

Desarrollo moderno y nihilismo

Jesús Rodolfo
Santander

Con este ensayo de reflexión situada y epocal, por cierto fragmentario, que va dedicado a quienes sienten que no todo anda bien en este fin de siglo, quiero llamar la atención sobre algunas implicaciones ontológicas contenidas en el moderno desarrollo tecno-científico y el humanismo que lo ha sustentado. Entiendo ontología en el sentido de ontología hermenéutica. Hay Ser, pero éste es en su raíz tiempo. Hay una historia del Ser. Con estos enunciados previos ya se sabe cuál es la estrella que me guía en este ensayo.

Nadie podrá negar hoy que, gracias a los avances de la ciencia y a las invenciones de la técnica, el mundo moderno ha logrado un grado de desarrollo que ha mejorado las condiciones de vida de amplios sectores de la sociedad. ¿Pero de dónde le vino a la humanidad el impulso de ponerse en la vía del progreso?

Los innumerables avances e invenciones en beneficio del hombre no parecen sino llevar a su cumplimiento el proyecto definido por el humanismo moderno. En efecto, el desarrollo tecnológico moderno del que los últimos siglos han sido testigos, se hizo en nombre de un ideal que alentaba el objetivo de poner la naturaleza al servicio del hombre y que prometía que, con el progreso continuo del saber, las condiciones de la vida humana mejorarían hasta el punto, incluso, que todos sus problemas encontrarían una solución, fueran éstos problemas de salud o económicos o políticos, o de cualquier otro tipo. Este ideal que, poniendo sus esperanzas en un saber científico y técnico, guiaría las realizaciones del hombre moderno, se expresa en el pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII y ya de manera inequívoca en el *Discurso del método* (1637) de Renato Descartes y en el *Novum Organum* (1620) y en la obra utópica *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon. Indicando que la investigación de la naturaleza debía descubrir las fuerzas de ésta para ponerlas al servicio del hombre y mejorar así su existencia, declarando que el hombre debía volverse dueño y señor

de la naturaleza, Descartes revelaba el carácter no especulativo sino práctico, últimamente humanista, con el que la nueva ciencia había venido al mundo.¹ En el mismo sentido algunos años antes Francis Bacon había escrito en el *Novum Organum* que hay que obedecer a la naturaleza para dominarla.² Ese carácter práctico se comprende mejor cuando se recuerda que no fue en las universidades en donde se enseñaban las artes liberales (el *trivium* y el *quadrivium*) —aquellas artes no utilitarias que debían aprender los hombres libres—, sino en los talleres de las ciudades de la Italia del Renacimiento en donde se enseñaban las artes mecánicas y donde los artesanos experimentaban nuevos procedimientos para dar solución a los problemas prácticos que les planteaba la pintura, la construcción de edificios, el desarrollo de la artillería, la fundición de metales, etcétera, el lugar en que se manifestó por primera vez la exigencia de un saber científico, teórico y matemático al servicio de la técnica (como el de la perspectiva o la balística, por ejemplo) y donde comenzó también a realizarse una fusión entre el saber teórico y la producción artesanal (dando origen a lo que en este trabajo llamo tecno-ciencia) de grandes consecuencias, pues no sólo implicaba la modificación de las opiniones recibidas de la Edad Media sobre el saber científico y técnico que habría de tener su primera expresión filosófica en la obra de Bacon sino que también contenía en germen la revolución técnica, científica y filosófica de los siglos XVI y XVII, que, por otra parte, ya llevaba en su seno la idea de progreso.³ Desde entonces, y de manera cada vez más frecuente, se hablará de dominar la naturaleza para ponerla al servicio del hombre. Como se pensaba que estas fuerzas —las fuerzas de la naturaleza— sólo podrían ser conocidas por una razón metódica, tanto Descartes como Bacon se dieron a la faena de buscar un método científico que sirviera de regla en la tarea de investigación. Bacon concebirá un método inductivo, y Descartes un método analítico aplicable a toda materia de estudio que tuvo gran importancia para el desarrollo del saber moderno. Los filósofos del Siglo de las Luces completaron el ideal humanista desarrollando la concepción de un progreso continuo en la historia que incluía la idea de una permanente acumulación de conocimientos, de un progreso constante de la razón que liberaría a la humanidad de la ignorancia, resolvería sus problemas materiales y le permitiría vivir con mayor bienestar. Las obras de los filósofos ilustrados contribuyó no poco al clima de optimismo que rodeó la primera revolución industrial, antes que esta misma produjera sus propias utopías. De esta



manera, acompañó a los logros técnicos alentados por el humanismo moderno un entusiasmo creciente que llegó a su clímax en el siglo XIX.

Más la euforia hubo de agriarse bastante con la situación del proletariado en Inglaterra y en otros países industriales ya en ese siglo, siglo que vio nacer y desarrollarse un movimiento obrero contestatario. Y de hecho, a pesar de los renovados logros de la ciencia, con el paso del tiempo poco habría de quedar de aquel optimismo que hoy parece haberse esfumado casi por completo a la vista de algunos frutos tardíos del humanismo, francamente amargos, en el siglo que está terminando. En efecto, las esperanzas suscitadas se desvanecieron y el antiguo optimismo dio paso a críticas cada vez más acerbas dirigidas unas veces a la técnica, otras a la ciencia que la sustenta, y otras, incluso, a la concepción humanista que a ambas orientó en su desarrollo, pues si estos adelantos cimentaron un desarrollo económico e industrial cuyos beneficios en algunos aspectos son innegables, tampoco podemos ocultarnos que este desarrollo creó, de otro lado, nuevos problemas —sin duda, problemas más numerosos y quizás más graves de los que resolvió— pues, al someter sin consideración los recursos de la tierra a una explotación desenfrenada, ha causado, por una parte, una disminución creciente de las reservas de diversas materias primas y de las reservas de agua potable en el planeta a la vez que una contaminación creciente del medio ambiente, provocando la desaparición anual de centenares de especies y un grave desequilibrio del ecosistema y, por otra parte, nuevas enfermedades propias de la sociedad industrial, un explosivo crecimiento demográfico y las inmensas concentraciones poblacionales de las grandes ciudades industriales, de las que forman parte sectores crecientes de desocupados, necesitados y marginales. Esas concentraciones urbanas, que constituyen hoy una masa de individuos no sólo explotables sin escrúpulo sino también manipulables por medios masivos de comunicación movidos por afán de lucro o al servicio de intereses políticos, pueden llegar a ser, si tenemos en cuenta las lecciones de la historia, un fermento potencial de regímenes totalitarios, como ya se pudo ver en el pasado con el fascismo, el nazismo y el stalinismo. También hoy, después de la caída del muro de



Berlín, esos medios masivos ponen en peligro, por no decir que vuelven ilusoria, cualquier posibilidad de auténtica vida democrática en las así llamadas sociedades "libres". En las sociedades neoliberales de hoy se manifiesta, en virtud de la capacidad que las nuevas tecnologías ponen al servicio del poder económico y del poder político, una tal concentración de riqueza y de poder en pocas manos que a más de uno lleva a concebir, no sin estremecimiento, la posibilidad del advenimiento de alguna sociedad de tipo orweliana que ignore los derechos humanos fundamentales y se sirva de esas tecnologías para suprimir toda vida privada y toda libertad individual. No se puede descartar esa eventualidad como una idea descabellada o simplemente como ciencia ficción, al menos si se tiene en cuenta que los medios técnicos para algo semejante ya existen y que la alianza cada vez más estrecha que se da entre ciencia y técnica (lo que hoy suele llamarse "tecnociencia") entre tecnología y dinero, entre dinero y poder político se codea, en este fin de siglo, con un ilimitado afán de lucro y con un clínico desprecio por los derechos humanos que no requiere de pruebas pues se exhibe impudicamente a diario en cada rincón del planeta. Piénsese, además, que una parte de la humanidad ha sufrido regímenes totalitarios de algún tipo, que lo que ha ocurrido una vez no es imposible que *mutatis mutandis* ocurra de nuevo. Sentimos, entonces, que estas situaciones de los tiempos modernos, inéditas en la historia de la humanidad, ponen en peligro lo humano y nos preguntamos de dónde viene que el moderno desarrollo haya tomado un carácter tan negativo. ¿Acaso de la investigación científica y técnica?

No negaremos el papel que la investigación científica y técnica ha jugado en la producción de algunos aspectos francamente negativos del proceso de desarrollo moderno. Para convencerse de la responsabilidad del científico basta, en efecto, pensar en el papel decisivo que desempeñó la investigación científica y técnica en la producción de nuevas armas de aniquilación masiva en el siglo que termina. El siglo xx ha tenido, en efecto, incontables oportunidades de contemplar que, junto al uso a veces benéfico para la humanidad derivado, entre muchos otros, de los descubrimientos del radio, del rayo láser, o de invenciones como las del motor de combustión, del motor

de reacción, del control remoto –admitamos, incluso, de la energía atómica–, se desarrollaba de manera no menos significativa un uso tecnológico destructivo de los mismos. Sin el saber tecnociencia no sería pensable, en efecto, el desarrollo y producción de armamentos performantes para un comercio como el de las armas, que ha tenido un gran impacto económico en un siglo en el que las transacciones comerciales de la industria militar alcanzaron un inmenso volumen al filo de carreras armamentistas y al precio de innumerables vidas humanas cobradas en guerras que no perdonaron ningún continente. Tampoco se puede disociar la tecnociencia de la ingente destrucción del ecosistema (piénsese, para no citar más que un ejemplo, en las ciudades invadidas por el automóvil) por obra de una explotación económico-industrial que siempre necesita y puede disponer de los nuevos hallazgos e inventos producidos por el ingenio de científicos y técnicos. De cara a la situación que vivimos no puede negarse que el desarrollo científico y técnico de las fuerzas productivas ha sido también un desarrollo de fuerzas destructivas –destructivas para la naturaleza y para la humanidad. Aunque comenzó animado por el propósito de poner la naturaleza al servicio del hombre, fuerza es reconocer que el moderno saber tecnociencia ha terminado por ejercer, junto a una acción indiscutiblemente benéfica, una creciente acción destructora, cada vez más poderosa, sobre la naturaleza y el hombre mismo, que no sólo ha dado un mentís a las promesas del humanismo moderno al que estaba ligado desde el comienzo, despertando muchos interrogantes sobre su verdadero significado, sino que también despierta muchas dudas sobre su propia naturaleza, de modo tal que, si queremos aclarar nuestra situación –y éste es nuestro propósito– debemos dirigir la atención hacia un dominio más esencial y ampliar el cuestionamiento.

¿Es exclusivamente en la tecnociencia, saber no neutro, en donde hay que buscar la raíz de la situación que vivimos? ¿No hay que pensar en otros factores? Desde luego hay otros factores que no podrían ser ignorados por una investigación fáctica, pues, aunque se acepte que la tecnociencia ha sido el agente decisivo del cambio de mundo operado en los cuatro últimos siglos, las transformaciones vertiginosas de la naturaleza y de la sociedad ocurridas no serían explicables si no se tiene en cuenta la intervención de diversos factores, geográficos, económicos, políticos que, sirviendo al mismo elan de la época, han coadyuvado también a su cumplimiento. De acuerdo con nuestro propósito,

deben interesarnos menos aquellos factores que el *elan* por el que están llevados y, en ese *elan*, sobre todo la fuente que le da origen, esto es, los acontecimientos que, aunque habitualmente olvidados, sin embargo siguen estando en su base, ejerciendo un efecto sobre él y dándole su sentido, y a los que podemos llegar retrocediendo por diversos caminos, sea siguiendo el hilo conductor de la acción política o económica o religiosa, sea el de la *tecnociencia*. Si se ponen ante la vista algunos aspectos de estos acontecimientos, tal vez ya no sea tan absurdo pensar que fue menos por apartarse del ideal humanista que la *tecnociencia* aportó su contribución decisiva a la errancia de los tiempos modernos que, precisamente, por permanecer fiel a ese ideal. ¿Debe, entonces hacerse responsable al humanismo moderno por la situación que acabamos de evocar? ¿Debe incluso responder por el nihilismo de la época? ¿No será acaso él mismo una expresión de ese nihilismo? ¿No dan testimonio de ese nihilismo los aspectos negativos del moderno desarrollo *tecnocientífico*? ¿Bajo su aspecto más visible, el humanismo no implica en sí, en su reverso, aspectos que aunque ya no son visibles, no han dejado por eso de ser quizás los más determinantes? ¿Su afirmación del hombre, no es solidaria de una negación? ¿El mismo humanismo no está determinado por algún acontecimiento más decisivo? ¿Cuál es, en suma, el sentido del tal humanismo?

La primera dificultad para responder a esta pregunta está en saber qué camino tomar para sacar a luz el sentido implicado en las transformaciones del mundo humano de los tiempos modernos, pues tal sentido —del que esperamos obtener una mejor comprensión de tales transformaciones— no se ofrece a la vista inmediatamente. Al contrario, se nos esconde, en pleno día, en la selva enmarañada de descubrimientos científicos e innovaciones técnicas, de acontecimientos espirituales y de transformaciones económicas y sociales, de modificaciones del entorno natural y de la percepción humana de ese entorno, cambios, éstos, que no dejaron intacta ninguna de las dimensiones de la existencia humana. Los



frutos de los cambios modernos impulsados por la *tecnociencia* están a la vista, pero su sentido último se nos esconde. ¿Cómo entonces acceder a él?

Lo que quiero sostener en este trabajo es que para rescatar este sentido debe volverse —como las mismas cuestiones planteadas lo sugieren— al “lugar” en el que el citado humanismo y el saber *tecnocientífico* dan sus primeros pasos en los albores de los tiempos modernos, puesto que si los árboles no dejan ver el bosque, conviene retrotraerse al origen, a los gestos inaugurales, a los actos fundadores de una época, pues en ellos todavía son accesibles los acontecimientos en los que se forma el proyecto por el que la época se va a dejar orientar, determinar en su conjunto. Convendría entonces volver ahora al paso de una época a otra y considerar luego (de manera sumaria, pues no hay tiempo para más) algunos hechos de carácter religioso, filosófico, científico y político, en los que ya se anuncian los caracteres decisivos del humanismo moderno y tratemos de interpretarlos, por una parte, refiriéndolos al nuevo puesto que el nuevo hombre ocupa en la totalidad del ente, por otra parte, atendiendo a las formulaciones del pensamiento filosófico en el que la nueva comprensión de su estar en el mundo se expresa. Esto último porque creo que la filosofía es, como decía Hegel, una época puesta en pensamientos; lo que pueda ser libremente interpretado de esta manera: algo que es vivido y comprendido o, si se prefiere, precomprendido por el hombre de una época, puede llegar —y a veces llega— a la explicitación filosófica. La precomprensión precede, así, a la explicitación y a la formulación filosófica, e inversamente, algunos de los pensamientos que se expresan de manera filosóficamente tan decantada en Descartes,





Bacon, Kant, Feuerbach, o Nietzsche, no comienzan siempre con ellos sino que, como más bien habría que decir, culminan en ellos después de haberse abierto un camino hacia ellos "con pasos de paloma", de manera que algunos aspectos esenciales con el que el humanismo moderno se fue mostrando en el curso de los tiempos modernos, fueron encontrando en su obra una adecuada expresión filosófica. (Nietzsche decía que "los pensamientos que gobiernan al mundo vienen con pasos de paloma".) Pero volvamos ya la atención al paso de una época a otra, antes de detenemos en algunos pocos acontecimientos espirituales significativos.

Creo que podemos hablar de un humanismo medieval —desde luego, bien diferente al moderno— que, fundado en las enseñanzas del Génesis, reconocía al hombre —rey de la creación— un alto puesto entre los seres creados. A la conciencia del medioevo, el verdadero ser del hombre se mostró —piénsese en las *Sumas* de Tomás de Aquino, por ejemplo— menos por referencia a las criaturas que por referencia a Dios, fundamento último y centro de la cosmovisión medieval. En ésta, la verdadera medida del hombre estuvo dada más por la situación fundamental en la que éste se encontraba frente al Dios creador que por el lugar que ocupaba entre las criaturas, pues, ¿cuál fue, en efecto, el estatuto ontológico de las criaturas en la experiencia de vida del hombre medieval, digamos por ejemplo, en la experiencia cristiana de vida? Sacado por Dios de la nada, el ser creado llevaba la marca de una radical contingencia. La existencia del mundo pendía de la voluntad inescrutable del creador; también el destino del hombre, su salvación o perdición eterna. La religión revelaba al hombre medieval esta situación de radical

contingencia como su manera de estar re-ligado a Dios. Su teología se la ex-plicaba.⁴ Frente al ser infinito de Dios, bien podía decirse que el de las criaturas era nada. En las palabras de Abraham, que frente a Jahvé decía no ser más que "polvo y ceniza",⁵ el hombre de entonces pudo encontrar seguramente la traducción de su propio sentimiento ("sentimiento de criatura") de no ser más que "nada".⁶ De los designios de Dios sólo podía tener alguna noticia por la revelación y por la Iglesia, autoridad máxima en cuestiones de fe. La razón debía subordinarse a la fe, así como, en el plano de las grandes disputas doctrinales que tuvieron lugar en las universidades medievales, la razón filosófica debía subordinarse a los fines de la razón teológica. La Filosofía era *serva theologiae*. De manera comparable, temerosos de la excomunión, la muy temida arma de la Iglesia en la época, príncipes, reyes y emperadores, debían someter sus diferencias al Papa, cabeza visible de la Iglesia.

Con los monasterios que se expandieron por toda Europa se desarrolló en el seno de la cristiandad medieval una forma de vida por la que será profundamente impregnada. Me refiero a la vida monástica, cuyo ideal ascético, podría quizá resumirse con el "*Ora et labora*", el célebre lema del monasterio benedictino de Montecassino fundado en Italia al comienzo del siglo vi. Obedeciendo a ese ideal, los monjes medievales unieron la oración y el estudio al duro trabajo del campo. De alguna manera ese ideal sintetizaba la herencia griega de una vida contemplativa con la maldición del Génesis —maldición a la vez que mandato— del "ganarás el pan con el sudor de tu frente".

Todavía hoy el visitante puede alcanzar una huella de este ideal austero que impregnó la vida de la cristiandad en aquella época cuando visita un museo o una antigua iglesia medieval y descubre en la estatuaría o en la iconografía cristiana de aquellos tiempos, los cuerpos magros, las caras ascéticas, los ojos entrecerrados, como ausentes de este mundo, en un rostro iluminado a veces por una sonrisa tenue, como inspirada por una visión espiritual interior.



En contraste con ese mundo medieval se produce con los pintores del Renacimiento italiano, en la segunda mitad del siglo xv, un significativo cambio en la representación del mundo sensible. Sin abandonar los temas religiosos, dichos pintores vuelven su atención a los seres creados y dejan que en sus obras se muestre el esplendor de la naturaleza y sobre todo la sensualidad, el vigor y la belleza del cuerpo humano, al mismo tiempo que gracias a la "ciencia" de la perspectiva descubren, con los arquitectos florentinos, una nueva manera de representar las cosas en el espacio. Esta atención de la naturaleza y del cuerpo humano al cabo de los largos siglos de la Edad Media, ya expresa un cambio general en la orientación de los intereses de los hombres —ahora más atraídos por las cosas de aquí abajo que por las celestes— y testimonia de un desplazamiento del centro de gravedad de su existencia. Es cierto que los siglos xvi y xvii, escenario de grandes debates religiosos y de elaboraciones teológicas, no ponen en duda que Dios sea, como lo había sido en la cosmovisión medieval, el principio y fin de todas las cosas, ni menos aún niegan su existencia, pero no es menos cierto que desde entonces las cosas profanas fueron ocupando, no sólo en las preocupaciones prácticas sino también en el pensamiento teórico de los hombres, incluso entre los religiosos, un espacio mucho mayor que en los tiempos anteriores y obtuvieron de ellos lo mejor de sus esfuerzos. Con esto no quiero decir que el hombre medieval no se hubiera ocupado de las cosas terrenas sino que lo que ahora enciende la pasión humana no son las cosas sagradas sino la conquista del mundo natural y del mundo humano. Tal desplazamiento, contenido en el proyecto de conocer el mundo para ponerlo al servicio del hombre, es un acontecimiento esencial, mejor, un aspecto de un acontecimiento esencial o parte de un giro que implica otros desplazamientos, pues no sólo lleva, en el paso de una época a otra, a una mutación general de los valores sino que, de manera más decisiva, modifica en su raíz las relaciones entre sí solidarias de la existencia humana con Dios, consigo misma y con las cosas, de modo que la situación fundamental de la existencia en el conjunto del ente cambia, y también la manera en que ella comprende su ser en el mundo. Tal giro determina en general la dirección que toma el pensamiento y la acción del hombre moderno orientando en esta forma el devenir histórico de los tiempos modernos. Tratemos de precisar un poco más el sentido de esa dirección.



Tomando la espalda a Dios, quien con el correr del tiempo desaparecerá del horizonte de la experiencia humana, desinteresándose cada vez más de las cosas divinas y volviéndose —de una manera que será cada vez más exclusiva— sobre el ser creado, al cual tomará de manera cada vez más exclusiva como objeto y como medio para las finalidades de su voluntad, la atención del nuevo hombre toma dos direcciones principales, opuestas pero complementarias. Por una parte, la atención se orienta desde muy pronto hacia la subjetividad. Ya Petrarca, el precursor del Renacimiento que inicia el movimiento humanista en el siglo xv, se sentía conmovido por aquel pasaje de las *Confesiones* en el que Agustín de Hipona se lamentaba de que los hombres fueran a escalar montañas y a admirar su magnificencia pero que ignoraran el espectáculo interior incomparablemente más vasto que ofrecía la conciencia. En la subjetividad humana buscarán fundarse las grandes revoluciones espirituales de los nuevos tiempos; no sólo empresas religiosas como la de Lutero sino también filosóficas y científicas como la de Descartes. La subjetividad será, desde Descartes a Husserl, uno de los grandes temas de la filosofía moderna.

Pero es en el campo opuesto a la subjetividad, en el escenario de los hechos objetivos, donde se registran los cambios más espectaculares de los tiempos modernos. Aquí la atención se reparte entre el mundo humano y el natural. Desde el siglo xv al xvi el mundo europeo multiplica los viajes y los descubrimientos geográficos, conquista nuevos territorios, se sirve del telescopio para observar el cielo y describe las plantas del Nuevo Mundo, descubre culturas y lenguas extrañas, inventa y conquista, transforma el mundo religioso y político. Pueblos que habían vivido hasta ese momento ignorados en su rincón geográfico e ignorantes de la existencia de otros pueblos, encontrándose —o desencontrándose— por primera vez, entran en el cauce de la historia universal por obra de un espíritu que, buscando expandirse libremente en todos los campos (que fuera el campo de los descubrimientos geográficos, el de las invenciones técnicas, el del comercio, el de la acción política o el de la religión), soportaría cada vez menos las barreras que se levantaban a su desarrollo y las trabas impuestas por una



autoridad espiritual e intelectual cada vez más cuestionada como lo era la autoridad de la Iglesia. Era inevitable que ese espíritu de transformación naciente y creciente, que amaba la innovación y el cambio, entrara en conflicto con la autoridad y la tradición. Detengámonos brevemente, ahora, en algunos acontecimientos religiosos, filosóficos, científicos y políticos que, animados por ese espíritu, testimonian del giro señalado, pero cada uno acusando diferentes aspectos del mismo. Esto debe permitirnos dar un paso más —sólo un paso— en la aclaración del sentido del giro que encontramos en la raíz de la situación determinada por el desarrollo tecno-científico moderno con el que comenzamos nuestra exposición.

Recordemos, en primer término, las famosas tesis de Wittenberg de 1517, en las que Lutero puso en cuestión la venta de indulgencias que realizaba la Iglesia romana, hecho que lo enfrenta a la autoridad papal. Lutero será excomulgado; pero la protección que los príncipes alemanes dan al monje rebelde frente al emperador Carlos V, inicia el movimiento de la Reforma protestante, que es un hecho decisivo de los tiempos modernos. Ahora bien, en el comienzo de esa revolución está el principio de Lutero: "*Sola fide, sola scriptura*". "*Sola fide*": en oposición al dogma católico, para Lutero no hay justificación por las obras. Las obras que puedan nacer del hombre, cuya naturaleza está profundamente corrompida por el pecado, carecen de mérito para asegurarle la salvación. El camino de la salvación no pasa por las obras, sino por un acto de fe subjetivo, sincero e interior, que tiene lugar en la conciencia.⁷ Al mismo punto somos conducidos si consideramos la segunda parte de la frase: "*Sola scriptura*", que será el principio de la hermenéutica protestante. El libre examen que propone Lutero no necesita ningún auxilio especial del magisterio de la Iglesia ni de la tradición para acceder a la verdad de las Escrituras, pues la verdad de éstas es lo que ellas dicen a la conciencia de cada cual. Aquí encontramos de nuevo la conciencia, la subjetividad humana individual, como principio, como instancia autónoma frente a la tradición y a la autoridad externa, heterónoma, de la Iglesia. En última instancia es cada cual, en su fuero interior, el que decide, solo frente a Dios, de su pensamiento y de su existencia.

En segundo término señalemos que el principio de la subjetividad, presupuesto de la nueva religión, de la religión "moderna", que será acogido y desarrollado ante todo por la filosofía alemana y que puede rastrearse en toda la filosofía moderna,⁸ encontrará expresión y rango de fundamento filosófico en el *cogito* cartesiano y en la ética autónoma kantiana, opuesta, ésta, a toda ética heterónoma. La subjetividad autónoma, que en el campo de la razón práctica es sede del Imperativo categórico y en el campo de la razón teórica es sede de las estructuras *a priori* de la facultad de conocer y de los objetos del conocimiento, lleva a concebir una filosofía que no se aprende, pues consiste en el ejercicio de la propia razón, una filosofía que puede enfrentarse a toda autoridad externa, pues es un pensar libre. La filosofía de Kant contenía en ella misma, potencialmente, un enfrentamiento de la razón de los filósofos —no sólo de la práctica sino también de la teórica— con el poder político y la instancia religiosa y, en un contexto como el de la *Aufklärung*, fortalecía la posición de los pensadores ilustrados que ponían en cuestión la base religiosa sobre la que se asentaba el absolutismo monárquico europeo, dado que, en relación a la esfera práctica, frente a las opiniones recibidas y a las normas heterónomas de la moral, en suma, frente a la autoridad y a la tradición, erigía a la razón como una instancia legisladora autónoma. Como en Lutero en el dominio religioso, en Kant también habría de expresarse el giro en el dominio de la ética en el hecho de que el obrar humano ya no recibe sus normas de la tradición ni de la autoridad religiosa externa, sino de la subjetividad, en su caso, de una subjetividad racional y libre que legisla normas *a priori* universales. El último fundamento práctico debe buscarse así en la subjetividad. Pero es en relación a la razón pura teórica que Kant escribe un acto fundamental de un drama que toca a la relación del hombre con Dios, pues el concepto de Dios, al no poder ofrecer una experiencia posible, queda fuera del alcance del saber legítimo, reducido a una simple idea. Aunque la idea no es expulsada completamente del sistema kantiano, ya que es acogida en la ética como postulado de la razón práctica, sin embargo, la metafísica queda desautorizada como ciencia. Y esto significa con respecto al giro ontológico dos cosas: por una parte, reconocer que no es posible para el hombre un conocimiento de la realidad en sí de Dios, ni de las cosas, sino sólo un conocimiento de fenómenos. Dios y la realidad (dos conceptos solidarios) se alejan del horizonte del conocimiento y la me-



© Isaías Ortega, videogramas del video *Luzes del co Subterráneo*, 1998.

tafísica entra en esa crisis de fundamentos que define en líneas generales —y a pesar de Hegel— la situación en que la filosofía moderna se encuentra desde Kant en relación al saber especulativo. Por otra parte, significa que el giro kantiano abandona el saber especulativo que busca el conocimiento desinteresado de las cosas meta-físicas, para interesarse en un saber de carácter práctico y en el conocimiento de los fenómenos del mundo y en este sentido el pensamiento kantiano es perfectamente moderno. En Kant se expresaba filosóficamente —mediante “ideas”, como diría Hegel— el giro que se operaba en la ciencia con Copérnico, Galileo y Newton.

Las concepciones de Copérnico constituyen un hecho de primera magnitud en el campo de los descubrimientos científicos, tanto hablarán al hombre sobre su situación en el universo, pesando gravemente sobre la concepción geocéntrica medieval y provocando una mutación en el horizonte de su comprensión del mundo. Con sus concepciones se opera un giro de carácter cosmológico de grandes implicaciones ontológicas. Con su teoría heliocéntrica, Copérnico alterará profundamente los presupuestos de la visión del mundo de una humanidad que durante mil años había creído que el universo era finito y que su centro, como lo enseñaba Ptolomeo, era la Tierra, la que no era, para la experiencia de vida medieval impregnada de religión, un sitio cualquiera, sino un lugar señalado en el cosmos por el drama bíblico de la caída y de la redención y por el acontecimiento único de la encarnación. Poniendo en el centro de su sistema al Sol y haciendo girar a la Tierra alrededor de él, Copérnico “empequeñecía” a la Tierra y hacía de ella un astro errante, que perdía sus cualidades, pues era un astro más dentro de un universo que, a la observación astronómica (que pronto dispondrá del telescopio), no mostraba sus confines, de modo que Giordano Bruno pudo llegar a pensar que su extensión era infinita. Así, desplazado de su centro y expulsado a la periferia hacia espacios infinitos y vacíos —era el pensamiento que estremecía a Pascal— el nuevo hombre no podía ya sentirse como en su casa en el universo recién descubierto. No es extraño

que esta visión haya sido resistida por el sentido común y combatida por los representantes de la tradición. Galileo, que adoptará abiertamente la defensa de esas teorías, será juzgado por los tribunales de la Inquisición.

En el campo del pensamiento político, Maquiavelo constituye un acontecimiento intelectual de primera magnitud. No nos referimos al funcionario al servicio del príncipe de Florencia, al personaje histórico, sino al autor de *El Príncipe*, al pensador político que adoptó una concepción diametralmente opuesta a la prevaleciente en la Edad Media, tal como ésta pudo expresarse en Tomás de Aquino o en Dante Alighieri, concibiendo lo político como una esfera autónoma con sus propias finalidades immanentes. A diferencia del monarca tomista que, subordinando sus decretos a las normas éticas, debía procurar a sus súbditos los medios para ser felices en este mundo y eliminar los obstáculos para que alcanzaran la bienaventuranza en el otro, el príncipe de Maquiavelo, cuyo modelo fue César Borgia, no reconoce ninguna finalidad trascendente por encima de los intereses del Estado, ni debe sujetar su acción a ninguna regla moral o autoridad religiosa cuando sus intereses están en juego.¹⁰ Maquiavelo introduce en política el concepto de razón de Estado. Su príncipe no está obligado a ser leal en sus pactos si traicionando puede salvar a su patria. Está más allá del bien y del mal. Puede mentir y asesinar, si así conviene a los intereses del Estado e, incluso, ser piadoso o simularlo, si esto le ayuda a lograr sus propósitos.¹¹ Lo que importa en política es la eficacia, pues “si tiene éxito, los medios se juzgarán honrosos y todos se empeñarán en elogiarlos”. Cualquier medio será bueno si permite al príncipe alcanzar su fin, que no puede ser otro que el de conservar su Estado y acrecentar su poder.¹²

En el valor otorgado, por encima de toda consideración moral o religiosa, a la eficacia práctica y al éxito en la esfera de una acción política autónoma que no reconoce otro fundamento que la voluntad del príncipe ni otra finalidad que el acrecentamiento de su poder, no sólo se expresaba una relativización de todos los valores absolutos de la ética y de la religión a los que se había adherido la Edad Media, sino también —y solidariamente— un desplazamiento de la voluntad humana, promovida al rango de un absoluto, hacia el



centro ocupado por aquellos valores. La formidable violencia con que en Maquiavelo se hace patente el giro ontológico, violencia que toca sobre todo a las esferas prácticas de la política, de la religión y de la ética, chocará a la conciencia de sus contemporáneos aún conformada por la antigua tradición y provocará la reacción de la autoridad eclesiástica. *El Príncipe* será puesto en el Index. Lo que no podrá impedir que algunas de sus concepciones, como la de que el fin justifica los medios, la de la razón de Estado, de la autonomía de lo político, de la voluntad de poder como fundamento último de lo político, lleguen a convertirse en dogma para muchos hombres políticos hasta el presente y respalden los Estados nacionales y las burocracias de los siglos por venir. Pero no estoy tratando de hablar de la influencia de Maquiavelo, sino de Maquiavelo como síntoma y de la presencia de ese síntoma en los tiempos actuales, por lo tanto, no pensamos en Maquiavelo sólo como expresión del declinar del poder eclesiástico medieval y de la emergencia de los estados laicos sino, sobre todo, en vista a las implicaciones ontológicas de su pensamiento, como síntoma de un poder que no reconoce otra norma que la de acrecentarse, como expresión intelectual de la voluntad de poder que inaugura el moderno nihilismo. En este sentido, en la figura de Maquiavelo puede verse un signo que apunta, más allá de lo político, a un drama metafísico. Quiero decir: al acontecimiento que toca el nexo que liga el hombre a Dios y que, aunque menos visible, es tal vez uno de los acontecimientos mayores de los nuevos tiempos; me refiero, para usar una imagen de Martin Buber, a la entrada del Sol en su ocaso, al *eclipse de Dios*, centro de la cosmovisión teocéntrica medieval, cuya vida y cuya luz parecen irse extinguiendo a medida que la humanidad va entrando a la nueva época, apagadas por el brillo cada vez más intenso de un nuevo astro –el hombre– que poco a poco va a irse acercando cada vez más al centro de la escena.¹³ O, si se prefiere la metáfora de Nietzsche a la de Buber, al acto por el cual se rompe la cadena que ata la Tierra al Sol dejándonos errar en todas direcciones, a la muerte de Dios. El loco de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche decía: cómo, ¿no os habeis enterado? “Dios ha muerto.” Y agregaba: “y nosotros lo hemos matado”. “Nosotros mismos”, es decir, los

hombres.¹⁴ El drama del que hablaba Nietzsche es el de la muerte de Dios en manos del hombre. Heidegger precisa que en la frase de Nietzsche “el nombre de Dios, pensado esencialmente, figura en lugar del mundo suprasensible de los ideales que contienen para esta vida el fin existente por encima de la vida terrena”. Lo que quiero decir entonces es que es la muerte de Dios –tomando el término en el sentido precisado– el acontecimiento que está implicado en el giro ontológico que, iniciado a fines de la Edad Media, conduce a hacer prevalecer cada vez más las finalidades humanas por encima de cualquier otra finalidad trascendente (que provenga esta finalidad trascendente de un dios personal o de una naturaleza divina), llegando así el hombre a convertirse en el centro de gravedad de la vida moderna. El carácter antropocéntrico del giro ontológico es uno de los aspectos prominentes del acontecimiento que determinó y sigue determinando a la nueva época y, en todo caso, es un acontecimiento esencial implicado en el humanismo moderno, aunque sólo con Feuerbach, en el siglo XIX, alcance una formulación filosóficamente adecuada. En su filosofía, el giro ontológico alcanza una configuración antropocéntrica simétricamente opuesta a la del teocentrismo medieval. En efecto, Feuerbach ve al fenómeno religioso como una proyección de la esencia del hombre y diviniza al hombre entendiendo la esencia de este último como la verdadera esencia y a Dios mismo como una apariencia inesencial. Sea como fuere, lo divino todavía está para él en el hombre.¹⁵ Pero en Federico Nietzsche se volatiliza completamente lo divino y sólo en él puede comenzarse a vislumbrar, por primera vez, adónde pueden conducir las últimas derivaciones del giro antropocéntrico. En su nihilismo activo, el nihilismo de la época se hace plenamente consciente de sí mismo. La voluntad de poder asume conscientemente el papel de Dios creando los valores.¹⁶

En la afirmación de la voluntad de poder del príncipe, que sustituye al Dios medieval en su rol de fundamento último del orden político, jurídico, religioso y moral –y así testimonia de su muerte–, se abre paso lo moderno en uno de sus rasgos más amenazantes. En efecto, si se hace

abstracción de lo específicamente político de su pensamiento, en el Maquiavelo que afirma la conservación y el acrecentamiento del poder del príncipe como el fin último de lo político pueden reconocerse también los rasgos fundamentales del movimiento que impulsa no sólo el desarrollo de los modernos estados nacionales y de los regímenes totalitarios, sino también el de "organismos" históricos tales como el mercado libre (y hoy global), la burocracia, la tecnociencia, la burguesía, etcétera, que buscan acrecentar el poder en sus respectivas esferas cuando persiguen las finalidades immanentes a cada una de ellas convirtiendo en medio, o en su caso ignorando, las normas éticas –y si es posible las jurídicas– sobre las que reposan los derechos a la libertad, al trabajo, a la vida de las personas. ¿Cómo no establecer, entonces, una relación entre el pensamiento que apunta en Maquiavelo y esas esferas de poder cuya forma de desarrollo condicionan la existencia del hombre moderno y frente a las cuales éste se encuentra cada vez más desamparado? Ellas se desarrollan ignorando cualquier instancia trascendente que pueda garantizar en el mundo contemporáneo la intangibilidad de esos derechos fundamentales. No estamos hablando de una relación causal. No entendemos que la obra de Maquiavelo sea la causa de la nueva situación de lo político en el mundo, pues vemos en ella una expresión, en el campo de lo político, de una nueva relación ontológica, es decir, de otro modo de comprender el hombre su ser en el mundo, en el que se sustituye, por otro, el antiguo fundamento y en el que tiene lugar una inversión de fines y medios (para el príncipe todo puede ser medio), relación que, por otra parte, también se muestra en la mutación de las relaciones del hombre con sus objetos en el conocimiento, en la de sus relaciones con la naturaleza, en la de sus relaciones con Dios. ¿Pero cómo se manifiesta en estas otras esferas la muerte de Dios y qué consecuencias tiene este acontecimiento en nuestra situación actual?

Dejar un saber que se busca por sí mismo (ese saber del que Anatóteles decía que no había aparecido sino cuando todos las otras artes se habían desarrollado) por un saber que nos permita obedecer la naturaleza para dominarla o (como lo dice Descartes de manera aun más reveladora del fin último que la tecno-ciencia persigue) para que el hombre llegue a ser dueño y señor de la naturaleza, eso también es un caso de inversión de medios y fines (no hay fines últimos; todo se convierte en medio), ya que no se trata simplemente de usar



la naturaleza para satisfacer necesidades sino de enseñorearse de ella y dominarla, es decir, de instaurar una relación de servidumbre que ignora sus finalidades immanentes. Recuérdese que en la investigación de la naturaleza, Bacon desecha por estéril el principio de finalidad en beneficio del principio de causalidad eficiente. El hombre moderno se priva así de un principio natural por el cual antes la actividad humana había regulado. Y esa carencia hoy se siente dramáticamente en los más diversos terrenos, pues no es ajena a la explotación desenfrenada de los recursos de la Tierra, ni a la del trabajo humano, ni a la manipulación de la opinión pública, ni al de la manipulación genética... En efecto, en el dominio de la planeación económica los hombres no son más que "recursos humanos"; en el de la explotación industrial la naturaleza no es más que "energía" o "materia prima"; en el terreno de la ingeniería genética hay científicos que no admiten ningún principio incondicionado que pueda traducirse en una norma firme que ponga un límite a las manipulaciones exigidas por la investigación. No hay nada que detenga el impulso prometeico de la tecno-ciencia, pues en la época del nihilismo no hay nada sagrado en la materia biológica manipulable. Quizá la antigua religión griega presintió la amenaza de muerte que se cernía sobre los dioses y lo sagrado en la técnica, en el *daimon* que la habita, cuando condenó a Prometeo a permanecer encadenado a la roca de una montaña, por haber transgredido un límite sagrado al desobedecer la orden divina de no dar a los hombres el fuego del cielo.

La muerte de Dios o, si prefiere, el eclipse de Dios (justificar una decisión por una u otra de estas expresiones, que por cierto no tienen idéntico contenido, exigiría más amplios desarrollos) no es un hecho que *fue* en el pasado y *ya no es*, sino un acontecimiento que *ha sido* y *sigue siendo* y determinando la época aunque lo olvidemos. El ideal humanista de poner la naturaleza al servicio del hombre implica más de lo que ese ideal reconoce explícitamente. El giro antropocéntrico que está en su raíz, implica el eclipse o la muerte de Dios.



NOTAS

¹ Descartes, *Discurso del Método*, traducción de Antonio Rodríguez Huesca, Aguilar, Buenos Aires, 1975, pp. 94-95.

² Bacon, F., en *Advancement of Learning. Novum Organum. New Atlantis*, Encyclopaedia Britannica, 1980, p. 107.

³ Rossi P., *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Editorial Labor, Barcelona, 1970, p. 67. Ver cap. I, p. 15 y ss.

⁴ En el sentido etimológico de desplegar, desenvolver, desarrollar.

⁵ Génesis, I, 18, 27.

⁶ Otto R., *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 19.

⁷ Lutero M., *De la libertad del cristiano*, traducción, introducción, glosario y dossier por Philippe Buttgen, Ed. du Seuil, París, 1996, p. 38.

⁸ Philippe Buttgen recuerda la influencia de la obra de Lutero sobre la filosofía alemana en "Luther, la foi, la liberté et les philosophes", en *op. cit.*, p. 149, 150.

⁹ Pascal, *Pensées*, Classification de Léon Brunschwig, E. Jean-Claude Lattes, 1988, n° 205 y 206.

¹⁰ Arocena, Luis A., "Estudio Preliminar", en *Cartas Privadas de Nicolás de Maquiavelo*, traducción y notas por Luis A. Arocena, Eudeba, Buenos Aires, 1979, p. XVII-XLI.

¹¹ "...un señor prudente no puede ni debe mantener la palabra dada cuando tal cumpliendo se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que le obligaron a darla... Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia... Pero hay que saber disfrazar bien tal naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quién se deje engañar." Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, traducción de Helena Pulgón-Ménech, Rén, México, 1988, XVIII, p. 139.

¹² Al servicio de tal finalidad sistematiza Maquiavelo en *El Príncipe* un saber en el que domina el pensamiento del cálculo y que, aunque adquirido en el trato práctico de los asuntos de Estado y en el conocimiento de la historia, es en realidad fruto de una gran abstracción operada sobre la vida humana social (pues en ella sólo tiene en cuenta las relaciones de poder y, en éstas, lo que verdaderamente cuenta sin otra consideración es el punto de vista del poderoso). Su ciencia es un buen ejemplo de ese nuevo saber técnico que dominará la época, aplicado, en su caso, no a la naturaleza como el de Galileo, sino a la materia humana de la política. Al poderoso que conquista estados de igual lengua y tradición cultural quiere conservarlos, Maquiavelo aconsejará "tener en cuenta dos cosas: una, que es necesario: aniquilar la familia del antiguo príncipe; otra, que no hay que alterar ni las leyes, ni las impresiones; de tal manera que en poco tiempo se convierta, uniéndose con el principado antiguo, en un solo cuerpo". Al que ha adquirido estados de una lengua, costumbres e instituciones diferentes, le aconseja establecer colonias en vez de ejércitos de ocupación, porque con ellas "no se gasta mucho; y sin gastos o con pocos, se envía y mantiene gente en el nuevo territorio, y se ofende tan sólo a los que se les quitan campos y casas para darlos a los nuevos habitantes, que no pasan de ser una mínima parte de este estado; y los que han sido ofendidos, al quedar pobres y dispersos, no podrán nunca hacerle mal alguno, y los demás por una parte deberían permanecer tranquilos, ya que nada se les ha quitado, y por otra no cometen ningún error por miedo a que no les suceda lo que a los que han sido expoliados. En conclusión: estas colonias no cuestan dinero, son más fieles y ocasionan menos perjuicios, y los ofendidos no pueden

ocasionar daño alguno al quedar, como ya hemos dicho, pobres y dispersos. Por lo que queda claro que a los hombres o bien hay que ganarlos con beneficios o destruirlos, porque se vengan de las pequeñas ofensas, de las grandes no pueden; así que la ofensa que se haga a un hombre debe ser tal que no dé lugar a venganza. Pero si en lugar de colonias se tiene gente de armas, se gasta mucho más, al tener que consumir en la guardia todas las entradas de aquel nuevo estado; con lo que la conquista acaba en pérdida, y se ofende mucho más porque se perjudica a todo el estado con los desplazamientos del ejército y de estas molestias todos se resienten y se convierten en enemigos, y son enemigos que pueden perjudicar porque vencidos permanecen en sus casas". Maquiavelo, *op. cit.*, II, pp. 76-79.

¹³ Buber, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 48-49.

¹⁴ Nietzsche, F., *La Gaya ciencia*, Fontanar, México, 1996, L. III, 125. M. Heidegger señala que "el discurso del loco dice rotundamente que la frase 'Dios ha muerto' nada tiene de común con la mera palabrería y los coloquios de aquellos que 'no creen en Dios'". En tal frase "el nombre de Dios, pensado esencialmente, figura en lugar del mundo suprasensible de los ideales que contienen para esta vida el fin existente por encima de la vida terrena...". Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, traducción J. Rovira Armentgol, Editorial Losada, Buenos Aires, 1979, pp. 182-183.

¹⁵ Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Reclam, 1971, pp. 58-59. "La religión saca al hombre las fuerzas, las cualidades y las determinaciones esenciales del hombre y las diviniza como seres independientes -no importa que haga de cada uno un ser, como en el politeísmo, o que reúna a todas en un solo ser, como en el monoteísmo...". Feuerbach, *op. cit.*, nota 3, p. 41. "Les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu -la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie". Principes de la Philosophie de l'Avenir, en Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, traducción L. Althusser, PUF, 1960, I, p. 128. "Le mode religieux ou pratique de cette humanisation fut le Protestantisme... Le Protestantisme ne se préoccupe plus, comme le Catholicisme, de ce que Dieu en lui-même, mais seulement de ce qu'il est pour l'homme, aussi n'a-t-il plus de tendance spéculative, comme le Catholicisme...". *Idem*, 2.

¹⁶ "Todos los 'fines', 'metas', 'sentidos', son tan sólo medios de expresión y metamorfosis de una voluntad que es inherente a todo acontecer: la voluntad de poder. Tener fines, metas, intenciones, querer -en general- es querer-devenir-más-fuerte, querer crecer, y también querer los medios para ello." Nietzsche, F., *El nihilismo*. Escritos póstumos, selección y traducción de Goncal Mayos, Península, Madrid, 1998, 11[96]. "Resultado final: todos los valores por los que hasta ahora hemos tratado de hacernos estimable el mundo y, precisamente, por los que al final lo hemos desvalorizado, cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, considerados psicológicamente, resultados de determinadas perspectivas de la utilidad para mantener y aumentar las formaciones de dominación humana, sólo que falsamente proyectadas en la esencia de las cosas...". *Idem*, 11[99]. "Toda la belleza que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, quiero yo reivindicarlas como propiedad y producción del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder; (sobre su real magnanimidad, con la que ha obsequiado las cosas para empobrecerse y sentirse miserable! Ésta fue hasta hoy su mayor abnegación: que haya admirado y adorado y haya sabido silenciar que era él quien había creado lo que admiraba." *Idem*, 11[87]. "La única posibilidad de conservar un sentido para el concepto de 'Dios' sería: Dios no como fuerza motriz, sino como estado máximo, como una época... Un punto en el desarrollo de la voluntad de poder, a partir de aquí se explicaría tanto el desarrollo posterior como el anterior..." *Idem*, 10[138].

Jesús Rodolfo Santander es investigador del Programa de Semiología y Estudios de la Significación de la Universidad Autónoma de Puebla.