

**MÁS ACA DEL BIEN EN EL MAL. TOPOGRAFIA DE LA MORAL
EN NIETZSCHE, MANN Y TOURNIER**

Luis Montiel

El bien allende el mal: una hipótesis.

Ante todo quisiera pedir a los lectores de estas líneas que no me exijan el esfuerzo, quizá tan inútil como considerable, de definir el mal. Todo lo más me atrevería a responder a tal demanda, en caso de que, pese a todo, me fuese planteada, en los términos de Agustín de Hipona en relación con el tiempo: “si no me preguntáis lo que es, lo sé; si me lo preguntáis, no lo sé”. Me atrevo a demandarles un consenso sobre este saber no formulado, ni formulable, que sin ir más lejos, convocó a no pocos a la conferencia basada en este texto en el marco de un ciclo en cuyo título el mal tiene un papel destacado, presuponiendo en cierto modo ese consenso que ahora deseo refrendar.

Durante mucho tiempo los teólogos y no pocos filósofos han sostenido que el mal era un concepto negativo; que sólo podía entenderse como ausencia del bien. Sólo los gnósticos, hasta donde yo sé, han defendido la posición contraria. Para ellos este mundo, creado por un demiurgo, era originalmente fallido, lo cual, por otra parte, no descartaba la posibilidad de un *summum bonum*, pero desplazaba su hipotética existencia a lugares inaccesibles para el ser humano. En fechas más recientes, aunque ya relativamente vetustas, la noción de que el mal tiene entidad real, que, inclusive, es lo originariamente humano, al paso que el bien debe conquistarse sobre las cenizas de aquél, se ha ido abriendo paso en un número aún limitado de mentes. Lo reducido de esta toma de conciencia es, a mi entender, responsable de que el siglo pasado, el veinte, haya contemplado algunas de las más monstruosas manifestaciones del mal que se conocen.

Mi hipótesis es que mientras pensemos que el bien es lo originario, lo radical, lo dado, lo que tiene una realidad positiva, y que, en consecuencia, ante el mal sólo cabe adoptar una actitud preventiva, estaremos consolidando la presencia y el poder del mal. O, planteada de otra manera, acorde con el título que he dado a mi conferencia, que no nos encontramos radicados donde nos gustaría estar, es decir, en el bien, sino que éste se encuentra siempre al final de un camino, de muchos caminos, que parten del lugar en el que realmente estamos: más acá del bien, en el mal. El mal no es, a mi parecer, un vacío, sino una presencia. Tampoco el bien es un vacío, una mera negación –lo que propongo no es una “inversión”- sino una virtualidad: no está dado, pero puede llegar a ser. Y hay que hacerlo llegar a ser desde donde uno se encuentra, es decir, desde “más acá”. Una posición así tiene para mí, entre otras, la virtud de que no puede hacer la menor concesión a la pereza intelectual y moral; pues en la perspectiva que propongo la consigna “que no pase nada” deja de significar prevenir lo malo para traducirse en un impedimento al despliegue de lo bueno.

No puedo entrar en consideraciones retrospectivas de gran aliento, que implicarían incluso un análisis de las funciones de lo que etiquetamos de malo en la economía de la evolución biológica y cultural de nuestra especie. Me limitaré a señalar con algún pormenor de qué modo en los dos últimos siglos se ha reconocido que todo lo hasta entonces etiquetado como moralmente negativo –etiqueta ésta a la que, en multitud de casos, no hay que renunciar- debía ser objeto de una nueva interpretación. Es tópico reconocer que el punto de partida –o al menos el punto en el que la inflexión se hace más visible- de esta consideración es el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Para lo que

sigue me basaré en la obra publicada en 1886 cuyo título –*Más allá del bien y del mal*–, arteramente retocado, ha servido para componer el de estas páginas¹.

Comienza Nietzsche con lo que podríamos llamar un diagnóstico de situación sobre el discurso de la moral que, de inmediato, le conduce a formular una propuesta alternativa:

Durante los últimos diez mil años se ha llegado, poco a poco, sobre una gran superficie de la tierra, a no considerar las consecuencias de un acto como decisivas desde el punto de vista del valor de este acto, sino solamente su origen (...) ¿No estaríamos en el umbral de un período al que habría que llamar, en forma negativa, período "extramoral"? Hoy, al menos entre nosotros, immoralistas, se hace sentir la sospecha de que precisamente lo que hay de "no-intencional" en un acto es lo que le presta un valor decisivo y que todo lo que en él parece premeditado, todo lo que se puede ver, saber, todo lo que llega a la "conciencia", forma parte de su superficie, de su piel, que, como toda piel, oculta muchas más cosas de las que revela. En suma, nosotros creemos que la intención no es más que un signo y un síntoma que tiene necesidad de interpretación (...) Nosotros creemos todavía que la moral, tal como se ha entendido hasta ahora, como una moral de la intención, ha sido un prejuicio, una cosa precipitada y provisional quizá, de la misma naturaleza que la astrología y la alquimia, y en todo caso algo que debe ser superado. La superación de la moral; en un cierto sentido, la autosuperación de la moral: esa sería la larga y misteriosa tarea, reservada a las conciencias más delicadas y más leales, pero también a las más perversas que hay hoy en día, como a vivas piedras de toque del alma (32, 50-51)

Obsérvese que el filósofo propone “la autosuperación de la moral”; es decir, considera que la superación de la moral no debe hacerse en nombre de algo diferente, sino de la moral misma. Se está viviendo en un error, y ya no es lícito perseverar en él. Pero en este caso el error posee una formidable capacidad de autopetpetuación, pues, ¿no se trata de la norma de todas las normas? Por eso es necesario un cierto grado de perversidad: las buenas personas, quienes cumplen con los preceptos de la moral, nunca se levantarán contra la norma; no están dispuestos a hacerse “anormales”. Y sin embargo una perversidad como la que Nietzsche proclama está asociada, como sostiene en el texto citado, a una conciencia delicada y leal, incluso la más delicada y la más leal: porque se es leal y delicado no queda más remedio que ponerse al margen, salirse del redil, ser anormal y perverso. Para el

¹ Citaré a partir de la *Kritische Studienausgabe* (Hrsg. G. Colli und M. Montinari). München- Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag- De Gruyter (1999), Bd. 5. Al final de cada cita figurará, en negrita, el número del fragmento, seguido del número de página.

filósofo solitario esta toma de posición es inevitable, si se quiere ser auténticamente moral; pero, como bien a las claras muestra su biografía -de solitario, recalco-, especialmente comparada con las de sus contemporáneos, la mayoría prefiere mirar hacia otro lado. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse la dedicatoria del *Zarathustra*: “un libro para todos y para nadie”.

Nadie quiere sentirse destinatario de este nuevo mensaje moral: porque es exigente, porque es incómodo, porque podría llegar a ser peligroso:

La intelectualidad superior e independiente, la voluntad de soledad, la gran razón, aparecen ya como peligros; todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño, todo lo que mete miedo al prójimo, se llama desde entonces malo. Los sentimientos razonables, modestos, sumisos, igualitarios, los deseos mediocres, ganan renombre y llega a alcanzar honores morales (201, 123).

Frente a esta conjura de los mediocres en nombre de la moral y del bien,

el más grande será el que sepa estar más solo, más oculto, más apartado; el hombre que viva más allá del bien y del mal; el dueño de sus virtudes; el que esté dotado de una voluntad exuberante. He aquí lo que debe ser llamado grandeza; poder ser diverso en la unidad, extenso en la plenitud. Y preguntamos una vez más: Hoy día, ¿es posible la grandeza? (212, 147).

Un experimento peligroso: Adrian Leverkühn.

Desde que Nietzsche formuló esa pregunta –que, en su contexto, equivale a esta otra: “hoy día, ¿es posible la moral?”- se le han dado diversas respuestas, no siempre en la dirección deseada por su autor. Durante mucho tiempo se ha sostenido, de manera simplista, que la filosofía de Nietzsche fue una de las causas de la aparición del nazismo. Hoy sólo los iletrados pueden sostener algo semejante, y de entre los más o menos cultos sólo pueden seguir haciéndolo quienes estén dispuestos a sostener lo mismo sobre la teoría de la evolución de Darwin, banderín de enganche de muchos de esos progresistas de medio pelo a quienes antaño escuchaba yo despachar del modo citado la exquisita filosofía del soñador de un Zarathustra que, en efecto, quiso ser para todos y llegó a ser para muy pocos.

Cierto es, sin embargo, que los nazis hicieron un uso abyecto de su pensamiento, como del de Darwin o del de Malthus. Pero esto es culpa de los nazis, no de Nietzsche; si bien no cabe negar que, si eso fue posible, se debió a la originalidad, a la peligrosidad –reconocida, como hemos visto, por su autor– de semejante filosofía moral. En medio de la guerra desencadenada por el nazismo, una conciencia delicada y leal –y también, sin parecerlo, un poquito perversa– exploró mediante un peligroso experimento literario los riesgos implícitos en la propuesta nietzscheana; riesgos tan evidentes que, en efecto, se estaban manifestando a la sazón por obra de quienes la habían leído sesgadamente y ‘con malos ojos’. Esa conciencia fue la de Thomas Mann, y su experimento, no siempre bien comprendido, su novela *Doktor Faustus*, publicada en 1947². Resumiré su argumento y sus intenciones para quien no la haya leído. Un profesor alemán de humanidades –lengua y cultura clásicas– redacta, en medio del fragor y la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, la biografía de su difunto amigo el compositor Adrian Leverkühn, un artista revolucionario que renovó la composición musical por medio de una suerte de ascética abrumadora que veta cualquier eventual “inspiración” para someterse a las inamovibles reglas de la matemática. Mann hizo explícito en varios textos, especialmente en *El origen de ‘Doktor Faustus’. Novela de una novela* (1949) que, sin ser sólo eso, su historia del Fausto del siglo veinte debía ser entendida también como una interpretación alegórica de las razones profundas del nazismo y de sus causas. Como el título indica, la historia se plantea en el marco de la muy alemana tradición del pacto con el diablo. Leverkühn considera exhausta la creatividad musical de su tiempo –las primeras décadas del pasado siglo– pero, aunque cree conocer las razones de esta senescencia, no encuentra en sí mismo la fuerza necesaria para superarla. No es extraño; si la tradición musical de la que es heredero se ha basado sobre todo en el sentimiento, una renovación radical debería hacer tabla rasa de ese legado.

² Citaré por la edición de Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1980, dando la referencia de página al final de cada cita.

Su biógrafo y amigo en la novela, Serenus Zeitblom, da cuenta de esta idea central de su amigo y anuncia, de este modo, su trágico destino al transcribir una conversación con él sobre la creación artística. Al sostener Serenus que el arte no puede dejar de estar bajo la influencia del amor, Adrián le pregunta: “¿Crees que el amor es el afecto más fuerte?”. “¿Conoces tú uno más fuerte?” –le responde, preguntando a su vez, su amigo-; y esta es la definitiva aseveración de Adrian: “Sí: *el interés*” (97).

Preguntémonos con toda honradez si, en el fondo, tal respuesta puede sonar falsa o dura a nuestros oídos de occidentales. Ni en un sentido pragmático ni en el meramente intelectual, filosófico, la afirmación del compositor es incoherente con lo que constituye la raíz más profunda de la axiología de nuestra cultura más reciente, plenamente vigente aún hoy -¡y quién sabe por cuanto tiempo!-. Es verdad que, hasta ahora, las actividades artísticas podían, al menos teóricamente, situarse al margen de esta medida de todos los valores, en el dominio de lo superfluo –lo cual, por otra parte, no es más que una artera trampa-; pero simplemente con reflexionar un poquito sobre cómo vivió Vincent van Gogh, por poner un ejemplo conocido, y cómo viven ahora gracias a sus obras muchos que jamás podrían pintar una felicitación de cumpleaños para algún miembro de su familia, hasta el más obtuso podría empezar a percibir los rasgos de ese diablo que Mann nos muestra, bajo otra de sus figuras, en su novela filosófica.

Volvamos a nuestro fáustico personaje. Considera éste que para renovar el arte de la composición musical es indispensable librarla del “*calor de establo*” (96) que, en su opinión, infesta la música romántica y postromántica. Y esa frialdad sólo pueden darla las matemáticas, el rígido atenimiento a una norma, el refrenamiento de todo lo impulsivo, de todo lo emocional; no es casual que la cláusula más importante del pacto que, luego, suscribirá con Satán sea la renuncia al amor. Por otra parte, la aceptación de este precio representa lo radicalmente perverso, satánico, maligno de la actitud de Adrian Leverkühn,

pues constituye sin más una negación del otro, de los otros; y de forma implícita, una orgullosa negación de uno mismo, una especie de narcisismo al cuadrado, que se afirma en la negación autodestructiva: para alcanzar los estados de hiperlucidez a que aspira, para ponerse por encima de las contingencias humanas “normales”, el compositor busca la dudosa vía de lo patológico, se sacrifica a la enfermedad. Elige, para ello, la emblemática enfermedad “de artista” del siglo diecinueve: la sífilis³. Una enfermedad de evolución lenta, secreta, que, afectando el sistema nervioso central, lleva a quien la padece a estados de “iluminación” que no proceden del calor del establo, sino del fuego del infierno, como le confirma el diablo en el momento de la firma del compromiso:

. Tiempo? . Así, sin más? No, mi querido amigo, esa mercadería no sería digna del diablo. No justificaría que existiéramos por precio el fin. Lo que importa es la clase de tiempo. Gran tiempo, frenético, diabólico, con todos los goces y placeres imaginables, y también con sus pequeñas miserias, sus pequeñas y sus grandes, lo concedo, y no sólo lo concedo, lo subrayo con orgullo, porque entiendo que es algo conforme a la naturaleza del artista y a su carácter (...) Se trata de llegar a los verdaderos extremos, y eso es lo que suscitamos: ascensiones, iluminaciones, privaciones y desbordamientos, sensaciones de libertad, de seguridad de sí mismo, de ligereza, de poder, de triunfo, tales que nuestro hombre llega a dudar de sus propios sentidos (sin contar la propia admiración por lo creado), una admiración sin límites que le permite prescindir fácilmente de la admiración de los demás; el amor escalofriante de sí mismo, acompañado de un delicioso temor, bajo cuya influencia vive con la ilusión de ser un vocero encantado, un monstruo divino. Y vienen también, ocasionalmente, los profundos descensos, de una augusta profundidad, no sólo en el vacío, en el desierto, en la impotente tristeza, sino en el dolor y la náusea, dolores ya conocidos, naturales, congénitos, pero agudizados por la iluminación. Son dolores que se aceptan con orgullosa satisfacción en pago de lo sublimes que han sido los goces (310-311).

Verdaderamente Adrian Leverkühn crea un arte nuevo. Pero paga un precio inmoral y representa una opción inmoral. Saliéndose del establo, abandonando el rebaño, se pierde; pero, a diferencia de los nazis, atenta sólo contra sí mismo. De este modo Mann no se limita a mostrar en su figura los gérmenes que, creciendo, darán lugar al nazismo, sino

³ Cfr. WALD LASOWSKI, P. (1982) *Syphilis. Essai sur la littérature française du XIXe siècle*. Paris, Gallimard.

también aquellos otros que, compartidos por la generalidad de los europeos de la época, no llegaron a dar frutos tan evidentes por una mera cuestión de suelo, de terreno.

Con todo, no podemos perder de vista un hecho significativo. Si bien es cierto que Mann condena a su personaje –no hay aquí, como en la versión de Goethe del mito, “eterno femenino” alguno que “nos lleve hacia lo alto”–, no lo es menos que siente por él un amor doliente, aunque profundo. Reconoció que ninguno de sus personajes le había sido tan querido, ni siquiera Hans Castorp, el protagonista de *La montaña mágica*. Probablemente ello se deba a que, como ya he señalado, *Doktor Faustus* no es –o no es solamente– una denuncia, sino un experimento. En una difícil coyuntura de la historia europea, Adrian Leverkühn, conocedor de que las viejas creencias han agotado ya sus posibilidades, se aventura a mostrarnos a la vez el camino y sus peligros. Y lo hace en el marco diseñado por Nietzsche, como si su creador literario, Thomas Mann, reconociera que no encuentra otro posible. Un texto de *Más allá del bien y del mal* parece escrito *ex professo* para un personaje como éste:

Ser independiente es cosa de una pequeña minoría, es el privilegio de los fuertes. El que trata de serlo, aun con derecho a ello, pero sin estar obligado a ello, prueba por lo mismo que no solamente es fuerte, sino también audaz en grado temerario. Se aventura en un laberinto, multiplica hasta el infinito los peligros que la vida trae ya consigo. Y no es el menor de ellos que nadie vea con sus propios ojos cómo se extravía, dónde se extravía, desgarrado en la soledad por algún subterráneo minotauro de la conciencia. Suponiendo que tal hombre pereciese, sería tan lejos del conocimiento de los hombres que estos no podrían ni sentirle ni compadecerle. ¡Y no está en su poder volver atrás! ¡Ni puede, tampoco, volver a la compasión de los hombres! (29, 47-48).

Pero si una descripción así conviene a Adrian Leverkühn, resulta también aplicable, y quién sabe si aún más, a otra criatura literaria aún más reciente, aun cuando su historia tenga también por marco la Alemania nazi: Abel Tiffauges, el protagonista de *El Rey de los Alisos* (1970) de Michel Tournier⁴.

⁴ TOURNIER, M. (1996). *Le Roi des Aulnes*. Paris, Gallimard (Folio). Citaré en el texto dando el número de página de esta edición al final de la cita.

Homo natura: un ogro necesario.

Tournier comienza su novela haciendo escribir en primera persona a su personaje protagonista, que redacta unos escritos por él calificados de “siniestros”, en parte porque los escribe con la mano izquierda, en parte porque por inesperada obra de una secreta simetría simbólica, las opiniones que en ellos vierte son cuando menos heterodoxas y, en el peor de los casos, perversas, al menos si se consideran desde la moral imperante. En las primeras líneas el protagonista se reconoce como “un ogro”. Solitario, enorme, glotón –goloso especialmente de la carne cruda- y en un sentido nada habitual “pedófilo”, Abel Tiffauges acepta este calificativo que le ha arrojado a la cara, antes de abandonarle, su amante, también en una perspectiva más profunda, simbólica: como personaje del panteón feérico, procede “de la noche de los tiempos” (13); es decir: su figura trasciende lo contingente, lo temporal, para volverse representativa en un nivel mítico. Así, aunque la narración es fuertemente realista, su protagonista no permite al lector ni por un momento perder de vista que lo que está sucediendo a “Abel Tiffauges” no le concierne sólo a él, sino que tiene un alcance antropológico general en la perspectiva de la historia reciente de Occidente. El mismo ve su vida –basándose en el hecho, que a sus ojos *tiene que ser significativo*, de haber pasado sus años de formación en el colegio de San Cristóbal- como una aventura puesta bajo la advocación de ese antepasado primordial que, según la *Legenda aurea*, en busca de un señor al que ofrecer sus hercúleas fuerzas –un señor que, en justa correspondencia, tendría que ser el más grande- sirvió primero al Rey, luego al Diablo y por fin a Dios, a un Dios que salió a su encuentro en la figura de un niño que le pedía ayuda para cruzar un río.

La aventura ogresca –o cristobalesca- de Abel Tiffauges desarrolla el programa formulado en el último texto citado de Nietzsche. Falsamente acusado de violación por una niña, la policía y los jueces, dispuestos a creer en su culpabilidad apoyándose en la extraña

existencia que lleva, en sus gustos perversos, están a punto de condenarle a muerte, condena de la que le salva el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Movilizado, es capturado por el enemigo y termina, como prisionero de guerra, al servicio primero de Göring, luego de las SS, es decir, de Hitler –es decir, del Diablo- reclutando adolescentes y niños para ser formados como guerreros –es decir, para la muerte- en el castillo de Kaltenborn, en Mazuria. ¡Un individuo poco recomendable! Y sin embargo, también para él –aunque aún no haya nacido- podemos encontrar unas palabras en la obra de Nietzsche:

Nos equivocaremos profundamente sobre la bestia de presa y sobre el hombre de presa (...) y también sobre la naturaleza mientras busquemos una disposición morbosa o un infierno innato en el fondo de todas estas manifestaciones monstruosas y tropicales, las más sanas de todas (...) El "hombre de los trópicos" ¿deberá ser desacreditado a todo precio, como si fuera una manifestación del hombre enfermo y en decadencia, o como si fuera su propio infierno y su propia tortura? ¿Por qué? ¿Acaso en provecho de las zonas templadas? ¿En provecho de los hombres moderados, de los "morales", de los mediocres? Esto puede servir al capítulo de "la moral como forma de cobardía" (197, 117).

Algunas cosas nos dice este Abel Tiffauges en sus “escritos siniestros” sobre las que valdría la pena reflexionar, por más que sea al precio de nuestra seguridad moral. ¿Verdaderamente aquello sobre lo que asienta nuestra forma de vida es “bueno”? ¿No será la irreflexiva aceptación de su bondad “una forma de cobardía”? Muchos son los síntomas de esto último que nuestro ogro, con su fino olfato de bestia, detecta en su entorno. Tómese como muestra el siguiente fragmento, en el que pone en duda que nuestra organización social esté basada en el bien:

Su dominación [la de Satán] sobre las ciudades se manifiesta, entre otros signos, por las innumerables avenidas, calles y plazas consagradas a militares de carrera, es decir asesinos profesionales, desde luego muertos todos en sus camas, porque no hay nada satánico sin un toque grotesco que es como la rúbrica del Prncipe de las Tinieblas (...) La guerra, mal absoluto, es fatalmente el objeto de un culto satánico. Es la misa negra celebrada a la luz del día por Mammón, y los ídolos embadurnados de sangre ante los cuales se obliga a arrodillarse a las masas engañadas se llaman: Patria, Sacrificio, Heroísmo, Honor (107).

La ciudad como símbolo de la cultura, pero también de la mentira. Sólo un monstruo, un salvaje, puede cuestionarse con auténtica radicalidad los valores en curso, como ya había advertido Nietzsche:

Hay que redescubrir el terrible texto original homo natura. Volver a transportar al hombre a la naturaleza; hacerle dominar las numerosas interpretaciones vanas y engañosas que han recubierto y maquillado el texto original homo natura. Hacer que, de ahora en adelante, el hombre aparezca ante el hombre (...) con los ojos intrépidos de un Edipo y las orejas tapadas de un Ulises, sordo a las llamadas de los viejos pájaros metafísicos que le han cantado durante demasiado tiempo: "¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú tienes otro origen!" (230, 169).

En sus “escritos siniestros” Abel Tiffauges, *homo natura* hasta el extremo, se muestra especialmente lúcido en la percepción de las “desnaturalizaciones” que, a lo largo de la historia de la cultura, han sufrido los valores. Reconozco que en esta última frase el lector puede percibir un contrasentido, pues los valores no pueden ser “naturales”; lo que quiero dar a entender es que puede haber valores explícitamente “antinaturales”, siendo esta radical oposición a lo natural lo que lleva en sí el germen de la violencia y del error. Nada más explícito a este respecto que las líneas dedicadas a la pureza y la inocencia en el turbador texto del ogro:

Una de las inversiones malignas más clásicas y más mortíferas ha dado nacimiento a la idea de pureza. La pureza es la inversión maligna de la inocencia. La inocencia es amor del ser, aceptación sonriente de los alimentos celestes y terrenales, ignorancia de la alternativa infernal pureza-impureza. De esta santidad espontánea y como nativa, Satán ha hecho un remedo que se le parece y que es todo lo contrario: la pureza. La pureza es horror de la vida, odio del hombre, pasión mórbida por la nada. Un cuerpo químicamente puro ha sufrido un tratamiento bárbaro para llegar a ese estado absolutamente contranatural. El hombre cabalgado por el demonio de la pureza siembra la ruina y la muerte a su alrededor. Purificación religiosa, depuración política, salvaguarda de la pureza de la raza, muchas son las variaciones sobre este tema atroz, pero todas desembocan con monotonía en crímenes sin número cuyo instrumento privilegiado es el fuego, símbolo de la pureza y símbolo del infierno (107-108).

Tal vez era necesario un ogro, un nuevo *homo natura*, para enviar al limbo de una vez por todas a “los viejos pájaros metafísicos”. Mientras el ser humano se ha creído el rey de la creación, también –y especialmente- en el dominio moral, se ha cerrado las puertas

a ese territorio del bien que, según mi hipótesis, está más allá. Abel Tiffauges, el marginal, no tiene nada que esperar de lo que le rodea y prefiere dar libre curso a sus deseos. Para servir a un Satán disfrazado y con buena conciencia, prefiere ponerse a la sombra del monstruo creado por la Historia en espera de que la Historia misma dicte su ley. Cristóbal *debe* servir al Diablo, si de verdad aspira alguna vez a servir sólo a Cristo. Lo sagrado no está hecho para los mediocres, para los “normales”. Creo que no es una exageración considerar al ogro Abel Tiffauges, que reconoce sus deseos y trata de satisfacerlos sin eufemismo alguno, como una especie de contrafigura de ese paradigma de normalidad que también se alistó bajo la bandera de la cruz gamada, pero sólo por amor a la patria, para servir al estado, no por satisfacer gusto personal alguno: Adolf Eichmann, el organizador de la *Endlösung*, la “solución final” del “problema judío”. De él nos dice Hanna Arendt:

Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre “normal”. “Más normal que yo, tras pasar por el trance de examinarle”, se dijo que había exclamado uno de ellos. Y otro consideró que los rasgos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era “no sólo normal, sino ejemplar”⁵.

Desde que esta autora señaló esta flagrante contradicción –que, a estas alturas, sólo puede parecer contradictoria en la medida en que aún nos encontremos hipnotizados por “el canto de los viejos pájaros metafísicos”- la idea de que son precisamente los “normales”, los “integrados” quienes mejor se prestan a convertirse en “verdugos voluntarios”⁶ se ha ido abriendo paso por entre la selva de tópicos que constituye la

⁵ ARENDT, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. esp., Barcelona, Lumen, 46. En las páginas siguientes la autora esboza una biografía del personaje que refrenda esta impresión. La “normalidad” de las personas y procesos sociales que pusieron en marcha el Holocausto constituye el núcleo, vale decir la tesis, del influyente estudio de Zygmunt BAUMAN (1997) *Modernidad y Holocausto*. Trad. esp., Madrid, Sequitur.

⁶ Hago referencia al título de la muy conocida obra de GOLDHAGEN, D.J. (1997) *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid, Taurus. Pero, en esta línea, habría que citar también: JOHNSON, E.A. (2002). *El terror nazi. La Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*. Barcelona/ Buenos Aires/ México, Paidós.

“cultura” hasta llegar a ser cuando menos una tesis defendible, incluso convincente⁷. El caso es que nuestro ogro termina sus días en el intento de salvar, llevándolo sobre sus hombros, a un niño judío dado por muerto por sus verdugos en el curso de una “caravana de la muerte”. Desesperando de hacer algo diferente a carne de cañón a sus “niños-fieras” (328) de Kaltenborn, Abel Tiffauges cifra el sentido de su vida en el rescate de este niño dos veces niño, en tanto que plenamente desvalido y prometido a la muerte. Y como nuevo Cristóbal se hunde en las marismas mazúricas portando sobre sí a aquél cuya última imagen no es ya la de un ser humano, sino “una estrella de seis puntas que giraba lentamente en el cielo negro” (496).

Conclusión: sobre los escombros de la buena conciencia.

Mi breve recorrido filosófico-literario (breve, pero denso, y resultado de una morosa dedicación que ya se cuenta por décadas) me lleva, pues, a concluir –acéptelo quien se sienta convencido- que hoy por hoy es preciso dar a la humanidad una nueva idea de bien, cuyos contornos sólo puedo intuir, pero que, a mi parecer, deberá construirse sobre los escombros de la buena conciencia, y con unos materiales que, hasta el presente, se ha tenido por sospechosos. La negación de cuanto, generalmente con buenos argumentos, hemos considerado peligroso, negativo, destructivo, su remisión “a las tinieblas exteriores” no ha servido para otra cosa que para favorecer su retorno, “el retorno de lo rechazado”, o “de lo reprimido”, con una ferocidad y un salvajismo aún mayores. La tarea del presente, encaminada al futuro, en este campo consiste, al menos en parte, en volver a escuchar la palabra de “el mal”, pues sólo recorriendo sus dominios será factible llegar más allá.

⁷ Cfr. AMERY, C. (2002) *Auschwitz. ¿Comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. Madrid, Turner-FCE.