

*H*UMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO  
DE  
ESTUDIOS HUMANISTICOS

27



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON  
2000

<sup>18</sup> Ver: Nicolás de Cusa, en *De Dios escondido y De la búsqueda de Dios* (Biblioteca de Iniciación Filosófica, Tercera edición, Aguilar, México, Buenos Aires, 1997), pp. 36-37.

## ÉTICA Y POLÍTICA EN EL RELATIVISMO CONTEMPORÁNEO

Ramón Kuri Camacho

Al observar a una sociedad crispada, desalentada, desesperanzada, insegura y, por momentos, enloquecida de dolor y odio ante tanto agravio y escándalo nacional o al leer los debates protagonizados en la prensa y T.V. sobre los acontecimientos que vivimos resulta inútil negar la gravedad de una crisis moral cuyas consecuencias provocan fracturas en el edificio mismo de la sociedad e indigencias que muestran con claridad que una gran parte de los mexicanos estamos aquejados por el mismo mal. La simbiosis es profunda y los medios impresos y electrónicos intelectuales, universidades, partidos políticos, etc. expresan con creces lo anterior.

En efecto, limitándose a transmitir sus posiciones tradicionales ya conocidas y recreándolas a la luz de los acontecimientos de estos últimos tiempos, algunos intelectuales o partidos políticos no buscan ni quieren encontrar pasados o nuevos fundamentos, erigiendo la contingencia del presente en su único absoluto e imponiéndose ante nosotros más que por su pensamiento histórico-político por el testimonio de su actitud moral-espiritual<sup>1</sup>. No son ciertamente muchos de ellos, esa conciencia viva, despierta y vigilante que distingue con claridad entre las formas históricamente condicionadas por tanto frágiles y contingentes y las ideas perennes (ya de antemano negadas), convirtiendo así lo históricamente vigente en natural y por ende en absoluto.

Mucho se ha hablado de las graves consecuencias del "lubricante del sistema" como eufemísticamente se llama en México a la corrupción, mucho se discute la pobreza y miseria lastimosas de las injusticias, del abuso del poder, etc. pero muy poco se habla sobre la verdadera causa que la ha provocado. La corrupción, pobreza y miseria generalizadas, no ha sido sólo originada por las circunstancias históricas, geográficas, culturales o sociales (ausencia de una ilustración, un Voltaire, un Kant o una revolución industrial) ni por la deficiencia o carencia de reglamentos y controles como pretenden los susodichos haciéndoles compañía Octavio Paz y liberales que los acompañan. Estos males han sido tan sólo uno de los lógicos resultados de la negociación del ser donde existimos y nos encontramos actuando.

Como primer paso de la conciencia y más radical fundamento de toda conducta y hacer humanos, es decir, de la negación del *esse* (ser) cuyo acto nos hace existir y al negarlo, el corazón de lo real queda desarticulado,

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Colección Alameda

eclipsando en consecuencia la ley moral universal, el concepto mismo de la naturaleza humana y destruyendo lo que Suárez llamó Derecho natural comunitario<sup>2</sup>, columnas todas ellas de la coexistencia humana y que el liberalismo (como la expresión de la negación del ser) abolió en su triple negación del pasado indígena, pasado español y pasado católico.

Pero fue la dictadura de los liberales porfiristas (herederos del liberalismo) que al cambiar de modo sustancial el liberalismo por el positivismo, difundió entre las elites políticas y militares de la época el grave error de negar la existencia de la ley moral universal para pretender sustituirla sobre la arena movediza de los puros pactos y caprichos de los grupos en el poder, quebrantando así el fundamento de la convivencia social.

El vendaval revolucionario barrió con esas mismas elites. Luego de más de diez años de feroz lucha entre los distintos caudillos revolucionarios y tras el cuartelazo de Agua Prieta, el grupo de los sonorenses" (Obregón, Calles, De la Huerta) estableció el nuevo sistema de la "familia revolucionaria" como una especie de "familia perfecta". Este sistema calificado por algún escritor peruano (Vargas Llosa) de "dictadura perfecta", ha sostenido los mismos errores de la aristocracia porfirista, convirtiendo a la ley al derecho y a las instituciones en instrumentos al servicio de los intereses de las nuevas oligarquías nacidas de la familia revolucionaria, generando toda una cultura guerrera y maniquea de cultura de mural<sup>3</sup>, donde unos son los buenos y otros los malos y cuya ley no escrita (tapaos los unos a los otros) dio cohesión a la tal familia para mantenerse en el poder por tantos años.

La eficacia devastadora de la corrupción institucionalizada nos ha sumido en el subdesarrollo, en la peor crisis político-económica del s. XX y sobre todo, en una profunda crisis cultural y moral que ha dado pábulo para debates polémicos y controversias donde en apariencia parece difícil despejar los problemas de todo factor subjetivo y someter algunos puntos discutidos a un análisis que les preste interés universal. Es cierto que no hay mal que dure cien años, ni cuerpo que lo resista, pero la solución no vendrá solo porque se implementen nuevas y mayores instancias de control ni por la sola democracia, cambio de elites, ni por que sea imposible sustraerse al nuevo mandato civilizatorio de la economía de mercado y sus innovaciones tecnológicas<sup>4</sup> o porque nadie intente la necedad de no modernizar México y convertirlo en un país de instituciones.

La solución auténtica está tanto en el retorno al ser<sup>5</sup> cuyo acto nos funda y hace existir, así como en el reconocimiento (con Sto. Tomás y Gregorio de Rimini) de que la naturaleza esencial del hombre como personas, es la fuente

inmutable de la dignidad de los derechos del hombre y por tanto de la existencia de la ley moral y objetiva y la vivencia de esa misma ley. Porque la ley moral impone límites, señala cauces y establece las condiciones fundamentales para que el Bien Común sea una realidad. Es decir, la persona humana posee una estructura ontológica anterior a toda relación dialogante e interpersonal y en tanto que ser personal como subsistente distinto e incomunicable, funda y causa (por fuerza de su incomunicabilidad ontológica) sus perfecciones, relaciones y dignidad. Es que el ser hombre no es un concepto nacido de la historia, cultura, naturaleza o dado en ellas, sino un ser cuyo constitutivo ontológico, es poseer el ser, derivando en consecuencia su condición de persona moral y social. Sólo así es posible hablar de derechos humanos, pues éstos se fundan en la radicalidad ontológica de lo que el hombre es. Por que los derechos humanos no son arbitrarios, ni obvios y evidentes, por sí mismos, para hacer una justificación universal de ellos, deben estar fundados por y ante la razón.

Precisamente el hecho de que el espíritu humano no ponga la dignidad personal, la cual más bien se muestra a partir del ser de la persona, sino que la encuentre y descubra, no puede explicarse si se desconoce el hecho de que el derecho natural procede de la naturaleza esencial de la persona y de sus objetos<sup>6</sup>. Este derecho prohíbe determinadas acciones porque violan derechos según su naturaleza y pide otras porque son esencialmente correctas o buenas. Y sin la aceptación de este hecho no hay ni moral ni política ni derechos naturales, ni derechos humanos, como se desprende de la historia moderna de la discusión acerca de los derechos humanos.

Ahora bien, comprender la dignidad humana es completamente diferente de comprender derechos de la persona, sino que más bien, el comprender la dignidad de la persona es condición para la comprensión de sus derechos. Esto significa, en el sentido más profundo que el hombre no es sólo un "ser vivo político", sino un ser ordenado a la comunidad personal auténtica con otras personas y a la autoentrega recíproca. De ahí la diferencia (en cierto modo infinita) que existe moral y jurídicamente entre el ser humano que se deja llevar únicamente de sus pulsiones más o menos racionales y del que regula sus actos por la exigencia de ese mundo jurídico moral de horizontes infinitos que da el reconocimiento de la naturaleza esencial del hombre. Pues con Suárez afirmo la necesidad de establecer en el acto moral la exigencia metafísica de adaptarse a la rectitud objetiva que lo haga totalmente abierto al mundo y a la sociedad e impida que en nombre de la Moral se aplasten minorías y derechos individuales. Es la categoría tomista de finis obtinendus y que Suárez identifica con el fin objetivo de importancia decisiva en el hombre. Este fin es el que se obtiene precisamente por las acciones morales, objeto de las leyes positivas y el Derecho natural comunitario<sup>7</sup>.

Por tanto, en el mismo acto moral se halla también incluido un elemento jurídico de relaciones obligatorias, que enseña la invulnerabilidad de todo derecho contra todo delito del pueblo como del gobierno, de las mayorías como de las minorías. Es la concepción iusnaturalista que impone cumplir un conjunto de obligaciones que brotan del ser e impulsan a conseguir el fin específico del hombre que es el desarrollo de su naturaleza corpórea, espiritual y social.

Pero esta concepción metajurídica del acto moral, está expulsada por completo de los debates sobre Moral y Política en la casi total mayoría de los arriba señalados. Entiendo: es pedirle peras al olmo. El olvido (o mejor: negación) de estas graves cuestiones no es otra cosa que parte de una inmersión más profunda, como parte de la vorágine de derrumbes de la "negociación del ser", generando una crisis en la cual son síntomas negativos, la pura facticidad y el poder hacer, el ejercicio narcisista e idolátrico de la inteligencia mexicana, el relativismo ético contemporáneo, el subjetivismo religioso, el esteticismo individualista y el eclipse de la noción de naturaleza humana con su afirmación de que el hombre es la medida de todas las cosas y, en consecuencia que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero, destruyendo de esta manera el espíritu cívico, la moral colectiva y el sentido de ciudadanía y de comunidad.

## I

En efecto, cuando Descartes enunció su famoso argumento cogito ergo sum, no solamente suministró una valiosa prueba de la propia existencia 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, convirtiéndose 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, conduciéndola primero por las corrientes del monismo panteísta y después clasificándose definitivamente en su auténtico núcleo de antropologismo ateo trascendental, como lo atestigua la filosofía contemporánea, 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 algunos se piensa abolir la pretensión universalista de la razón y de 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 el 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? Es decir, aquello que antes (la existencia de la ley moral universal) era evidente, 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, convirtiéndose el progreso en el objetivo de la humanidad, y no la humanidad en el objeto del progreso, tal como lo testifica el descorazonamiento de la "cosificación" de Lukacs, la razón teológica de Weber o la razón instrumental de los frankfurtianos, que se remiten a la misma conciencia del fracaso del proyecto ilustrado.

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, v.gr.) Si no hay vuelta atrás (entendámos bien: si no hay recurso a Dios), entonces hay que fiarse de la capacidad crítica de la razón, pues ésta tiene en si 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 Horkeimer, 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 (entiendo como un vacío de Dios 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 la racionalidad tecnológica.

Todas estas posiciones coinciden, sin embargo, en que no hay vuelta atrás. El principio de la subjetividad es innegociable, por que 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, empujando a algunos de ellos a reconsiderar virtudes clásicas (concretamente griegas) como formas de conquista de sabiduría y de prudencia<sup>8</sup>.

¿Es eso 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 gestionando por la religión? ¿O la tesis de Adorno de jugárnosla por “lo particular y especial”, por lo que no es de antemano un caso de concepto? 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 T.V. en la prensa, en nuestras conversaciones, en las Universidades, etc.) observamos algo llamativo: ser virtuoso es ser mejor; no ser bueno, es no ser mejor. 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 eso el anciano Peleo aconseja a Aquiles a “ser siempre el mejor y estar encima de los otros”, pues siendo 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. Ese 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 la virtud.

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 Campanella recoge la misma tesis y convicción en sus Aforismos políticos. “Núm. 10. Ejerce dominio por naturaleza, quien sobresale en virtud. Está sometido por naturaleza aquél que carece de virtud. Donde se hace lo contrario, el dominio es violento. Núm. 11. La excelencia en la virtud, de acuerdo con la doctrina política, está en relación a las fuerzas del espíritu o del cuerpo de ambas a la vez. Núm. 12. Ejerce dominio más fácilmente aquél que sobresale por ambas, como Cesar. En

segundo lugar, el que sobresale por el espíritu como Uliises. 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, capitales y reyes”. En su Cuidado del sol el poder supremo se entrega al más sabio, claro que sólo hasta que aparezca otro más sabio que él.

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 de crear valores. Los débiles, sin embargo, se vengan de tal superioridad denigrando sus cualidades y motejándolas 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 consigue 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”, personificados en el pueblo judío. 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 judeocristiano. Moral de esclavos, con su carga de resentimiento y de envidia.

Ahora bien, si la virtud es poder o excelencia, ¿cómo no relacionar esa sensibilidad con el conocimiento moderno de la verdad? ¿cómo no advertir que las prácticas retóricas del “ser excelente”, “ser mejor”, “ser exitoso”, “hazlo tú mismo”, “sé eficiente”, con su optimismo desenfundado, pretensión trans-nilista 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 los consumidores poshumanos y posmodernos que invitan a algo grande y fascinante. “Supongo que con observar que con 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 esclavos con el lenguaje de los amos”<sup>9</sup> es un nuevo lenguaje que corporiza algo sumamente serio y grave: la soberbia como conjunción y síntesis del mal moral. Y es que desde la búsqueda de esta “creación de valores propios” y excelencia vana, se puede llegar finalmente a la soberbia, es decir, a la desviación egocéntrica de la propia excelencia. Sto. Tomás 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 capitalidad y fin al que tienden todos los actos malos como punto de llegada, y al que se acceden desde los otros. La soberbia, por tanto, supone una actitud muy consciente y, por lo mismo,

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Capítulo: Aforismos

mayor responsabilidad y culpabilidad. Pero este lenguaje es precisamente lo que ahora nos propone la T.V., instituciones, empresarios, colegios, etc.: es el síntoma y símbolo de nuestra época. Pues la verdad moderna se remite a la subjetividad. El discurso metafísico cartesiano pretende una liberación del hombre, liberándole 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 poniendo 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 va sólo a conducir hasta sus últimas consecuencias esta aventura moderna, anunciada al superhombre que se alzará por encima de los demasiados muchos, proclamando la muerte de Dios, y al proclamar esta última, lo que hacía en realidad, era proclamar la muerte del racionalismo. Ser virtuoso es ser mejor, ser excelente, ser exitoso, sobresalir, saber más. Siempre la competencia y el reconocimiento del poder del otro. Siempre perdedor.

## II

No es de extrañar que el espacio en el que actualmente nos movemos, crecemos y vivimos (Universidad, Política, T.V., etc.), fomente la autoexaltación, el éxito y la excelencia, como objeto y norma de la vida, con los cuales todo se mida, pese y regule: "La Universidad y la Excelencia", "La Política y el Éxito", etc. De esta manera, la machacona insistencia de la "eficiencia", el "éxito", la "excelencia" y el "vencer siempre", terminan por depositarse en los campos de creencias y conductas observándonos y juzgándonos unos a otros, respondiendo mal a nuestros fracasos y errores, no perdonándonos algunos kilos de exceso, imponiéndonos reglas estresantes y ansiógenas y sin posibilidad alguna de amar, sonreír, gozar, perdonar o sufrir.

En efecto, todos estos aspirantes al "éxito y ser excelentes", se programan algunos ayunos que en nada les envidiarían las obras maestras de austeridad de la Edad Media. Pues lo que importa hoy es el cuerpo brillante, la esbeltez, la belleza, las piernas lisas, los senos duros. Se pretende la total excelencia de nuestro cuerpo así como el completo éxito de nuestro espíritu. Es que no existe una sola intersección, resquicio o rincón de nuestras vidas, donde la nueva mística publicitaria del "ser excelente" y "rendir al máximo" haya dejado de intervenir. Dar lo máximo, rendir al máximo, vivir al máximo, ser un motor siempre encendido, se convierte en competición continua, rapidez, eficiencia y tensión emotiva permanente sin posibilidad alguna de aflojar, enfermándonos y deshumanizándonos. Pues en la

urdimbre cada vez más compleja de las técnicas de comunicación, ser excelente, exitoso, magnífico, único, extraordinario, creativo, esteta, ilimitado (superhombre), prestigioso, famoso y poderoso, sólo consigue despojarme de lo humano, dañarme como persona, destruyendo lo que somos en vista de un insano deberíamos ser, vaciando así el sentido del lenguaje e impidiendo la serena meditación y la auténtica palabra que brota del silencio porque brota de la profundidad. Asistimos de esta manera a un grave despojo de lo humano y a un gran desamparo y orfandad.

No es de extrañar entonces que hayan aparecido corrientes escépticas y posfilosóficas y que han terminado por sustituir el cogito ergo sum cartesiano, por el deseo luego existo. Es decir, lo racional fue sustituido por lo volitivo; lo universal fue abolido y lo particular concreto fue universalizado; lo absoluto fue declarado prescindible y, por todas partes, se erigió el imperio insubstancial de lo relativo. La grandiosa esencia de las cosas fue sustituida por el juego de relacionar hechos como si los hechos fueran acontecimientos que les ocurren a todas las cosas. Así, el concepto fue sustituido por la imagen sensible. La justicia fue sustituida por el pacto. El bien fue sustituido por el éxito. La belleza por la ocurrencia. Sólo así se puede entender a una sociedad que acatando y divulgando urbi et orbi a través de la moda el pensamiento débil, el disenso, el caos, el devenir, la diferencia, el instinto, la seducción, el fin de la historia y otras consignas, termine titubeante, insegura, desmoralizada, deformada y defundada, con un presente sin expectativas, sin creer ya en sí misma, sumergiéndose en el desierto acumulado de la inactualidad. No del otro modo se puede explicar el arrobado y hechizado de quien, bombardeando a placer por los medios electrónicos de información, fascinado por el gran negocio del mal, termine negándolo en sí y sintiéndose decente.

En efecto, en un mundo donde lo indecente, la putrefacción y la maldad es la noticia (el bien y la honradez nunca), la T.V. vende todos los días el mal que no cesa, el escándalo que no termina, y el hedor y pus que contaminan. Tiroteados de continua por esta pestilencia, necesitamos como drogadictos más y más escándalo, más y más violencia, más y más miedo, agarrándonos cada día a vísceras más purulentas, terminando por sentirnos a salvo y decentes, viendo sólo el mal en el ojo ajeno. Los fetiches de la cultura moderna (especialmente la T.V.), se configuran así, como una alienación y una petrificación de lo vivido, consiguiéndose justamente que la gente no piense demasiado o, más bien, no tenga pensamiento. Es la mediocridad desolada de un "nuevo fundamentalismo laico", que construye diariamente un mundo donde la maldad siempre es noticia y que, a fuerza de presentarlo, termina por negarla, aboliendo con ello lo sagrado<sup>10</sup>. Es el nuevo fundamentalismo laico lleno de heroísmo que, unas veces se pone al servicio de la pasión, desplegando una prodigiosa virtuosidad en la argumentación

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Cajón de Matamoros

sofística. Otras veces se pone al servicio de la razón, como una lámpara impotente, asistiendo a los transportes del deseo y discerniendo perspicazmente su malicia; pero como le gusta intervenir y nunca permanece espectador, no hace más que aumentar la atracción dándole un sabor de perversidad inteligente y artística, pues corresponde al artista (dixit Aristóteles) el seguir siendo artista cuando peca adrede.

Ahora bien, si tomamos en cuenta las distintas etapas históricas, es evidente que el escepticismo y el relativismo no aparecen como una novedad contemporánea, pero por la generalización de sus efectos nocivos sería conveniente saber en qué radica su novedad, profundizando algunos matices del comportamiento humano afectado por este mal.

Uno de los principales problemas actuales es el agnosticismo práctico, instrumentalizado a favor de un generalizado concepto de libertad, entendido como sinónimo de indeterminación y contrario a todo dogmatismo metafísico, que aparece siempre comprometido con una incómoda trascendencia ontológica que intenta subordinar la inteligencia al ser. Es lógico que una libertad, entendida como una absoluta indeterminación no pueda coexistir con verdades que son, en tanto objetivas, limitaciones también absolutas. Por ésta razón, la voluntad necesita imponer a la inteligencia una práctica y sistemática negación de todo supuesto ontológico, siendo la naturaleza humana lo primero que se eclipsa al ser sustituido por el puro arbitrio de los pactos. De esta manera, todo puede ser igualmente válido para quien no acepta ofrendar su "libertad" a la justicia natural de la inteligencia con la verdad. Si nada es definible ni definido, sólo quedan sistemas provisorios de explicación y descripción. Luego todo es opinable, cuestionable, refutable, aún en contra de la misma evidencia, imperando así la voluntad del nuevo modelo humano sobre la inteligencia y a través de ella, intentando dominar sobre la realidad, dejando intacta su autonomía, su autarquía y su indeterminación.

La grave consecuencia de poner a la voluntad arbitraria por encima de los requerimientos de la naturaleza humana, se ve claramente, cuando se piensa que, puestas en conflicto las voluntades existentes, se impondrán ciertamente las más poderosas, a pesar de los esfuerzos teóricos de un Habermas, Rawls o Apel. Es que sólo el respeto a la noción metafísica de naturaleza humana y de las cosas, garantiza la igualdad esencial de todos los hombres; la exaltación de la voluntad garantiza la igualdad universal. Este es uno de los primeros y más persistentes relativismos contemporáneos, en tanto que verdadera inversión moral.

En la introducción a su opúsculo sobre la ciencia política, Marcel Perlot afirma que "en lo que respecta a las ciencias humanas, es necesario remitirse

a la opinión general, de modo que, en lugar de soluciones diversas y controvertidas, prevalezca la que goza de más amplia aceptación". Esto significa, en definitiva, terminar con las ciencias humanas y traspasar la responsabilidad a los medios de comunicación, convertidos, en gestores de una ciencia nueva llamada opinión mayoritaria.

Es lógico pensar que si se puede decir y escribir tan gran desvarío, es porque el fundamento ontológico del ser humano ha sido devastado, quedando en pie el relativismo que prospera en el seno de un agnosticismo práctico. De esta forma, el original lema escéptico "nada es verdadero porque no hay verdades", se traduce pragmáticamente como: todo vale porque nada vale del todo. Lo que significa que en la vida práctica, el escepticismo académico ha pasado a ser un relativismo con fundamento agnóstico y voluntarista. Así se explica la dureza con que se exige y el gozo con que se proclama la coexistencia, como fruto de una muy "madura relación humana" que permite hoy, a diferencia de otros tiempos oscuros, intercambiar posiciones igualmente respetables, ya en lo religioso, ético, estético o político. Pues la "vida misma exige relativizar" lo que desde siempre se ha considerado como verdadero, bueno, justo o bello, con lo cual se procura quitar el molesto aguijón a todo futuro retorno, que intente ajustar la inteligencia al ser. La flexibilidad intelectual y la apertura a toda forma de vida, es el primer paso para aceptar que la verdad de un juicio depende del éxito operativo que alcance y del grado del consenso que logre, algo así como una verdad exitosa y popular, desgajada por completo del ser, pero con su eje puesto en el puro poder-hacer, impidiendo de esta manera (en tanto que consenso exitoso y popular), V.gr. con la genética que lleguen a la existencia seres destinados a ser enfermos o bien, de acuerdo a criterios crematísticos y zoológicos, destinados a ser débiles o inútiles. Porque el relativismo es un hecho capital en donde hasta la contradicción es admisible, pues nadie puede intentar afirmar algo de algo, sino tan sólo manifestar una situación refleja respecto de aquello que lo impacta y le convoca, acudiendo de inmediato al consenso de la mayoría. Por tanto no importa si el juicio es verdadero o falso: lo importante es que sea sincero, flexible, comprensivo, elegante y de buen modo, capaz de suplir con creces a la verdad, al bien, a la belleza y a la justicia.

Como el predominio de la voluntad de poder se concretiza en lo particular, y la razón expresa a lo universal, el concepto pierde fuerza, las ideas dejan de ser importantes, la garantía de los inversores no es más la Constitución y la Ley, sino los lobbies, las ideas que oscurecen bajo el crecimiento de las sensaciones. El discurso educativo es sustituido por los audiovisuales. El salario del docente es menospreciado. Y dado que lo fundamental es transmitir imágenes sensibles, lo universal se esfuma,

endiosando lo contingente y particular. Este es otro de los más duros y tosudos relativismos contemporáneos.

Pero hay más, el odio a los principios, el desfundamiento ontológico y moral, la negación de todo fundamento (Nietzsche, Heidegger, Derrida, Vattimo, etc.) y olvido de la naturaleza humana, todo ello insuflado por una filosofía que exalta lo contingente y los hechos por sobre toda consideración (Rorty, v.gr.), todo ese proceso debía prescindir de la noción de Bien y de mal, de la ley moral objetiva, porque son universales, manifestándose en infinidad de problemas particulares. De ahí las afirmaciones de un escritor mexicano, plenas de hechos y asertos contundentes: "Podemos preguntarnos si hay en el mundo hoy una modernización que no incluya el saneamiento de las finanzas públicas(...) la inversión extranjera, la actualización tecnológica, y los costos que cada una de esas cosas implica..."<sup>11</sup> Y más adelante: "En ningún país han podido implantarse sin altos costos sociales y aún sin imposiciones de corte dictatorial..."<sup>12</sup>.

Es que el poder es algo concreto y particular y el poder y la política se miden por el éxito y la eficacia. Hay que agradecerle a nuestro paisano intelectual su sinceridad y su franqueza al presentarse como un fervoroso creyente en los hechos concretos (los éxitos del mercado) y como auténtico representante de la modernidad, en suma: como verdadero positivista de la Política. Pues negado el valor universal que a todos reúne, sólo queda el predominio de lo particular concreto, que a todos divide. El Bien fue sustituido por el Poder, y el Poder se mide por el éxito, no por su función teleológica cual es la del servicio a la dignidad del hombre. No hay duda alguna que éste es otro férreo y rudo relativismo contemporáneo.

Jungla. La Justicia es sustituida por el Pacto y por el Pacto lo celebran los que pueden celebrarlo, es decir, los poderosos del mundo. O sea, los dueños del capital, del mercado y la tecnología. ¿Existe acaso alguna otra alternativa?, le pregunta sin tapujos Aguilar Camín a Carlos Mosivais. Esta es otra inversión moral con su cauda de consecuencias relativistas.

En tal clima, la dignidad del ser humano se oscurece, el origen eterno del hombre es negado, la unidad ontológica de la especie humana es destruida y nuestro origen temporal es desdeñado, ya sea como ancianos o como jóvenes mozos. Pues la vida que importa es la de los adultos partícipes del Sistema y del "nuevo mandato civilizatorio", a saber: la idolatría del mercado y sus leyes. La propiedad de algunos garantiza la ausencia de propiedades de las multitudes, condenadas al hambre, a la miseria y a la desesperación. La Verdad es objeto de escarnio y se miente en la mañana, en la tarde y en la noche, por la prensa, la radio y la televisión, esto es, por las

tres ranas vocingleras del Apocalipsis, con sus ruidos, sonidos, imprecaciones y frases vacías e insustanciales.

### III

Con este panorama, si bien parece difícil liberar al esclavo que besa sus propias cadenas, sumergida como está nuestra sociedad en el ritmo de lo puro contingente, móviles afectivos e intereses económicos, todavía es posible mostrar la posibilidad que aún tiene de ser libre, conocer el amor y ejercer la paz.

Ahora bien, si ser libre es ser cada vez más perfecto en virtudes espirituales y morales, podemos afirmar que nuestro mundo es un mundo de esclavos que pretende alcanzar la libertad en las cadenas de su propia decadencia. Si el amor es afirmación del bien, la comunidad actual no lo conoce ni es su origen ni en su profundidad. Si la paz es la plenitud de la libertad y del amor, entonces el corazón de nuestra sociedad está desgarrado, pues no poseemos ninguna de esas virtudes, pero si estas virtudes son títulos fundamentales de la cultura cristiana, creo que aún tenemos la posibilidad de poseerlas y que representen para el hombre actual su deber-ser, como actividad en el tiempo con trascendencia histórica y ontológica, que haga posible la quiebra de la decadencia moral o de una amoralidad generalizada.

Y es que la inmanencia contemporánea no sólo representa la falta total de sentido de trascendencia ontológica, aunque la supone, sino también una situación de pura temporalidad y ontologización del presente que intenta, una y otra vez, olvidar los mismos hechos históricos en cuanto representa la elocuente presencia del pasado y renunciar, de algún modo, a la misma trascendencia histórica que tiene un compromiso moral con el futuro de la humanidad. No es extraño así, que se elija la fama de hoy cualquiera que sea su origen, antes que la gloria futura de los sabios y de los héroes. Así se pone de manifiesto la primera injusticia ética que no tiene pasado ni futuro, injusticia por fuerza de no tener ni un deber-ser ontológico, ni para sí ni para los otros.

Este inmanentismo temporal que ontologiza el presente, al perder la religación con el ser que lo funda, tiene que ignorar también los títulos de la dignidad humana, para terminar reivindicando supuestos derechos de los animales, vegetales y de la misma masa inerte. En consecuencia, la persona, reducida a una pura individualidad eficiente, terminará exigiendo deberes para con la naturaleza pasando a ser ésta creadora de la vida y del hombre. Algunos movimientos ecológico-panteístas, así lo manifiestan. Esta reverencia al mundo natural es una forma oscura de religiosidad y constituye otra de las formas de injusticia ética que consiste en subordinar la acción

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Coahuila, Ah.

inteligente del hombre a una supuesta justicia natural exigida por el mundo animal, vegetal y mineral. El hombre de la nueva inmanencia pertenece al mundo y como tal no es señor del mundo sino parte integrante y súbdito eficiente.

Advertimos así un grave desajuste ético fundado en la falta de creatividad e iniciativa, por muestra de un relativismo que muestra la permeabilidad del modelo inmanentista a las novedades que conmueven sus sentimientos y bloquean su reflexión. El nuevo modelo humano, no sólo es permeable en las noticias sino que se convierte en eco de las noticias, en un simple individuo que responde, reacciona, vota, condena, odia o aplaude sin necesitar preguntarse o interrogarse. Perdida la intimidad y alienado en la pura facticidad no sirve ni es servido, sólo ocupa un puesto de producción y un lugar de consumo. Se trata quizás de la más grave injusticia ética relativista contra el *esse* (ser) cuyo acto nos hace existir así como en contra el ser hombre.

Todas estas formas de injusticia ética que provienen de la pura inmanencia contemporánea permeabilizan y trascienden los límites sociales hasta alcanzar las mismas instituciones políticas, afectando la instrumentalización de sus disposiciones y estructuras. El poder político que desconoce su origen, es pura inmanencia que procura, antes que la gloria del deber cumplido, la fama de la astucia y el éxito individual. Por el mismo motivo de fama y poder, se legisla lo que halaga y lo que gusta, aún a costa de la justicia ática de la sociedad. Algo semejante ocurre cuando se acepta, por un lado, el desorden y la decadencia moral de la comunidad y por otro, se castigan jurídicamente sus consecuencias. No menos grave es la desintegración social que produce la pura inmanencia de la pura facticidad para vivir. La primera desintegración es la religiosa, representada por la falta de intimidad. La carencia de silencio interior y de reflexión contemplativa conduce a la crisis comunitaria de la liturgia y a la constante necesidad de variaciones que hagan más atractivo el servicio religioso. La segunda forma de desintegración social es la pérdida de la armonía de la inteligencia con la verdad, merced al agnosticismo y al relativismo gnoseológico que conduce a la sociedad humana al error generalizado del voluntarismo. Como se ha dicho, lo bueno y lo verdadero, guardan relación con lo que tiene éxito y popularidad, porque estos son los únicos criterios que se esgrimen ante alguna duda u opinión en contrario. Esta ruptura con la verdad penetra en la íntima vida familiar y en la función escolar, en las que impera la "amplia información y el sano acuerdo" acerca de lo que acontece, por encima de toda evaluación paternal o magistral. La tercera forma de manifiesta desintegración que produce el imperio del "puro vivir" es la relación entre la voluntad y el bien objetivo. De esta manera, el bien personal y comunitario puede ser indistintamente, lo conveniente, lo útil o placentero, porque la

voluntad al subordinar a la inteligencia impone o exige títulos de bondad a todo aquello que por su utilidad, mantenga la autonomía del poder-hacer. De hecho, la sociedad civil y las instituciones políticas y se han encargado de generalizar y legalizar lo conveniente, lo útil o lo placentero, sea o no contrario al ser-personal o comunitario. La voluntad de uno, de algunos o de muchos es quien decide cual sea el bien legítimo y objetivo.

Sin embargo, tiempo hubo en que la política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa. Esos tiempos eran en los que existía una filosofía política, cuyos objetivos expresa Aristóteles al final de su *Ética* a Nicómaco: "como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente a la legislación, quizá sea mejor que lo consideremos nosotros y, por tanto, estudiemos, en general, lo relativo a la politeia, a fin de llevar a su fin, en la medida de lo posible, la filosofía de la que pertenece al hombre". No se trata de emprender una tarea hasta entonces desconocida. Se trata, simplemente, de llevar la filosofía práctica (que para Aristóteles es filosofía sobre lo que pertenece al hombre) a su fin. Se busca algo que no está dado al principio del proceso lo que sí se da es el impulso que lleva al fin: la política es un recorrido, de principio a fin, gracias a la ética, es decir, el impulso que empuja el recorrido. El problema histórico, es que el armónico modelo teórico aristotélico no había conseguido dar ni garantizar la vida a la población. Con Maquiavelo y Tomás Moro la política se fija, como objetivo, no ya la vida buena y ordenada sino más elementalmente la conservación de la vida. Lejos queda el interés por buscar una correspondencia o fundamentación entre los comportamientos virtuosos de los ciudadanos y la naturaleza humana. La reflexión se vuelve sobre los datos más crudos de la existencia y de ahí brotan las nuevas preguntas con las que tendrá que habérselas la filosofía social: ¿qué hacer políticamente para asegurar la reproducción de la vida? (Maquiavelo); ¿qué tipo de organización social y económica permitirá luchar contra el hambre? (Moro). Lo que se está pidiendo es una técnica eficaz de conquista y conservación del poder, por un lado, y de buena organización de la sociedad y de la producción material, por otro. La vieja convicción que había dominado la historia de la filosofía práctica, según la cual los temas de filosofía moral no pueden encontrarse sino encarnados en grupos sociales concretos, es decir, que la moral o es moral de y en una sociedad o no se encuentra en ninguna parte, deja lugar a un nuevo interés por la moral en cuanto tal. La ética se vuelve formal, centrándose en la pregunta ¿por qué es moral? Y desentendiéndose del contenido de la moralidad... Nietzsche será quien saque las consecuencias de los sobresaltos de la modernidad. Hasta llegar ahí pasarán años. Nietzsche se burla de la opinión que fundamenta la moral en la pureza de los sentimientos íntimos, en la inconfundible voz de la conciencia o en la universalidad del imperativo categórico. Nada de fundamentación, sólo actos creadores del hombre. Reemplacemos la razón por la voluntad. Tendríamos, así, dos

modelos de relación entre ética y política: a) el modelo clásico de filosofía práctica, que no concibe la separación entre ambas, b) el moderno modelo que las separa. Es hoy tan evidente esta escisión, que todos cuentan con ella aunque, eso sí, utilizando argumentos encontrados. Los políticos entienden que la política es un asunto tan riguroso, y la ética algo tan vago e indefinido, que ésta bien puede valer como llamada general a muy generales principios de comportamiento, buenos para la multiplicidad de opciones políticas, pero a sabiendas de que ésta es una ingeniería con precisas y materiales reglas de juego.

No es extraño que ante esta formidable escisión moderna (aquí la política, allá la ciencia), continúen los intentos de reconciliación que vienen desde Hegel, pasando por Marx y llegando a Habermas (éste, ahora el más llamativo e importante con su ética discursiva). Habermas se apoya más en Kant que en Hegel, es decir, su ética es conscientemente formalista, pero recoge la preocupación comunitaria hegeliana, reformulada, sabemos, en clave de acción comunicativa (lejos, pues, del idealismo objetivo hegeliano). Por eso reformula el imperativo categórico kantiano. Más que entender como válida aquella máxima de que lo que yo desee se convierta en ley universal, lo que procede es someter a mi máxima a los demás, para que ellos decidan, con razones, si se acepta como ley universal. Ahí está la clave de la ética discursiva.

De la insatisfacción que produce ese intento dan fe sus propias palabras, cuando confiesa que la ética discursiva nada puede decir sobre el hombre en el mundo, la violencia, los hogares destrozados, las guerras o las dictaduras: lo suyo es convocar a los presentes para que digan qué piensan. Pero, ¿qué pasa con los que no tienen palabra, con los sin voz? Son aquellas víctimas que son sólo un grito, que sólo puede hacerse oír a través de terceros, sea porque les recuerde, sea porque les interpreten. Por definición, no tienen voz: sólo pueden encontrar eco en otros; por eso, ni siquiera pueden ser considerados como habitantes. En una comunidad de diálogo, los sin voz no son pocos y son, sin embargo, y sobre todo, los que dan sentido a la compasión. Porque la compasión está en el origen de la construcción ética de toda sociedad. Es el grado de amor de donación que por encontrarse en un nivel superior, permite que el ser-para-otro se convierta en un valor que nos hace dirigirnos al tú de un modo muy particular y concreto, compartiendo, sufriendo y alegrándonos con los demás.

#### IV

“La compasión es menos que una virtud, es una debilidad nacida del miedo y de la infelicidad”. Este topos que recoge Horkheimer y Adorno, en su Dialéctica de la ilustración, viene de lejos. Spinoza, Kant, el Marqués de

Sade o Nietzsche rivalizan en el descrédito de un sentimiento “que no tiene pie ante la filosofía” (Sade, Nietzsche), que “no puede reclamar para sí la dignidad de la virtud” (Kant). Para toda la modernidad, la compasión es sospechosa por cuanto parece dar por perdida la lucha contra la injusticia; sólo cabe algún remedio para aminorarla. Se explica que alguien como Kant no entendiera de compasión. Hijo de su tiempo, esperaba del progreso incesante y de la libre competencia la consecución de las más altas cotas de bienestar general. Había, sin embargo, ya entonces, razones para pensar en la compasión como categoría moral: en la sociedad, como en la naturaleza “domina el sufrimiento y el dolor”. La solidaridad con el hombre sometido a estas circunstancias, eso es la compasión, algo que pertenece casi instintivamente al hombre. La compasión es, en efecto, un sentimiento y, como tal, algo particular y material. Pero es un sentimiento mediado racionalmente: el otro es digno de compasión, no mero objeto doliente, sino un sujeto con su dignidad herida, ultrajada o frustrada. He aquí la otra categoría moral: la dignidad. La dignidad y la compasión son la mediación sensible o naturalizada entre lo particular del sentimiento y lo universal de la dignidad humana. ¿Estamos tan lejos del Kant que funda racionalmente el sentimiento moral, el de la dignidad que todo hombre lleva consigo?. Existe una diferencia, nada despreciable, que nos arrojan todos los sufridos de la tierra: esa dignidad que tiene el indígena, v. gr., o todos los pobres de nuestro país, objeto de mi compasión, no la tienen realmente. La tienen como exigencia, como anticipo; pero lo que tienen, de hecho, es el ultraje o la humillación. Cualquier universalidad que trata al otro como si ya tuviera su dignidad, dejaría al otro sumido en su desgracia y el yo que con el otro se relaciona podría abandonarse en la placidez de la posesión ética. Compasión es el nombre de la ética intersubjetiva. No simétrica, sino de acuerdo a la asimetría real. Hacer depender la universalidad de la asimetría es evocar un modo de pensar hondamente arraigado en la mentalidad occidental. Lo universal pertenece a la familia de la reconciliación, el consenso, lo originario o lo natural, mientras que lo asimétrico es lo particular, diferente y problemático. Es lo analógico que llama la atención sobre lo particular, lo diferente. La universalidad analógica aquí es el grito del necesitado. Y la respuesta a ese grito es la negación de la negación. No hay sujetos morales más que como respuesta a esa demanda. Su filosofía moral arranca de un hecho, no el de la razón, sino el de la miseria lacerante, el desempleo y el sufrimiento en el mundo: la constatación de que si grande es el dolor de los pobres y de la humanidad, no menos poderosa es la voluntad de no resignarse.

Este hecho es rápidamente reflexionado: el ser que sufre, que tiene hambre, que muere por diarreas, que sufre el desempleo y la impunidad, no es visto como un objeto digno de conmiseración, sino como un objeto humano privado de una dignidad que le pertenece. Ahora bien, después de

todo lo dicho, ¿sobre cuáles valores podemos construir nuestra esperanza del mañana?. La inmanencia contemporánea a fuerza de ontologizar el presente, nos ha ayudado a narcotizarnos y vivir una cultura del olvido y de los derechos del hombre. Nietzsche, para quien "sin la capacidad de olvidar no sería posible ninguna felicidad", descansa en paz. Este empobrecimiento, este olvido del pasado se manifiesta en la expresión de la ética política, pues evidentemente la política tiene que ser ética. El sentido popular de la justicia, pero sobre todo de la injusticia, remite consiente o inconscientemente a una exigencia de la política con ética. Porque ética y política se confunden pues el ethos es la vida buena y ordenada del miembro de una comunidad. Como el modelo clásico aristotélico, la polis es la suma de voluntades de hombres libres y, asimismo, el principio rector de las conductas individuales. Y es que sólo podemos tener la posibilidad de ser libres, conocer el amor y vivir en paz, es decir, ser modernos, si somos capaces de quebrar el presente con la presencia del pasado olvidado con profundo y vivo sentimiento de compasión, que reconcilie la ética y la política y la tradición comunitaria-individual en una relación intersubjetiva primigenia. La compasión es un sentimiento de total solidaridad con el necesitado, pero cuando ese sentimiento se hace moral, cuando ese movimiento casi instintivo se llena de razón, queda informado racionalmente, al considerar al sujeto que el otro no es un pobre hombre, sino a un hombre al que se le ha privado de la dignidad de hombre. La dignidad humana es un asunto de compasión que incluye a fracasados o vencidos que, tomando en cuenta la historia del sufrimiento cuestiona al otro que causa la desigualdad. Desde este concepto de compasión como amor personal que quiere el bien no para sí, sino para el otro, es decir, como ser-para-otro, es posible hablar de ética porque sólo entonces se afirma su universalidad en toda su radicalidad. Porque, ¿podemos ser libres, amar y vivir en paz sin el pasado que no está presente, es decir, el de los sufridos y las víctimas?. Sin esta atención al pasado no hay verum ni bonum universales, sino un concepto de verdad y de moral particular, nacionalista o colonialista. Porque no podemos renunciar a la trascendencia histórica, al compromiso con el futuro de la humanidad, si somos incapaces de que el genio del recuerdo nos posea aprehendiendo al pasado que es pasado y que no está presente: el pasado de los vencidos y los olvidados ("lo desechado por el concepto" en sentido radical: lógico e histórico). Historia, modernidad, futuro, universalidad, sólo pueden existir si se toma en serio el pasado ausente: tomarse en serio conlleva cuestionar la inmanencia del presente construido sobre sus cadáveres. Y esto no es asunto de utopías sino de memoria: de razón anamnética. Por eso es que (como arriba dijimos) sólo podemos ser modernos si rompemos con la presencia del pasado olvidado<sup>13</sup>. ¿Con quiénes pues?. Con las víctimas, el ejército de perdedores, todos aquellos que no pueden descansar tranquilos porque se les ha privado de su dignidad. Son perdedores que nos están esperando: han sido anteriores a nosotros pero no han quedado atrás, sino que se nos han

adelantado. Y si nos esperan es porque tiene una factura que pasarnos, unos derechos que debemos saldar. ¿Por qué nosotros, si ellos son anteriores a nosotros?. Porque nuestro bienestar y felicidad tienen que ver con ellos y el verum y el bonum son universales, es decir, abarcan pasado, presente y futuro, como la concreción plena de libertad, paz y amor. Son los derechos pendientes que nos presentan los otros y que sólo podemos actualizar si nos comprometemos con el presente haciéndonos cargo, hoy, de esas y estas injusticias. La actualización de las esperanzas pasadas e insatisfechas puede, en primer lugar, alumbrar nuestra conciencia y, luego, transmitirnos una nueva esperanza. La esperanza no nace de seres satisfechos sino insatisfechos. Esto, que es verdad en psicología individual, vale igualmente en la apreciación histórica. Es decir, sólo si somos capaces de ser una generación que hagamos nuestra la liberación de las generaciones pasadas (quebrando el presente), podemos esperar algo distinto de lo que hoy tenemos. Pues la recuperación de ese pasado es el espacio actual en donde se decide nuestro futuro. La racionalidad de la modernidad, la racionalidad de este "modelo civilizatorio" se agota en una ontología de presente (mercado, innovaciones tecnológicas, hechos, etc.) del puro actualismo que olvida el pasado. Sólo si pasamos de una concepción de la historia como ciencia a una concepción de la historia como recuerdo, sólo entonces se puede salvar el olvido del pasado. Y es que la ciencia y la memoria se comportan, respecto al pasado, de manera diametralmente distinta. Lo que aquella da por cancelado, ésta lo entiende como pendiente. Las diferencias son particularmente llamativas en asunto de justicia o injusticia. Pensamos en aquellas víctimas y en aquellos verdugos triunfadores. La ciencia archivará el caso de las víctimas que murieron injustamente por defender una buena causa. La memoria, sin embargo, puede perfectamente reabrirlo y reconocer que ahí hay algo pendiente. Si lo hace no es por juego estético ni por pura investigación histórica, sino porque entiende que esos derechos pueden y deben ser saldados. ¿Cómo?. En una estructura de la memoria capaz de garantizar esa universalidad que obsesiona a la modernidad (¿por qué ser moral?), pero que no logra porque sistemáticamente deja fuera lo desechado por el concepto. San Agustín es de gran ayuda aquí, cuando en el libro XI de Confesiones, nos conduce a una profundidad, que el espíritu está, por así decir, distendido y distraído en la misma medida en que está tenso y atraído hacia la única significación que constituye, la identidad del drama del hombre, en cuanto totalidad temporal. Manejando las paradojas de una manera genial, nos dice que hay tres aspectos del presente. "un presente del pasado, un presente del presente y un presente del futuro", a los que corresponden la memoria, la atención y la espera. Estas son las presuposiciones fundamentales del acto de contar y recontar. Como nos enseña la fenomenología de "seguir una historia", al narrar comprendemos el ahora de no sé qué evento narrado en relación al pasado inmediato, el cual es

retenido en el evento presente y en relación con el desarrollo futuro que es anticipado por el receptor.

Ahora bien, esta estructura del presente hace posible la estructura de la historia del hombre, en cuanto ella misma reúne el recuerdo, la espera y la atención. Es decir, sólo el presente transporta consigo la dialéctica del pasado, presente y futuro, en cuanto que el hombre es *distensio animi*, o sea, un "alargamiento" del alma misma, que conduce a San Agustín a afirmar esto: "Concluyo de ahí que el tiempo no es sólo una extensión (*distentionem*), sino una extensión de algo, lo cual yo no sé qué es. Sería sorprendente que eso no sea una extensión del espíritu mismo (*ipsius animi*)". Y luego exclama: "está en ti, mi espíritu, que yo mida el tiempo. No, no me contradigas, ¡eso es!. Tampoco te contradigas tú mismo, en la ola tumultuosa de tus impresiones. Está en ti, que mido el tiempo". ¿Cómo es posible eso?. Es necesario admitir que el futuro disminuye, en la espera, mientras que el pasado parece crecer como ese sonido que ha vibrado y vibrará, "pues lo que se ha escurrido, ha vibrado; lo que queda vibrará, y es así que se acaba: mientras que la intención presente transmite el porvenir al pasado, que crece alimentándose de todo lo que pierde el porvenir, hasta el momento en que, agotándose el porvenir, todo es pasado" (XI, 27). Esto significa que nuestra memoria tiene la extensión, así como nuestra espera, en la medida en que el decrecimiento del uno es el crecimiento del otro. "El porvenir, entonces no es amplio, puesto que no existe: un amplio porvenir es una espera del porvenir que lo concibe como tal; el pasado no es un pasado porque no existe: un pasado amplio es un recuerdo del pasado que se lo representa como amplio" (XI, 28).

Ya vislumbramos el inmenso alcance de esta meditación sobre la *distensio animi*. San Agustín toca aquí el principio mismo del acto narrativo y la estructura de la memoria que garantiza la universalidad, a saber: que esta extensión de alma hace posible la extensión misma de la historia. Esto es lo que quisiera eliminar toda la filosofía analítica, la historia, la crítica estructuralista y posestructuralista, la posmodernidad y la ontopoética, en beneficio de paradigmas intemporales. Pero la resistencia del relato a una reducción, descansa sobre la *distensio animi*, la cual no es unidad del presente eterno, ni la simple pluralidad de un tiempo diferente: la *distensio animi*, se haya engendrada por la dialéctica entre recuerdo, espera y atención. Al afirmar que no hay un tiempo futuro, un tiempo pasado y un tiempo presente, sino un triple presente. San Agustín nos encamina hacia la investigación y vivencia de la estructura temporal más primitiva de la acción. Es fácil reescribir cada una de las estructuras temporales de la acción en los términos del triple presente. ¿Presente del futuro? En adelante, es decir, a partir de ahora, me comprometo a hacer esto mañana. ¿Presente del pasado? Tengo ahora la intención de hacer esto porque acabo de recordar a

los millones de víctimas de la historia. ¿Presente del presente? Ahora hago esto porque ahora puedo hacerlo: el presente efectivo del hace testimonia el presente potencial de la capacidad de hacer, constituyéndose en presente del presente, avanzando por el camino que abrió la meditación sobre el alargamiento del alma. Pues lo fundamental es el modo cómo la praxis cotidiana ordena uno con respecto al otro: el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Esto es lo que Walter Benjamin asume como respuesta filosófica. Benjamin no predica una concepción fragmentaria de la historia, en el sentido posmoderno relativista, en virtud de la cual las historias particulares carecen de relación y, por tanto, de responsabilidad universal. Aquí se trata por el contrario, de subrayar la universalidad más radical de cada uno de nuestros actos en un proceso que va del logos al *mithos*, de la doxa a la episteme, de lo contado a lo sabido, de la memoria a la razón. Son acciones que nos comprometen con nuestro presente, pero al hacerlo, nos comprometemos con las generaciones pasadas y su historia de dolor y sufrimiento. Porque hay hechos, como los que acontecen hoy día en nuestra patria, que cuestionan toda una visión de la historia comprendida como la suma, de todos los hechos que ha protagonizado este país. Hay hechos, en efecto, que en sí mismos comprometen toda una época, y épocas que comprometen toda la historia. Este es el caso de nuestro país. Proyecto económico cuestionable, democracia inexistente, impunidad cínica, responsabilidades, complicidades, fallas y defectos compartidos, etc. Poco a poco va haciéndose diáfano el cambio en la consideración de la historia nacional: si antes el pasado era algo muerto, que había que animar desde el presente. Y la ruptura de este presente es una ruptura que reivindica ese pasado.

Pero la evocación no es un acto meramente intelectual, sino una experiencia del sufrimiento, que ejerce como de analogado con el sufrimiento de las víctimas. En tal sentido, el recuerdo es compasión. La compasión se produce en relación a un sufrimiento que conocemos: pero esos son conocimientos limitados. Consecuentemente, el recuerdo que no es, de inicio, un acto racional, sino sentimiento y voluntad, tiene que volverse reflexión para incorporar intelectualmente el significado que conllevan las víctimas anónimas. Y la dificultad de saber, por el silencio de los sujetos del recuerdo, debilita nuestra capacidad de compasión. Pero a renglón seguido, hay que subrayar su fuerza. El recuerdo de la víctimas es capaz de cuestionar la victoria eterna, capaz de exorcizar los gérmenes letales del presente siempre dispuestos a repetir la historia, capaz de neutralizar la parte pecadora que todos tenemos. Y es que no vivimos una cultura sensible al pasado ni al recuerdo: subordinados a una cultura de la imagen y del presente, cuya manifestación más obvia es ser actualmente modernos (el TLC, el consumismo, etc.), vamos perdiendo la sensibilidad y la capacidad narrativa. Hace falta una cultura bien distinta para captar la fuerza del

pasado, que no es la de los malos y la de los buenos como la historia oficial nos lo ha prodigado. Porque este enemigo no ha dejado de vencer. ¿Qué dirían nuestros contemporáneos si les contáramos que la posibilidad de un futuro mejor está condicionado al hecho de que las víctimas de la historia pueden ser de nuevo sacrificadas, en esto de que dejemos sueltos a sus antiguos verdugos? No lo entenderían porque aquellas víctimas y aquellos verdugos están bien muertos. Porque mientras la causa de los vencidos no triunfe, los vencedores de antaño seguirán causando víctimas, nuevas víctimas, nuevos sufrimientos. Esto implica el reconocimiento de una solidaridad de generaciones: las causas nobles de generaciones pasadas permiten superar las injusticias que se cometen en el presente. Y no habrán muerto de nuevo en vano si su causa triunfa en la posteridad.

Toda esta reflexión, naturalmente, es vértebra en el punto de apoyo del Ser que nos hace existir, a saber, en el fundamento absoluto, externo, trascendental en la relación de responsabilidad entre las generaciones pasadas y las presentes o, sí no, el clamor de las víctimas porque se les haga justicia para que no triunfen eternamente los verdugos sobre las víctimas, en un clamor que profanamos bajo la figura de la vigencia de los derechos, si las generaciones actuales no hacen suya la causa de las víctimas de la historia (indígenas, pobres del campo y de la ciudad, judíos, negros, palestinos, etc.), el enemigo entonces vencerá de nuevo.

En una sociedad en la que el hombre es la medida de todas las cosas, la desmesura que atropella es fatal. Cada valor que anima produce las toxinas que son idénticas en naturaleza, pero letales. Sin punto de apoyo en el *esse* (ser) que nos funda, el hombre abandonado a sí mismo, olvida, niega o rechaza, errando siempre peligrosamente y atendiendo el consejo nietzscheano de que para vivir hay que olvidar. El resultado es que los jóvenes nada saben de ese pasado, porque no se comprometen con romper el presente. A nadie se le oculta que esa apatía debilita las defensas democráticas e insensibiliza respecto a la solidaridad con pueblos que viven en el dolor y la opresión. Los mexicanos todavía podríamos alargar el ejercicio del recuerdo en la frase de Alfonso Reyes: "esas voces oscuras de abuelos indios que lloran en nuestro corazón, no han tenido desahogo". ¿No pasa acaso el ejercicio de la justicia y de la moral política por ese recuerdo?.

México debe darse una razón (por lo demás, igual a Occidente), sino no vivirá tranquilamente. Lo que significa hacernos cargo de las esperanzas insatisfechas en el retorno al ser, manantial que estos valores atrás hemos recordado, como una plusvalía significativa con que hacer frente, hoy, a las amenazas del hombre. Plusvalía es una verdadera alternativa a la desintegración económica-política-moral de México y que hoy presenciamos. Porque cuando una persona tiene que robar para comer,

cuando los niños toman las calles y ya no regresan más a una vida dentro de las normas, cuando el país se compone de personas destruidas en la familia, en el empleo, en la credibilidad hacia los líderes... todo esto significa que al ser humano se le destruyó el alma. La gente acepta esta quiebra y ruptura, y ya no puede restaurar en su vida un régimen de trabajo y de orden. Pero cuando esto ocurre, es el momento de impulsar grandes decisiones: es el momento de los grandes heroísmos que se plasman en lo esencial en la búsqueda y recuperación de los grandes principios y en la invitación a grupos a formar núcleos de honestidad. Porque tiene que haber grupos de la sociedad con una gran sensibilidad social y un gran humanismo, humildad y discreción, que vivan honorablemente, que reflexionen y que vayan siendo como células líderes. Si por definición estamos ante un abismo epocal, todo está en cuestión, todo debe ser pensado, México tiene que cuestionarse. Los tiempos epocales son tiempos de inventar hipótesis o de entender qué nuevos problemas hay, más que responder a los viejos. Ni la vuelta hacia atrás, ni la huida hacia delante, son recomendables. La vuelta hacia atrás es la tentación de quien vive extraño a su tiempo, sin gozarlo ni sufrirlo. Esa vuelta hacia atrás tiene nombres y apellidos: confesionalismo, fundamentalismo, nacionalismo. Es todo lo contrario del retorno del ser que nos funda y llena de sentido. La huida hacia delante está representada por las manías contemporáneas de la posmodernidad. La *post-histoire*, con su renuncia a la pretensión de universalidad (y por tanto de solidaridad), es una frivolidad que sólo puede pagar quien sólo puede realizarse por su cuenta.

México es, sobre todo, la tierra que ha sido trabajada por la acción de fray Pedro de Gante, Motolinia, Fray Andrés de Olmos, Bartolomé de las Casas, Sahagún, Tata Vasco, Miguel Sánchez, agustinos, carmelitas y jesuitas de los siglos XVII y XVIII. Sin duda Hidalgo y Costilla, Morelos, Juárez... han tenido un rol en su formación ¿quién lo puede dudar?. Pero no la han fundado, inspirado, modelado, como lo han hecho estos primeros hombres que, al "indigenizarse", se convirtieron en los padres de una identidad nacional fundamentada en la fe cristiana y la cultura y sensibilidad indígenas. Son con todo derecho los Padres de la Patria.

Las más antiguas instituciones presentes hoy en México, las órdenes religiosas, las Universidades, la Iglesia, son cristianas. Nuestras primeras organizaciones civiles y empeños democratizadores, emergen del Derecho natural comunitario novohispano<sup>14</sup>, que es una institución preestatal y prepolítica, que sirve de base al derecho positivo en todas sus ramas, lo mismo que la ley natural es fundamento de todas las leyes positivas. Por ser preestatal, este derecho natural comunitario descubierto por Suárez y enseñado por los jesuitas novohispanos, es derecho natural social, propio de personas jurídicas integrantes de la comunidad universal humana. Por su

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Coahuila - Altamira

carácter natural, el derecho natural comunitario es anterior a la Iglesia, al Estado y a las sociedades desprovistas de estructuración jurídico-política.

No es necesario ser creyente para hacer tales afirmaciones: puede bastar la observación de los hechos, en un espíritu de total libertad intelectual, libertad de las supersticiones obscurantistas del s. XX y de sus idola fori. (L. Kolakowski).

Entonces ¿qué otra cosa proponer?. ¿Un siglo veintiuno mejor, laico, pluralista, democrático, animado de los mismos valores y esperanzas de los europeos y con una "izquierda puesta al día"? ¿Una derecha razonable que permita un capitalismo moderado?. Los europeos han tenido esa visión del hombre y del mundo, y sabemos a dónde han sido llevados y a dónde nos llevará. ¿O hace falta recordar que después de haber sido proclamada "la muerte de Dios" y enseguida la muerte del hombre, un río de sangre, de muerte y de destrucción se abatió sobre Europa?

¿El milenarismo de los Testigos de Jehová o la versión laica que nos propone Ernest Bloch?. ¿Un regreso al paganismo y sus constelaciones, el derrumbe demográfico, la desnudez de los cuerpos, el vegetarianismo, la no-violencia, el deep ecologism?. Significa olvidar que el hombre hace millones de años ha dejado de ser un animal natural. Y que, en todo caso, nuestro paganismo no será jamás el de los antiguos que se desarrollaba en el espíritu del tiempo, en las estructuras de la ciudad, en las costumbres de todos los días y que no podrá ser distinto de la decadencia de nosotros. ¿La indiferencia del propio destino (tal como lo enseña el relativismo posmoderno) y, por ende, al destino de los demás?. Esta sería una moral de vaca que pasta en un prado y nada más. ¿Resignación? ¿Fatalismo?. El hombre de hoy parece indiferente a las preguntas que la humanidad no ha dejado nunca de formularse. Para él, la muerte, el dolor, el sufrimiento es "injusto", "absurdo". Y ¿la vejez?, la publicidad nos ofrece cientos de lecciones para negarla. El mundo mismo procede del absurdo y del sinsentido total. A juzgar de los mil modos, más o menos degradantes, que el hombre de hoy utiliza intentando evadirse de estas interrogantes, perderse, olvidar, distraerse, no ha encontrado una razón para vivir en tal vacío de razones. En el mejor de los casos, este género de soluciones no puede conducir más que a una u otra forma de decadencia dulce, humillante y destructiva del hombre. La respuesta a los enigmas de la vida. Está, insistimos, en un proceso que va de lo contado a lo sabido, de la memoria a la razón, fracturando el presente y haciendo justicia al pasado de los olvidados en un retorno al esse (ser), y a los valores enraizados en el pasado mexicano y en la dignidad de su cultura (sincrética y cristiana de fe "laica"), que la proyecte con vigor hacia el futuro y le dé la fuerza y el coraje necesario para afrontar su propio destino.

<sup>1</sup> Es el caso de los debates protagonizados entre Carlos Monsivais, Héctor Aguilar Camín, el subcomandante Marcos, o el periodismo de Carlos Ramírez, Jaime Avilés, etc., o las toneladas de heces fecales que han salido a la luz pública con motivo del "affaire" Raúl Salinas de Gortari y la guerra de las televisoras etc., etc.

<sup>2</sup> Francisco Suárez, *De legibus*, Libros I y II. *Defensio fidei*, Libro III.

<sup>3</sup> Entrevista a Carlos Castillo Peraza, *Un optimista trágico*. La Jornada semanal, 23 de junio de 1996.

<sup>4</sup> Héctor Aguilar Camín, revista *Proceso*, No. 1003.

<sup>5</sup> Kuri Camacho, Ramón, *Metafísica medieval y mundo moderno: retorno a la filosofía del ser*, BUAP, UAZ, UANL, 1996.

<sup>6</sup> Josef Serfert, *El hombre como persona en el cuerpo*. Espiritu, cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 1995, No. 112.

<sup>7</sup> Francisco Suárez, *Ibid.*

<sup>8</sup> Esta ha sido la posición última de Octavio Paz: retornar a las virtudes clásicas.

<sup>9</sup> Marino, Antonio, *Retórica y política en Más allá del bien y del mal*, Analogía Filosófica Revista de Filosofía, 1995, No. 3.

<sup>10</sup> Kuri Camacho, Ramón, *Ibid.*

<sup>11</sup> *Proceso*, *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Kuri Camacho, Ramón, *Ética compasiva y razón anamnética*, Diálogo, 1194, No. 28, Revista de la UAZ.

<sup>14</sup> Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas. La ideología jesuita y Juan de Palafox y M. y otros estudios novohispanos*. (en prensa).