

Regnum hominis y el principio indiferencia

Ramón Kuri Camacho

Universidad Veracruzana

Veracruz, México

Abstract

Of a pure Humanism, in a total and suitable sense, it is not possible to be spoken more than in the case of the rationalism. In this one, indeed, the purification of the important dimension of the human existence, in which it moved brings back to consciousness, although of diverse way has been realised by progressive stages, as much of the classic antiquity as of the patristica and medieval time. Typical element of so deep transformation is the *absolutizing* of the principle of brings back to consciousness and concomitant to this one, the principle indifference. *Hominis* is the regnum (the kingdom of the man), individualistic, cosmopolitan, pluralistic, regionalistic, ecological, tolerant, hedonistic, indifferent the man independent who only know to be independent man, informed, educated, warm, aesthete, humorist, without dogmas nor solid beliefs.

Resumen

Hablar de Humanismo, en sentido estricto, es posible hacerlo sólo desde el racionalismo. En efecto, en este período, la purificación de la importante dimensión de la existencia humana trae de vuelta la conciencia, aunque ha sido abordado de diverso modo durante los distintos periodos, desde la Antigüedad, la Patrística y la Edad Media, de diversas maneras. Elementos típicos de la profunda transformación es la absolutización del principio de volver a la conciencia, y

concomitante a esto, el principio de indiferencia. Es el reino del hombre (*regnum hominis*), individualista, cosmopolita, pluralista, regionalista, ecologista, tolerante, hedonista, indiferente, informado, hombre independiente que sólo saber ser hombre independiente, educado, cálido, humorista, sin dogmas y creencias sólidas.

1. Introducción

En 1947 aparecía el trabajo de Max Horkheimer *El Eclipse de la Razón*. El contenido que da nombre al título es que la crisis de la razón se manifiesta ante todo en una crisis del individuo como agente a partir del cual se ha desarrollado. Individuo que, incapaz de dar apoyo racional a las nociones fundamentales de libertad, paz, justicia, reduce todo el contenido de estas verdades a mera ilusión o meras nociones formales y, en definitiva, al absurdo de la misma razón. Razón subjetiva —autónoma— desligada de todo referente, desarrollada lentamente a través de los sistemas filosóficos, especialmente con la Ilustración. El terror nazi habría sido el modelo del estrago producido por una razón humana degradada, reducida a simple instrumento de dominio y poder irracional. Poder irracional que no es otra cosa que el nihilismo nacido en Europa hace dos siglos que, al negar el mal y cultivar su ignorancia, se expresa refinadamente no sólo en el hombre autónomo moderno que sabe ser hombre autónomo únicamente, sino también cruelmente en nuevas relaciones fundadas en la capacidad de dañar y destruir tal como nos lo enseñaron los ataques a Nueva York y Washington, el 11 de septiembre de 2001; la matanza de Madrid, el 11 de marzo de 2004; o la ingeniería financiera mundial que provoca una crisis, en 2009, que desata el terror, empobrece a amplísimos sectores de la población y cínicamente se las arregla para incrementar sus beneficios gracias a ella.

Ajeno al mal y sus consecuencias, el egoísmo nihilista sólo vive su vida como una novela, sin jamás leer la novela de su vida, ni preocuparse si causa o no daño; y si daña, ni sufre ni se acongoja por el mal que causa o el dolor que deja. Él es él. Hombre autónomo que sólo sabe ser hombre autónomo, individualista, cosmopolita, regionalista, ecologista, tolerante, hedonista, indiferente, informado, educado, cordial, esteta, humorista, juguetón, sin dogmas ni creencias sólidas. Que ante objeciones que considera ridículas se encoge de hombros, respondiendo simplemente: ¿por qué no?, ¿por qué no hacer esto o aquello?

De un modo o de otro, casi todos los análisis contemporáneos sobre el proyecto económico, político y social occidental, refiérense a este individuo autónomo que, reducido a consumidor de ideas y estilos arbitrarios, está en la base de dicho proyecto. Proyecto puesto en tela de juicio una y otra vez, y con él las instancias que lo sostienen: razón y subjetividad. De forma acusada, se nos advierte sobre el discurso de dominio y poder ocultos bajo dichas instancias. De tal discurso sería imposible escapar. En esta misma perspectiva, análisis sociológicos e históricos ponen de relieve determinismos que bien podrían acabar por disolver tanto razón como subjetividad y, en la medida que éstas se encuentran vinculadas con la libertad, desaparecería con ellas todo referente de sentido.

En efecto, tal como suponen algunas filosofías contemporáneas, todo estaría dado de antemano y sólo estaríamos en espera de su cumplimiento. Hombres de acción y de pensamiento, estetas e iconoclastas, escépticos e irreverentes, discípulos de Nietzsche y de Foucault, Deleuze o Braudillard, Lipovetsky y Vattimo, militantes convencidos, vierten en los moldes del sinsentido el exceso de su propia tragedia íntima, puesta en jaque, ahora, por un terrorismo global que sólo sabe dañar y destruir, pero que es un perfecto fruto

transformado de aquel nihilismo que algunos de estos últimos han sabido defender.

Ésta es la cultura contemporánea que tiene hoy inmensas resonancias y que amargamente constatamos todos los días. La manifestación más llamativa de esta aventura es que, si consideramos que todo está dado de antemano, cualquier camino que se tome, cualquier camino por el que opte el pensamiento, estará ya resuelto con anterioridad. Así, dado el enorme desarrollo tecnológico de nuestro tiempo y las facilidades que éste nos proporciona bastaría, por ejemplo, navegar por la red de internet para obtener las respuestas supuestamente más apremiantes. Ésta es la actitud de Occidente extasiado en la contemplación de su propia actualidad (desarrollo tecnológico y la moda): todo está ya hecho y pensado, *ergo*: basta encarnarse en el puro presente para obtener todas las respuestas que uno desee.

¿Es preciso subrayar la importancia de esta ontologización del presente, cuyas implicaciones no son tan sólo sociológicas, históricas, estéticas, políticas o lingüísticas, sino que afectan a las raíces mismas del ser humano al experimentar una transformación excepcional? Es el reino de la confusión que, por fuerza de este culto al presente, suspende la diferencia entre los dioses y los hombres, y termina en la negación del mal. Porque el nihilismo cultiva la ignorancia del mal, que es el mejor modo de desarmar moralmente a la sociedad.

Y es que este culto al presente, refuerza un sistema que se cierra sobre sí mismo (la nueva Totalidad de lo diferente, lo singular, lo diverso que engulle todo criterio, toda tradición, heteronomía, herencias e ideas transmitidas, el fuera de la Totalidad es Nada), y se afana por imponer la equivalencia a todos los elementos que lo integran. De este modo somos iguales porque, hipotéticamente, todos podríamos ser “usuarios”. Usuarios con acceso a un espacio virtual que le restituiría a la extensión cartesiana y saber absoluto hegeliano todas

sus prerrogativas: homogeneidad y anonimato, totalidad y unanimismo, disolución de todo punto de vista particular. La libertad y la igualdad dependerían, entonces, de ese culto al puro presente, y se convertirían en instancias abstractas.

Así, la estructura del yo se desvanece en una burbuja anónima e impersonal, y aquí toma el mando la industria de la cultura para glorificar el mundo tal cual es y, como el vendedor del “ser excelente” de habla vertiginosa, para predicar el mensaje de la adaptación y el desistimiento de reclamaciones. Si los muchachos de 16 o 18 años se muestran cínicos frente a la jactancia competitiva de la V.W. o de la Nissan, y no les queda ninguna duda acerca de la necesidad imperativa y urgente de ruedas propias, es porque han sido engullidos por el Todo, y porque no les queda otra que resignarse a ser permanentemente víctimas de ataques y humillaciones en la televisión. Es que el culto al presente ha tenido un éxito fabuloso en el *individualismo* (el hombre autónomo que sólo es hombre autónomo) pero ha fracasado ignominiosamente en generar la *individualidad*.

Si la vida es, pues, una serie de “problemas” por resolver, si ya está todo dado de antemano y si hay “respuestas” para todo, el ser humano pierde capacidad de experimentar su individualidad, se contenta con una alegría masoquista de ser maltratado, y acepta que la persona incommensurable se vuelva commensurable. De este modo, en nuestra sociedad de masas y de consumo, no hay lugar para la libre elección, sino apenas la ocasión de someternos una vez más (bajo la ilusión de la libertad) a los propósitos y despropósitos de los dueños del poder y de los medios de comunicación. Tal parece el inescapable sino de nuestra civilización, del estado general de la sociedad que vivimos. Los guionistas nos hacen recorrer pacientemente todas las situaciones “horribles” y “placenteras” que tenemos que “enfrentar” sin alarmarnos: el hijo mongólico, la hija en-

cinta abandonada, el esposo que se va con una más joven y la esposa que le paga con la misma moneda, la violación, el sexo como moda interminable, el sida, los niños torturados, la selección mexicana de fútbol elevada hasta las nubes, etc. Los entusiasmos son absorbidos y los éxitos son manipulados: la espontaneidad de la gente, en otras manos y con otros fines, no simboliza más la capacidad de expresar emociones y sentimientos; más bien, en el fondo, se trastoca en su contrario: la ocasión para un mayor control social, político y económico de los negociantes de toda laya. Muchas telenovelas presentan este proceso diariamente. Algunos “cómicos” mexicanos, so pretexto de irreverencia, tono iconoclasta y “desenmascaramiento”, se “deleitan” en la conmensurabilidad del “otro”. Raramente se acepta la inconmensurabilidad de la persona humana y se respeta la inteligencia del televidente.

Imposibilitado de comprender su situación, impedido de expresar su particularidad (por más que el hasta hace poco tiempo exitoso programa *Big Brother* afirmara lo contrario), sometido a humillaciones cotidianas aun en los niveles más subliminales de realización televisiva (una vez más el *Big Brother*), el individuo sucumbe a la furia de objeto inhibido y a un resentimiento y odio que, cuando se desahoga contra blancos sustitutivos, se convierte en otro problema que la sociedad tiene que “encarar”. No sólo se atribuye a la sociedad la responsabilidad por el crecimiento de los secuestros, asesinatos, robos, violación, narcotráfico, sino que se pide a la propia sociedad que resuelva el problema. El individuo ha sido liberado tanto de culpabilidad como de responsabilidad. Ya no confiesa pecados sólo confusión.

Ante tal situación, y en respuesta a esto, corrientes contemporáneas nos invitan a abandonarnos al “imperio de lo efímero” (la moda, por ejemplo), a un pensamiento fragmentario y a la diseminación (multiplicidad de sentidos), deteriorados y a los esquemas univocistas del proyecto mo-

derno. Multiplicidad de sentidos a la que se le concede un peso ontológico propio, pues lo que hay que reconocer es la diversidad, la diferencia. Este desenlace que tiende a la dispersión, que elimina todo sentido originario y sólo reconoce las diferencias, se mueve entonces, o bien en la *indiferencia* (puesto que ya no diferencia) o bien en la exacerbación de las identidades culturales y étnicas, alternativas cuyos resultados violentos vemos con nuestros propios ojos en varias partes del mundo. Ya no es el ser humano lo anterior sino las identidades. Antes que el ser humano están las identidades, las diferencias. Antes que ser humano están los colores, los movimientos, los comunitarismos.

Y es que la reivindicación de la diversidad, que en su misma proclamación denuncia el imperio de la razón de un individuo que racionaliza todas las facetas de su existencia y no se cansa de hablar de la diferencia, debía terminar o en la indiferencia o en el simple multiculturalismo. Y, sin duda, sacar a luz la multiplicidad de las significaciones (el goce, la técnica, la soledad, el dolor, etc.) es un acierto irreprochable, no lo es en su polarización. Si la diversidad exige la dispersión, la fragmentación y manifestación de las diferencias culturales donde todos los dioses se expresan en su inmanencia y arraigo, entonces esta reivindicación no es sino la manifestación contemporánea de la indiferencia. Absurdo del que no se deriva ya ningún sentido orientador y articulante. Como Lévinas afirma:

El absurdo consiste no en el no-sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente. Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes (...). El absurdo lleva a la multiplicidad en la pura indiferencia.¹

¹ Lévinas, Emmanuel, *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1993.

Absurdo que en nuestro tiempo (tiempo de la moda y de la informática) significa (pues ya no hay centro ni cabeza), entregarse de pies y manos a un nuevo unanimismo “fundamentalista”: el éxtasis de Occidente en la contemplación de su propia actualidad. Actualidad que tiene en el desarrollo tecnológico una Totalidad o Mismidad que expulsa y niega el mal y mira lo exterior, el “otro” como un mito que, o bien da lugar a una fragmentación indiferenciada o bien, absorbe lo “otro” por una inmanencia que no acepta ninguna alteridad.

La informática con su red de información restituye al goce solipsista de antaño (el *Cogito*, el Saber absoluto) sus derechos y prerrogativas en un nuevo unanimismo: la fragmentación y la neutralidad indiferenciada de la máquina. Este éxtasis de Occidente en la contemplación de su sofisticación tecnológica en un horizonte globalizante amplio y profundo, entregado a su reproducción por parte de esa misma red de información, parece no aceptar alteridad alguna y cultivar la ignorancia del mal. Es un nuevo absoluto descompuesto en una multiplicidad sin centro ni cabeza: la indiferencia.

2. Humanismo puro

Así, este ensayo no pretende otra cosa que destacar que, uno de los principios más temibles que rigen la vida moderna de Occidente es el *principio indiferencia*, y que éste designa una nueva forma de nihilismo. Pero es un principio vinculado íntimamente al Humanismo europeo de los siglos ilustrados, con su sed de certezas y univocismos.

El *principio indiferencia* es uno de los principios más profundos, secretos y no confesados que, al venir desde Grecia a través de platonismos y aristotelismos, se transmiten a Guillermo de Champeaux, Pedro Abelardo y Ockam, pasan

por Descartes, Spinoza, Hume, Hegel y al llegar a Heidegger, preside la tradición filosófica moderna occidental.

En efecto, en el siglo XII Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, en su disputa a propósito de las ideas universales (¿cuál es la esencia de la universalidad?, ¿cómo es que damos el mismo nombre a cosas diferentes?), debatían en realidad sobre un problema capital: qué es el Hombre. Guillermo de Champeaux afirmaba que la naturaleza humana es una sustancia real que, aunque enteramente presente en cada ser individual, es, sin embargo, común a todos los hombres. Pedro Abelardo pronto replicó que si la naturaleza humana sólo está parcialmente presente en Juan o Pedro, no se puede afirmar en rigor que Juan y Pedro sean hombres. Si, por el contrario, la naturaleza humana está enteramente presente en uno de ellos, no puede en modo alguno estar presente en el otro. Ahora bien, si no se encuentra en ellos ni parcial ni enteramente, no es posible que sea algo. Luego es nada. ¡Gran argumento!

Guillermo de Champeaux para eludir la crítica de Abelardo que negaba que la naturaleza humana estuviese dotada de una peculiar realidad, respondió simplemente con la falta de diferencia entre dos personas, en lugar de presencia de un elemento común entre ellos. La razón de que Pedro o Juan sean hombres no es, en definitiva, el que la naturaleza humana esté presente en ambos, sino el que “no difieren en la naturaleza de humanidad”.² Dicho más brevemente: la única razón de que Juan y Pedro sean lo mismo es que no son diferentes. Es decir, lo que tienen en común es que no tienen nada en común. La indiferencia entre individuos distintos basta para explicar la universalidad de lo específico de cada individuo. No hay pues algo así que se llame naturaleza

² Abelardo, Pedro, “Logica in ingredientibus”, en *Los filósofos medievales*, Selección de textos, Clemente Fernández, BAC, Madrid, 1979.

humana, pues lo que define a esta última es su indiferencia. Nada de lo que se encuentra en uno se encuentra realmente en el otro. Nada de lo que tiene el indio lo tiene el anglosajón.

En esta confusión de realismo e idealismo (de la que son precursores Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, pues confunden realidad con el concepto) no puede solucionarse, ni siquiera plantear, el problema de la confianza del hombre frente a la difícil realidad. Resultado: indiferencia metafísica que tendrá en el ser inarticulado de Guillermo de Occam su punto de partida y desarrollo metafísico. Pronto le seguirá la indiferencia ética con su propia lógica y su propio camino en el Humanismo europeo de los siglos XVII, XVIII y XIX y su racionalismo concomitante.

En efecto, de Humanismo puro, en un sentido pleno y adecuado, no puede hablarse más que en el caso del racionalismo. En éste, en efecto, se ha realizado por etapas progresivas la depuración de la dimensión trascendente de la existencia humana, en la que se movía la conciencia, aunque de diversa manera, tanto de la antigüedad clásica como de la época patristica y medieval. La época moderna pretende dar al hombre la certeza absoluta de la verdad al fijar como criterio la vuelta de la conciencia sobre sí misma y, por ende, su presencia a sí misma. Es el cambio esencial que pregona el pensamiento moderno y que forma la trama de su historia. El fracaso de este programa al que hoy asistimos, como se ve por la revancha de la indiferencia ante los univocismos totalitarios, aunque revele el equívoco que se ocultaba en la utopía humanista renacentista, no muestra aún la verdadera raíz de la desviación inicial.

Pues si “el ser se dice de muchas maneras” (Aristóteles) y esta multiplicidad de significados había sido olvidada durante siglos, al imponerse el univocismo de un solo punto de vista (el *Cogito* o el Saber absoluto hegeliano, o el marxismo o el nazismo) que devastó sociedades enteras, entonces

recuperar esa diversidad se convertía en una urgencia y exigencia. De ahí la consigna que se escucha por doquier: “descolonizar el pensamiento”. Afán desconolonizador que, desacreditando las ideas y herencias transmitidas, sólo afirma la diferencia por la diferencia, la diversidad, lo contingente y la ontologización de lo singular.

Y es que el elemento constitutivo de la filosofía moderna, desde el punto de vista metodológico, es la equivalencia entre verdad y certeza y, por consiguiente, entre verdad y ciencia: es el edificio de la ciencia con sus axiomas, demostraciones, especulaciones y corolarios. Mediante la ciencia, el hombre se abre paso en el mundo y lo domina: el mundo, gracias al progreso de las ciencias matemáticas y físicas, se convierte en el *regnum hominis*.

Lo que separa el Humanismo moderno del Humanismo estetizante renacentista del siglo XV, que volvía al pasado, es la afirmación de la ciencia como criterio de verdad e instrumento adecuado para una estructura nueva del “hombre en el mundo”, de la naturaleza y de la historia: la ciencia se convertirá a un tiempo paradigma, contenido y fin de la búsqueda humana.

Elemento típico de tan profunda transformación relativa a la concepción misma de la verdad es la absolutización del principio de la conciencia: la conciencia ya no es únicamente el “lugar” de la verdad, es decir, el sujeto que la recibe de la realidad del mundo y de la revelación: la conciencia es el principio que la produce en sí con sus propias fuerzas y, a partir de sí misma, la aplica al mundo de la experiencia y de la historia. No es casualidad que grandes filósofos modernos (no sólo Descartes y Leibniz), sino también Malebranche, Spinoza, Kant y el mismo Hegel se hayan dedicado a fondo a los problemas de la ciencia. La verdad tiende a la “exactitud” y la aplicación de las ciencias matemáticas a la física pretende garantizar precisamente una exactitud abso-

luta. Cuando está en posesión de tal exactitud absoluta, el hombre se siente en posesión de la verdad absoluta, como Dios. La certeza que Dios tiene de las verdades matemáticas, se afirma, no puede ser superior a la del hombre.

El resultado inevitable del Humanismo moderno será la expulsión abierta de la trascendencia, tal como se ve en Spinoza quien desarrolla una crítica radical a toda religión revelada³ o el engullimiento de ella con base en el principio de la autoconciencia absoluta tal como la elabora Hegel.

La proclamación del *homo humanus* cobrará a lo largo del desarrollo de la filosofía moderna varias graduaciones y matices que quieren realizar la tarea de descifrar el enigma que el hombre advierte en sí mismo. En la primera orientación de la filosofía moderna, el racionalismo metafísico, la ciencia entra como método y como parte integrante de la filosofía misma. La fe y la religión, los problemas fundamentales de la existencia cuya solución pretenden ofrecer, no sólo no alcanzan la “certidumbre” propia de la filosofía, sino que encuentran cortado su camino natural hacia la verdad. Ya antes, en el subjetivismo de las escuelas nominalistas de la Edad Media, inaugurado por Pedro Abelardo y proseguido por Occam, Durando de San Porciano y Gabriel Biel, el hombre había sufrido una escisión interior cuando empezó a desconfiar de la ciencia aristotélica y a poner únicamente en la fe y en la intención subjetiva la certeza de tener éxito en la existencia. En la filosofía moderna (mediante un nominalismo de polaridad inversa) al proyector solo una filosofía científica, sostenida por una fe en la validez absoluta de la razón, el hombre establece la certeza de su ser y deja al margen la vida de la fe.

De esta manera se inaugura un tipo nuevo de metafísica que podría llamarse “presencial”, aunque desde el punto de

³ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Juan Pablos Editor, México, 1975.

vista etimológico los dos términos “metafísica” y “presencia” parezcan contradictorios: el ser no se da mediante procesos ilativos, sino únicamente por el testimonio directo de sí en el *Cogito*, que se prolonga en el argumento ontológico, que expresa, desde Descartes a Leibniz y a Hegel, el núcleo de la teología de la inmanencia moderna. La excepción de Kant, adversario del argumento ontológico, es sólo aparente, porque también para Kant las certezas de naturaleza metafísica tienen carácter de inmediatez aunque trascendental (postulados de la razón práctica).

3. Pretensión transnihilista

Con el pensamiento moderno, la conciencia humana, desde Descartes y Nietzsche hasta Sartre, ha recorrido la aventura radical de su destino, y nosotros, hijos del siglo XX y del siglo XXI que comienza, hemos sido testigos de ello.

En efecto, apenas puede darse un cambio de escena tan completo como el que hay entre la Alemania de la época de Nietzsche, y la Alemania nazi de la época de Heidegger; entre aquella *idola fori*, desde la que Nietzsche intentó la transmutación de los valores y el superhombre, y la distinción radical entre ser y ente, la nueva sonoridad del verbo ser y el lenguaje como morada donde Heidegger intentó un “nuevo sentido”; entre el vacío del mundo moderno de Robert Musil y la “mística” de la violencia de Ernst Junger; entre el protagonista de nuestra época, carente de patria, cualidades o identidad de *El hombre sin atributos* de Musil y la “banalidad del mal” de Hannah Arendt; entre nuestra incierta verdad actual y un ser humano que ni quiere nada ni propone nada.

Esta era nihilista con su culto al placer, al tener y al poder, al esteticismo y al vacío, al sujeto “autónomo” y a la democracia, al desplante y protagonismo, a lo fáctico y contin-

gente, al éxito, a lo “místico” y amor propio y que, al haberse instalado en algunos núcleos culturales mexicanos, a fin de cuentas habría arrojado lejos de sí la herencia platónico-aristotélica, la herencia de Jerusalén y el cristianismo, habría sustituido la argumentación por la elocuencia, la coherencia por el *show*, seguridad de tono, voz engolada e “impresión”, la voluntad de verdad por la voluntad de poder, la ética por la autonomía del deseo, el rigor lógico y apropiación del otro por el puro criticismo y lirismo de lenguaje. Este mundo nihilista se empeña en la idea de que sólo nos queda el total sinsentido o el reciclar culturas caducas para comprender la nueva geografía global. Temas que hoy encontramos de sobra en escritores, críticos, informadores, periodistas, comediantes, televidentes, cineastas etc., a través de múltiples, complejas, sutiles o descaradas configuraciones, donde se muestra una realidad sin sentido.

Ante las carnicerías de los Balcanes, las matanzas de Argelia y Ruanda, los atentados a Nueva York y Washington, la guerra posterior a los talibanes y el sufrimiento de miles de afganos, ante los exterminios desatados y la paranoia colectiva, ante los más de 22, 000 asesinados en México por el crimen organizado, ante tanta maldad humana, sólo queda no sobrevivir, no superar la culpa o la vergüenza, no invocar saludables olvidos, no hacer a las víctimas responsables de su victimización, no consolarse con un misterioso plan divino, no mitigar la tragedia con la esperanza de una redención, de una resurrección, porque nunca hubo un paraíso ni nunca existió algo que se llame esencia humana. En la pretensión transnihilista que pasa por la ruptura de todos los valores a su transmutación, y a la posmetafísica contemporánea como especulación lúdico-axiológica en un mundo sin remisión, el creador de valores juega sin trabas ni coerciones, sin responsabilidades ni obligaciones, y sólo con el sinsentido, la ocurrencia, el deseo y la pulsión, el inconsciente y la seducción.

4. La utopía del ensayismo o el hombre sin atributos

Ésta es la cuestión que hoy tiene inmensas resonancias en todos los ámbitos de la cultura, y que parece casi invencible. Ciento diez años antes, en 1900, había muerto Nietzsche, el padre del nihilismo, de enorme influjo en la joven generación de fin del siglo XIX, fin del XX y principios del XXI, que se presentaba a sí mismo como el aniquilador conceptual de nuestra cultura y modo de vida y como el profeta de nuevos tiempos de cambio hacia una festiva y enérgica aceptación de la realidad tal cual es, sin atributos superiores ni legitimaciones o consuelos abstractos. “Todo es interpretación”. En esta frase se contiene el impulso y vuelo valorativo que Nietzsche da a todas las cosas. Inevitablemente, quien acepte que “todo es interpretación”, tendrá que conceder que las graves cuestiones del bien y del mal, lo sagrado y lo profano, justicia e injusticia, pobreza y riqueza, moral y política, vida y muerte, son en absoluto un asunto de pura valoración y perspectiva, pues ni la naturaleza ni la historia conocen moral alguna, ni generan significado alguno ni distinción ontológica entre el bien y el mal, ni aspiran a transmitir mensaje alguno, ni se remiten a nada: el mundo así tal como lo vemos, es lo único y último, y se agota en sí mismo en su sordera, mudez e indiferencia.

Se ha recorrido mucho camino desde entonces, pero comienza el siglo XXI con las tensiones de siempre, con las tribulaciones de siempre, con las locuras de siempre. El individuo despierto de hoy, el que no duerme algún sueño “dogmático”, tras el despabilo nihilista de hace un siglo sigue sin identidad, sin condición y sin patria, porque ha perdido el Edén que nunca existió o su esencia que nunca tuvo. Como *El hombre sin atributos* de Robert Musil, sigue y seguirá vacío, sin atributos, propiedades o cualidades en qué fundar con sus semejantes un nuevo orden, digamos posmoderno.

Contradicción enorme: un “orden” posmoderno es imposible. Como Musil, sólo es posible el vacío de una añoranza mística de “otro estado” de verdad, de “una nueva moral” siempre provisional y más allá de todas. Porque las que hay y ha habido son peligrosas. Los dioses, los credos de cualquier tipo, los atributos de orden del hombre, degeneran por lo común en una belicosidad infame. “Hasta ahora (nos dice Musil) la moral era estática. Carácter estable, ley establecida, ideales. En el presente, moral dinámica”. Así sería la ley fundamental de esa “otra condición”, de una “nueva moral” no dogmática, no cualitativa, sin atributos, no irracionalmente agresiva y parece que imposible, del hombre.⁴

El siglo XX fue nihilista, nietzscheano, al menos en el Occidente desarrollado, próspero y opulento. Pues ciertamente no es nihilista ni tiene por qué serlo México o Iberoamérica, el mundo musulmán y otras partes del planeta donde el *Gran Designio Occidental* penetra o intenta penetrar. Pues México, en el siglo XVI, tomó caminos que impiden un desenlace nietzscheano, weberiano, kafkiano, derrideano, foucaultiano, cioraniano o braudillardiano, por el hecho elemental de que este país jamás asimiló plenamente la *Razón instrumental occidental* y, por ende, no ha experimentado sus resultados lógicos en forma de utilitarismo, racionalismo laico, hedonismo, “intelectualización objetiva” y feroz individualismo.⁵

Ese siglo nihilista occidental que inauguró Nietzsche y que desde su lúcida conciencia de vacío prosiguió Musil y su generación europea, no ha encontrado un recambio positivo para las ilusiones cualitativas de antaño. No se ha aprendido a vivir en paz en el vacío, en la paz del vacío. Y sigue, por

⁴ Musil, Roberto, *El hombre sin atributos*.

⁵ Esto de ningún modo significa “nacionalismo” o defensa a ultranza de lo “nuestro”. Sólo enfatizar las grandes premisas en las que instalado este país, puede generar resistencias a largo plazo y contribuir a “ennoblecere” a Occidente.

tanto (por lo que importa al sentido último de las cosas), el mismo viejo orden esencial del mundo con sus dogmas y subsecuentes contradicciones: las mismas religiones, las mismas diferencias sociales, las mismas estructuras de poder, las mismas desigualdades de razas y mundos... Y, por ende, el mismo ánimo aniquilador, no de cualidades, sino en nombre de ellas, ya para defender un estado de cosas, ya para establecer otro. La rebelión de esclavos nietzscheano: siempre esclavos de algún atributo, del antiguo o del nuevo dueño, de aquel que te ha quitado o de aquel por el que has dado la sangre.

El Nietzsche de los últimos meses de cordura de 1888 había predicado una cruzada verdaderamente dionisiaca: una guerra universal de universal aniquilación de los degenerados, que para él eran los enemigos de la vida misma (sin atributos, nunca mejor dicho). Una guerra utópica, pero los motivos eran claros y distintos. “Que nadie dé al hombre sus cualidades: ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres o ancestros, ni él mismo”, escribió entonces en *El crepúsculo de los ídolos*. Años antes, sin fantasías guerreras ni ditirambos a Dioniso todavía, reclamaba “para el espíritu libre el peligroso privilegio de vivir a la manera del ensayo”. Es decir, ensayando incesantemente, sin mayores honduras cualitativas que la de experimentar el vacío de todas. Al hacer un exacto inventario general de ellas, sin fijaciones ideológicas, en la utopía del ensayismo de *El hombre sin atributos*, vivió Musil.

Ahora bien, un hombre sin atributos consta también de atributos sin hombre. Es decir, un hombre sin atributos es consciente de que la ausencia definitiva es la suya.

Esto es en definitiva lo que encontramos en el corazón del mundo occidental. Por eso, el hombre occidental al perder y no encontrar su alma, adopta el primer alma de grupo que se le presente y que menos le disguste, se identifica con roles sociales o causas ideológicas.

Pero el hombre despabilado evita identificarse con cualquiera de los atributos. Vive y piensa en la cuerda floja del hombre sin atributos y de los atributos sin hombre. Disuelto tanto en los atributos como en la falta de ellos, vive en un imposible punto de indiferencia, en un movimiento sin principio ni fin asignable, donde todo pasa y nada queda: no hay nada duradero, sólo evanescentes apariciones, en búsqueda de “otra moral”, “otra condición”, “otro estado de cosas”.

He ahí las raíces místicas del hombre sin atributos. Por eso la búsqueda ansiosa de lecturas místicas, por eso la simpatía por el Maestro Eckhart, Bohme o San Juan de la Cruz. En la búsqueda de “otra condición” no hay que dejarse arrebatar por la nostalgia y replegarnos en nuestro espacio cultural. ¿Por qué no mejor dejar que la humanidad emprenda una nueva aventura? ¿Por qué no darle oportunidad al espíritu de la época extasiado en su presente tecnológico? A éste por qué no nihilista Alain Finkielkraut cuestiona, al poner en tela de juicio esta nueva aventura humana. Pues “según ese nihilismo, *we know better*: no hay nada que defender”,⁶ nada por lo qué luchar. Este nihilista conoce mejor, se sabe mejor. Al borde todavía de ese hueco místico aún inhabitable, lo que sí está claro es que la pérdida de atributos del yo, o la del yo de los atributos, conlleva necesariamente la ruina de todos los marcos de sentido tradicionales (ideologías, éticas, políticas, religiones) y hasta la de la posibilidad de fundar otros nuevos. A la espalda, las ruinas; delante, el vacío.

No es un mero ejercicio literario afirmar que ésta es más o menos la condición del hombre posmoderno en el mundo desarrollado y próspero de Occidente. Robert Musil y su obra *El hombre sin atributos* representa, en verdad, a este yo sin índole ni identidad que no es ya el del superhombre

⁶ Finkielkraut, Alain, *La Ingratitud*, Anagrama, Barcelona, 2001.

nietzscheano, al fin y al cabo una voluntad pura creadora de nuevas valoraciones. Pero, con Musil, ni voluntad, ni razón, ni nada. Ni siquiera, un cuerpo. Es un yo escindido, oscuro, desahuciado, insalvable, irrecuperable.

Tremendo el nihilismo en el que se educa la generación de Musil y que influye tanto en el mundo contemporáneo, bien aceptando con coraje nietzscheano el vacío de la realidad misma tras haber aniquilado sus sublimaciones abstractas, bien bandeándose freudianamente, es decir, comedidamente en una realidad social sin exabruptos impulsivos. En una especie de estupor místico, el hombre posmoderno occidental se queda en el dilema de siempre: a mayor claridad de conciencia, menor posibilidad de acción. Quien tiene atributos, aunque no sea más que un fantasma entre ellos, tiene también el bastón de mando. Los atributos sin hombre son los que causan guerras. El hombre sin atributos es quien las padece.

5. Banalidad del mal o racionalización de la irracionalidad

Esta es la condición del individuo posmoderno de nuestra avisada época, tan bien retratado por Robert Musil, como un personaje escéptico, despierto, apátrida, carente de cualidades o identidad, que sólo ve a sus espaldas las ruinas y delante, el vacío. Es el nihilismo del mundo moderno que tiene como núcleo fundamental el problema del ser-humano. Problema suscitado en el siglo XX por las ideologías del totalitarismo, por una parte, y por otra, por un ser humano que se extasía en la contemplación de su propia actualidad en el uso social de la tecnología. Aunque ambas dimensiones del problema se sitúan en planos distintos, están, sin embargo, estrechamente interrelacionados, constituyen el más importante desafío de la llamada edad “posmoderna”. Ésta se inicia con el término de la Segunda Guerra Mundial,

alcanza su vértice ideológico en la confrontación de la guerra fría, especialmente en la década de los setenta, pero se perfila con posterioridad, cada vez más intensamente, en su dimensión tecnológica, a partir de los vertiginosos cambios introducidos por la biología humana y por la comunicación electrónica audiovisual. No se trata de un fenómeno que afecte solamente a alguna cultura en particular, sino de una transformación de alcance planetario que, poco a poco, se ha clarificado en su complejidad y en su significado. Por tanto, también nos afecta a nosotros, mexicanos.

¿En qué consiste el problema “antropológico” de esta época, tan bien retratado en *El hombre sin atributos*? Respondería al decir que en el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma. Auschwitz es, sin duda, su símbolo más elocuente. Estremeció la conciencia humana hasta sus cimientos, puesto que puso en evidencia que era posible usar medios racionalizados para la destrucción sistemática de la vida de aquellos que antes eran despojados arbitrariamente de su dignidad humana. No se trata del descubrimiento de un acto irracional ocasional, como suelen haber muchos en la historia, sino más profundamente, de la racionalización de la irracionalidad. La reivindicación de la voluntad general y de la voluntad legislativa como fundamentos del Estado de Derecho, no sólo podía ser usurpada por un tirano, que incluso podía atenerse al procedimiento legal establecido en su propio ordenamiento jurídico, sino por una nación entera, que involucra en la ejecución, en la justificación, en el encubrimiento o en la omisión e indiferencia no sólo a todos sus hijos, inocentes o culpables, sino también a las demás naciones. Nadie podrá sentirse exculpado de un hecho social y político de esta magnitud. Los asesinatos sistemáticos de corte “industrial”, el carácter aberrante de un Estado totalitario que anula la voluntad de los individuos y los pone en funcionamiento como insen-

sibles servidores de un aparato de terror, era la expresión más profundamente inhumana de la racionalización de la irracionalidad. Racionalización de la irracionalidad, que no es otra cosa que la célebre tesis de Hannah Arendt sobre la “banalidad del mal”, cuando Adolf Eichmann fue juzgado en Israel y condenado a muerte como culpable de genocidio y crímenes contra humanidad. La sentencia se ejecutó el 31 de mayo de 1962. Hannah Arendt asistió al proceso como corresponsal del semanario norteamericano *The New Yorker*. Con sus crónicas elaboró un estremecedor documento: *Eichmann en Jerusalén*,⁷ en el que esboza lo que ella llamó: *banalidad del mal*.

Adolf Eichmann programó y dirigió con suma eficacia los transportes atestados de “carne de crematorio” hacia sus lugares de destino: los campos de exterminio repartidos por toda Europa central. Funcionario modélico, fue capaz de enviar a la muerte a millones de personas como aquel que realiza la tarea burocrática de facturar cualquier otro tipo de “mercancía”. Ni siquiera pudo demostrarse que odiase a sus víctimas. Simplemente participaba de un mal absolutamente moderno: la imposibilidad de representarse mentalmente las consecuencias de sus actos. Ello lo dotaba a la vez de una extraordinaria insensibilidad hacia los hombres, mujeres y niños que enviaba a la muerte, inexistentes para quien, como él, actuaba cual engranaje mecánico en la producción industrial de ceniza humana.

Y si bien Auschwitz es un acontecimiento único, en el sentido de ser el símbolo por excelencia del Mal en la historia, no deja de ser también símbolo de lo que había de venir: un mundo altamente tecnificado, donde se echa de menos cada vez más la “humanidad” y se intensifican las posibili-

⁷ Arendt Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Madrid, 1996.

dades de destrucción masiva. Aun cuando la conciencia estremecida intentó buscar la fórmula jurídica para impedir en el futuro una experiencia de este tipo, la ley no ha sido capaz de contener este proceso.

Se reformaron gran parte de las constituciones políticas del mundo para incluir en ellas una cláusula de restricción de la soberanía y declarar que la dignidad de la persona humana es indisponible. Se proclamó también solemnemente la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a la que se han obligado todos los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas. Pero las medidas jurídicas no han bastado. Muchos “nuevos” Auschwitz se han descubierto desde entonces: los *gulags*, las llamadas “guerras sucias” en las más diversas partes del mundo, la exterminación por el hambre de algunos pueblos africanos, las carnicerías de las guerras de los Balcanes y algo terriblemente aterrador: la extinción del trabajo, el triunfo de la cibernética que ha hecho innecesarios a los hombres, el hecho de que con la extinción del trabajo, la gran masa de los seres humanos al volverse inexplorables, son considerados superfluos e innecesarios.⁸ Por cierto que hubo épocas de angustia más dolorosa, miserias más ásperas, crueldad más desnuda; pero ninguna fue tan fría, generalizada y drásticamente nihilista como ésta. La ferocidad social siempre existió, pero con límites imperiosos porque el trabajo realizado por la vida humana era indispensable para los poderosos. Ha dejado de serlo: se ha vuelto embarazoso. Los límites se borran. Por primera vez, la masa humana ha dejado de ser necesaria desde el punto de vista material para esa pequeña minoría que detenta los poderes y que es algo peor que la explotación del hombre. Tal vez deba decirse que en estos casos se sobrepasó la ley o se la violó. Pero si miramos a los más recientes “Auschwitz”,

⁸ Forrester, Vivianne, *El horror económico*, FCE, Buenos Aires, 1997.

aquellos representados por el rechazo inexorable de quienes ya no son necesarios (quienes padezcan alguna incapacidad o puedan venir a este mundo con alguna malformación genética, síndrome de Down, *v.gr.* algunas formas de aborto, eutanasia etc.), debemos reconocer que éstos no se realizan a espaldas del derecho, sino que invocan precisamente la protección de la ley y con absoluta carencia de culpa.

6. Ser “mejor”, autonomía y emancipación del pasado

Cabe preguntarse entonces: ¿cuál ha sido el itinerario cultural de este fracaso que, en la imposibilidad de representarnos mental y emocionalmente las consecuencias de nuestros actos, nos hace comportarnos como máquinas ciegas “banalizando el mal”? ¿Por qué el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma, cuyos síntomas negativos son la pura facticidad y el poder-hacer, el tener y el placer, el eclipse de la noción de naturaleza humana, el ejercicio narcisista e idolátrico del hombre contemporáneo en la contemplación de su propia actualidad?

Como sabemos, cuando Descartes enunció su famoso argumento *cogito ergo sum*, no solamente suministró una valiosa prueba de la propia existencia, sino que, al identificar al ser con el pensar, hizo de nuestra existencia la propia de una sustancia pensante, en el sentido dramático de que nuestro pensamiento es sustancia, y que en la Ilustración equivaldrá a la autoconciencia del sujeto, es decir, a la fundamentación de la subjetividad humana sobre el poder del conocimiento del sujeto. El sujeto se erige así, en principio fundante de todo el conocimiento incluido el de Dios, y convierte a este último en el pagano de la nueva conquista, que hasta entonces había ejercido ese papel fundante del sujeto. Quiero decir con ello que, si la filosofía moderna ha podido turbar tan radicalmente la vida espiritual de Occidente, al conducirla

primero por las corrientes del monismo panteísta, y después al clasificarla definitivamente en su auténtico núcleo de antropologismo ateo trascendental, esto se debe sobre todo al atractivo que trae consigo el principio del acto del que arranca, a saber: el principio de la conciencia como fundamento del ser, o lo que es lo mismo, la afirmación de la primacía de fundamentación del ser en la conciencia.

Así se inicia la paradójica aventura de la modernidad: por un lado, es el reinado de la subjetividad, pero su reino no es de este mundo. En efecto, la modernidad no renuncia a la herencia del pasado; en concreto, no renuncia a las pretensiones de universalidad que le vienen del pasado, pues en modo alguno se piensa abolir la pretensión universalista de la razón y la ética. Pero al rechazar el principio fundante anterior (la trascendencia) se ve en la difícil tarea de buscarle un nuevo fundamento, claro que desde la pura autonomía del sujeto humano. Por eso la filosofía no dejará siempre de preguntarse: ¿por qué ser moral?, ¿por qué la moral ha de ser universal?, ¿por qué una razón tan amplia como el género humano?, ¿hay que tener en cuenta las herencias pasadas, las ideas transmitidas, las tradiciones, las costumbres inveteradas? Es decir, aquello que antes era evidente (la autoridad de la experiencia, la sabiduría pasada, el crédito a los muertos, la razón oculta de las costumbres, la ley moral), se convierte ahora en la faena principal de la filosofía.

Pero el hombre moderno arriesga esta aventura, por la sencilla razón de que espera todo lo mejor de ella, y ha convertido al progreso en el objetivo de la humanidad, y no la humanidad en el objetivo del progreso, tal como lo atestigua el descorazonamiento de la “cosificación” de Lukács, la “razón teleológica” de Weber o la “razón instrumental” de los frankfurtianos, que se remiten a la misma conciencia del fracaso de proyecto ilustrado. Fracaso del hombre autónomo (como arriba dijimos) en afirmar la dignidad por

sí misma y que, al tener a Auschwitz como símbolo, niega su relación con los muertos, olvida lo que recibió de sus ancestros, y afirma solamente la apoteosis y autonomía del Yo moderno.

Ahora bien, este hombre autónomo, este hombre a secas, reducido a sí mismo, sin atributos, sin cualidades ni determinaciones, que sólo existe liberado de todo pasado y autarquía de los muertos, es la peor manera de existir. Reducido a sí mismo en la inmanencia de su conciencia y existir, reducido a pura irrealdad, es incapaz de trabar relaciones humanas y de tratar al otro como semejante: es un no hombre. Pues un hombre que no es más que hombre, que hace de su autonomía una apoteosis, ciertamente pierde la posibilidad de existir humanamente. En efecto, en la apoteosis del Hombre, los demás hombres son inútiles y superfluos.

Este es el mal de nuestra época. Época que produce millones de ejemplares de este hombre autónomo, sin atributos ni cualidades, y que sólo se extasía en la contemplación de su propia actualidad. Esta conciencia del fracaso inicial es lo que precisamente ha dado pie a la famosa “dialéctica de la Ilustración”. Se reconoce, por un lado, que progreso no equivale necesariamente a humanización pero, por otro, se piensa que no hay vuelta atrás: no se puede renunciar a la conquista de la razón ilustrada, sino que hay que ver cómo se corrige su rumbo (Habermas, por ejemplo). Si no hay vuelta atrás (entendámonos bien: si no hay recurso a Dios, ni a los muertos, ni a las herencias ancestrales), entonces hay que fiarse de la capacidad crítica de la razón, pues ésta tiene en sí capacidad para darse cuenta de sus errores y de corregirlos.

Llama la atención la evolución del perfil que caracterizaría a la función crítica de la razón: si en Horkheimer, por ejemplo, la crítica de la razón instrumental se inspira en las huellas de Dios, es decir, en la conciencia del vacío que ha dejado el paso de Dios por la historia (entendido como un vacío o

añoranza de lo totalmente otro), en Habermas la razón comunicativa es una exigencia normativa, esto es, un principio que hay que poner sobre la mesa si queremos llevar adelante el proyecto ilustrado, con el matiz de que en la historia hay huellas de esa razón comunicativa (en la presencia creciente de los derechos humanos en las modernas constituciones democráticas, *v.gr.*), hasta llegar a un Dubiel en el que la función crítica es una función misma de la razón científica evolucionada que ha llegado al convencimiento de que el progreso humano no es igual a racionalidad tecnológica.

Todas estas posiciones coinciden, sin embargo, en que no hay vuelta atrás. El principio de la subjetividad es innegociable, porque eso sería entregarse de pies y manos a las fundamentaciones religiosas. Y si bien, generaciones contemporáneas conceden que no hay vuelta atrás, la pregunta por la fundamentación de la moral: ¿por qué ser moral?, inhiere a vastos sectores de la humanidad, y empuja a no pocos a reconsiderar virtudes clásicas como formas de conquista de sabiduría y prudencia.

¿Es esto así? ¿Hay que dar por definitivamente buena la tesis de que no hay vuelta atrás? ¿O hay que aceptar la apuesta de Husserl por recuperar el mundo del espíritu, otrora gestionado por la religión? ¿O aceptar la tesis de Adorno de jugárnosla por “lo particular y especial”, por “lo que no es de antemano un caso de concepto”? ¿O vivir a la “manera de ensayo” sin fijaciones ideológicas, sin cualidades ni atributos y experimentando el vacío de todas? Si tras lo dicho, analizamos brevemente el concepto de “virtud”, como una recuperación de lo clásico y momento “particular y especial”, advertiremos rápidamente qué sucede con tal concepto si no se tiene en cuenta la dimensión perdida.

En nuestra cultura, en la profundidad de nuestras vidas, hablar de virtud es hablar del bien. Pero si nos fijamos en el uso cotidiano de este término (en la TV., en la prensa,

en nuestras conversaciones, en el trabajo, en la Universidad, etc.), observamos algo llamativo: ser virtuoso es ser mejor; no ser bueno, sino mejor. Es decir, no se trata ya de la intencionalidad de la vida buena (Ética) y de la obligación de vivir en normas justas de conducta (Moral), sino de ser mejor: sobresalir. En el mundo griego *areté* significa algo así como excelencia, capacidad de sobresalir. El virtuoso es poseedor de unos dones que le conceden una cierta preeminencia, un cierto poder. Por el anciano, Peleo aconseja a Aquiles a “ser siempre el mejor y estar por encima de los otros”, pues al ser mejor que los demás probará su virtud. Es decir, para el ejercicio de la virtud, será necesario el contraste, la competencia: el reconocimiento del otro. Pensemos, sin embargo, lo que el reconocimiento del virtuoso significa. Si el héroe, si la virtud del héroe necesita el reconocimiento de su excelencia sobre el otro, lo que hay que reconocer es la excelencia, de tal manera que no hay lugar para el reconocimiento de la inferioridad del inferior. Ése no puede ser reconocido. A ése sólo le quedan dos salidas: a) echar mano del resentimiento y construir, como dice Nietzsche, un nuevo concepto de virtud en función de la debilidad, o b) dar por bueno el concepto de virtud del fuerte e intentar exceder, es decir, conquistar.

Hay muchas razones para pensar que este planteamiento es algo más que anécdota del pasado griego y simple ejercicio filosófico. En el umbral de la modernidad Tomás Campanella recoge la misma tesis y convicción en sus Aforismos políticos:

No.10. Ejerce dominio por naturaleza, quien sobresale en virtud. Está sometido por naturaleza aquel que carece de virtud. Donde se hace lo contrario, el dominio es violento. No.11. La excelencia en la virtud, de acuerdo con la doctrina política, está en relación con las fuerzas del espíritu o del cuerpo o de ambas a la vez.

No.12. Ejerce dominio más fácilmente aquel que sobresale por ambas, como César. En segundo lugar, el que sobresale por el espíritu, como Ulises. En tercer lugar, el que sobresale por el cuerpo, como Ajax. Núm.27. La naturaleza... crea los débiles de mente y cuerpo para esclavos. Crea a los que están bien dotados de vigor intelectual y corporal para caudillos, capitanes y reyes.

En su *Ciudad del sol*, el poder supremo se entrega al más sabio, claro que sólo hasta que aparezca otro más sabio.

Tras lo dicho ya nada extraña la figura de Nietzsche. La virtud es poder y nada tan contradictorio a Occidente como una moral del débil. Lo “bueno” es lo “noble”, lo superior, lo excelente con capacidad para crear valores. Los débiles, sin embargo, se vengan de tal superioridad al denigrar sus cualidades y motejarlas de malvadas. Y naturalmente, nadie como la casta sacerdotal encarna esa venganza con su notoria falta de aptitudes corporales, metabolizándose en creación de valores espirituales. Así consiguen movilizar a los desposeídos de la tierra contra los guerreros. Nace la moral de esclavos que convierte el fracaso en triunfo, la debilidad en fuerza. La historia de la humanidad es la lucha entre valores “nobles”, personificados por la Roma clásica, y los “malos” y “débiles”, personificados por el pueblo judío, es decir, por Jerusalén. A la aristocracia política del Renacimiento se oponen la Reforma, la Revolución Francesa y, ahora, los movimientos democráticos que no son sino supervivencia secularizada del igualitarismo judeo-cristiano. Moral de esclavos, con su carga de resentimiento y envidia.

Ahora bien, si la virtud es poder o excelencia, reconocimiento del otro, ¿cómo no relacionar esa sensibilidad con lo que sucede en el seno de nuestras sociedades y con el conocimiento de la verdad?, ¿cómo no advertir que las prédicas retóricas del “ser excelente”, “ser mejor”, “ser exitoso”, “sé eficiente”, “hazlo tú mismo”, con su optimismo desenfrena-

do, pretensión trans-nihilista y *praxis* autorredentora, no son otra cosa que las ideas nietzscheanas de la “creación de valores propios” y que terminan por deslumbrar a los lúcidos y confundir a los paletos? Es, en efecto, el nuevo lenguaje de “consumidores poshumanos y posmodernos” que invitan a algo grande y fascinante. “Supongo que con observar que esto se le predica a los empleados de las grandes empresas para que produzcan mejor y más rápido es suficiente para recaer que se trata de esclavos, alentando a esclavos, con el lenguaje de los amos”.⁹ Es un nuevo lenguaje que se sabe mejor, que conoce mejor y, que por ello, expulsa de todos sus bastiones la vieja idea de naturaleza, y se pregunta: ¿por qué no hacer esto o aquello?, ¿por qué no?, ¿por qué no clonar seres humanos?, ¿por qué no lanzarnos a cualquier aventura humana?, ¿qué me impide si soy “autónomo” y “dueño” de mi cuerpo?

7. Conclusión

En realidad, este lenguaje nihilista no es otra cosa que el viejísimo pecado de la soberbia como conjunción y síntesis del mal moral. Y es que desde la búsqueda de esta “creación de valores propios”, desde esta autonomía, búsqueda de “otra condición” y excelencia vana, se llega finalmente a la soberbia, es decir, a la desviación egocéntrica de la propia excelencia.

Santo Tomás de Aquino (y entiendo que éste fuera de lugar el Aquinatense para quien expulsó todo) nos dice que la “soberbia es el apetito inmoderado de la propia excelencia, fuera de la recta razón”, pero que no es un vicio capital como los demás vicios capitales, sino que es algo más: es la máxima

⁹ Marino, Antonio, “Retórica y Política en *Más allá del bien y del mal*”, en *Analogía*, Revista de Filosofía, 1995, núm. 2.

capitalidad y fin al que tienden todos los actos malos como punto de llegada, y al que se accede desde los otros.

La soberbia, por tanto, supone una actitud muy consciente y, por lo mismo, mayor responsabilidad y “culpabilidad”. Pero este lenguaje es precisamente el que todos los días resuena en las aulas, en la TV, en las calles, en las instituciones etc.: es el síntoma y símbolo de nuestra época. Pues la verdad moderna se remite a la subjetividad, a la autonomía. El discurso metafísico cartesiano pretende una liberación del hombre, al liberarlo de la obligatoriedad de la verdad que se impone por vía de autoridad. Lo obligatorio del conocimiento no viene de fuera, sino que lo decide el sujeto. En efecto, el *cogito* que intenta contraponerse a la duda radical y destruirla, es decir, el *cogito* que pretende salvarse al poner en tela de juicio todo contenido del concepto, es un *cogito* que sólo confía en sus propias posibilidades. El poder del sujeto es poder sobre el objeto.

Nietzsche ya sólo va a conducir hasta sus últimas consecuencias esta aventura moderna al demoler la soberbia del *Cogito*, al anunciar al superhombre que se alzarán por encima de los demasiado muchos, al proclamar la muerte de Dios y, con ello, la muerte de todas las legitimaciones, de todos los marcos de sentido. Ser virtuoso es ser mejor, ser excelente, ser exitoso, sobresalir, saber más. Siempre la competencia y el reconocimiento del poder del otro. Siempre un perdedor.