

ORIGENES DEL NIHILISMO EN EL IDEALISMO ALEMÁN

Winfried WEIER

Bajo el concepto de «nihilismo» se entiende, en lo que sigue, con NIETZSCHE «la creencia en la absoluta falta de valores, o falta de sentido»¹, el «rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad»², el acontecimiento en el que «los valores supremos se desvalorizan»³. De una forma más precisa, nihilismo significa la negación de todos los contenidos objetivamente válidos de sentido y de valor.

Ya en los tiempos del idealismo se observó que existía una relación entre esta conceptualización y la idealista con su radical interpretación de lo objetivo. Así ya F. H. JACOBI elevó la acusación de nihilismo tanto contra la filosofía teórica⁴ como contra la práctica de KANT⁵. En su «mensaje» a FICHTE designa el «idealismo» de éste como «nihilismo»⁶. O. PÖGGELER ha demostrado que, ya antes de JACOBI, D. JENISCH ha llamado «nihilismo» el «idealismo trascendental incondicionado»⁷. F. KÖPPEN afirma que el sistema de SCHELLING «ni es realismo ni idealismo» y «por esta razón es nihilismo»⁸. Chr. H. WEIßE observa, que «el vacío absoluto y la falta de deter-

1. *Sämtliche Werke*, 12 vols. Stuttgart: A. Kröner 1964 ss. IX, 419.

2. *Ibid.* IX, 7.

3. *Ibid.* IX, 10.

4. *Werke*, ed. F. Köppen y F. Roth, Leipzig 1812-1825, III, 174 s.; II, 19.

5. *Ibid.* III, 43 s.

6. *Ibid.* III, 44.

7. *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, en: *Der Nihilismus als Phänomen des Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts, Wege der Forschung*, vol. 360, Darmstadt 1974, 337.

8. F. KÖPPEN, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, Hamburg 1803, 85.

minación» de la que parte el movimiento conceptual dialéctico de HEGEL, no puede ya encontrar una transición hacia la realidad y el ser. El «devenir a partir de la nada, con el que se empezó», no puede superarla⁹. J. H. FICHTE designa como «mérito perdurable» de WEIßE, el haber descubierto que la reducción hegeliana de lo «real» a las «determinaciones y categorías lógicas» contiene el «nihilismo de la doctrina hegeliana»¹⁰. W. T. KRUG indica que el idealismo es un «verdadero nihilismo», porque aniquila toda «realidad tanto fuera como dentro de nosotros»¹¹. Recientemente D. ARENDT ha llamado la atención sobre esta relación, afirmando que el «idealismo, en la cúspide de su evolución, se transforma en nihilismo»¹². El estudio de W. MÜLLER-LAUTERS, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus* («Nihilismo como consecuencia del idealismo») se limita por lo general a la interpretación de JACOBI del idealismo como nihilismo¹³.

Por mucho que en todo ello se haya visto una correlación entre el idealismo y el nihilismo, no se ha tratado exhaustivamente el problema del carácter preciso y esencial de ésta; tampoco se ha considerado suficientemente si la concepción fundamental idealista ha puesto posteriormente de manifiesto realmente en sus secuelas el nihilismo preconcebido en ella, en una forma que todavía no era patente en la filosofía del idealismo alemán.

En el espacio de un artículo este problema no puede ser tratado íntegramente. Pero se puede precisar y se puede adelantar una idea para su posible solución. Para este fin se definen los conceptos fundamentales idealistas de la razón, de la libertad y de la moralidad y se intenta mostrar cómo siguen influyendo particularmente en

9. Chr. H. WEIßE, *Die Idee der Gottlosigkeit*, Dresden 1833, 232 s.

10. *Neue Systeme und alte Schule*, Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, II, 1838, 246 s.

11. *Über die verschiedenen Methoden des Philosophierens und die verschiedenen Systeme der Philosophie*, Meißen 1802, 34.

12. *Nihilismus — Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungsliteratur*, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, año 43, nr. 43 1969, 356.

13. *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus*. F. H. Jacobis *Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, en: *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für W. Weischedel, ed. A. Schwan, Darmstadt 1975, 113-163.

NIETZSCHE y en la filosofía existencial y cómo desembocan en el nihilismo. Semejante estudio de la historia del concepto, sin embargo, no se debe malentender, como si quisiéramos equiparar estos conceptos en los distintos pensadores. Se trata al contrario y exclusivamente de elaborar rasgos comunes y sus consecuencias nihilistas.

I. LA DETERMINACIÓN IDEALISTA DE LA RAZÓN.

Es significativo que la comprensión idealista de la autonomía humana descubra en toda objetividad previa al Yo una validez obligatoria que expresa un desacato y una abolición del ser propio personal y de su exigencia inalienable de autoposición incondicional. Por este motivo, comprende la originalidad creadora y la espontaneidad donadora de sentido, propias de la razón, como completamente absolutas, incondicionadas, que excluyen cualquier atadura a una realidad que les sea superior. En cuanto que todo sentido objetivo y todo valor obligatorio subordina, por la validez que le es esencial, a la razón, el idealista descubre en ello un presupuesto que no puede existir para la razón que se pone como absoluta a sí misma. Pues él conoce solamente la alternativa: o bien hay una originalidad creadora y protofenoménica de la razón, lo que no se puede discutir; y entonces ésta presupone incondicionalidad absoluta; sin embargo ésta se habría abolido ya, si la razón tuviese un sentido objetivo delante de sí, que la predefiniese y que así la eliminase. O bien la razón no posee tal fuerza creadora e iniciadora; quien dice esto, ya ha suprimido la misma razón; pero sólo así puede presentarse un sentido objetivo y anticipado.

Con todo, este pensamiento orientado hacia la autoposición última y absoluta excluyó de antemano la tercera posibilidad: que la razón pueda *participar* del sentido o valor orientador en el despliegue de sus fuerzas originales y creativas¹⁴. Se dice que en esta participación ya se destaca en la razón un abolirse, un negarse a sí misma. Pues con sólo conocer y, con ello, reconocer una objetividad como válida, tiene que subordinarse a ella, lo que significa renunciar a la

14. Cfr. W. WEIER, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*, Salzburger Studien zur Philosophie, vol. 8, Salzburg, München 1970.

autonomía que le es inalienable. Por tanto no puede y no debe haber objetividad de sentido o valor superior a la razón.

Antes de estudiar esta determinación idealista de la razón en sus consecuencias nihilistas, la ejemplificaremos en las afirmaciones de algunos idealistas alemanes: FICHTE rechaza todo sentido previo a la razón como eliminación de sí misma. Pues, «el saber de la cosa emana de ti, *en que* es y cuya esencia es»¹⁵. «Por eso esta cosa es realmente transparente al ojo de tu espíritu, porque es tu espíritu mismo»¹⁶. Siguiendo su «filosofía trascendental» SCHELLING declara: «Fuera de la razón no existe nada, y todo existe en ella»¹⁷: «pues probablemente no habrá nadie que considerase necesario un mundo independiente, si ve cómo el mundo objetivo con todas sus determinaciones evoluciona, sin ninguna afección externa, desde la pura autoconciencia»¹⁸. Así HEGEL conoce solamente una «razón», «cuya legislación no depende de nada en absoluto —a la que ninguna autoridad en la tierra o en el cielo puede otorgar otro criterio de juicio»¹⁹. En cada subordinación de la razón a obligaciones superiores ve una «falta de la conciencia, pues la razón es *absolutamente* perfecta en sí, su idea infinita sólo debe ser creada por ella misma, lejos de toda intromisión ajena»²⁰. El saber emana por tanto para HEGEL de la «perfección de la verdadera nada»; y «lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta»^{20 a}.

Frente a ese total desprendimiento de la razón de todos los contenidos previstos o de orden superior, surge la pregunta de si un sentido puesto exclusivamente por la razón absoluta y separado de toda validez objetiva anterior se distingue todavía de proyecciones, perspectivas o ficciones arbitrarias y no es mera representación de

15. *Die Bestimmung des Menschen*, Werke, ed. por J. H. Fichte, Berlin 1845/46, II, 229.

16. *Ibid.*

17. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, Werke, ed. por M. Schröter, München 1958-62, III, 11.

18. *System des transzendentalen Idealismus*, Werke, loc. cit., II, 378.

19. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. por H. Nohl, Tübingen 1907, 89.

20. *Ibid.* 238.

20 a. *Glauben und Wissen*, Werke, ed. por H. Glockner, Stuttgart 1927 ss., I, 409.

una voluntad vacía. A esta pregunta el idealista responde que el mundo real no solamente sigue las imposiciones de la razón, sino que es idéntico con ellas. Así para FICHTE lo objetivo coincide con lo subjetivo en la «intuición intelectual»: «En ella el Yo se pone necesariamente y es por tanto lo subjetivo y lo objetivo en uno»²¹. Análogamente SCHELLING designa la razón como «aquella identidad originaria del pensamiento y del objeto, del fenómeno y del ser»²². En el *Sistema de filosofía* de HEGEL leemos: «La idea se puede concebir como razón ... además como sujeto-objeto, como la unidad de lo ideal y lo real»²³.

Mientras se permanecía en esta identificación idealista de lo subjetivo con lo objetivo, las posiciones espontáneas de la razón misma podían presentar un sentido objetivo. Pero en cuanto el presupuesto idealista de una identidad de sujeto y objeto empezó a tambalearse a causa de las dudas, despertadas por ella misma, acerca de un orden que soporta y relaciona el Yo y el No-Yo, aquella razón, que se había separado de todo sentido y todo ser previo, se encontró atrapada en el círculo de su propia inmanencia^{23 a}. Como tal era incapaz de destacar y diferenciar de un modo efectivo conocimientos de relaciones esenciales y válidas (precisamente a través de referencias a criterios objetivos) de meras suposiciones, de posiciones o ficciones arbitrarias. Con ello, incluso sobre los conocimientos de lo esencial, de lo significativo y de lo valioso, que para ellos eran seguros, recayó la sospecha insuperable de no ser más que proyectos ocasionales, condicionados y subjetivamente casuales sin validez. Ya no se podían legitimar y justificar basándose en un sentido existente en sí, suprasubjetivo y extrasubjetivo, pues se encontraron con-

21. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Werke*, oc. cit., I, 528.

22. *System des transzendentalen Idealismus, Werke*, op. cit. II, 380.

23. *System der Philosophie I, Werke*, op. cit., VIII, 426. Cfr. *Enzyklopädie* § 162, op. cit., VI, 130, 132.

23^a. F. H. JACOBI reprocha a FICHTE que el «Filosofar de la razón pura» de un modo consecuente sólo es posible si «todo lo que no sea ella se transforma en la nada» (WERKE, op. cit., III, 20). Además declara JACOBI: «La raíz de «Vernunft» es «vernehmen». (El *étimon* de la palabra alemana correspondiente al español 'razón' es un verbo cuya traducción sería «percibir». *Nota del trad.*) La razón pura es una percepción que sólo se percibe a sí misma» (Werke, op. cit., III, 19).

frontados con una nada objetiva, hacia la cual se movían ahora. La consecuencia de ello no ha sido solamente una desvalorización de todos los conocimientos racionales, sino también una desfuncionalización de la razón en general, de tal forma, que un irracionalismo y ficcionalismo nihilista tenían libre juego.

Los pensadores siguientes se apartan por un lado del pensamiento idealista de la identidad, mas por otro quedaron fascinados por el concepto de razón idealista y así fueron arrastrados necesariamente hacia el nihilismo:

NIETZSCHE, a pesar de rechazar la identificación idealista de la idea y de la realidad, no pudo apartarse de la definición autonomista de la razón y encontró en ella solamente meras posiciones que atribuyó a la vacía voluntad de poder. Por eso dijo: «¿Qué es lo que puede ser el conocimiento? - 'interpretación'. Atribución de sentido, -no 'explicación'»²⁴. «Todo lo que se nos hace consciente, está completamente manipulado, simplificado, esquematizado, interpretado»²⁵. «La cosa es solamente una ficción...: pero también el mismo 'conocimiento' —el absoluto y por consiguiente también el relativo— ¡igualmente es sólo una ficción!»²⁶. «¿Existe un sentido en el en-sí? ¿El sentido no es necesariamente un sentido-relación, una perspectiva? Todo sentido es voluntad de poder»²⁷. El hecho de que NIETZSCHE haya visto en aquella razón, que por la usurpación del sentido se ha agotado y por tanto debilitado, el origen del nihilismo, se hace patente en la frase: «La creencia en la categoría de la razón es el origen del nihilismo, —hemos medido el valor del mundo a base de las categorías que se refieren a un mundo puramente fingido»²⁸.

Puesto que CAMUS también conoce sólo aquella razón idealista, cuyas meras posiciones no participan de ningún sentido objetivo, ella no es capaz de comunicarle tal sentido. En sus conocimientos ve por tanto presunciones vacías, que solamente ocultan el hecho de que el espíritu está atrapado en sus propias construcciones al hacer las preguntas y que, por tanto, se encuentra delante de la nada: «Esta razón

24. *Werke*, op. cit., IX, 414.

25. *Ibid.* 332.

26. *Umwertung aller Werte*, ed. por F. Würzbach, München 1969, 84.

27. *Werke*, op. cit., IX, 410.

28. *Ibid.* 15.

universal, práctica o moral, este determinismo, estas categorías que lo explican todo, hacen reír al hombre culto. No tienen nada que ver con el espíritu. Niegan su verdad profunda, que es la de estar encadenado»²⁹. «No sé si este mundo tiene un sentido que lo rebasa»³⁰.

Así, para SARTRE también, los conocimientos racionales^{30*} no contienen verdades independientes, sino —como para la duda metafísica de DESCARTES— sólo el *acto* de pensamiento puro, desprendido de toda objetividad y, por tanto, colocado en la nada: El observa: «No puede haber otra verdad, en el punto de partida, que ésta: pienso, luego soy... pues fuera de este *cogito* cartesiano todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no se basa en una verdad se hunde en la nada»³¹. El ve claramente que la razón idealista que pone todo lo objetivo entrega a éste finalmente a la nada, cuando dice: «en primer lugar hay que considerar que el acto de poner el mundo como totalidad sintética y el acto de 'retroceder' respecto del mundo son un solo y mismo acto»³². «Una conciencia que no fuera conciencia de nada, sería una nada absoluta»³³. Pero precisamente mantiene en principio esta conciencia, para devolver de allí todo ser a la nada.

La razón, tal como la ve JASPERS, igualmente se define por el hecho de que sus conocimientos no pueden representar una verdad objetiva. Esta suposición conspira en el fondo con el presupuesto idealista de que lo propio de la esencia de la razón que se pone a sí misma es no participar en ninguna objetividad previa y de proyectar ella misma el sentido. Pero este sentido no alcanza validez, porque JASPERS no puede realizar la identificación de lo objetivo con lo subjetivo a causa de la profenomenalidad del ser uno mismo existencial.

29. *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 36.

30. *Ibid.*, 73.

30*. Cfr. K. HÜBNER, *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, en: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, op. cit., 126-143. *Ibid.*, 140: «Si se puede comprobar ahora en la forma indicada que la concepción fundamental de SARTRE es congruente en gran medida con la de FICHTE, entonces ya no se puede refutar la conclusión de que ya la filosofía de FICHTE es en el fondo nihilista».

31. *L'existencialisme est un humanisme*, Paris 1946, 64.

32. *L'imaginaire*, Paris, 1940, 234.

33. *L'être et le néant*, Paris 1949, 716.

Por este motivo conserva una razón que en el fondo se mueve en la nada^{33 a}. Así solamente conoce una verdad más allá de la razón: «En realidad sólo soy racional si toda mi razón se basa en la sinrazón»³⁴. «Lo que para el entendimiento es un contrasentido puede ser una forma necesaria del sentido»³⁵. Sólo la existencia puede proyectar un sentido, que corresponde tanto a la ocasionalidad de su situación como a la casualidad y a la condicionalidad temporal de su ser. Sin embargo tal sentido es inobjetivo por principio, no es conocible y deambula por el polifacetismo de los enunciados aclaratorios de la existencia. Confrontado con la pregunta por un sentido real y válido, se deshace por lo tanto en la nada.

También detrás del intento de HEIDEGGER, de convertir absolutamente el pensamiento y el ser ex-sistente en un acontecimiento de la verdad del ser, se encuentra inequívocamente la anticipación idealista, según la cual no puede haber una verdad superior y previa al pensamiento. Este pensamiento, según HEIDEGGER, no solamente debe pertenecer al ser, sino que debe poseer también la verdad y el sentido del ser. Pero luego se impone la idea de que más allá de esta simultaneidad del pensar y del ser se encuentra la nada. Ahora bien, HEIDEGGER no quiere sumergir —en oposición al idealismo— el ser totalmente en el pensamiento y en la ex-sistencia. En la medida que piensa todavía en un ser que supera el engranaje del pensamiento y del ser, tal ser coincide necesariamente con la nada. No sin motivo, en este orden de ideas, sigue a Hegel al decir: «'El ser puro y la nada pura son por tanto lo mismo'». Esta afirmación de HEGEL es justificada. El ser y la nada forman una unidad, ...porque el ser mismo es finito en su esencia y sólo se revela en la transcendencia del existente expuesto a la nada»³⁶.

La conquista de todo sentido y de todo ser por la razón que se absolutiza significa, por tanto, el aniquilamiento de todo ser superior a la razón y pone a ésta así en medio de la nada.

33^a. Acerca del problema de si respecto de JASPERS y de HEIDEGGER cabe hablar de «nihilismo» cfr. W. WEIER, *Die Grundlegung des Nihilismus in der Existenzphilosophie*, Sophia, Rassegna Critica di Filosofia e Storia della Filosofia, año 41, nr. 1-4, 1973, 93-106.

34. *Vernunft und Existenz*, München 1960, 116.

35. *Ibid.*, 109.

36. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1949, 36.

II. LA DEFINICIÓN IDEALISTA DE LA LIBERTAD ^{36 a}.

Como el idealista entiende la fuerza creadora y la originalidad dadora de sentido, propias de la razón, de manera tan absoluta que excluye cualquier participación de ésta en un sentido previo, así define la libertad humana como incondicionalidad absoluta, que no permite ninguna orientación hacia una realidad que le sea superior. Con ello sostiene que la libertad, el ser propio, la protofenomenalidad y la individualidad de la persona se anulan si el hombre entra en relación con un orden objetivo de sentido, de ser y de valor. Pues tal orden se adelantaría a su libre decisión, la anticiparía, dispondría de ella, antes de que se pueda definir, proyectar creativamente y realizar originariamente. Con todo, ve sólo la siguiente alternativa: o bien existe la libertad humana y la originalidad auténtica, lo que no se puede refutar; y habrá que excluir toda previdencia vinculante, determinativa o solamente orientativa. O bien existe un orden objetivo de sentido, de ser y de valor. Entonces éste postula la sub-ordinación y anula así la libertad humana, incluso al hombre mismo.

En este raciocinio de alternativa el idealista ignora de antemano y sin indicación de razones la tercera posibilidad; la de que la libertad también puede desarrollarse y realizarse en la participación espontánea en los contenidos válidos de sentido, de valor y de esencia que la llenen. No tiene en cuenta que la libertad necesita fines de contenido, que le deben valer como objetivos y deseables, para que pueda orientarse hacia ellos y sólo así autoconformarse y activarse.

Este concepto autonómico de libertad que traía consigo el abandono nihilista de cualquier orden objetivo, está representado de modo ejemplar por FICHTE. El hecho de que entienda la libertad como renuncia a cualquier objetividad previa, como una autoliberación incondicional, se hace patente en la tesis: «El Yo está libre, en el hecho y por el hecho de que se pone libremente, se libera; y se pone libremente o se libera, siendo libre. La determinación y el ser forman unidad; precisamente determinándose el Yo para la acción, actúa en

36*. Cfr. W. WEIER, *Sentido y libertad*, ANUARIO FILOSOFICO, Vol. VII, 1974, 491-525. Id., *Die definitiorischen Ursprünge des Nihilismus*, Studia Philosophica, Vol. XXXIV, 1974, 162-198.

este determinar; y actuando se determina»³⁷. Esta libertad de FICHTE que se pone como absoluta y que niega cualquier validez previa no solamente renuncia radicalmente a todos los contenidos que le son superiores, sino intenta también disolver la objetividad de las cosas y reducirla a las posiciones incondicionadas y libres del Yo. En su escrito *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (Del Yo como principio de la filosofía) SCHELLING quiere mostrar que no puede haber objetividad que determine al Yo: «por tanto todo lo que es, está en el Yo, y fuera del Yo no existe nada»³⁸. En el mismo orden de ideas HEGEL declara: «La primera idea es naturalmente la noción de mí mismo como ser *absolutamente* libre»³⁹. El conoce la libertad solamente como la «libertad absoluta de todos los espíritus que llevan dentro de sí el mundo intelectual y que no pueden buscar a Dios ni la inmortalidad fuera de sí»⁴⁰.

Sin embargo, si la libertad absolutizada se define exclusivamente por sí misma, sin entrar en relación alguna con contenidos objetivos, no solamente se convierte en arbitrariedad desorientada y en mera representación de situaciones o ambiciones ocasionales, sino que se paraliza y entumece en sí misma, careciendo de metas válidas y deseables hacia las cuales hubiera podido orientarse. Siendo solamente capaz de seguir imaginaciones casuales o ficciones vacías se desfuncionaliza y se despotencia. Para escapar a esta consecuencia los idealistas alemanes intentaron objetivar la libertad, es decir pensar la libre voluntad como origen y punto neurálgico de todo lo real. Así declara FICHTE: «Yo llego a ser la única fuente de todo mi ser y de mis fenómenos, y tengo a partir de ahora, sin condicionamientos externos, la vida dentro de mí mismo. Mi voluntad, que yo mismo (y ningún extraño) aplico al orden de aquel mundo, es la fuente de la verdadera vida y de la eternidad»⁴¹. Después del hundimiento de toda realidad inderivable del Yo, éste debe proyectar el mundo según «su plano fijo»: «Mi voluntad sola debe flotar temeraria y fríamente con su plan

37. *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, op. cit., I, 371.

38. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Werke*, op. cit., I, 116.

39. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. por J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 219.

40. *Ibid.*

41. *Die Bestimmung des Menschen, Werke*, op. cit., II, 289.

fijo encima de los escombros del universo»⁴². En su escrito *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit)⁴³ SCHELLING concibe en la libre voluntad el verdadero y último fundamento del mundo. Con una concepción análoga HEGEL escribe: «Con la esencia libre y autoconsciente sale a la vez un mundo entero de la nada»⁴⁴.

Mientras se podía creer, con arreglo a este movimiento de ideas, que en el plano de la voluntad absolutamente libre, desprendida de toda realidad prepuesta, lo objetivo y lo válido se ponían por primera vez y eran creados originariamente, era posible considerar este plan de FICHTE como fijo y fundamental. Pero en cuanto la creencia idealista de la identidad de lo objetivo con lo subjetivo empezó a tambalear, este plan se convirtió en una posición vacía, que por su total desprendimiento de todo sentido objetivo ya no podía presentar tal sentido. Los proyectos del Yo absolutamente libre se movían, por tanto, con palabras de BENN, «en el espacio vacío alrededor del mundo y del yo»⁴⁵. Eran reflejos sobre sí mismos y ya no podían encontrar apoyo en la validez o la verdad permanentes. Por no diferenciarse en nada de proyecciones o de ficciones arbitrarias, llevaban al Yo liberado a la soledad de sus propias imaginaciones. En ella entró en contacto con la nada de todos los contenidos y de todo lo obligatorio y con el absurdo de tener que proyectarse según un sentido que ya no podía ser sentido, porque había renunciado a toda validez objetiva y, por tanto, debía agotarse en meras suposiciones o impresiones vacías, a merced de situaciones accidentales o de condicionamientos temporales de la existencia^{45 a}.

Así NIETZSCHE postuló un ejercicio de la libertad que renuncia

42. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, op. cit., VI, 323.

43. *Werke*, op. cit., IV, 255 ss.

44. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, op. cit., 219.

45. *Gesammelte Werke*, ed. por D. Wellershoff, Wiesbaden 1960, I, 208. Cfr. II, 432.

45^a. Por ello F. H. JACOBI observa que tan pronto como el hombre quiere «fundamentarse a sí mismo» todo se le disuelve «paulatinamente en su propia nada» (*Werke*, op. cit., III, 49).

a toda realidad superior al Yo: «Enseñé un nuevo orgullo a mi Yo, y lo enseñé a los hombres: no meter ya la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino llevarla libremente, una cabeza terrestre, que crea sentido para la tierra»⁴⁶. Pero tiene que darse cuenta de que esta libertad, que ha dejado atrás los contenidos orientadores, pierde el camino: «¡Tu peligro no es pequeño, espíritu libre y peregrino!... Has perdido la meta: ¡qué lástima! ¿Cómo escaparás de esta pérdida y cómo la aguantarás? ¡Con ello también has perdido el camino!»^{46 a}. El camino de esta libertad termina delante del abismo de la nada que la paraliza: «Estoy quieto, de repente estoy cansado. Hacia delante, parece que me caigo, como un rayo; alrededor abismo, — no quiero mirar. Detrás de mí se levanta la montaña. Temblando busco un asidero. ¿Cómo? ¡Todo a mi alrededor se ha convertido de repente en roca y despeñadero! Aquí el arbusto se rompe en mi mano, y hojas marchitas y raicillas míseras caen hacia abajo. Me estremezco y cierro los ojos. ¿Dónde estoy? Percibo una noche púrpura, que me mira y me hace señales»⁴⁷.

Partiendo de la sensación de lo absurdo, en su *Mito de Sísifo*, a CAMUS le es menos importante el absurdo mismo y como tal, que la liberación de cualquier orden previo, de cualquier contenido de sentido y de valor obligatorio, garantizada por la adquisición consecuente de lo absurdo. Por mucho que el absurdo anule todo sentido y por tanto arrebatte también a la libre autodeterminación cualquier validez permanente, sin embargo garantiza la exigencia de la libertad con respecto a su autoposición incondicional: «Mas si lo absurdo aniquila todas mis probabilidades de libertad eterna, me devuelve y exalta al contrario mi libertad de acción»⁴⁸. A pesar de que CAMUS describe esta relación entre el absurdo y la libertad como si partiera del absurdo, para reconocer precisamente en ello la libertad como absoluta, su raciocinio transcurre sin embargo a la vez en dirección inversa. Dado que entiende, con el idealismo, la libertad como absoluta, que excluye cualquier relación con un orden incondi-

46. *Werke*, op. cit., IV, 32.

46^a. *Ibid.*, VI, 304.

47. *Gross-Oktavausgabe*, Leipzig 1895-1913, XII, 223.

48. *Le mythe de Sisyphe*, 80.

cional, ya no puede haber para él un sentido, sino solamente lo absurdo.

También SARTRE parte de la noción idealista de la libertad: «El hombre es en primer lugar un proyecto que se vive subjetivamente... nada existe previo a este proyecto; nada es inteligible al cielo, y el hombre será primero lo que haya proyectado ser»⁴⁹. En su novela *Les chemins de la liberté* SARTRE ha representado de modo ejemplar esta libertad en la figura de Mathieu. Experimenta que la libertad entendida como renuncia a cualquier sentido obligatorio le entrega a la nada: «mi libertad es un mito. Un mito... y mi vida se construye por debajo con un rigor mecánico. Una nada, el sueño orgulloso y funesto de no ser nada, de ser siempre otra cosa de lo que soy»⁵⁰. Esta libertad se experimenta finalmente como condena a ser libre. Pero el que condena es el mismo impulso de libertad autonomista. Sus caminos de la libertad terminan en el reconocimiento de que la libertad que renuncia al sentido no libera, porque ser libre significa siempre libertad para un sentido. La libertad sin sentido se convierte en libertad para nada o la nada: «¿Y qué voy a hacer con toda esta libertad? ¿Qué haré conmigo?... Soy libre para nada»⁵¹. Asimismo SARTRE define en su obra *L'être et le néant* el ser-para-sí en libertad como la anulación de todo el ser-en-sí objetivo: «El para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nadificación del ser»⁵².

Cuando JASPERS declara: «Por mi propia decisión me convierto en fundamento (de mi ser), me origino a mí mismo en el conocimiento racional y en la actuación autónoma»⁵³, y cuando cree que «la pregunta por la 'libertad de qué' está contestada por el hecho de romper todas las objetividades»⁵⁴, también él se coloca en la tradición de las ideas sobre la libertad de los idealistas. De este modo no podía faltar que él también encontrara en la libertad, desprendi-

49. *L'existencialisme est un humanisme*, 23.

50. *Les chemins de la liberté, L'âge de raison*, Paris 1945, 224.

51. *Les chemins de la liberté, Le sursis*, Paris 1945, 286.

52. *L'être et le néant*, 711.

53. *Philosophie II, Existenzerhellung*, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956, 48.

54. *Ibid.*

da de toda objetividad previa, la nada de cualquier sentido permanente y cobijador. Pero opina que esta nada todavía revela tanto el ser de la libertad como el ser de la trascendencia que se manifiesta en ella: «La caída desde la solidez, que ha sido engañosa, se convierte en la capacidad de flotar, —lo que parecía abismo se convierte en espacio de la libertad—; la nada aparente se transforma en aquello desde lo cual el verdadero ser nos habla»⁵⁵. Pero en este ser se hunde el horizonte del ser en un mero acto de libertad: «El hombre que haya probado la libertad originaria, convertida en el fundamento de él mismo, ahora conoce como verdadero ser *solamente* el ser de la libertad»⁵⁶. Y también este ser permanente de la libertad o de la trascendencia vacía no puede mantenerse contra la nada, sino que se hunde en lo infinito, porque carece de todo sentido que es el constituyente esencial del ser: «El fenómeno de la trascendencia se sitúa en el límite de dos mundos, que se relacionan como el ser y el no-ser»⁵⁷.

Siguiendo las ideas de libertad idealistas, también HEIDEGGER no conoce un sentido que, previo al ex-sistente que se proyecta, pudiera reclamar una validez independiente de éste: «El sentido del ser del ex-sistente es el ex-sistente mismo que se entiende a sí mismo»⁵⁸. «Todo ente que no tenga el modo de ser análogo al existente tiene que ser entendido como esencialmente falto de sentido»⁵⁹. «La esencia de la verdad se revela como libertad»^{59 a}. Por tanto tampoco puede acontecer en las experiencias fundamentales del existente, cortadas de cualquier sentido previo y objetivo, la expresión de tal sentido. De ahí que el miedo revele la nada y la preocupación, el ser para la muerte, así como el abandono al tiempo y a la facticidad. Si HEIDEGGER contempla esta nada o el ser para la muerte como verdad o como sentido del ser, este «sentido» quiere decir precisamente la falta objetiva de sentido y el abandono al tiempo de la ex-sistencia.

55. *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1949, 37.

56. *Philosophie II*, op. cit., 183.

57. *Philosophie III, Metaphysik*, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, 17.

58. *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, 325.

59. *Ibid.*, 152.

59^a. *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1949, 18.

III. LA INTERPRETACIÓN IDEALISTA DE LA MORALIDAD.

El idealista parte de la idea de que se anula la cualidad moral de una acción, si ésta no se justifica por sí misma exclusivamente, o si está en relación con alguna realidad que no es ella misma. Por esto no solamente quiere liberar el acto moral de todas las circunstancias exteriorizantes de su existencia condicionada y accidental, para llevarlo a sí mismo, sino además considera que en cualquier orientación del acto moral hacia contenidos de sentido, de esencia y de valor definitivos o hacia Dios se manifiesta una exteriorización y por tanto una anulación de lo ético.

Solamente conoce la alternativa: O bien habría una ética auténtica, incondicionada e inalienable, lo que no se puede poner en duda; y entonces se presupone la autonomía absoluta de la persona y se excluyen todos los principios predeterminantes. O bien hay tal realidad prepuesta al sujeto moral, y entonces la cualidad de lo moral está perdida. Pero la tercera posibilidad, la de que lo moral alcanza su autonomía en primer lugar en la participación en un orden previo, objetivo e incondicional, la excluye el idealista, basándose en su definición de la ética y sin indicar un motivo.

Puesto que define también —como mostramos— la razón y la libertad como incondicionalidad absoluta, puede encontrar en ellas la fundamentación de la autonomía moral. Así subraya KANT: «Cualquiera tiene que admitir que una ley, si debe pasar como moralmente válida, es decir como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta... que aquí el fundamento de la obligación no se debe buscar en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, en el que está puesto, sino a priori *exclusivamente* en conceptos de la razón pura»⁶⁰. Por querer deducir la fundamentación de lo moral exclusivamente de la aprioridad de la razón, ya lo ve anulado si entra en relación con Dios como principio moral. Dios no puede actuar como tal, sino solamente como la representación de un recompensador de las buenas obras. Muy análogamente opina FICHTE: «La doctrina moral no debe sa-

60. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, IV, 289. Cfr. W. WEIER, *A Metacritique of Kant's Critique of Reason*, *International Philosophical Quarterly*, Vol. VIII, nr. 3, 1968, 317-333.

ber nada de Dios, sino considerar el concepto mismo como lo absoluto, puesto que la reflexión no alcanza más lejos»⁶¹. «El modelo de la libertad que se determina debería estar en el poder y en la posesión de la libertad, pienso yo, eso es lo que importa»^{61 a}. FICHTE dice del orden moral puesto por la razón misma: «Aquel orden moral vivo y activo es Dios mismo; no necesitamos otro Dios y no podemos concebir otro. No hay motivo, en la razón, de salir de aquel orden moral, ... ni de suponer un ser particular como origen de éste»⁶². También SCHELLING quiere reconocer lo «absoluto», lo «supremo», lo «eterno» sólo en la «razón»^{62 a}. Ve una debilidad de la razón en la actuación que no se determine a partir de sí misma, y busque apoyo en un principio divino: «Si quieres actuar libremente, entonces tienes que actuar antes de que haya un Dios objetivo»⁶³. Así también HEGEL conoce solamente una persona moral que se define y se juzga en virtud de su propia autoridad: «Lo que el hombre puede llamar su Yo... y lo que puede darse a sí mismo su recompensa merecida, es capaz de juzgarse a sí mismo» y en su «legislación no depende de nada más»⁶⁴. La moralidad es para él sólo la «libre voluntad ... reflejada sobre sí misma, dado que tiene su existencia dentro de sí..., el derecho de la voluntad subjetiva»⁶⁵.

Este desprendimiento, en la acción moral, de un principio o «modelo» divino significa su separación de todo lo que es ella misma, por tanto también de todo orden previo, de toda validez u obligatoriedad. Mientras la razón práctica, separada de ello, representaba todavía en la comprensión idealista una identidad de lo objetivo con lo subjetivo, sus posiciones podían reclamar el rango de valores y principios morales. Pero en cuanto esta idea de identidad se hizo inverosímil, caían en el ámbito de la constitución accidental y del condicionamiento ocasional del sujeto. Como tales ya no podían fundamentar una autonomía moral, sino que se convirtieron en un producto de ambiciones subjetivas, de perspectivas ocasionales, de supo-

61. *Werke*, op. cit., XI, 5.

61 a. *Ibid.*, XI, 16.

62. *Ibid.*, V, 186.

62 a. *Werke*, op. cit., III, 12.

63. *Ibid.*, I, 214.

64. *Hegels theologische Jugendschriften*, 89.

65. *Enzcklopädie*, § 487.

siciones casuales, que ya no podían presentar un sentido obligatorio y objetivo. Con ellas el nihilismo no encontró dificultades. Pues toda validez se convirtió en ficción; el valor, en fin condicionado por la situación; lo esencial, en acto efímero. A través de la pérdida de todos los contenidos orientadores, el acto moral desembocó en desorientación y arbitrariedad. La ética ya no podía basarse en criterios materiales y de contenido, sino solamente en criterios vacíos y puramente formales que pronto cayeron en poder del nihilismo^{65 a}.

NIETZSCHE fue el primero en sacar la conclusión de que los valores desprendidos del sentido obligatorio no son más que perspectivas: «El hecho de que el valor del mundo descansa en nuestra interpretación, de que las interpretaciones hechas hasta ahora son estimaciones perspectivistas, ... esto atraviesa mis escritos»⁶⁶. Porque, por el hecho de que los valores morales no sean alcanzables como una objetividad previa y por ello se transfieren a la subjetividad, todavía no son válidos ni mucho menos: «Vemos que no alcanzamos la esfera en la que hemos colocado nuestros valores —con la otra esfera, en la que vivimos, de ninguna manera ha aumentado de valor: al contrario, estamos cansados porque hemos perdido el impulso principal»⁶⁷. NIETZSCHE ve muy claramente que la posición idealista de todos los principios morales lleva al nihilismo: «Cada *posición* de valor ética desemboca en el nihilismo. Se pretende arreglarse con un moralismo sin fondo religioso: pero con ello se hace necesario el camino hacia el nihilismo»⁶⁸.

CAMUS quiere averiguar el sentido del comportamiento moral bajo el supuesto idealista de que no puede haber principios de valor puestos como previos al Yo autónomo. Dado que todos los juicios de valor se han eliminado, todas las acciones se yuxtaponen sin rango y significación en una equivalencia sistemática. CAMUS llama a esta equivalencia divina, porque habilita espacio para una vida, que, por indiferencia absoluta frente a todo, adquiere el coraje de agotarse a sí misma: «Mas ¿qué significa la vida en un universo semejante?

65 a. Por eso opina F. H. JACOBI «todo el andamio» de la filosofía práctica de KANT es «nihilismo» (*Werke*, op. cit., III, 183 ss.).

66. *Werke*, op. cit., IX, 418.

67. *Ibid.*, IX, 12.

68. *Ibid.*, IX, 19.

Nada más por el momento que la indiferencia frente al futuro y la pasión de agotar todo lo que se da»⁶⁹. «Este desinterés increíble respecto de todo, salvo la llama pura de la vida —uno lo siente bien—; la muerte y lo absurdo son aquí los principios de la única libertad razonable: la de que un corazón humano puede sentir y vivir»⁷⁰. Sin embargo esta moral desprendida de toda validez de sentido y de valor se basa en la creencia nihilista en lo absurdo de la existencia. Por eso CAMUS acentúa: «no puede aceptar en principio que para un hombre que no engaña, lo que él cree verdadero debe regular su acción. La creencia en lo absurdo de la existencia debe, por tanto, determinar su conducta»⁷¹. Un actuar que se orienta en este absurdo ha entregado todas las cualidades morales a la nada.

También SARTRE se adhiere a la exclusión idealista de cualquier principio previo a la actuación moral, y cede a la existencia la tarea de inventarse sus valores: «Mas si he suprimido a Dios Padre, hace falta otro para inventar los valores... Y por otra parte, decir que inventamos los valores no significa otra cosa que lo siguiente: la vida no tiene sentido a priori. Antes de que vivais, la vida no es nada»⁷². Si por tanto solamente hay valores inventados, la indecisión en la elección de lo que debería ser valor para nosotros, sólo puede conducir al abandono, al miedo y a la desesperación. Así SARTRE confiesa: «En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y, por consiguiente, el hombre está abandonado porque no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad de agarrarse. Primero no encuentra excusas... si, por el otro lado, Dios no existe, no encontramos delante de nosotros valores u órganos que legitimaran nuestra conducta. De este modo no tenemos detrás nuestra, ni delante, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas»⁷³. Esta autonomía desorientada y nihilista SARTRE ya no la experimenta, como el idealismo, como una meta deseable, sino como una condena a la libertad.

También para JASPERS la idea idealista de que no hay principios

69. *Le mythe de Sisyphe*, 84.

70. *Ibid.*, 83.

71. *Ibid.*, 19.

72. *L'existencialisme est un humanisme*, 89.

73. *Ibid.*, 36.

de sentido y de valor previos y obligatorios al actuar moralmente permanece sin cuestionar. El acto o salto existencial lo ve precisamente en la transgresión de todo lo objetivo previo y en proyectos desprendidos de ello, que son elegidos libremente en un ser-uno-mismo absoluto. Así Dios y todos los valores morales se convierten para él en meras cifras que no representan un sentido objetivo en sí, sino que se llenan, por autoelección existencial, con contenidos no obligatorios. En ello debe ser la «fantasía contemplativa»⁷⁴ la que elige el contenido eventual de las cifras, pero que no puede comunicarse ningún orden de validez, de modo que se sumergen en lo polifacético y lo inconstante. Con todo, la existencia cae en una situación de vértigo, flota en la nada de todo lo permanente y lo válido. JASPERS confiesa: «La existencia experimenta de la divinidad sólo la realidad que ella misma se hace en ésta por propia libertad. En esta referencia a sí misma la manifestación de la existencia es más vacilante, equívoca y débil que la manifestación de la existencia afirmada y asegurada en las sujeciones objetivas»⁷⁵. «Así al final no hay fondo, ni pricipicio, sino el flotar del pensamiento en el espacio abismal»⁷⁶.

HEIDEGGER se adhiere a la definición idealista del sujeto moral, tratando de fundamentarlo sólo a partir de sí mismo. En la llamada de la conciencia, éste no ha de ser solamente el llamado, sino también el que llama⁷⁷. HEIDEGGER es plenamente consciente de que en esta absolutización de la autonomía moral, todos los valores de rango objetivo de validez son desrealizados⁷⁸. Por eso acusa a NIETZSCHE de inconsecuente, en cuanto éste, por un lado, había separado al sujeto moral de contenidos obligatorios, pero, por otro lado, lo había orientado en su «transmutación de todos los valores» a otros contenidos, determinados precisamente por la «voluntad de poder»⁷⁹. En cambio HEIDEGGER postula la disposición incondicional de realizar plenamente la disolución de *todos* los valores implicados en la autoconciencia autonomística, para que se haga visible otro ser: el de la ex-sistencia

74. *Philosophie*, III, 154.

75. *Philosophie*, II, 327.

76. *Von der Wahrheit*, München 1958, 185.

77. *Sein und Zeit*, 277, 291.

78. *Holzwege*, Frankfurt 1963, 200.

79. *Ibid.*, 214.

que se proyecta a sí misma⁸⁰. En cuanto esa se arroja por tanto a la nada, el ser que acontece en ella se coloca en el horizonte de la nada.

El amplio intento del Idealismo alemán de llevar todo el ser y todo el sentido al dominio de la razón ponente, de la libertad que proyecta sentido y de la moralidad que se autodetermina, se ha convertido por tanto en su contrario: en la pérdida total de cualquier sentido obligatorio y consiguientemente de cualquier ser.

El atrevimiento colosal y a la vez monstruoso del Yo, que se eleva más allá de todo sentido previo, de querer asumir el puesto del Dios Creador, fracasó por la finitud de la conciencia que se absolutiza. Pues elevarse al puesto de Dios era superior a sus fuerzas, porque la autonomía que sólo se fundamenta por sí misma es incapaz de contrastar efectivamente sus proyectos de sentido respectivos con criterios objetivos y subjetivamente superiores de proyecciones vacías. Así estos proyectos caían en la nada y el Yo divinizado entraba en el abandono de su autonomía hueca, de su carácter más propio falto de sentido.

Al principio de esta evolución se encontró, tal como queríamos destacar, la renuncia, tan volitiva como arbitraria, por injustificable, de la idea, tan fundamental para el pensamiento antiguo y medieval, de que el hombre sólo adquiere la verdadera y real autonomía con la participación en un orden de sentido objetivo que la sostiene y que la llena. Ciertamente no se debe subestimar o cercenar la apelación idealista a fuerzas creadoras de sentido, creativas y originarias de la mismidad humana, así como el llamamiento al despliegue y a la activación de la capacidad de configuración originaria y protofenomenica del mundo y de la vida en su significación que nos despierta y sacude, y que a menudo late en las profundidades de la existencia. Pero esta apelación sólo puede conservar su validez, si no socava la mismidad humana para arrojarla de nuevo a la nada, sino que se une con la idea antigua y medieval de que la auténtica y creativa autonomía sólo puede conseguirse plenamente en sus verdaderas posibilidades de ser participada en la vigencia de sentido, de valor y de esencia que la cumple.

80. *Ibid.*, 236.