Poema*, se traduce muchas veces equívocamente por «nada»). Según el filósofo italiano, «sigue siendo esencialmente ignorado que la cultura moderna y la civilización de la técnica son el modo como hoy se manifiesta y domina el horizonte abierto por la metafísica griega». *Esencia del nihilismo*, Madrid, Taurus, 1991, pág. 291. Cfr. J. TAUBES, «Vom Adverb "nichts" zum Substantiv "das Nichts"», en *Vom Kult zur Kultur*, Munich, Fink, 1996.

[3] *Problemas fundamentales del cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, intr. IV.

3. El cristianismo se asienta en la Nada, en la *creatio ex nihilo* como expresión de la poderosidad de Dios: remedando las palabras de Zubiri, el horizonte de la nihilidad es el horizonte de la Creación. De modo que si Dios ha muerto como creyó percibir Nietzsche, si se exilia a Dios como dice Manfred Frank, *Gott in Exil*[4], o si la cultura se despide de Él, *Abschied von Gott*, como se pregunta Heinrich Fries desde 1968[5], o comienza a hacer el inventario de Su herencia, *l'inventaire de l'héritage*, tal como describe Claude Jannoud el estado de cosas, resulta que acaba prevaleciendo la Nada, el nihilismo. Según esto, el nihilismo europeo vendría a ser una herejía del cristianismo o su sucesor. Es la forma más radical de gnosticismo, que se opone a lo que supera la Nada, a la Creación. Como en la Nada del cristianismo se manifiesta la libertad absoluta de Dios, justamente por eso Nietzsche, quien irónicamente, se consideraba a sí mismo el «primer perfecto nihilista europeo», veía en el cristianismo la causa del nihilismo, en tanto el nihilismo anida en el cristianismo. La Nada de este nihilismo se evidencia en la «angustia» existencialista (Fries); está vinculada a la revolución permanente según Hermann Rauschning, estudioso de la revolución del nihilismo y testigo presencial de una de ellas, la más importante hasta ahora[6]; en el hecho destacado por Jünger de la movilización total[7], el equivalente al movimiento de la física en el mundo humano; o en la revolución legal en marcha denunciada más tarde por Carl Schmitt[8]. Peter Sloterdijk la describe ahora como «la insostenibilidad de lo prometido que avanza a ojos vista, la reducción de todo lo existente a un medio de sostenimiento de unas posiciones reconocidas como insostenibles»[9]. Antes había dicho Sloterdijk que lo que desde hace cien años se llama nihilismo «podría ser sólo la explicación última del nihilismo básico que reside siempre en las racionalizaciones del mundo, que analizan y deducen sin fijarse en las apariencias actuales y perceptibles»[10].

---

[4] *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Franckfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

[5] FRIES había advertido en el pequeño libro de 1949, *El nihilismo, peligro de nuestro tiempo* (Barcelona, Herder, 1967) en «la decadencia del cristianismo la causa del nihilismo» II, pág. 50. En *Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens* (Freiburg i. B., Herder, 1991) la reedición definitiva de ese libro tras al Vaticano II, Fries se muestra más optimista.

[6] *La révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1939, I, II. La revolución permanente, uno de cuyos teóricos fue Trotski, difundida científicamente por la sociología del cambio social como un imperativo, por la pedagogía, la ciencia jurídica, la política —política económica, política social, política educativa, etc.— constituye una característica de los regímenes totalitarios que, como dice Alain de Benoist, siempre se ven obligados a huir hacia delante.

[7] *Die totale Mobilmachung*, Hamburgo, 1934 (*Sämliche Werke*, vol. I).

[8] C. SCHMITT, «La revolución legal mundial», *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), núm. 10 (jul.-ag. 1979). Cfr. G. ROSE, *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

[9] *Eurotaoísmo*, Barcelona, Seix Barral, 2001, pág. 142.

[10] *Op. cit.*, pág. 90.

4. Hay bastante acuerdo en que en este momento domina el pensamiento nihilista. El mayor obstáculo para afrontarlo estriba, según Heidegger, en que pertenece a su esencia hacer que *no* se tome en serio la pregunta por la Nada, limitándose a vivir en ella [11]. Una pregunta a la que diera una respuesta anticipada el *Génesis* al mismo tiempo que suscitaba el problema, al relatar el acto creador de Dios. Así pues, probablemente, sólo una teología contundente y bien asentada en la deconstrucción de la cultura romántica podría apartar a un lado el nihilismo. Ha emprendido esta tarea la *Radical Orthodoxy,* un grupo de autores anglicanos, en su mayoría teólogos de Cambridge, coincidentes en el propósito de recuperar para la teología el primer lugar entre los saberes. La idea se está extendiendo rápidamente e incluye ya a miembros de otras confesiones cristianas.

En esta perspectiva, resulta pertinente, aunque sólo sea para comprender el fenómeno nihilismo, el preguntarse si la filosofía kantiana es nihilista. Kant se encuentra en el punto de inflexión de la historia europea en la que hizo su aparición el nihilismo. A fin de cuentas, se reconoce en aquélla la culminación del pensamiento metafísico y su destrucción, a pesar del intento de resucitarlo de sus discípulos idealistas. ¿Era Kant un nihilista? Es un hecho que el nihilismo comenzó a ver la luz, incluso la palabra, en el entorno kantiano, aunque Kant (1724-1804) no llegase a percibirlo [12]. Seguramente Kant, de haber sido consciente de ello, habría rechazado la idea de que fuesen nihilistas tanto él personalmente como su pensamiento. *Ad hominem*, Kant, por muy escéptico que fuese no era nihilista y parece improbable que lo sea su filosofía. Pero pudo dar motivos para que lo fuese el kantismo. Queda en pié que para dilucidar lo que es el nihilismo resulta muy interesante el plantearse el posible nihilismo de Kant.

---

[11] S. ROSEN rechaza el radicalismo con que explotó Heidegger el «Dios ha muerto» de Nietzsche en *Le nihilisme. Un essai philosophique*, Bruselas, Ousia, 1995, 4, págs. 149 y sigs., teniendo en cuenta las posiciones de Wittgenstein y otros pensadores.

[12] Parece haber sido F. H. Jacobi el primero en utilizar la palabra nihilismo en una carta a Fichte de 1799 tachando curiosamente al idealismo de nihilismo. Tendría un antecedente en la palabra *Nihilianismus*, empleada en 1786 por Johann Andreas Cramers. El ruso N. J. Nadjezdin llamó nihilistas en 1829 a Pushkin y su grupo literario. El primero que la empleó en un sentido preciso fue Franz von Baader en 1826 refiriéndose a la ciencia en un discurso en la Universidad de Munich. La difundió Turgueniev para indicar la negación de todo lo fundado en la tradición, la autoridad y cualquier tipo de validez. Véase D. ARENDT (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1974. Especialmente las contribuciones de G. Gloege, T. Süss, H. Wein, W. Vordtriede y O. Pöggeler. Este último insiste en que, si no el término, desde luego el concepto fue objeto de intensas discusiones en el contexto de Hegel. Cfr. La excelente síntesis de la historia del nihilismo contemporáneo de W. KRAUS, *Nihilismus heute. Oder: die Geduld der Weltgeschichte*, Viena-Hamburgo, Zsolnay, 1983. Cfr. también, W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeialter des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Un miembro de la Ortodoxia Radical, Connor Cunningham, considera explícitamente a Kant como nihilista en un libro titulado *Genealogy of Nihilism*, apoyándose en su tres *Críticas:* «es posible sugerir que cada una de las tres críticas de Kant incorpora una desaparición particular» [13]. Pero antes explica cómo se pudo llegar a esta situación intelectual.

Cunningham examina la corriente que, según él, conduciría al nihilismo actual. Para este autor, la posibilidad de considerar ontológicamente la Nada empezó a plantearla el neoplatónico Plotino, pagano con influencias cristianas. Pero la idea sólo empezó a circular probablemente a partir de la teología negativa de Juan Escoto Erígena. Para Juan Escoto, Dios no es una sustancia sino que está por encima de la sustancia. Dios es esencia pura o, más bien, una *Superessentia*, mientras que la Nada no sólo niega la sustancia sino incluso toda esencia y por tanto la creación. Ello no obsta a que el místico Eckhart llamase a Dios «Nada superpresente» o Jacobo Boheme, otro místico, «una Nada eterna».

Quizá fuesen Duns Escoto, su discípulo Ockham y en general los pensadores de tendencia nominalista, los que sacaron las principales consecuencias de la contraposición que establece la fe cristiana entre el ser y la nada. La filosofía nominalista de esos teólogos parte de un creacionismo radical, sin concesiones, centrado en la fe. Separaron el tiempo de la creación de la eternidad y desarrollaron el concepto de *potentia ordinata Dei* distinguiéndola de su *potentia absoluta.* Santo Tomás conocía ambos conceptos pero no puso en ellos un gran énfasis. Dios crea en virtud de su *potentia absoluta.* Pero en sus relaciones con la Creación, como Providencia, se conduce según la *potentia ordinata,* sometiéndose, voluntariamente por supuesto, fiel a sí mismo, a las reglas de la Creación, fuera de la cual no hay nada de lo que se pueda hablar. La Creación es racional, pero si se piensa en su origen, la Nada es una posibilidad cuya realidad se debe a la voluntad de Dios. Por tanto, el horizonte del cristianismo no es ya la *physis* o naturaleza como un todo cerrado, tal como les ocurría a los griegos, sino la Nada como posibilidad que se contrapone a la Creación. Esta última la supera en cierto sentido, puesto que su origen no es la Nada sino la expresa voluntad divina... de la que también depende la Nada, que queda como alternativa a la Creación.

5. Ahora bien, según lo que dice Connor Cunningham, una vez descartada la posibilidad de que la Nada sea un concepto griego, desde el punto de vista de la historia de las ideas también en esto resultaría ser Kant una culminación y un punto de partida. En él, culminaría la posibilidad y la tendencia del pensamiento

[13] London, Routledge, 2002.

sobre la Nada vinculado a la filosofía anterior, y se abriría la posibilidad de una filosofía nihilista. Para Cunningham, Kant mismo sería ya un nihilista. Si esto puede parecer excesivo, ilumina empero la naturaleza del nihilismo.

Es un hecho que el pensamiento de Kant surge en unas circunstancias determinadas; pero su difusión y, por decirlo así, su aplicación, tuvieron lugar en otro contexto. O sea, la efectividad de su pensamiento se relaciona con otras circunstancias. Estas son las suscitadas por la revolución francesa. El gran filósofo teutón había hecho su crítica «demoledora» de la metafísica en los años ochenta, al final de los cuales, en 1789, le sorprendió la revolución. Todavía publicó la tercera de sus críticas, la *Crítica del juicio*, en 1790, pero ya la tenía preparada.

Personalmente, siempre se interesó mucho por la revolución y sus avatares. Algunos de sus amigos o Goethe y Justus Möser la rechazaron desde el primer momento. Pero Kant la acogió con verdadero entusiasmo. Si bien entusiastas iniciales como su amigo Starck o su discípulo Gentz cambiaron de opinión al hacerse los jacobinos con el poder, el filósofo de Koenisberg siempre fue un firme partidario de la revolución —«como mostraron sus publicaciones subsiguientes», dice uno de sus recientes biógrafos, Manfred Kuehn—, aunque hay que tener en cuenta que sus facultades empezaron a deteriorarse seriamente ya a partir de 1798. No sólo la defendió en público. Republicano convencido, se ilusionó con el republicanismo de los revolucionarios, y la revolución y sus avatares se convirtieron en un tema muy importante en su vida privada, mostrándose intolerante y dogmático en esta cuestión [14].

La revolución cambió profundamente la circunstancia de su filosofía, el mundo de la Ilustración. Pero es importante señalar que Kant, quien veía en ella un hecho necesario para que mejorasen las cosas, parece haber pensado que encajaba con su concepción filosófica. A propósito de la obtención de la libertad religiosa, escribió en *La religión dentro de los límites de mera razón* de 1794, según Kuehn en clara alusión a la revolución: «Los primeros intentos serán desde luego burdos, incluso ligados a mayores penalidades y peligros..., pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos... No tengo nada en contra de los que tienen el poder... Pero convertir en principio la idea de que en general la libertad no es adecuada para aquellos que les están sometidos... es una intrusión en las prerrogativas de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad». *La paz perpetua*, publicada en 1795, podría estar muy en consonancia con las esperanzas que despertó en él la revolución. Schlosser, el cuñado de Goethe,

[14] *Kant*, Madrid, Acento Editorial, 2003, 8, pág. 476.

acusó a Kant en 1797 de estar destruyendo a la cristiandad. ¿Percibió Kant que la revolución alteraba radicalmente el *êthos* en el que había pensado su filosofía? ¿Percibió que el hecho de que la revolución era en realidad dos revoluciones muy diferentes? La pregunta no tiene fácil respuesta y quizá no la tendrá nunca. Nadie en la época consideró seriamente las diferencias viéndola como una sola, y en el caso particular de Kant estaba ya muy mayor y no llegó a ver el final.

Casi todas las actitudes e ideas incubadas o reelaboradas en la Gran Revolución destinadas a dominar posteriormente, entre ellas el nacionalismo como ideología colectivista, empezaron a despuntar como manifestaciones de un nuevo *êthos* bajo la Restauración, alimentadas por la contradicción entre aquéllas y esta última, y compitiendo además con las ideas democráticas que empezaron a entrar en esa época provenientes de Norteamérica. La Restauración, falsa y artificiosa en una época que había dejado de ser monárquica al hacerse insostenible el derecho divino de los reyes, favoreció, sin quererlo, su difusión e indebidas mezcolanzas. Las nuevas ideas destinadas a convertirse en creencias se consolidaron y formalizaron entre las revoluciones de 1830 y 1848, durante el régimen de la monarquía orleanista, teniendo como centro de difusión y dispersión París. Impregnadas las más características del talante descontento, la destructividad, el utopismo, la desmesura y el nihilismo revolucionarios y románticos se instalaron en el *humus* europeo entre 1870 y 1914, durante la *belle époque* [15]. Lord Acton le escribía a Mary Gladstone en 1880, que el gran defecto moral e intelectual de aquellos días consistía en «el hábito de habitar en apariencias, no en realidades». Época de apariencias que, ciertamente, podía buscar una justificación en la filosofía kantiana.

5. El nihilismo apareció en el contexto postrevolucionario. Cuando Baader empleó la palabra en 1826, debía de ser ya relativamente corriente, sobre todo en Alemania, donde pudo oírla Donoso Cortés durante su estancia en Berlín. En Inglaterra la empleó William Hamilton para calificar la filosofía de Hume. La revolución había aniquilado el *êthos* tradicional naufragando las ideas creencias que constituyen una sociedad. En su lugar se instauró un modo de pensamiento puramente ocasionalista, tal como lo describió agudamente Carl Schmitt en *Politische Romantik*, sin más asiento que la voluntad, la vitalidad del Yo. En esa situación, la crítica kantiana a la metafísica podía parecer una filosofía de la Nada, puesto que la epistemología sólo permitía conocer algo como pura apariencia o fenómeno *(Erscheinung)*, como una formalidad. A ello apuntaba el grupo de pensadores de que se sirve Cunningham para trazar la línea que lleva a Kant.

---

[15] Véase sobre este momento, J. L. COMELLAS, *El último cambio de siglo. Gloria y crisis de Occidente: 1870-1914*, Barcelona, Ariel, 2000.

Los tres primeros, Plotino, Avicena y Enrique de Gante serían los que emprendieron el viaje hacia la Nada. Plotino, preguntándose cómo el Uno puede permanecer siendo Uno, concluyó que el Ser es anterior al Uno y su no-Ser genera el mundo. Avicena llegó a la conclusión, frente a Escoto Erígena, de que Dios no tiene esencia y Enrique de Gante planteó claramente la posibilidad de la Nada. Duns Escoto atribuyó una gran importancia al conocimiento formal, a las formalidades del ser, inaugurando una nueva forma de conocimiento de la realidad en términos de formalidad, enraizada en la univocidad del ser, puesto que el ser es lo que es pensable. Las diferencias entre Dios y la creatura se relacionan con la intensidad con que en ellas se manifiesta la esencia. Duns cualificó a Dios por su infinitud, en la que se incluye el ser unívoco, con lo que el ser real y el posible no son clases de ser sino dos aspectos del mismo ser. La *haecceitas*, otra formalidad, es lo que distingue a cada ser particular. Duns Escoto veía el mundo como un sistema conceptual en el que todos los seres pierden su forma sustancial. En suma, concluye Cunningham, que no hay ser y que no hay sino un ser que, en su unidad, es formalmente distinto de sí mismo, de modo que semejante univocidad del ser, por eso mismo no es ser. A esto llama Cunningham la *meontología,* la no-ontología de la lógica del nihilismo: Nada como algo, que es lo que comparten la infinitud y la finitud. Por supuesto, no era la intención de Duns, advierte este autor, desarrollar un sistema metafísico que permitiese tal interpretación; «pero esto no significa que semejante interpretación no sea posible». En fin, Duns Escoto y su discípulo Guillermo de Ockham acometieron el problema de la univocidad, analogía o equivocidad del ser afirmando la univocidad del No-Ser. Duns había dicho que lo infinito mide todo como mayor o menor según su proximidad al Todo, tratando el infinito como una perfección positiva. El Ser infinito es unívoco. Para Ockham, creacionista radical, es posible que no haya Nada y que el Ser consista en ser aquí. Para ambos, Escoto y Ockham, la intuición puede penetrar la Nada. Más tarde, el acosmismo panteísta de Espinosa planteó a Kant la necesidad de justificar el Ser y su respuesta, según Cunningham, va a ser la imposibilidad de justificar algo. No habría más que la Nada. O, dicho de otra manera, que la filosofía kantiana, filosofía de formalidades, estaría asentada en la Nada.

Lo importante, desde el punto de vista de la historia de las ideas, es que, para Cunningham, cada una de las tres críticas kantianas implica una desaparición particular.

6. Kant concedió al empirismo que «todo conocimiento comienza con la experiencia». Pero «de ello no se sigue, concluye como racionalista, que todo proceda de la experiencia», aceptando también el deductivismo. ¿Cómo salir del dilema entre empirismo y racionalismo? Kant, en la línea del constructivismo racionalista, apela al artilugio del yo trascendental: la experiencia es experiencia para mí.

La historia del pensamiento es legítimamente abstracta; la historia de las ideas relaciona el pensamiento con sus circunstancias; aquellas en que las ideas se fraguan y aquellas en que aplican. Si en Kant culminan y se enhebran las dos líneas principales del pensamiento occidental y algunas secundarias, esto ocurrió en un contexto determinado, contexto que, de pronto, cambió radicalmente alterando la significación de lo que quiso decir Kant. Los dos contextos sucesivos en los que se enmarca su obra son los de la Ilustración y el Romanticismo, mediados por la revolución, una revolución contra todo el pasado, a su juicio equivocado y condenable. La revolución cavó una ancha fosa, que, por lo menos en cierto modo, ocupó inmediatamente el nihilismo. Es importante, pues, distinguir la Ilustración y el Romanticismo, porque la interpretación de Cunningham es discutible si se entiende a Kant como ilustrado, certera en tanto postilustrada y antirromántica. El Kant nihilista no sería el de la Ilustración, sino el Kant que por su progresismo republicano había permanecido fiel a la revolución, en la que veía un signo del constante progreso hacia lo mejor que acabaría por «llevar a [los Estados], incluso contra su voluntad, a ingresar en una constitución *cosmopolita*» [16]. Un Kant que es el del Romanticismo. Su caso constituiría una prueba de que están en lo cierto quiénes piensan que no fue la Ilustración la causa de la revolución. Que la revolución surgió de improviso, como un acontecimiento producto del azar, impensado por sus mismos actores. Que en ese acontecimiento improvisado resultó que alguien tan ajeno como Kant, quien tal vez no lo hubiera deseado ni pensado, no vio, igual que Condorcet, una víctima de la propia revolución, y otros, algo que le fuese ajeno. Que, en fin, el kantismo podría representarse como revolucionario y que la revolución, cuyo propósito consciente era partir de la Nada, como una nueva Creación, podía acoger sus ideas. El resultado final fue el Romanticismo, que descansa sobre la falta de fondo, de cimientos, de un *êthos* consolidado del que salió el nuevo *êthos* que incluía el nihilismo.

6. La justamente famosa obra de Paul Hazard *La crisis de la conciencia europea* ha desorientado la interpretación de los siglos XVIII y XIX [17]. Según Hazard, lo que el llama la crisis de la conciencia europea comenzó con la Ilustración, no con el Romanticismo, separados ambas épocas por la revolución, como si ésta fuese una delgada línea y no una profunda sima. Mas hoy se tiende a pensar que ni siquiera puede sostenerse la idea de la Ilustración como una época o individuo

---

[16] Cfr. M. KUEHN, *Kant*, 8, págs. 520 y sigs.

[17] Vid., por ejemplo, R. CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995. Chartier arranca de la crítica a Hazard y a su seguidor Daniel Mornet, autor de un libro también muy conocido sobre el pensamiento del siglo XVIII.

histórico. Sería la fase final del pensamiento moderno antes de la revolución. Pues, justamente la revolución habría separado radicalmente el siglo XVIII del siglo XIX, la «edad de la razón» de la «edad del sentimiento».

El despiste vino de la misma revolución que, deseosa de tener un pasado honorable, recurrió a la Ilustración, como si sus ideas fuesen las suyas. La realidad es que la Ilustración se dedicó a producir ideas y la revolución tomó entre ellas las que le convino pero descontextualizadas, igual que muchos de los nombres que invoca a su favor y que nada tienen que ver con el espíritu revolucionario. Ni siquiera Rousseau. No hay que olvidar que la revolución inventó la propaganda sistemática, en la que brilló también el genio de Napoleón, un hijo de la revolución. Para disipar la confusión, conviene recordar que la revolución misma no fue pura continuidad sino que tuvo varias fases. Los historiadores que se ciñen a la ordenación de los hechos suelen distinguir más de dos. Pero, considerada en bloque, en la perspectiva de la historia de las ideas es más importante la división en dos, como hizo Guglielmo Ferrero: la primera, comenzada en septiembre del año 1789, se presentó como una secuencia de la revolución gloriosa inglesa y de la norteamericana, que reivindicaban simplemente libertades y derechos. Eso explica que esta fase revolucionaria atrajese a hombres como Edmundo Burke y Federico von Gentz, que al comenzar la segunda se convirtieron en sus más acérrimos enemigos. La trayectoria de la revolución empezó a girar ya el 1790 convirtiéndose en una «revolución metafísica», dice Ferrero; el giro empezó a consumarse con la *Grand Peur* y la insurrección del 10 de agosto de 1792. La segunda fase se consolidó con la Convención, llegando a un punto culminante y decisivo, de no retorno, con la ejecución del rey el 21 de enero de 1793. Concluyó, según Ferrero, con el golpe del 2 de junio en el que los jacobinos se deshicieron de los girondinòs, prolongándose hasta la caída de Napoleón en 1814. En aquel momento de junio comenzó la verdadera revolución, la que trastrocó todo: el Terror, el nuevo calendario, el nacionalismo, el ataque directo no ya a la Iglesia sino a la religión, el culto a la diosa Razón, etc. [18]. En el espacio de tiempo entre 1793 y 1814 se quebrantaron las antiguas creencias y tradiciones inventándose otras nuevas. Y tras la revolución propiamente dicha continuada en la aventura napoleónica, apareció como su secuela, una época distinta, el Romanticismo, cuyo espíritu es completamente extraño al de la Ilustración.

Otra manera frecuente de expresar la diferencia entre las dos fases, no por los hechos e ideas sino sólo por las ideas, que coincide con la de Ferrero, sostiene que la primera fase estuvo inspirada por Montesquieu, ciertamente un ilustrado,

---

[18] Vid. G. FERRERO, *Les deux révolutions*, Paris, Gallimard, 1951.

del que eran partidarios sobre todo los girondinos; la segunda por Rousseau, otro ilustrado, por lo menos tan «conservador» como el primero, en cuyo pensamiento entró a saco la revolución: los jacobinos hicieron suyos desde el contrato, no político como el de Hobbes sino exclusivamente social, hasta la voluntad general. Ideas de Rousseau que también son en gran parte de Kant, para quien fue aquel una fuente de inspiración. Por ejemplo, Rousseau le autorizó a pensar que es posible establecer la ley moral prescindiendo de Dios, fundándola en el sentimiento natural. En los años formativos de Kant, buscador de caminos transitables, fue grande la influencia de Rousseau, quien según su propio testimonio «le había puesto en la buena senda» [19]. Aunque luego rebajase el interés, en el pensador ginebrino encontró «tan insólita agudeza de mente, tan noble marca de genio y tal sensibilidad de alma», que es posible, pensaba Kant, que no hubiera existido nunca un escritor comparable a él.

La Ilustración puede no haber sido enteramente inocente, pero su actitud y su mentalidad eran completamente distintas a las de la revolución considerada como una sola y, desde luego de las de la segunda fase, así como del Romanticismo. Ni fue pesimista ni tuvo intenciones destructivas ni renegó de la cultura y la civilización europea ni de la vida. Y desde luego, no era nihilista. Todo lo contrario. No renegaba del hombre ni desconfiaba de él a pesar de su inclinación al despotismo ilustrado, imitado por cierto del Estado que construyó en Rusia Pedro el Grande. La misma idea ilustrada de emancipación constituye una prueba fehaciente.

Precisamente Kant expresó muy bien su idea y, con ella lo que significaba la ilustración para el siglo XVIII. Emancipación significaba que en la vida pública el hombre no tiene por qué someterse a la tutela de ninguna autoridad. Kant lo explica muy bien en su célebre escrito de 1784 *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* La revolución hizo suya la idea de emancipación pero aplicándola, además de a los individuos a los colectivos, concretamente a la Nación. La emancipación devino así la madre del pensamiento ideológico y colectivista, pues de la ideología de la Nación se pasó a la de la clase, a la de la raza y a la de cualquier grupo.

El siglo XVIII tampoco desconfiaba del mundo, del que esperaba grandes cosas, ni de Dios, aunque el Dios de muchos ilustrados fuese el del deísmo, una especie de Gran Arquitecto, evolución final del Dios de los filósofos del siglo XVII entendido con las anteojeras de la mecánica de Newton. Los fines de la Ilustración

---

[19] Vid. M. KUEHN, *Kant*, 3, págs. 199-200.

eran imprecisos. Por eso llenó el mundo intelectual de conceptos abstractos tomados en su mayoría de la centuria anterior, como la Sociedad, el Estado, la Humanidad y tópicos parecidos. Pero siempre fue constructiva: aspiraba a mejorar la civilización europea desarrollando racionalmente sus posibilidades. En cuestiones de moralidad, se atenía a la norma ancestral de que todo acto ha de ser moral, bueno. La Ilustración incluso fue moralista hasta el exceso, kantiana se podría decir, actitud que recogió la revolución dándole un sesgo completamente distinto, introduciendo la política moral. Seguramente estaba en lo cierto Ernst Jünger al decir de la teología que sigue peleándose con las retaguardias de la Ilustración, mientras, se cuela en ella el nihilismo al implicarse en el diálogo nihilista, contribuyendo a hacer de la tolerancia una virtud pacifista.

8. El nihilismo contemporáneo constituye históricamente una consecuencia, primero, del bache revolucionario en el que se hicieron trizas o se evaporaron las ideas creencias ancestrales, el viejo *êthos*, la tradición; segundo, del fracaso de los ideales de la misma revolución, que incluía la promesa de construir un mundo y un hombre enteramente nuevos; y, tercero, de la desilusión de los enemigos de la revolución ante la incapacidad del viejo orden para impedirla. Por supuesto, todo ello tuvo consecuencias negativas para la religión que, después todo, en cuanto reconoce el valor por sí mismo de lo creado, es un talismán contra el nihilismo. Un resultado fue el irracionalismo. Éste encontró el campo bien abonado por el criticismo kantiano.

La metafísica como denominador común era coherente con las explicaciones relativas a la distintas formas de orden: el orden religioso, el orden moral, el orden jurídico, el orden económico, el orden político, el orden de la cultura o el orden estético y el científico y técnico. Arruinada la metafísica, cada uno de ellos empezó a ir por su lado. La resurrección romántica de la metafísica, carente de fundamento se manifestó como irracionalismo. Las filosofías predominantes partieron cada una de distintos puntos de la kantiana. Cambió la imagen del mundo. Al viejo ordenalismo cristiano que concebía el mundo como un conjunto de reglas establecidas por Dios y, en este sentido, inmutables, en pugna desde hacía tiempo con el orden estatal, le sustituyó definitivamente este último o el vacío. En contraste con la Ilustración, en el Romanticismo aparecieron la desesperanza o desesperación que introdujo, junto con el ánimo destructivo, la amoralidad más bien que la inmoralidad, el inmoral, el negativismo y el pesimismo. Kant había luchado como buen ilustrado por la moral. La consideró previa a la religión. Reducida esta a la intimidad, lo importante era la conducta. En la nueva circunstancia, por una parte, la autonomía moral kantiana dio un impulso decisivo al subjetivismo del Yo romántico y la estética kantiana se acomodó bastante bien al esteticismo romántico, lo

más característico de este movimiento. El romántico emancipado, desorientado por la falta de fundamento, adopta siempre una actitud estética ante la realidad, que se representa como una *ocasión* para la productividad de su Yo.

Por otra parte, el énfasis en la moral —Tomás Eagleton dice de Kant que era «un deontólogo furioso»— buscando una fundamentación, aumentó aún más a consecuencia del vacío existente e hizo que la crítica de la sociedad fuese sustituida por la crítica de la moralidad. En este contexto, es muy importante al relacionar el pensamiento kantiano con su circunstancia, el que la amoralidad que desafiase la moral establecida o «burguesa» podía tener un valor moral. La explicación es que la burguesía había hecho la revolución, y aunque no llegó al poder hasta la de julio de 1830, era un fácil chivo expiatorio. La destructividad específicamente romántica adquirió así un tono antiburgués y antidemocrático, aparentemente republicano, puesto que las clases medias son esenciales en la democracia, que había empezado a entrar decididamente en Europa procedente de Norteamérica en la década de 1820. En semejante ambiente, dominaban el panorama distintas versiones del kantismo incluidas las cientificistas, y en casi todas esas versiones se infiltraba el nihilismo. De la crítica de la moralidad se pasó así en seguida a la crítica, más global, de la cultura; en la *belle époque* empezaron a percibirse los frutos.

Es relativamente frecuente oír que el nihilismo fue una consecuencia de la guerra del 14. Todo lo contrario, precisaba Karl Löwith: el nihilismo «fue su condición previa». A principios del siglo XX, el nihilismo como negación de la civilización actual fue la única fe verdadera de los auténticamente cultos, «bajo la forma, no tan evidente, decía Löwith, del análisis, la ironía y el escepticismo artísticos».

9. Nietzsche adivinó a finales del siglo el cataclismo de la civilización europea a causa del nihilismo y puso definitivamente en circulación el concepto haciendo de él su tema central, como un diagnóstico del estado de la cultura y del espíritu europeo [20].

El nihilismo entraña el fin de la fe en Dios y en la moral, del orden religioso y del orden moral. De ahí deducía Nietzsche su *dictum* famoso, *Nichts ist wahr, alles ist erlaubt* (nada es verdad, todo está permitido); un eco de la frase de Dostoiewski «si Dios no existe todo está permitido». Anunciaba la sociedad y el Estado permisivos, cuyo pacifismo, con *La paz perpetua* como horizonte, hace de la actitud de la tolerancia, connatural a la convivencia, una virtud, además prácticamente la única. El nihilismo, íntimamente relacionado con la «pérdida de la reali-

[20] Vid. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen,* II, 4.

dad» y del sentido, así como con el pensamiento utópico, supone una existencia sin doctrina en la que la acción carece de sentido; lo que se traduce, bien en quietismo o bien en el activismo de la acción por la acción; en disolución de las creencias, sentimiento de vacío, falta de sentido de la vida, pérdida de vigencias e ideales, afán de autorrealización para poder flotar en el vacío.

Heidegger consideraba muy difícil si no imposible definir el nihilismo, por ser paradójicamente nada nihilista en su esencia y estar además interesado en disimularlo para sustraerse así a la discusión decisiva de todo. Según el pensador alemán, la esencia del nihilismo no es curable ni incurable, lo que significa que sólo puede ser sustituido y arrinconado o contenido tras la línea que ha transpasado constituyéndose en un estado normal [21]. De ahí una importante tarea de la teología. La *normalización* de lo innatural y falso, o de lo malo, lo perverso y lo feo, la destrucción de la sal de la cultura, constituye el objetivo de la actividad —y la política— nihilista. En la medida en que es un hecho y una actitud del espíritu, sustituye a la religión mucho más radicalmente que la ideología, pues aniquila las creencias en que se sustenta la cultura y le dan sentido al *êthos*, a la tradición, y, con ellas, a la misma ideología. El nihilismo destruye toda posibilidad de *êthos*, desetifica y disgrega la vida colectiva.

El nihilismo, que instrumentaliza la razón, considera el conocimiento un fin en sí mismo, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. Todo son apariencias. Una de sus manifestaciones es el cientificismo. «En la interpretación nihilista, se dice exactamente en la encíclica *Fides et ratio* (46), la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero». Es por eso el origen de la mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo «ya que todo es fugaz y provisional», manifestándose la vida como ocasionalismo, el ocasionalismo típicamente romántico.

10. Nietzsche señalaba que el pesimismo es la «forma previa del nihilismo». Y Heidegger, cuya filosofía tiene el mérito de no estar en absoluto contaminada o acomplejada por las ciencias sociales en boga desde el siglo XIX, distinguía en su estudio sobre Nietzsche un pesimismo fuerte y otro débil [22]. Este último, «que no ve por todas partes más que lo sombrío», tiene para todo una razón del fracaso

---

[21] Véase *Hacia la pregunta del ser* en la edición de J. L. MOLINUEVO de *Acerca del nihilismo*, que incluye el texto de JÜNGER, *Sobre la línea*, Barcelona, Paidós, 1994.

[22] *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, II, pág. 81. Un excelente libro, crítico con la interpretación del nihilismo de Nietzsche y su elaboración por Heidegger y otros pensadores, escrito bajo la inspiración de Leo Strauss, es el citado de S. ROSEN, *Le nihilisme. Un essai philosophique*.

y presume de ser la actitud que siempre sabe de antemano qué pasará. El pesimismo débil se refugia o abandona inconscientemente en el historicismo buscando comprenderlo todo y, explicándolo historiográficamente, disculparlo y dejarlo valer poniendo al mismo nivel la verdad y el error o la falsedad, el bien y el mal, la unidad y la multiplicidad, lo bello y lo feo... lo superior y lo inferior. El pesimismo de Donoso Cortés, sería del tipo fuerte, realista, que no se hace ilusiones, ve lo peligroso y no quiere encubrimientos. Se suele interpretar el pensamiento de Donoso como una reacción contra la Ilustración. ¿No será más bien contra el Romanticismo y el nihilismo? Su pesimismo es el de la política del escepticismo de que habla Michael Oakeshott [23].

La política de la fe, que se hizo fácilmente un hueco sustituyendo a la fe religiosa y al *êthos* antiguo, fue sobreabundante en la época romántica entre el pesimismo débil y el fuerte y dejó una gran escuela.

En efecto, la ideologías, que aparecieron por entonces, constituyen la mejor prueba. Unas son fuertes, totales, absolutistas, pretenden ir a la raíz: otras son débiles, parciales, relativistas, superficiales. Finalmente parece haber triunfado el pesimismo débil, que desembarazado de aquellas se presenta como gozoso en nuestros días. El desesperanzado pensamiento débil constituye una secuela de la forma débil del pesimismo, cuando el fuerte, por ejemplo, el de las grandes ideologías, parece agotado. Al no estar compensado por el pesimismo fuerte, aparece el débil como nihilismo mientras aquel, en las raras ocasiones en que aparece lo hace como antítesis en las ideologías leninista-estalinista, fascista y nacionalsocialista, ahora muy mezcladas. Heredero de las románticas filosofías existencialistas de lo absurdo, su insistencia en la importancia del instante, de lo efímero, deja entrever una fuerte relación con el gnosticismo, otra forma de pesimismo. Y su relación lejana con el pensamiento kantiano de las apariencias, presente en tantos autores de esta corriente.

10. A juicio de Severino, Nietzsche y Heidegger se quedaron cortos al considerar el tema. Afirma que «el nihilismo es el *êthos,* la morada de Occidente». Si la afirmación se circunscribiese al periodo que abarca desde el Romanticismo, aunque su historia sea más larga, tanta como la de la gnosis, puede ser cierto. Los cambios históricos, tan relacionados con los cambios en la sensibilidad, modifican las actitudes de la opinión. Y es irrefutable que el nihilismo, encubierto por el esteticismo romántico, progresó enormemente desde los tiempos de Baader, rebasando ampliamente el ámbito de la ciencia, cuya segura frontera había abierto Kant sin verlo venir, al dejarlo sin la cobertura metafísica. A este respecto, Cunningham, con

---

[23] *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, Fondo de Cultura, 1998.

una visión postmoderna antipostmoderna, «deconstruye» el pensamiento kantiano para mostrar su meontologismo, su propia lógica nihilista. En cada una de las sucesivas *Críticas* desaparece algo. En la *Crítica de la razón pura*, al esforzarse en decir algo acerca de la verdad desaparece el mundo, reducido a una mera apariencia. En la *Crítica de la razón práctica* desaparece el bien, quedando sólo el hacer actos buenos; otra apariencia. En la tercera, la *Crítica del juicio*, discutiendo sobre lo bello y lo sublime, al final lo bello sólo es algo subjetivo; nueva apariencia. En resumen, según Cunningham, lo único que queda en la primera *Crítica* es la capacidad de «decir», en la segunda la capacidad de «hacer» y en la tercera la capacidad de «ver». Al final no se puede decir nada, ni se puede hacer nada, ni se puede ver nada [24].

Sería fácil añadir un comentario de este tenor sobre *La paz perpetua*, un evangelio del pacifismo. Se podría afirmar que, para Kant, el reino final no es una comunidad supraterrena del espíritu, sino una situación terrenal de la humanidad perfecta, un gran conjunto que progresa colectivamente, según su idea de la historia en sentido cosmopolita, sin que se sepa en qué consiste la perfección, dado que parte de la idea de que los hombres pudieran ser demonios. Algo así como lo del *homo hominis lupus* de Hobbes, pero sin las limitaciones que ponía este gran pensador. Una idea similar en lo que se refiere al progreso se puede encontrar más tarde en Comte, que directamente, en el sentido de ser un kantiano, parece deber muy poco a Kant. Pero respiró su atmósfera. Como ha mostrado Lévy-Brühl, Kant y el kantismo no le eran desconocidos, aunque no hubiese leído mucho o meditado a su autor. En lo que concierne a los sucesores de Kant, en el idealismo subjetivo de Fichte el Yo depende del No-Yo; en el idealismo objetivo de Schelling, el ser es por naturaleza das *Nichtseyende*, el no-ser; y en el absoluto de Hegel, aunque este último depende del místico Eckhardt, *ohne Welt ist Gott nicht Gott*, sin el mundo Dios no es Dios; Hegel se refería tal vez al Dios de la *potentia ordinata*. Pero en conjunto, se trata de acrobacias para escapar del nihilismo. *Warum ist etwas, warum ist nicht Nichts?*, ¿por que hay algo, porqué no hay nada? se preguntaba Schelling con toda la radicalidad posible [25]. Buscando algo, algún fundamento en qué apoyarse —la Nación, la clase, la raza, la lengua, la cultura, la Humanidad—, se consolidó el modo de pensamiento ideológico, al que las filosofía kantiana abrió las puertas.

12. Hay otro aspecto que llama la atención por la naturaleza de la metafísica. Jannoud tiene razón al decir que la del contrato social radica en el nihilismo. A la verdad, la ontología es incompatible con el contractualismo que presupone un vacío, una especie de Nada. Para Kant, que era contractualista, el contrato no es

---

[24] *Genealogy of Nihilism*, 4.

[25] Cfr. E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Munich, Wilhelm Fink, 1996 V.

una explicación del origen del gobierno sino, en cierto modo más radicalmente, una idea normativa, igual que por ejemplo, en Rawls. En Kant, preocupado por la epistemología, tal idea normativa clarifica la relación entre los gobernantes y los gobernados. El contractualismo político moderno presupone un estado de naturaleza, pero este es para poner algo donde no hay Nada. Ya dijo Hobbes de su contrato que es como el *fiat* de la Creación. Con cierto escepticismo puede afirmarse que el *pathos* contractualista culminó en *La crítica de la razón pura,* a partir de la cual no hay nada de que partir. Más sorprendente sería decir que en ella inventó Kant el Yo transcendental como una suerte de artificioso sujeto perfecto ideal de la capacidad humana de conocer, en sustitución de la Providencia, capaz de hacer de filósofo rey en una Constitución formal ideal, cosmopolita. Posteriormente, siempre con una interpretación postrrevolucionaria, en la *Crítica de la razón práctica* el moralista Kant tenía que poner algo y puso las tres ideas reguladoras, la Gran Tríada según la simbología oriental [26], Cielo, Tierra, Hombre en la que se mueven el pensamiento parametafísico y el metafísico, a fin de apoyar en ella el deber y el imperativo categórico, que recuerda al soberano de Hobbes. El famoso imperativo sale en Kant como del vacío; oculta confundidos en sus entrañas el subjetivismo cartesiano y el hombre del contrato hobbesiano moralizado por el derecho estatal haciendo de catalizador el sentimiento moral de Rousseau. De ahí sale el no menos famoso *Rechtsstaat* kantiano, un Estado que mediante el derecho convierte en coactivo, para que se cumpla, el imperativo categórico, que está detrás de lo que se ha dado en llamar la política correcta. Pero es como si aquel saliese de una Nada sustantiva, en la que la idea de deber puesta por que sí, es un gancho para colgar algo.

Newton había dicho: «conozco la ley de la gravedad; más si se me pregunta que es la gravedad, no sé qué responder». En la segunda mitad del siglo XVIII, Kant, metafísico, pero despertado por Hume de su sueño dogmático, intentó someter la metafísica, palabra que todavía connotaba la vieja *physis* con sus esencias y cualidades, a las seguras reglas de la mecánica newtoniana, igual que había intentado hacer el mismo Hume con la moral buscando un principio unificador, que encontró en el sentimiento de simpatía.

Efectivamente, Kant no era nihilista. Mas el golpe que asestó a la metafísica dejó el campo libre al nihilismo. Quizá, sobre todo, con su formalismo y al sugerir la posibilidad de que no existiese una naturaleza humana o, por lo menos, al poner en duda su realidad ontológica al ser ésta incognoscible.

---

[26] Cfr. R. GUÉNON, *La gran tríada*, Barelona, Eds. Obelisco, 1986.

13. Heidegger distinguía también el nihilismo pasivo, que se contenta con afirmar que no hay verdad en sí, no hay verdad en absoluto, del nihilismo activo, que reconoce la verdad como una forma de la voluntad de poder y un valor de cierto rango [27]. Kant habría abierto el camino al nihilismo pasivo con su afirmación de que es imposible conocer los noúmenos. El nihilismo activo se apoyaría en los valores descubiertos por el neokantismo

Los valores, la interpretación neokantiana de la filosofía kantiana como filosofía de los valores, son la última trinchera frente al nihilismo, al que deben su auge a partir de la filosofía kantiana. El nihilismo se esfuerza por tener la Nada como algo, para lo que se provee como sucedáneo de lo que parece que hay. Y el propio Nietzsche vio en los valores, en su caso en los valores vitales, el algo que necesita el nihilismo para sostenerse activo. Los valores son los restos formales del naufragio de la cultura anterior a la revolución y al Romanticismo fundada en firmes creencias sobre la verdad y en el deseo de ser poseída por la verdad, como dice Zubiri, o iluminada por ella. Como no se cree en las palabras se cree en mitos, cuya función cumplen los valores. Estos son el último refugio de la autonomía moral, un invento de Kant, para no hundirse en el vacío de la Nada existencial.

Valor y nihilismo son correlativos. Para Alain Badiou, el hombre se sostiene por el *non-étant*, por el no-ser, y en esto estriba su dignidad, concepto que, finalmente, también se convierte, pues, en un valor, quizá en la fuente de todos los «valores» humanos.

Mas «el valor tiene su propia lógica» (E. Forsthoff), que, diría Cunningham, es la del nihilismo, la de la meontología. Y barruntándolo, postuló Weber la *Wertfreiheit* o libertad, neutralidad, frente a los juicios de valor en las ciencias sociales. Pero con esta apuesta por la neutralidad moral para escapar a la lógica del valor, ha contribuido, observaron Ludwig von Mises y Leo Strauss, a la difusión de la indistinción entre el bien y el mal, meollo del indiferentismo y la anomia. Hoy, todo el mundo habla de valores y nadie del bien y del mal; salvo prohibición expresa, cualquier cosa o acción vale, se justifica porque se considera un valor, sin entrar a discernir si es buena o mala, bella o fea, verdadera o falsa. Lo correcto es obrar de acuerdo a los valores oficialmente aceptados por la cultura: la mentada política correcta, por ejemplo.

Hasta las Iglesias, dice Spaemann, se presentan a la sociedad menos con el propósito de proclamar la voluntad de Dios y dar testimonio de la resurrección

---

[27] *Nietzsche II*, pág. 82.

de los muertos —«una acción *escatológica* de Dios», recalca Ratzinger, completamente distinta a la inmortalidad kantiana—, que con la oferta de estabilizar la sociedad mediante la transmisión de valores y dar a los jóvenes una orientación en valores. Es lógico cuando el *êthos* vigente descansa en la Nada. En el plano de la fe, si, por ejemplo, la divinidad de Cristo o el cristianismo son estimados, ya se toma distancia con ellos; si se los valora, se los está comparando y poniendo en duda, pensando en la jerarquía que les corresponde en el sistema de estimaciones y preferencias. El valor es una forma de medir, una medida en sentido cuantitativo muy distinta de lo que significa *nomos*, norma, como medida cualitativa. Siguiendo con el ejemplo anterior, ni Cristo ni el cristianismo significan lo mismo como norma o pauta de la vida que como valor, y menos aún como amor a Cristo o religión del amor. El amor no es un valor; si acaso una realidad invaluable. El valor, concepto de origen económico, desempeña en la cultura cuantitativa de masas la *función* de la verdad.

En suma. El nihilismo es una realidad inesquivable en la Europa actual, en la que romanticismo, esteticismo y valor están estrechamente relacionados. Y en cuanto a la filosofía kantiana en sí misma, según la tradición filosófica no es nihilista, quizá porque no pretende serlo. Arrumbada esa tradición favorece el nihilismo.