

POSTURAS DE NIETZSCHE Y MARX ANTE LA MODERNIDAD.

Pablo Guadarrama González

Profesor invitado UPTC

Resumen: La modernidad contó tanto con apologistas como con críticos. Hubo pensadores que se dejaron seducir por la embriaguez de sus conquistas, y otros que se percataron del carácter débil y provisional de sus estructuras. Algunos trataron de concebirla como una etapa intermedia y de tránsito necesario hacia una sociedad mejor, superior, aun cuando las concibieran de maneras muy distintas, porque también de forma muy diferente entendían el desarrollo humano, como es el caso de Nietzsche y Marx. Ambos se situaron sobre los pilares de la modernidad para enjuiciarla muy críticamente, aunque tal vez sin percatarse lo suficientemente de que sus respectivas concepciones no hubiesen sido posibles sin las anteriores conquistas alcanzadas por la propia modernidad.

Palabras clave: Modernidad, Nietzsche, Marx.

Modernity has had many apologists, as well as critics. Some thinkers have let themselves be seduced by the rapture of its conquests, while others have dedicated their work to denote the weak and provisional nature of its structures. Some have tried to conceive it as an intermediate and necessary stage towards better, superior societies –different as these may be, because human development has also been conceived in very different ways–, as is the case of Nietzsche and Marx. Both of these thinkers based their theories on the pillars of modernity in order to judge it critically, perhaps without realizing to what degree each of their conceptions would not have been possible without the preceding modern conquests.

La modernidad por un lado significó una ruptura radical con el medioevo, la superación de múltiples obstáculos que impedían la realización de un mundo más acomodado a las necesidades humanas y en particular al despliegue de las relaciones capitalistas; por otra parte, presentó como soluciones algunas falacias cuyo carácter endeble e incompleto posteriormente la historia se encargaría de revelar¹.

Si bien algunos *paradogmas* impulsados por la modernidad como nuevos protagonistas del proceso civilizatorio –tal es el caso del progreso, la libertad, la igualdad, la fraternidad– muy pronto demostraron su incapacidad para dar soluciones plenas a las necesidades humanas, al

completado...“ Habermas, J. *La modernidad, un proyecto incompleto*, en FOSTER, H. y otros. *La posmodernidad*. Kairos. México. 1985, pág. 34.

¹ “En suma, el proyecto de la modernidad todavía no se ha

mercantilizar² la vida humana en su conjunto. De tal modo, aunque ya desde el siglo XVI se fueron mostrando con evidencia algunas de las fisuras de la sociedad burguesa denunciadas por socialistas utópicos y luego no solo por socialistas, ya en el siglo XX se expresó pletóricamente la crisis³ de tales paradogmas, aunque indiscutiblemente estos a la vez constituyeron peldaños imprescindibles en el proceso de dignificación del hombre.

El aparente triunfo de la racionalidad⁴ y del anticlericalismo sobre el fideísmo y el dogmatismo, el enriquecimiento de la individualidad humana, de la subjetividad, el despliegue del mundo técnico e industrial, el auge de la

² “Cada modernidad, en nombre de la igualdad abstracta del mundo de las mercancías, desgarrar y deshace tres antiguas solidaridades: la de los dominadores entre sí, la de los dominados entre sí y la ambigua y contradictoria pero real solidaridad nacional, regional, étnica o grupal entre dominadores y dominados que impide o posterga el estallido del antagonismo entre las otras dos. Las tres hacen el tejido del mundo del Antiguo Régimen, el mundo de las relaciones de dependencia personal a las cuales socava, erosiona, desgarrar y finalmente destruye el progreso del intercambio mercantil: el dinero, el comercio, el lujo, el valor de cambio y los valores espirituales de la modernidad y de la individualidad”. GILLY, A. *Nuestra caída en la modernidad*. Joan Boldó i Climent. Editores. México. 1988. p. X.

³ “La crisis de la modernidad no está asociada solo a la experiencia negativa del siglo XX: dos guerras mundiales, el fascismo alemán y el stalinismo soviético, la amenaza nuclear, la guerra fría, la aplastante alienación de las masas y el empobrecimiento estructural de los así llamados países en desarrollo. También está relacionada, acaso de manera más directa, con la propia dinámica de la estructura de la sociedad: la racionalización del mundo se vuelve contra la razón y contra sus fines de perfeccionamiento y emancipación”. LÓPEZ, H.F. *El mito de la modernidad*. Ediciones Horfe. Bogotá. 1997. p. 11.

⁴ “La modernidad debe ser entendida como la etapa de la historia en que la civilización alcanza un grado de madurez tal que rinde culto a la autonomía de la razón y cree

ciencia y de la cultura⁵, ilusionaban con encontrar remedio definitivo a todos los males sociales e individuales del hombre. Todos estos nuevos elementos constituyeron indudables impulsos de la humanidad, aunque siempre cargados por el lastre de una nueva etapa de la sociedad en la que, al parecer, lo fenoménico tendría mucho más efecto que lo esencial.

Desde su nacimiento la modernidad contó tanto con apologistas como con críticos. Hubo pensadores que se dejaron seducir por la embriaguez de sus conquistas, y otros que se percataron del carácter débil y provisional de sus estructuras. Algunos trataron de concebirla como una etapa intermedia y de tránsito necesario hacia una sociedad mejor, superior, aun cuando las concibieran de maneras muy distintas, porque también de forma muy diferente entendían el desarrollo humano, como es el caso de Nietzsche y Marx.

Los dos fueron pensadores que se situaron sobre los pilares de la modernidad para enjuiciarla muy críticamente, aunque tal vez sin percatarse lo suficientemente de que sus respectivas concepciones no hubiesen sido posibles sin

fervientemente en su poder, propiciando así una confianza desmedida en la ciencia y en la capacidad humana por conocer el mundo y dominar todas sus fuerzas más recónditas, a partir del supuesto de que con el cultivo del conocimiento se logra la plena realización humana”. GUADARRAMA, P. *Humanismo, marxismo y posmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998, p. 160.

⁵ “Con toda seguridad, la modernidad cultural también genera sus propias aporías. Independientemente de las consecuencias de la modernización *de la sociedad*, y desde *dentro de la perspectiva* del propio desarrollo *cultural*, se originan motivos para dudar del proyecto de la modernidad”. Habermas, J. *Modernidad versus postmodernidad*”. en PICO, J. *Modernidad y postmodernidad*. Alianza Editorial. Madrid. 1988, p. 93.

las anteriores conquistas alcanzadas por la propia modernidad.

Ambos utilizaron las armas que les forjó la modernidad para luchar contra ella, para superarla, sin embargo tal enfrentamiento lo llevarían a cabo aún asentados de una forma u otra en ella, no obstante que en cierto modo estuviesen preconizando la necesidad del advenimiento de una posible *postmodernidad*⁶ que se prefiguraría en sus respectivas mentes de manera muy distinta, y que por supuesto tampoco denominaban de tal modo.

El objetivo de la presente reflexión es valorar las posturas diferentes que asumieron ante ella estos dos filósofos gestados en la Alemania del siglo XIX, país en el que había suficientes elementos para sostener, en esa época, que era imprescindible ante todo terminar el proceso de completamiento de la modernidad, antes que enfrascarse en tareas de mayor índole.

Tanto las ideas de uno como del otro encontrarían eco, aunque en muy distinto grado, en algunos de los ensayos

sociopolíticos principales de la Alemania del siglo XX. Y si bien resulta absurdo echar las culpas del nazifascismo a Nietzsche o del fracasado ensayo soviético y de otros países de Europa Oriental a Marx, también es ingenuo sostener que ambos pensadores estuvieron totalmente ausentes en las concepciones de los autores de tales intentos de “superación” de la modernidad, aun cuando esto haya sido de forma muy diferente.

Al respecto Norberto Bobbio, a quien nadie calificaría como un marxista, diferencia acertadamente el referido vínculo al plantear: “no obstante la aclamada derivación marxiana del comunismo soviético, Marx, el ‘verdadero’ Marx, no es en manera alguna responsable de aquello que ha sucedido en el país, o mejor en los países, del así llamado socialismo realizado”⁷.

La crítica de la modernidad no ha concluido, ni debe concluir. En la actualidad, un análisis de sus insuficiencias debe servirnos para continuar la labor de estos y otros pensadores que aportaron elementos valiosos para su enjuiciamiento y



⁶ La tesis de concebir a Marx, Nietzsche, Baudelaire, Freud como precursores del discurso postmoderno ha sido muy frecuente en la literatura existente sobre el tema. Véase: BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI. México. 1994.

⁷ BOBBIO, N. *Ni con Marx, ni contra Marx*. Fondo de Cultura Económica. México. 2000, p. 272.

propusieron fórmulas para que los hombres encuentren mejores alternativas de vida.

Todo dependerá de la concepción antropológica de la cual se parta y del modelo de sociedad que se propugne como superior. Lo mismo Nietzsche que Marx pensaban honestamente que estaban proponiendo justas y convenientes fórmulas sociales de convivencia humana. La historia posteriormente se ha encargado de enjuiciar no sólo los efectos reales de algunos de los modelos sociales, inspirados de algún modo en el manejo de las ideas de estos preconizadores, sino también las bases teóricas de toda sus respectivas filosofías.

Una labor de análisis de sus propuestas no debe contentarse con el simple ejercicio hermenéutico de sus ideas. Solamente si se extraen experiencias válidas para realizar las propuestas de perfeccionamiento humano anteriormente formuladas por ellos y posteriormente ensayadas por otros, vale la pena dedicar tiempo al estudio de estos pensadores.

A la modernidad le ha sucedido algo similar. Enaltecida sin límites en épocas anteriores, parecía que al terminarse el siglo XX sería arrasada al holocausto por el discurso postmoderno.

La crítica de la modernidad se hizo muy común, y no sólo en el discurso postmodernista. También es cierto que se puede considerar con razón una especie de prolongación del discurso moderno con nuevos argumentos y elementos enriquecedores de tal crítica.

Afortunadamente las fiebres nihilistas son intensas, pero transitorias. Y algunos que hasta hace poco preconizaban el nihilismo completo y cabal⁸ hoy reniegan de él y reivindican el cristia-

⁸ VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Gedisa. Barcelona. 1992, p. 29.

nismo⁹. No es de extrañar que el principal propulsor del “pensamiento débil”, Gianni Vattimo, quiera encontrar paradójicamente el cristianismo no sólo en Nietzsche, sino hasta en el propio Marx, por el presunto mesianismo trascendental asignado a la clase obrera¹⁰.

En medio del caótico mundo de la filosofía contemporánea, todo parece indicar que ha llegado también el momento del derrumbe del postmodernismo, y tal vez se ha iniciado la época del post-postmodernismo.¹¹

Pero tal problema no es el objeto del presente análisis, de lo que se trata es de enjuiciar lo más objetivamente posible las respectivas posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad. Extraer las enseñanzas de sus respectivas críticas a esta época de la humanidad es el ejercicio que mejor le atañe al historiador de la filosofía.

Ahora bien, la crítica de Nietzsche no es sólo contra el mundo engendrado por la modernidad, sino contra el mundo en general. En algunos momentos este extraordinario pensador llega a dudar y a negar hasta de la propia existencia del mundo, mientras que en otros la admite como algo erróneo. Aparentemente reconoce la posibilidad de la cognoscibilidad del mundo, pero en verdad la pone en duda desde su

⁹ VATTIMO, G. “...soy consciente –diría algunos años después el filósofo italiano– de que, en una determinada interpretación de mi pensamiento, prefiero a Nietzsche y a Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas, con las que he entrado en contacto, porque encuentro que sus tesis están también (y quizás sobre todo) en armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí y se ha actualizado...” *Creer que se cree*. Paidós Barcelona. 1996, p. 29

¹⁰ VATTIMO, G Conferencia sobre la filosofía de Nietzsche. Universidad Libre. Bogotá. 28 de octubre 2000.

¹¹ Véase: GUADARRAMA, P. *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998.

perspectivismo epistemológico, pues para Nietzsche realmente “un verdadero mundo no existe”¹².

Y si este es el punto de partida cognoscitivo de su filosofía, entonces todo lo que se conciba a partir de tal presupuesto, incluyendo el mundo de la modernidad, será de algún modo falso también, aunque admita su existencia objetiva.

La modernidad tampoco era para Nietzsche un hecho ontológicamente dado, sino un fenómeno más en este mundo de apariencias en el que cada cual ofrece sus distintas interpretaciones.

Una de las conquistas básicas de la modernidad, el triunfo de la racionalidad sobre la fe y el dogma fue, a diferencia de Marx, muy cuestionada por él. A partir de la crítica aguda de este pilar epistemológico fundamental de la modernidad, que es el libre ejercicio de la razón y la lógica, Nietzsche ponía severos obstáculos al desarrollo de la filosofía en general, y en particular a la crítica *racional* de la modernidad.

“La creencia en la certeza inmediata del pensamiento –sostenía Nietzsche– es una creencia más, pero no una certidumbre. *Nosotros los modernos* (y subrayamos esta autocalificación de Nietzsche como moderno) somos enemigos de Descartes y nos guardamos mucho de su ligereza en la duda. ‘Se debe dudar mejor que Descartes’. Nosotros encontramos el movimiento contrario, el movimiento contra la autoridad absoluta de la diosa ‘razón’ en general, donde hay hombres más profundos. Los fanáticos de la lógica creen que el mundo es una ilusión, y que sólo en el pensar encontramos el camino del

ser, de lo ‘Absoluto’. Por el contrario a mí me gustaría que el mundo fuese ilusión, y sobre la inteligencia de lo más inteligible se han reído mucho los hombres más inteligentes”¹³.

Su desconfianza es general en cuanto a las posibilidades cognoscitivas del ser humano; así se expresa cuando sostiene que “ya no creemos que la verdad siga siendo la verdad cuando se le quita su velo.”¹⁴

Es de suponer que una concepción de ese tipo sobre la verdad no puede conducir a ningún enjuiciamiento adecuado ni sobre la modernidad, ni sobre cualquier otro fenómeno enjuiciado por Nietzsche. Ya que para él la falsedad de una tesis no constituía un obstáculo para su exitosa utilización¹⁵, como ya en esa misma época el pragmatismo de Peirce y James preconizaban.

A partir del criterio de que el conocimiento de la realidad es solamente un supuesto posible¹⁶, Nietzsche abordaría no sólo el cuestionamiento de los fundamentos de la modernidad, sino también de todos los productos de la cultura humana. Por eso en su crítica a la modernidad planteaba que “la ironía de la civilización europea es que se cree verdad una cosa y se hace la contraria”¹⁷.

¹² NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951. p. 33.

¹³ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957, p. 77.

¹⁴ NIETZSCHE, F. Prologo a *El gay saber* (La gaya ciencia) 1881-1882. En *El eterno retorno*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1959. T. VI, p. 45.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957, p. 85.

¹⁶ Idem, p. 87.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 168.

Ese mismo carácter de enmascaramiento y falsas apariencias es el que Marx y Engels revelan cuando bajo el aparente triunfo de la igualdad proclamada por la declaración de los derechos del hombre se preconizaba la falsa idea de que habían desaparecido las divisiones de clases y las luchas entre ellas, como en la actualidad algunos ideólogos del presunto postcomunismo ilusoriamente llegan a plantear.

Según ellos, “la moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas”¹⁸. En la actualidad se puede sostener la misma tesis, pues la postmoderna sociedad burguesa tampoco ha abolido las clases sociales y sus luchas, aunque no sean estas similares a las de la época de Marx o Nietzsche.

Por ese motivo resultaría equívoco asumir una postura nihilista en lugar de una actitud dialéctica ante las ideas de Marx o Nietzsche ante la modernidad. En lugar de desestimar cualquier juicio proveniente de estos dos pensadores, se deben justipreciar los valores que encierran sus respectivas críticas no sólo a la modernidad, sino también a la moralidad, la metafísica, la religión, el Estado, etc. Un enfoque maniqueísta del asunto podría llevar a tal conclusión, pero conllevaría caer en las mismas trampas del nihilismo preconizado por Nietzsche.

Según su criterio, “el nihilismo es, entonces, el conocimiento de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura que ocasiona este ‘en vano’, la incertidumbre, la falta de ocasión de rehacerse

¹⁸ MARX, C. y Engels, F. *El manifiesto comunista*. El viejo topo. Barcelona. 1997. p. 24.

de algún modo, sea este el que sea; de tranquilizarse sobre cualquier cosa; la vergüenza de sí mismos como si hubiéramos estado engañados mucho tiempo...”¹⁹.

En su cruel franqueza propone el nihilismo y el cinismo como soluciones al desengaño ante los seudovalores propugnados por la modernidad. Concibe el nihilismo como un antídoto, sin percatarse de que así resulta mucho más nociva la presunta “solución”.

Aunque reconocía cierto progreso de la ciencia en la modernidad, Nietzsche en definitiva consideraba que este se había efectuado sobre bases falsas, y se habían creado por tanto varias ilusiones en el hombre moderno sobre el incremento de su poderío a través del dominio de ella. De ahí que sostuviese: “De tres errores. En los últimos siglos la ciencia ha recibido un gran impulso, ya sea porque por medio de ella se esperaba comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios –principal motivo en el alma de los grandes ingleses (como Newton)–, ya porque se creía en la utilidad absoluta del conocimiento, sobre todo en el lazo más íntimo entre la moral, la ciencia y la felicidad –principal motivo en el alma de los grandes franceses (como Voltaire)–, ya porque se creía poseer y amar en la ciencia algo desinteresado, inofensivo, algo que se bastaba a sí mismo, algo completamente inocente y despropósito en absoluto de los malos instintos del hombre –motivo principal en el alma de Spinoza, que, en cuanto conocedor, se sentía divino–; por consiguiente, por tres errores”²⁰. Uno de los pilares básicos del

¹⁹ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 30.

²⁰ NIETZSCHE, F. *El gay saber* (la gaya ciencia) 1881-1882”. En *El eterno retorno*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1959. T. VI, p. 102.

impetuoso desarrollo de la modernidad, esto es, el progreso de la ciencia, al resultar seriamente cuestionado por Nietzsche propiciaba el posterior advenimiento del discurso postmoderno.

Pero no solo era el progreso de la ciencia, sino todo tipo de progreso el que era sometido a crítico cuestionamiento por parte de Nietzsche: “Contra el gran error de considerar al hombre actual (Europa) como el tipo superior humano. Por el contrario, los hombres del Renacimiento eran superiores y los griegos también; quizá nosotros estemos “demasiado bajo”; “comprender” no es un signo de superioridad, sino un gran cansancio; la moralización es una decadencia”²¹. De tal modo intentaba justificar su crítica al espíritu de la moralidad predominante en la modernidad.

Y más adelante expresaba: “Exponer la decadencia del alma moderna en todas sus formas: en qué sentido empieza la decadencia desde Sócrates; mi antigua aversión a Platón como antiantiguo: el alma moderna aparece allí ya. La dureza creciente es griega: fuerza de los sentidos; cinismo; lo inhistórico, lucha, sentimiento contra lo bárbaro; odio de lo indeterminado, informa abovedamiento; la sencillez de la manera de vivir; crear dioses como su más alta sociedad”²².

Y en otro momento señalaba al respecto: “La antigüedad grecorromana había hecho necesaria una moral tiránica y contra Naturaleza; los germanos también, en otro sentido. Los hombres actuales carecen realmente de una severa disciplina; el peligro sin embargo, no es dema-

siado grande, porque la especie humana es más débil que antes y, además, por qué las fuerzas inconscientes de disciplina (como la carne, la ambición, la estimación civil) obran como frenos sobre el hombre moderno. Pero ¿cómo podrían ser contenidos hombres como los de la época de Pascal? El excesivo cristianismo allí donde ya no son necesarios medios extremos. Allí todo es falso y cada palabra, cada perspectiva cristiana es una tartufería y un bello discurso”²³. Muy distinta sería la concepción de Marx sobre la ciencia y su papel en la modernidad.

Marx no concibe el progreso de una forma lineal y sin obstáculos, teleológicamente predefinido como en ocasiones se le quiere atribuir “el progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual”²⁴. Tampoco consideraba al comunismo exclusivamente como un fin en sí mismo, sino como un medio para superar el estado de cosas enajenante de la sociedad capitalista.

Como es conocido, “la actividad ‘revolucionaria’ práctico-crítica”²⁵, constituyó en la obra de Marx desde muy temprano una herramienta básica en su nueva concepción materialista del mundo, y en especial en su actitud renovadora ante él. Por tal motivo, en su perspectiva dialéctica, apreciaba la crítica como una vía y exigencia de superación cualitativa. Al enjuiciar críticamente la modernidad, Marx trataba de encontrar algunas posibilidades de autocorrección o autoperfeccionamiento del desarrollo social.

²³ Idem, p. 293.

²⁴ MARX, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editora Política. La Habana. 1966, p. 270.

²⁵ MARX, C. *Tesis sobre Feuerbach*. En: Marx. K. Engels. F. Obras escogidas. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973, p. 9.

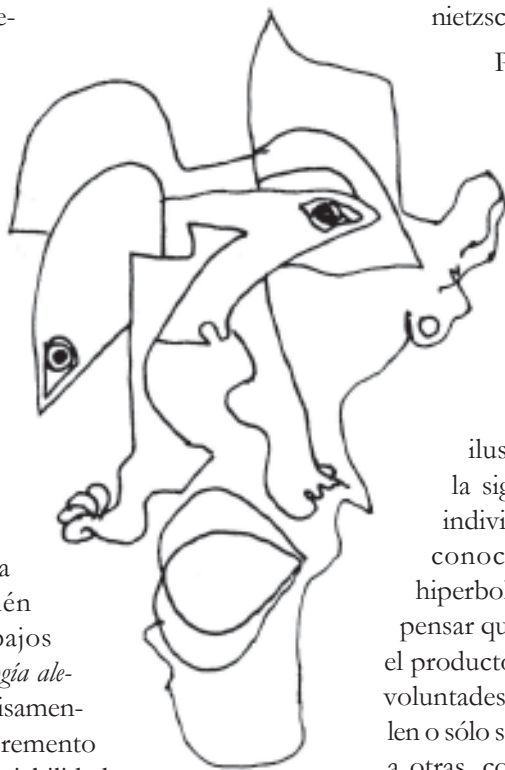
²¹ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957. p. 292.

²² Idem, p. 292.

Para él “la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua, oriental, cuando la sociedad burguesa comenzó a autocriticarse”²⁶. La toma de conciencia del valor de la modernidad respecto de las sociedades anteriores se produce cuando esta toma conciencia de sus notables diferencias con las sociedades anteriores. En la misma medida en que se reconocieran las insuficiencias y limitaciones, así como los logros de aquellas etapas anteriores del desarrollo histórico, en esa misma medida se apreciarían el valor de las conquistas de la modernidad, pero también sus debilidades, como es el caso de la adecuada correlación entre lo social y lo individual.

Marx, a diferencia de Nietzsche, consideraba que la modernidad, aun cuando le había otorgado conveniente dimensión a la individualidad, —y él mismo, junto a Engels, lo harían también desde sus primeros trabajos conjuntos, como *La ideología alemana*,— lo había hecho precisamente gestando un mayor incremento y reconocimiento de la sociabilidad humana. Por esa razón Marx trataba de esclarecerse a sí mismo que “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada

individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”²⁷. Esa condición de relativa dependencia del individuo respecto a dichas relaciones sociales sería cuestionada de diverso modo por Nietzsche, pues pretendía cultivar el aislamiento de cada individuo como especie de demiurgos independientes, a fin de que cada cual crease su propio mundo. Esa es una ilusión que también en el discurso postmoderno ha encontrado cultivadores, de ahí las simpatías de algunos de éstos por la antropología nietzscheana.



Para Marx lo determinante en lo humano, aun cuando reconociese debidamente la significación de la individualidad, era el factor social. En su lugar, para Nietzsche lo principal era la voluntad y la decisión individual. Por supuesto que Marx no era tan iluso como para desconocer la significación de la voluntad individual, pero una cosa es reconocerle su efecto y otra es hiperbolizarla al punto de llegar a pensar que la historia no es más que el producto de un choque caótico de voluntades individuales que se repelen o sólo se atraen para engullirse unas a otras, como en ciertos momentos puede observarse en la obra de

Nietzsche.

Por su parte, para Marx “cuanto más nos remontamos en la historia, mejor aparece el individuo, y por consiguiente también el individuo productor, como dependiente y formando parte de un todo más grande; en primer lugar de una manera todavía muy natural, de una familia

²⁶ MARX, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editora Política. La Habana. 1966. P. 265.

²⁷ Idem. Pag. 10.

y de una tribu, que es la familia extendida, después de una comunidad, bajo sus diferentes formas, resultado del antagonismo y de la fusión de la tribu. Y solamente al llegar al siglo XVIII y en la 'sociedad burguesa' es cuando las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que produce este punto, el del individuo aislado, es precisamente aquella en la que las relaciones sociales (generales de este punto de vista) han alcanzado el más alto grado de desarrollo. El hombre en el sentido más literal es un *ζῷον πολιτικόν*, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad"²⁸. De tal modo Marx reconoce lo progresivo que ha sido el hecho de que la sociedad burguesa haya canalizado las formas de expresión de la individualidad y la subjetividad, como ninguna sociedad anteriormente lo haya hecho. En tal sentido deben ser consideradas tales conquistas como logros de la humanidad en su proceso civilizatorio de manera integral y no exclusivamente de la modernidad.

Nietzsche apreciaba algunos de los síntomas de la crisis de la modernidad, de la sociedad burguesa, sin embargo, no detectaba efectivamente cuáles eran las causas que las producen. Inútilmente trataba de encontrarlas en la presunta degeneración de la especie humana. A su juicio, en lugar de una evolución y un progreso social se ha producido una involución y un retroceso social. Y culpa al hombre moderno de forma aislada e individual como el responsable de tal situación. Aunque reconoce la importancia del factor económico y la existencia de las clases

sociales y sus luchas, no le otorga ni a uno ni a la otra la merecida significación en la gestión social, como sí fue el caso de Marx y sus colaboradores como Engels, o continuadores como Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, etc.

A juicio de Nietzsche, "nuestra cultura europea se agita desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar"²⁹. Ese fatalismo contradice en cierta medida ese vitalismo que siempre quiso impregnar al curso de la historia y sus reiteradas críticas al teleologismo.

En verdad, una aceptación de tal catastrofismo no tendría mucho que envidiarle a otros tipos de teleologismos. Aunque Nietzsche criticaba las posturas teleológicas, afirmaba "nosotros comprobamos que en los más pequeños acontecimientos reina una finalidad que se oculta a todo nuestro saber: una previsión, una elección, un conectar, un hacer bueno de nuevo, etcétera. En resumen, encontramos una actividad que se debe atribuir a un intelecto enormemente más elevado y comprensivo que el que nosotros conocemos"³⁰. Esto se asemeja bastante a la admisión de una inteligencia superior, esto es, Dios, que Nietzsche tanto rechazaría.

Nietzsche tanto como Marx se percatan de que la modernidad está preñada de peligros de autodestrucción por las viscerales contradiccio-

²⁸ MARX, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editora Política. La Habana. 1966, p. 236-237.

²⁹ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 21.

³⁰ Idem, p. 411.

nes que la mueven, aunque no imaginan adecuadamente los paliativos que ésta será capaz de engendrar para prolongar su supervivencia. Marx parece elogiar mucho más que Nietzsche las conquistas alcanzadas por la civilización burguesa en el desarrollo industrial, científico, comunicativo, político, jurídico, ético, etc., y en todo lo que posibilita como elemento desalienador, pero a la vez destaca los elementos que atentan contra su estabilidad. “Las relaciones burguesas de producción y de cambio –sostiene junto a Engels–, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto, tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”³¹. En la actualidad, cuando la aceleración del desarrollo tecnológico, comunicativo, financiero, etc., sobrepasa todos los cálculos que imaginó Marx, esa tesis mantiene todo su valor.

El socialismo para Marx constituía la vía más efectiva para aprovechar las potencialidades de aquel genio escapado de su lámpara, en tanto que para Nietzsche la alternativa socialista resultaba una propuesta no de solución, sino de injusto igualitarismo.

Sin embargo, Marx no cayó en la ingenuidad de algunos otros socialistas de su tiempo, que en la actualidad se reproducen después del derrumbe del llamado “socialismo real” respecto a la posibilidad de aprovechar y estimular el capitalismo, pero sin capitalistas. A su juicio, “La idea de algunos socialistas, en el sentido de que necesitamos el capital pero no los capitalistas, es completamente falsa. El concepto de

³¹ MARX, C. y F. ENGELS, F. *El manifiesto comunista*. Marx C. y Engels, F., *Obras escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973. T. IV, p. 98.

capital implica que las condiciones objetivas de trabajo (y éstas son su propio producto) adquieren una *personalidad* contra el trabajo o, lo que es lo mismo, que están establecidas como la propiedad de una personalidad que no es la del trabajador. El concepto de capital implica el capitalista”³². Esto quiere decir que para Marx no había posibilidad de un completamiento de la modernidad utilizando las mismas herramientas que había utilizado la sociedad burguesa para su constitución.

La construcción de una nueva “sociedad humanizada o la humanidad socializada” que proponía su “nuevo materialismo”³³ exigiría también la elaboración de nuevas herramientas y no solamente económicas. Esto le haría sostener posteriormente al Che Guevara que no es posible construir el socialismo utilizando las armas melladas del capitalismo.

Por su parte, para Nietzsche “la sociedad moderna no es un organismo, sino un conglomerado enfermizo de *tehandalas*, una sociedad que no tiene fuerzas para excretar”³⁴. Esto significa que para él no tenía salvación. Estaba condenada a desaparecer, pero no de un modo dialéctico o superador como lo concebía Marx, quien suponía que la sociedad socialista y comunista conservarían las conquistas de la modernidad. Incluso Marx con gran realismo, en su Crítica del programa de Gotha consideraba que el derecho que prevalecería en la primera

³² MARX, C. *Formaciones económicas precapitalistas*. Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973. T. V, p. 60.

³³ MARX, C. *Tesis sobre Feuerbach* en: Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973. T. V, p. 9.

³⁴ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 53.

etapa, durante el socialismo sería burgués. Y esto lo apreciaba como una necesidad insuperable.

En su lugar, Nietzsche preconizaba en cierto modo la restauración de valores inspirados en un regreso, en lugar de un verdadero progreso social, y aspiraba a que se impusiera una aristocracia de los elegidos, de los hombres superiores que doblegara con desprecio al pueblo, a quien consideraba como un rebaño. “Debemos ser destructores”³⁵, y propone como solución el “eterno retorno”. Por supuesto que esta concepción, tanto para el pensador alemán como para algunos de sus seguidores posteriores, constituía propiamente el verdadero progreso. Pero la cuestión no parece ser simplemente de perspectivas.

Por el contrario, Marx busca el paradigma en una renovación radical revolucionaria con relación al pasado, sin que esto signifique la subestimación de los valores creados por la antigüedad, el medioevo o la modernidad; pero su mirilla apunta a un futuro social muy distinto al que preconizara Nietzsche.

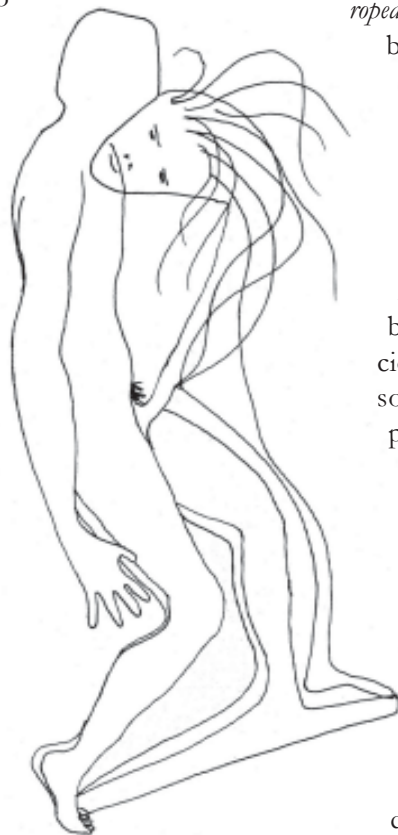
Marx aprecia el sentido de la historia en un sentido progresivo de superación dialéctica permanente, y así concibe el movimiento de las revoluciones de la modernidad como

pasos ascendentes del progreso humano a escala universal que rompían los estrechos marcos de las fronteras nacionales donde se gestaban. Por esa razón sostiene: “Las revoluciones de 1648 y de 1789 no fueron revoluciones ni *inglesa*, ni *francesa*; fueron revoluciones de estilo *europeo*. No representaban el triunfo de una clase *determinada* de la sociedad sobre el *viejo*

régimen político; eran la *proclamación de un régimen político para la nueva sociedad europea*. En ellas había triunfado la

burguesía; pero la *victoria de la burguesía* significaba entonces el *triunfo de un nuevo régimen social*, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la competencia sobre los gremios, de la partición sobre el mayorazgo, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, del espíritu de iniciativa sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales. La revolución

de 1648 fue el triunfo del siglo XVII sobre el XVI, la revolución de 1789 fue el triunfo del siglo XVIII sobre el XVII. Esas revoluciones expresaban mucho



³⁵ Idem, p. 263.

³⁶ MARX, C. *La burguesía y la contrarrevolución*, en: Marx K y Engels, F., *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973. T. IV, pp. 121-122.

más las necesidades del mundo de entonces que las necesidades de aquellas partes del mundo en que se habían desarrollado, es decir, de Inglaterra y de Francia”³⁶.

La perspectiva histórica de Marx se orientaba en afinidad con su orientación revolucionaria en un sentido progresivo hacia el futuro, en el cual el pasado era un referente necesario, pero la recuperación o restauración de sus elementos no constituía en modo alguno el motor impulsor de las transformaciones sociales. Mucho menos la inspiración en algún tipo de eterno retorno sería el paradigma marxiano para la realización del “humanismo real” que preconizaba. Para Marx: “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase”³⁷. El contenido principal de la nueva revolución propugnada por Marx intentaba romper todos los moldes de las revoluciones hasta ese momento experimentadas pues no se trataría simplemente de la sustitución del poder de una clase social por otra, aunque fuese ésta la primera etapa necesaria del inicio de una transformación social de mayor envergadura que implicaría una nueva construcción de la historia sobre base eminentemente humanas.

Marx apreciaba la modernidad como un paso progresivo imprescindible hacia nuevas formas de convivencia humana. Por tal motivo admiraba mucho sus conquistas, pero también exigía su renovación revolucionaria. Según él: “A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra por lo tanto la prehistoria de la sociedad humana”³⁸.

Marx ante todo insiste que el conflicto no es de carácter individual aunque sean siempre los individuos los portadores concretos de determinadas formas específicas de relaciones de producción. Posteriormente en *El Capital* insistirá en que el empresario capitalista puede ser muy buena persona pero eso no significa que esto le exonere de verse obligado a explotar el trabajo asalariado para obtener plusvalía, de lo contrario fracasa. Por tanto son las relaciones de producción imperantes las que le obligan a comportarse de tal modo en el mercado de trabajo y mercancías. Luego Marx enfatiza el acondicionamiento social de la actuación de los indivi-

³⁷ MARX, C. *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* en: Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973. T. IV, p. 290.

³⁸ Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Prólogo. Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre. Buenos Aires. 1973. T. IV, p. 385.

duos, Nietzsche no desconoce esa circunstancialidad histórica, ni mucho menos, pero su mirada se dirige a buscar las causas de los fenómenos sociales y las taras de la modernidad en las características engendradas en el individuo humano por parte de determinadas condiciones sociales. A su juicio: “La demencia en el individuo es algo raro; en los grupos, en los partidos, en los pueblos, en las épocas, es la regla³⁹.”

La gran diferencia con respecto a Marx en cuanto a tales conflictos de la modernidad radicaron en que mientras este veía a las revoluciones y en especial a la que orientaría hacia el socialismo y el comunismo como una posible solución a las insuficiencias de la modernidad, Nietzsche, por su parte, rechazaría totalmente a las revoluciones como efectivas salidas de tales crisis. A su juicio las revoluciones solo creaban ilusiones y ese era el error de los socialistas. Ni siquiera a la Revolución Francesa le reconoció mucho mérito y efecto. Nietzsche, a diferencia de Marx, las concibió como preámbulos imprescindibles para el triunfo de la modernidad y sus conquistas, aunque limitadas, posibilitaban a la humanidad alcanzar niveles superiores de humanización.

Nietzsche por el contrario rechazaba cualquier variante que estimulara el humanismo, por cuanto lo identificaba con el cristianismo y el socialismo como gestores de ilusiones y promesas incumplibles para el género humano. Todo su andamiaje antihumanista descansaba en el pre-

supuesto de la debilidad de los hombres buenos y a su insuficiencia para ser propiamente malos⁴⁰.

Para Nietzsche el socialismo era un producto de los excesivos resultados de la modernidad en el proceso de homogeneización social, de elevar a una consideración de niveles superiores a clases y sectores sociales que a su juicio no merecían tal tratamiento, reservado para los que anhelaba se constituyesen en los *señores de la tierra*, mientras que para Marx solamente expresaba las insuficiencias de esa misma modernidad en el necesario tránsito hacia conquistas superiores de dignificación humana para lo cual la democracia era una vía imprescindible; sin embargo para Nietzsche la democracia era una de las lacras sociales que debía ser extirpada del organismo social enfermo. En tanto para Marx la democracia era un remedio necesario, aun en los casos en que sus conquistas fuesen muy limitadas. Sin embargo, en la actualidad se le quiere atribuir a Marx la culpabilidad de las prácticas de totalitarismo en algunos de los experimentos socialistas del siglo XX.

Nietzsche proclamaba: “Soy contrario al socialismo: 1) Al socialismo, porque sueña ingenuamente con el ‘Bien, la Verdad y la Belleza’ y con derechos iguales. (También el anarquismo quiere, si bien de un modo brutal, un ideal semejante). 2) Al parlamentarismo y al periodismo, *porque son los medios por los cuales se eleva la bestia de rebaño*. El armamento del pueblo es, en último término, el armamento de la plebe⁴¹.” ¿Si Nietzsche, como puede apreciarse, se oponía al parlamentarismo y al periodismo como algunos de los instrumentos de la democracia, a que el pueblo estuviese armado

³⁹ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar, Buenos Aires. 1951, p. 111.

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar, Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 231

⁴¹ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar, Buenos Aires. 1958, p. 28.

para defender el sus conquistas sociales y Marx por el contrario consideró la posibilidad de la toma del poder político de los sectores populares a través de la lucha parlamentaria y otras vías de ejercicio de la democracia, entonces en este plano pueden considerarse similarmente heredables para la actualidad las ideas de uno u otro?

No cabe la menor duda de que resulta imprescindible reconocer el valor filosófico de la obra de Nietzsche así como sus dotes literarias, artísticas, proféticas, etc.; nadie debe ignorar tampoco el valor de sus críticas a múltiples formas de la enajenación humana, ante la religión, el Estado, la moral tradicional, y en particular a las insuficiencias de la modernidad, la democracia, etc.; sería injusto desconocer el impacto de sus ideas en la cultura del siglo XX, pero también nos parece unilateral, por no decir otra cosa, que en medio de tanta euforia intelectual ante la trascendencia de su obra, con motivo de la conmemoración del centenario de su muerte, se pretendan ocultar los elementos misantrópicos, misóginos, antihumanistas, escépticos y aristocratizantes que subyacen y afloran en su pensamiento.

Para Nietzsche factores de orden estrictamente natural condicionaban la actividad humana y por esa razón expresaba: “Cuán ridículos me parecen los socialistas –aseguraba– con su estúpido optimismo del ‘hombre bueno’, que espera emboscado la abolición de todo el orden actual y el licenciamiento de todos los ‘instintos naturales’⁴².

Su temor del socialismo era por la posible ani-

quilación del individuo: “El socialismo moderno quiere crear la forma laica del jesuitismo; cada individuo convertido en instrumento incondicional. Pero el fin, el para qué todavía no se ha descubierto”⁴³. La correlación o antítesis entre el socialismo y la individualidad ha sido muy contradictoria pues si bien algunos los han considerados como recíprocamente excluyentes, no sólo Marx, sino muchos otros, los han concebido como necesariamente complementarios. Así el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira, sostenía: “el socialismo es más individualista que el individualismo y el individualismo más socialista que el socialismo”⁴⁴.

Por otra parte, aunque hay justificadas razones para pensar que existen algunos puntos comunes entre, el socialismo y el cristianismo primitivo, ya señalados por Engels, también es cierto que existe una diferencia sustancial entre uno y el otro, pues mientras el cristianismo ha pospuesto generalmente la felicidad humana al mundo escatológico, el socialismo –de distinto modo– ha tratado de alcanzar aunque sea parte de ella en el terrenal, y si hay otra en el más allá, pues bienvenida sea, nadie se opone a disfrutar también de la felicidad eterna después de haber vivido en condiciones dignas de existencia en este mundo. Sin embargo, esta es una cuestión muy existencial de perspectivas muy distintas en las diferentes culturas sobre lo que debe ser la vida, el placer o la felicidad eterna, pues sabido es que los griegos consideraban que vivir después de la muerte era una desdicha y los aztecas por su parte condenaban a las esposas infieles al orgasmo eterno.

Las críticas al socialismo o al comunismo propugnado por Marx, como estas de Nietzsche,

⁴² *Ibíd.*

⁴³ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar, Buenos Aires. 1958, p. 29.

⁴⁴ VAZ FERREIRA, C. *Sobre los problemas sociales*. Editorial Losada, Buenos Aires. 1939, p. 22.

siempre se han tratado de vincular a prácticas de colectivismo forzado impuestas en algunas experiencias del socialismo del siglo XX. Se ha tratado injustamente de universalizar esos errores, como el de no otorgar suficiente lugar a la individualidad, y se han considerado consustanciales no sólo a la teoría de Marx sino a cualquier manifestación del ideario y la praxis del socialismo. Cuando el tiempo necesario haya transcurrido para que se disipe el polvo provocado por el derrumbe del muro de Berlín, se podrán entonces apreciar mejor las columnas devastadas del socialismo real dado su carácter endeble, y las que se mantuvieron y mantienen no porque eran socialistas, sino simplemente humanas.

En su crítica al paradigma de lo humano preconizado por la modernidad, Nietzsche no se percataba de que se convertía en un boomerang contra su propuesta. "Un hombre como debe ser; esto me suena tan insípidamente como un árbol como debe ser"⁴⁵. Esto es contradictorio porque él aspiraba también a un superhombre como debe ser.

Nietzsche propugnaba la necesidad de valores nuevos con el nihilismo. Piensa que la solución de las insuficiencias y falacias de los seudovalores de la modernidad radicaba en la instalación de nuevos valores sobre la base de la cruda verdad del cinismo. "Pues ¿por qué es ya necesaria la llegada del nihilismo? Porque los valores históricos tienen en él sus últimas consecuencias; porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque tenemos que atravesar el nihilismo para lle-

gar a comprender cuál fue el verdadero 'valor' de estos valores en el pasado... En todo caso, llegará un día en que tengamos necesidad de valores nuevos"⁴⁶.

Algo que debe considerarse muy valioso en la crítica de Nietzsche a la modernidad es su reconocimiento del carácter endeble de muchos de los valores enarbolados por ella como paradigmas de la nueva sociedad, entre estos los de igualdad, fraternidad, libertad, solidaridad, democracia, etc. Tal vez en ese aspecto se podrían encontrar algunos puntos de confluencia con Marx, aunque los distancia un gran abismo en cuanto a la postura que asumieron ante ellos. Para Nietzsche la concepción de la igualdad era una rémora del cristianismo; en cambio, para Marx —como plantea Frederic Jameson— era un "hecho social irreversible (...) este desarrollo social e ideológico es consecuencia de la universalización del trabajo asalariado..."⁴⁷. La concepción materialista de la historia que apuntalaba toda la concepción marxiana de la sociedad, lógicamente le inducía a concebir las ideas de la igualdad social, la libertad, etc., preconizadas por la modernidad, no como simple producto de otras ideas, sino mediadas dialécticamente por las condiciones sociales, económicas y políticas que las engendraban, aunque por supuesto expresadas todas ellas en forma de ideas, manifiestos, declaraciones, constituciones, códigos, etc.

Lo mismo en cuanto a los puntos de partida que en cuanto a los posibles puntos de llegada, las críticas de Marx y de Nietzsche a la modernidad eran muy diferentes, no obstante tuvieron un objeto común y hasta algunos

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 215.

⁴⁶ *Idem*, p. 22.

⁴⁷ JAMESON, F. *Teoría de la postmodernidad*. Editorial Trotta. Madrid. 1996, p. 241.

comprensibles puntos de coincidencia. Esto se puede apreciar en las respectivas opiniones con relación a las conquistas preconizadas por la modernidad y, en especial, respecto a la igualdad social.

Marx criticó la falta de igualdad real que se revelaba en la sociedad capitalista; sin embargo no sólo reconocía los pasos de avance que había dado la humanidad una vez que la modernidad impulsó la idea y la puesta en práctica de cierta forma de *equidad* posible ante la imposibilidad de la igualdad plena, sino que incluso propuso que durante la primera etapa de construcción socialista prevaleciese la forma de distribución burguesa del producto de la riqueza social.

Del mismo modo, mientras que para Nietzsche: “La democracia europea es hasta en sus partes más mínimas un desencadenamiento de fuerzas. Ante todo es un desencadenamiento de cobardía, de fatiga, de debilidad”⁴⁸. En cambio para Marx, por contraproducente que le resulte a los oídos de algunos pregoneros contemporáneos de la democracia, insistió en la urgencia de la lucha de los comunistas por la democracia desde *El Manifiesto Comunista*, y sobre todo después que analizó las experiencias

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar. Buenos Aires. 1958, p. 30.

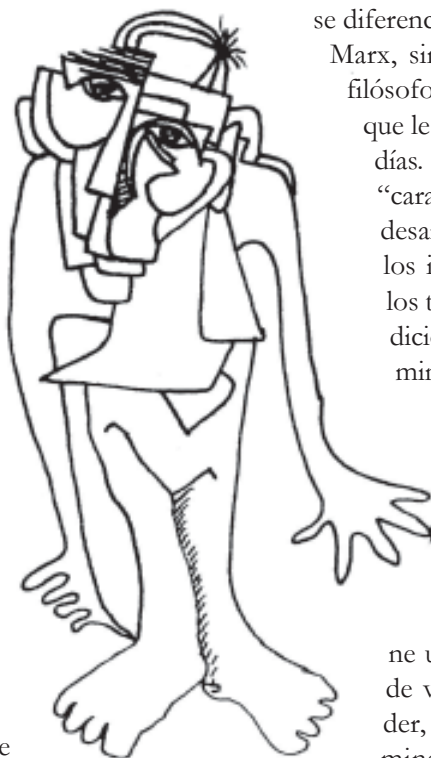
de las revoluciones de 1848 en Europa y especialmente de la Comuna de París. Para Marx la democracia, en lugar de una debilidad, es una fortaleza y una conquista de la humanidad propiciada por la sociedad burguesa, pero necesita ser fortalecida aún más por el socialismo.

En general Nietzsche concibe la modernidad más como una etapa de debilitamiento que de fortalecimiento de la humanidad, y en eso se diferencia sustancialmente no sólo de Marx, sino de la mayor parte de los filósofos ilustrados y también de los que les han sucedido hasta nuestros días. Estas son las que considera “características de la modernidad: desarrollo excesivo de los modelos intermedios; achicamiento de los tipos; rompimiento con lo tradicional, con las escuelas; predominio de los instintos (filosóficamente preparado): mayor estimación de lo inconsciente tras la debilitación de la fuerza de voluntad, del querer fines y medios”⁴⁹. De ahí que, como salida, Nietzsche propugne una recuperación de la fuerza de voluntad, de amor por el poder, especialmente de las élites dominantes para que no se dejen aplastar por el vulgo, a quien evidentemente desprecia.

La modernidad para Nietzsche, por un lado, había estimulado la inmoralidad, aunque ante-

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 69.

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar. Buenos Aires. 1958, p. 26.



riormente había admitido cierto crecimiento de la civilidad. En esto es contradictorio. “Si algo nos reconcilia con nuestra época es la gran cantidad de inmoralidad que se permite, sin que por ello piense mal de sí misma. Por el contrario, ¿qué es lo que constituye la superioridad de la cultura sobre la incultura, del Renacimiento contra la Edad Media?, una sola cosa: la gran cantidad de inmoralidad concedida”⁵⁰.

Para Nietzsche “en todo lo que se refiere al hombre moderno hay algo de caída, pero justamente con la enfermedad vemos signos de una fuerza nueva, de nuevas facultades espirituales”⁵¹. Esto significa que no era tan pesimista su perspectiva y alguna confianza tenía en el porvenir del hombre, aunque fuese como individuo, no como masa. Estas son algunas de las comprensibles contradicciones de Nietzsche. Del mismo modo que en relación con el progreso social, negado innumerable número de veces por él y en otras ocasiones admitido de algún modo, sostiene que “la vida en nuestra Europa ya no es tan insegura, tan contingente, tan absurda”⁵². Todo lo cual parece indicar que considera ha habido un mejoramiento en las condiciones de vida del hombre moderno.

También algunos de estos rasgos constituyen algún tipo de reconocimiento de progreso en la modernidad: “Los mejores frenos y remedios de la modernidad: 1) Los deberes del servicio militar con guerras efectivas, ante las cuales cesan las diversiones. 2) La limitación nacional (simplificadora, concentradora). 3) La alimentación mejorada (carne). 4) La mayor limpieza

y saneamiento de las viviendas. 5) El predominio de la fisiología sobre la teología, la moral, la economía y la política. 6) La severidad militar en el cumplimiento de las ‘obligaciones’ (nada de alabanzas...)”⁵³.

Nietzsche refleja también en cierta forma la enajenación del hombre frente al mundo burgués y ante las cosas, pero de un modo muy diferente a Marx. Para el primero “todos los valores por los que nosotros hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente le hemos despreciado cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. Sigue siendo, pues, la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que hace que se considere él mismo como el sentido y la medida de todas las cosas”⁵⁴. Al mismo tiempo, se observa su distanciamiento del humanismo como uno de los factores que inciden en su incompreensión del papel del hombre en su perfeccionamiento, es decir, aquello que Marx conoció como humanización de la humanidad.

Un criterio más adecuado debe tomar en consideración los “núcleos racionales” contenidos en un filósofo cuyo rasgo fundamental ha sido precisamente el culto del irracionalismo y el desdén hacia la racionalidad. Sin embargo, Nietzsche fue lo suficientemente inteligente para no deslegitimar en última instancia el poder de la razón, y por tanto de la filosofía que le ayudaba a desentrañar los enigmas y encontrar alguna luz en las recónditas oscuridades del mun-

⁵¹ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 89.

⁵² Idem, p. 91.

⁵³ Idem, p. 99.

⁵⁴ Idem, p. 32.

⁵⁵ Idem, p. 343.

do.

Bien es cierto que su insistencia en la creatividad humana y en el extraordinario papel del factor subjetivo en la construcción del mundo humanizado puede llevar a confusiones. Así, plantea que “el hombre, en cierto modo, proyecta fuera de sí su instinto de verdad, su fin para hacer de él el mundo del ser, el mundo metafísico, la cosa en sí, el mundo ya existente. Su necesidad de creador inventa de antemano el mundo en el que va a trabajar, le anticipa: esta anticipación (esta fe en la verdad) es su sostén”⁵⁵. Cualquier crítica a Nietzsche debe partir de su perspectiva epistemológica nihilista, subjetivista, agnóstica. “Este mundo es aparente...El sufrimiento es lo que inspira estas conclusiones; en el fondo todo esto no es más que el deseo de un mundo semejante; igualmente el odio de un mundo que se hace sufrir se expresa por el hecho de que se imagine otro, un mundo más precioso; el rencor de los metafísicos respecto de la realidad se hace aquí creador”⁵⁶.

Su escepticismo en el plano epistemológico se traduce fácilmente a toda su filosofía, especialmente en los referido a la cuestión ética y social: “Los sabios están en lo cierto cuando juzgan que los hombres de todas las épocas han creído saber lo que es bueno y lo que es malo. Pero es un prejuicio de los sabios creer que ‘ahora’ estamos ‘mejor’ informados sobre este punto que en cualquier otro tiempo”⁵⁷. Esto impide que se pueda asumir entonces un juicio valorativo con una significación válida y puede justificar las peores acciones humanas como las mejores, y viceversa.

⁵⁶ Idem, p. 357.

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Aurora*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1956. T. V, p. 23.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 339.

La crítica a las causas del deterioro de la modernidad en Nietzsche está determinadas por su concepción subjetivista sobre las causas. “No tenemos absolutamente ninguna experiencia respecto de la causa; este concepto, si queremos rastrearlo desde el punto de vista psicológico, procede de la convicción subjetiva de que nosotros somos causas, es decir que el brazo se mueve (...). No hay ‘causa’, en absoluto; en algunos casos en los que ésta nos parece dada, y en que la proyectamos al exterior de nosotros mismos para la inteligencia de lo que sucede, está demostrado que somos víctimas de una ilusión”⁵⁸. Es evidente que una concepción indeterminista de este tipo hace difícil tanto la crítica a la modernidad, como cualquier fenómeno natural o social, pues no se puede plantearse la búsqueda de los factores reales que determinan un estado de cosas.

En ese sentido la modernidad tampoco estaría sometida al efecto de leyes sociales, sino solamente habría que concebirla en correspondencia con este criterio de Nietzsche, como un producto del arbitrio, de la voluntad de algunos individuos, o de la falta de gestión, etc. ¿pero habría que cuestionarse entonces si acaso estas no serían también causas?

Lo peor del asunto es que cuando se renuncia a la búsqueda de las causas que rigen la concatenación de los fenómenos se pueden asumir distintas actitudes, como en el caso del positivismo comteano que en lugar de indagar sobre el por qué de las cosas se interesaba mucho más por el problema del modo o sea, ¿cómo estas se producía dicha concatenación?. O finalmente renunciar de plano a cualquier búsqueda a

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos* (Obra póstuma (1880-1881) en *Aurora*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1956. T. V, p. 234.

partir del criterio de que el mundo es un caos y no hay nada que hacer ante este.

En el caso de Nietzsche presupone este caos; sin embargo, propugna asumir una actitud renovadora de lo existente a través de la voluntad de poder. Así achaca los males sociales a la indiferencia o la modorra de los sujetos sociales modernos, que no se plantean ni asumen la gestación de un nuevo tipo de relaciones sociales. “La dicha no aumentará en el mundo variando sus instituciones, sino destruyendo el temperamento sombrío, débil, bilioso y sutil”⁵⁹. Por tanto esto indica que en su crítica a la modernidad no es tanto un problema de cambiar las instituciones que ella erigió como sustento. Así se desvirtúa también el carácter objetivo de la lucha, pues solamente será una cuestión muy subjetiva por resolver al modificar el temperamento de los individuos aisladamente.

Vattimo reafirma tal subjetivismo referido al plantear: “En las ideas nietzscheanas de nihilismo y voluntad de poder se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos ‘objetivos’ que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes”⁶⁰. Tanto Vattimo como Nietzsche expresan abiertamente su profun-

da duda ante tanta “exuberancia” de la “objetividad”.

En esto radica una de las grandes diferencias con las tesis de Marx, para quien el carácter de la sociedad moderna no está determinado por simples características psicológicas de los individuos, sino por la acción muy objetiva de las relaciones sociales, entre ellas las de las clases sociales y sus luchas, y de las distintas instituciones propias de la modernidad, ante todo el Estado democrático.

También ambos se diferenciaron en su actitud respecto al Estado. “¡La menor cantidad posible de Estado! Yo no necesito para nada el Estado y me hubiera dado a mí mismo una mejor educación sin la coacción tradicional del Estado; una educación más adecuada a mis fuerzas físicas, que me hubiera evitado tener que dilapidarlas en una lucha conmigo mismo”⁶¹.

Algo que también diferencia sustancialmente a Nietzsche de Marx es la insensibilidad o indiferencia del primero respecto a los males sociales ancestrales de la humanidad, pero agudizados en la modernidad. Nietzsche confesaba:



⁶¹ NIETZSCHE, F. *Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos* (Obra póstuma, 1880-1881) en *Aurora*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1956. T. V, p. 235.

⁶² Idem, p. 235.

⁶³ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 135.

⁶⁰ VATTIMO, G. *Crear que se cree*. Paidós. Barcelona. 1996, p. 23-24.

“No me conmueven los grandes discursos sobre la miseria humana”⁶². En cambio, Marx no sólo se conmovió ante la miseria de los sectores sociales más desposeídos, sino que trataría de buscar fórmulas para cambiar radicalmente su situación a través de la lucha revolucionaria.

También la desconfianza de Nietzsche en el papel de las revoluciones lo diferenció sustancialmente de Marx. Mientras este último fue un gran admirador de la Revolución Francesa, según Nietzsche “... la Revolución Francesa es hija y continuadora del cristianismo (...) tiene el instinto contra las castas, contra los aristócratas, contra los últimos privilegios”⁶³. Su espíritu, enemigo de toda actitud revolucionaria, le hizo identificar tanto al socialismo, como a las ideas de igualdad preconizadas por el nacimiento de la modernidad como cristianas.

Para Nietzsche la modernidad estaba preñada de peligros de autodes-trucción por las profundas contradicciones que eran consustanciales a su condición de gestar grandes transformaciones sociales, bien a causa de las revoluciones o a causa de las guerras. Ambas expresaban de algún modo la inconformidad del hombre contemporáneo con los resultados de la modernidad. A su juicio: “La cultura europea está amenazada por una catástrofe que crece cada diez años”⁶⁴. Por tanto, su concepción influida por Heráclito sobre el devenir del mundo, le posibilitaría profetizar en algún modo algunos de los trascendentales acontecimientos del siglo XX, como las guerras mundiales y las revoluciones socialistas.

Nietzsche no dejaba de reconocer que las revoluciones y las guerras constituían de algún modo un fenómeno propulsor de transformaciones sociales, aunque no siempre de manera total-

⁶⁴ Idem, p. 21.

⁶⁵ NIETZSCHE, F. *Ojeada sobre el presente y el porvenir de los*

mente efectiva. Para Nietzsche:

“Las guerras son muchas veces grandes estimuladores de la fantasía, cuando todos los estímulos y fantasmas cristianos se han marchitado. La revolución social es quizá algo más grande que todo esto, y por esto se acerca. Pero sus resultados serán menores de lo que se piensa: la humanidad consigue mucho menos de lo que se propone, como demostró la Revolución Francesa.

”La vida moderna estará, en lo posible, exenta de toda clase de peligros; pero con los peligros se habrá perdido mucha alegría, mucho valor y muchos estímulos. Nuestra gran farmacopea son las revoluciones y las guerras”⁶⁵.

Ambos fenómenos, es decir las revoluciones y las guerras, los consideraba más que el producto de causas de carácter social, eran consustanciales a la natural y conflictiva condición humana.

Con su justificación de la necesidad del mal como un medio para conservar la especie humana, Nietzsche desestima toda posibilidad de un perfeccionamiento de la sociedad por medios eminentemente diferentes a las leyes que rigen la naturaleza. De tal modo, al bestializar toda actitud humana impide la posibilidad de un comportamiento crítico racional de la modernidad. La razón siempre quedó muy mal parada en su pensamiento, aun cuando constantemente se sirviese de ella como instrumento para intentar demostrar paradójicamente el poder y valor de la razón.

pueblos (Obra póstuma 1880-1881) en *Aurora*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1956. T. V, p. 239.

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *El gay saber* (La gaya ciencia) 1881-1882, en *El eterno retorno*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1959. T. VI, p. 69.

“El hombre más dañino –sostenía– es quizá también el más útil desde el punto de vista de la conservación de la especie, pues mantiene dentro de él, o por su influencia sobre los demás, instintos sin los cuales la humanidad se hubiera afeminado o corrompido hace ya mucho tiempo. El odio, la mala intención, el instinto de rapiña y de dominio y todo lo que, por otra parte, se denomina el mal; todo esto forma parte de la extraordinaria economía en la conservación de la especie, una economía costosa, pródiga y en último término, excesivamente insensata, pero que, ‘está probado’, ha servido para conservar nuestra raza hasta el momento presente”⁶⁶.

Por tanto, las causas de todos los males sociales radicaban para Nietzsche en el hombre mismo y no en una voluntad o designio divino: “¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte!”⁶⁷. Y si la culpabilidad es eminentemente humana, pues entonces la única posibilidad de exoneración es también exclusivamente del hombre.

Por ello la transmutación de los valores, propugnada por él, implicaría una alta estimación del poderío de lo humano en lugar de admitir la debilidad del hombre en su enajenación ante Dios.

Tal vez en este aspecto pudiera encontrarse alguna coincidencia con Marx al buscar las raíces de los problemas sociales no en la sagrada familia sino en la familia terrenal, así como en buscar en la acción del factor económico uno de los móviles vitales de la acción humana. Por

eso planteaba: “La lucha contra los grandes hombres está justificada por razones económicas. Los grandes hombres son peligrosos, son casos, excepciones, cataclismos bastante fuertes para poner en peligro lo que fue lentamente fundado y construido”⁶⁸. Tal vez las respectivas repercusiones de las ideas de Nietzsche y Marx son elocuentes expresiones de su grandeza y los peligros que han traído aparejados.

A Nietzsche le preocupaba mucho “... el creciente influjo del hombre democrático y el consiguiente embrutecimiento de Europa y empequeñecimiento del hombre europeo”⁶⁹. Su aristocratismo lo impulsaba a sugerir audaces propuestas marginatorias: “Si Europa cae en manos del pueblo, la cultura europea habrá muerto. Lucha de los pobres contra los ricos. Por consiguiente un último destello de vida. ¡Y salvar lo que se pueda! Indicar los países en que se pueda refugiar la cultura..., por una cierta inaccesibilidad, por ejemplo, Méjico...”⁷⁰. Pero en otro momento planteaba: “... Europa es un mundo que muere. La democracia es la forma de decadencia del Estado”⁷¹. Esto contradice en cierto modo lo anteriormente planteado por él sobre el protagonismo de Europa como centro de cultura y fundamento de su elitismo intelectual y político.

Nietzsche, aunque anteriormente había admitido cierto crecimiento de la civilidad con el advenimiento de la modernidad, en verdad, consideraba, contradictoriamente, que esta había estimulado la inmoralidad.

⁶⁷ Idem, p. 71.

⁶⁸ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar. Buenos Aires. 1958, p. 117.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957, p. 285.

⁷⁰ Idem, p. 290.

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras Completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957, p. 291.

⁷² VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*. Editorial Península. Barcelona. 1989, p. 102

“Nietzsche –sugiere Vattimo– ha llegado a un límite en un punto donde se revela en el plano teórico la autonegación de la moral que el mundo moderno ya realiza de hecho en las relaciones sociales”⁷².

Y por esa misma razón propugna la necesidad de valores nuevos o renovados como el nihilismo. Piensa que la solución de las insuficiencias y falacias de los seudovalores de la modernidad está en la instalación de otros totalmente distintos sobre la base de la cruda verdad del cinismo. Para Nietzsche la modernidad había traído consigo la irrupción de las masas populares, y estas son, a su juicio, siempre irresponsables; por lo que sostenía: “sólo los individuos se sienten responsables. Las multitudes han sido creadas para hacer cosas para las cuales no tiene valor los individuos”⁷³.

El espíritu aristocrático de Nietzsche se expresa también cuando sostiene: “Los libros de todo el pueblo son siempre libros malolientes: el olor de la gentuza se queda prendido en ellos. Donde quiera que el pueblo come y bebe o también donde reza, huele mal”⁷⁴. De ahí su refinado elitismo, que se destila cuando plantea: “Conclusión sobre la evolución de la humanidad: el perfeccionamiento consiste en la producción de individuos más poderosos, y la gran multitud sirve de instrumento a éstos (como el instrumento más inteligente y ágil)”⁷⁵. Para Nietzsche el poder de los sectores populares o la masa debía ser insignificante, en tanto que hacía todo lo posible por, ante todo, enaltecer al individuo.

⁷³ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar. Buenos Aires. 1958, p. 11.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y el mal*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar Buenos Aires. 1951, p. 60.

⁷⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 401.

En este aspecto había una diferencia radical con Marx, quien no intentaba aplastar al individuo –como injustamente se le acusa–, pero buscaba soluciones realmente sociales a los problemas que enajenaban y atentaban contra el libre desarrollo de los individuos. A Nietzsche le interesaba cultivar los árboles de superior talla sin poner mucho cuidado en el bosque, a Marx le interesaba más cultivar el bosque para que este diera árboles de talla superior, que por supuesto, sabía de antemano que no serían todos.

Para Nietzsche el socialismo era una consecuencia de la modernidad, pero constituía un paso atrás en la civilización, a diferencia de Marx, quien por su parte lo veía como un paso adelante progresivo hacia la antesala de la verdadera historia humana. Según Nietzsche, “el socialismo, como aspiración a la tiranía de los más insignificantes y de los más tontos, es decir, de los superficiales, envidiosos y de los que aún en sus tres cuartas partes espectadores, es de hecho la consecuencia de las ideas modernas y de su anarquismo latente”⁷⁶. Es decir, para Nietzsche la modernidad había estimulado el desorden y la falta de respeto con las jerarquías naturalmente establecidas, por eso había engendrado las ideas socialistas.

En cambio, para Marx la modernidad había establecido un nuevo orden: el burgués, que constituía una premisa indispensable para el perfeccionamiento humano, y la crítica a sus insuficiencias constituía el preámbulo necesario para una sociedad más humana. Por eso el punto de partida y llegada de las respectivas posturas de Marx y Nietzsche ante la modernidad resulta-

⁷⁶ Idem, p. 97.

⁷⁷ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*. Obras completas. T. X. Aguilar. Buenos Aires. 1958, p. 144.

ban muy divergentes.

El optimismo de Nietzsche se fundaba en el criterio de que la superación de la modernidad vendría sembrada del nacimiento de poderes extraordinarios de una nueva aristocracia. Por esa razón auguraba: “El espectáculo del europeo moderno me inspira muchas esperanzas; se forma una audaz raza dominante, sobre una misma masa de rebaño extraordinariamente inteligente. Dentro de poco, los movimientos para la formación de esta masa no serán los únicos en primera línea”⁷⁷.

A su juicio, se vendrían abajo muchas de las conquistas de la modernidad como la igualdad de derechos y la compasión ante el que sufre. Según él, “el hecho de que semejantes ‘ideas’ puedan aún ser modernas, da una mala idea de esta modernidad”⁷⁸.

Para Nietzsche la modernidad había degenerado al hombre. “En el mundo antiguo, –añoraba–, en efecto, dominaba, en realidad otra moral, una moral más de señores que la moderna; y el hombre antiguo, bajo la coacción pedagógica de su moral, era un hombre más fuerte y más profundo que el hombre de hoy; hasta ahora fue únicamente ‘el hombre bien logrado’⁷⁹.”

De ahí que Alain Touraine sostenga: “Hasta ahora la modernidad estuvo, piensa Nietzsche, en la alienación de la energía humana que se separa de sí misma y se vuelve contra sí misma al identificarse con un dios, con una fuerza no humana a la que el hombre debe someterse.

La modernidad ha conducido al nihilismo, al agotamiento del hombre, y toda la potencia de éste ha sido proyectada al universo divino por el cristianismo, de modo que al hombre ya no le queda sino su debilidad, lo cual acarrea su decadencia e inevitable desaparición. La transmutación de los valores implica el repudio de esta alienación y la recuperación del hombre de su ser natural, de su energía vital, de su voluntad de poderío”⁸⁰.

Bien distinta había sido la postura de Marx, aunque igualmente crítica de la modernidad, –lo que conduce a Touraine a calificar a Marx como el “primer gran intelectual postmoderno”⁸¹– pero desde perspectivas distintas a Nietzsche, pues aunque admiró profundamente la antigüedad, en especial la grecolatina, a la cual le dedicó no solo sus tesis doctoral, sino innumerables análisis y valoraciones; sin embargo, apreció en mayor grado las conquistas de los gigantes del pensamiento renacentista y moderno, así como los valores en todas las expresiones de la cultura construidos por la modernidad de manera integral.

En ese sentido Marx se diferencia no sólo de Nietzsche, sino de otros críticos de la modernidad que se han detenido de forma unilateral a enjuiciar fundamentalmente la moral o el derecho, e incluso algunos aspectos de carácter económico, pero de modo desarticulado de los demás componentes que exige un análisis integral del asunto.

“La diferencia de Marx con estos contemporáneos intérpretes de la modernidad y los

⁷⁸ Idem, p. 145.

⁷⁹ Idem, p. 146.

⁸⁰ TOURAINE, A. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. México. 2000, p. 112.

⁸¹ Idem, p. 108.

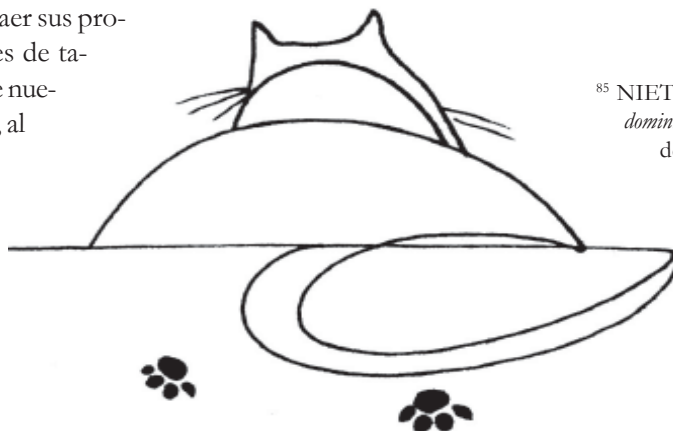
⁸² PRADA ALCOREZA, Raul. “El manifiesto en los confines del capitalismo tardío”, en colectivo de autores. *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. Editorial Muela del Diablo. La Paz. 1999, p. 59.

modernistas de su tiempo –plantea Raúl Prada Alcoreza– estriba en que no pierde la visión de conjunto, no pierde la perspectiva móvil que abarca los distintos procesos inherentes a la modernidad. En cambio los intérpretes contemporáneos se dejan impresionar por aspectos aislados, recortados artificialmente (...). La perspectiva de Marx no deja de tener en cuenta estos aspectos, pero integrados y articulados a la totalidad y multiplicidad de la vida social”⁸².

La postura iconoclasta de Nietzsche se orientaba a una ruptura radical contra todos los valores preconizados por la modernidad. Su anunciada transmutación de valores ponía en peligro con cinismo impresionante muchas de las conquistas de la humanidad, no sólo durante la modernidad, sino durante toda su autoconstitución. De tal modo que su siguiente propuesta de interpretación de la libertad no estaría dirigida exclusivamente a enjuiciar críticamente la modernidad: “El camino de la libertad. Cercenarse el pasado (contra la patria, la fe de los antepasados, de los contemporáneos); el comercio de los ‘rechazados’ de todo género (en la historia y en la sociedad); derribar lo más sagrado, afirmar lo más prohibido; el placer de hacer daño, en grande estilo, en vez del respeto; cometer toda clase de crímenes; tentativa de nuevas valoraciones”⁸³. Cada quien podrá extraer sus propias conclusiones de tales intenciones de nuevas valoraciones, al

⁸³ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957, p. 40.

⁸⁴ Idem, p. 149.



menos teniendo en consideración que no siempre lo nuevo es superior.

No deben identificarse tales ideas de Nietzsche en modo alguno con una propuesta revolucionaria, aun cuando de manera superficial pudiesen identificarse algunas de estas ideas con tales posiciones, o al menos anarquistas. En verdad, Nietzsche era enemigo abierto de las revoluciones, porque las consideraba una especie de tara natural de la sociedad que debía ser extirpada. Para él: “La debilidad del hombre ha sido la causa de las revoluciones, del sentimentalismo”⁸⁴.

En tanto Marx concibe todas las revoluciones, incluyendo las de la modernidad, como un factor social y económicamente progresivo, condicionado históricamente, para Nietzsche estas se derivan de la naturaleza humana. Por tal motivo Nietzsche no podía aceptar como un hecho progresivo la Revolución Francesa, ni mucho menos la Comuna de París. A esta última la caracterizó como un pequeño síntoma de advertencia de los profundos dolores que sufriría la humanidad con posterioridad si no purgaba oportunamente a la clase obrera con sus luchas. En cambio Marx apreció la Comuna como ensayo precoz germinal de la nueva sociedad a la que él aspiraba, y por eso aunque no

⁸⁵ NIETZSCHE, F. *La voluntad de dominio*. Obras completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. Tomo IX. 1951, p. 93.

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Filosofía general*. Obras Completas de Federico Nietzsche. Aguilar. Buenos Aires. 1957, p. 293.

fue su organizador, la apoyó incondicionalmente.

Nietzsche se calificaba a sí mismo como un inmoralista: “nosotros somos el poder más fuerte, nosotros los inmoralistas; los otros poderes tienen necesidad de nosotros..., nosotros construimos el mundo a nuestra imagen”⁸⁵. Aunque en verdad lo que hacía era proponer otros criterios de moralidad que partían del supuesto siguiente: “Hay un defecto fundamental en el hombre: este debe ser superado”⁸⁶. Esa moral distinta partiría lógicamente también de presupuestos epistemológicos también diferentes: “Pedir que no se dijese más que la verdad, supone que se sabe ya lo que es la verdad; pero si exigimos que se diga lo que es verdad para uno, hay casos en que importa que se diga de modo que parezca verdad a otro: que obre sobre él. Desde el momento en que tomamos la moral en absoluto, por ejemplo, la prohibición de la mentira en el sentido religioso, toda la historia de la moral, como la de la política, se convierte en una insignificancia. Vivimos de mentira y de acuñación de moneda falsa; las clases dominantes han mentido siempre”⁸⁷. Tal vez en esto último no se diferenciaba mucho de Marx, no sólo en la crítica de la modernidad, sino en toda la evolución de lo que Marx concebía como la prehistoria humana, o sea, todas las sociedades de clase hasta el presente conocidas.

Por tal motivo Nietzsche proponía como “solución” la implantación de un despótico poder aristocrático: “Si estuviera en mi mano, yo creo que habría llegado el tiempo de declarar la guerra a la moral europea, así como a todo lo que sobre ella se ha fundado: debería destruirse todo

el orden de los pueblos y de los Estados de Europa. La doctrina cristiano-democrática favorece al animal de rebaño, el empequeñecimiento del hombre debilita los grandes resortes (el mal), odia la autoridad, la dura doma, las grandes responsabilidades, los grandes riesgos. Las medianías alcanzan el premio e imponen sus valoraciones”⁸⁸.

La intención eugenésica de Nietzsche se sintetizaba de la siguiente manera: “Principios: 1) Crear una especie de seres que reemplacen a los sacerdotes, a los maestros y a los médicos. (La conquista de la humanidad). 2) Una aristocracia del espíritu y del cuerpo que se asimile constantemente elementos nuevos y se vuelva contra el mundo democrático de los malogrados y semilogrados, (“Los señores de la tierra”)⁸⁹. Y para lograr sus objetivos se veía precisado a admitir la posibilidad del *progreso de las razas*. Por lo que sostenía: “Una raza, como cualquier formación orgánica, puede desarrollarse o perecer: no puede mantenerse estacionaria. Una raza que no parece esta destinada a progresar, a perfeccionarse. Quizá también aquí es aplicable la idea de que desarrollarse es lo mismo que perfeccionarse. La duración de su existencia decide, pues, de la altura de su desarrollo; la más antigua será la más perfecta”⁹⁰.

Finalmente se podría llegar a la conclusión de que la crítica a la modernidad puede ser motivo de razón suficiente para justificar sendas revalorizaciones de la obra de Nietzsche y Marx. En cuanto al primero, la historia reciente de la conmemoración del centenario de su muerte produjo una innumerable y justificada cantidad de publicaciones, congresos, etc., en todo el mundo dedicados a revalorizar el valor actual de su pensamiento. Por lo que no se hace muy

⁸⁷ Idem, p. 294.

⁸⁸ Idem, p. 308.

⁸⁹ Idem, p. 308.

⁹⁰ Idem, p. 309.

necesario emplear el *principi autoritatis* para justificar la actual vitalidad de su pensamiento. Pero ese no es el caso de Marx, a quien tras la caída del muro de Berlín se le ha querido inútilmente sepultar entre sus escombros. Y hasta algunos “marxistas vergonzantes” han proclamado por doquier su *mea culpa* para exorcizarse del demonio de Marx. En tanto que, sin que constituya esto una paradoja, otros, al menos no clasificados como marxistas, —por los que hasta el momento disponían de la exclusividad del *marxómetro oficial*— ahora reivindican la terrenalidad y el valor teórico de sus espectros, como es el caso de Jaques Derrida. Según este último: “Ahora que Marx ha muerto y, sobre todo, que el marxismo aparece en plena descomposición, parecen decir algunos, nos vamos a poder ocupar de Marx sin ser molestados —por los marxistas y, por qué no, por el propio Marx, es decir, por un fantasma que todavía sigue hablando—. ¡Vamos a tratar de él serena y objetivamente, sin tomar partido: de acuerdo con las reglas académicas, en la universidad, en la biblioteca, en los coloquios! Vamos a hacerlo sistemáticamente respetando las normas de la exégesis hermenéutica, filológica, filosófica. Si se aguza un poco el oído, se oye murmurar: ya lo ven, a pesar de todo. Marx no fue sino un filósofo más e incluso se puede decir ahora que tantos marxistas se callan, un *gran filósofo* digno de figurar en los programas franceses de agregación, de los cuales ha estado demasiado tiempo proscrito. No pertenece a los comunistas, ni a los marxistas, ni a los partidos; debe figurar en nuestro gran canon de la filosofía política

occidental. Vuelta a Marx, leámoslo por fin como un gran filósofo. Se ha oído esto y se seguirá oyendo”⁹¹. Por lo que este filósofo francés llega a la tal vez exagerada conclusión, pero no exenta de granos de verdad, según la cual “lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres, en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo”⁹².

La modernidad ha tenido tantas insuficiencias en su despliegue, que lo mismo Nietzsche que Marx han podido enjuiciarla y criticarla para superarla. En tal sentido la crítica de ambos contiene siempre elementos de valor que deben ser tomados en consideración, pero a la vez presupone admitirles algunos valores a sus conquistas. Sin los pilares de la modernidad ni Marx ni Nietzsche hubiesen podido desplegar sus respectivas propuestas superadoras o alternativas del orden o el desorden existente.

Ni Nietzsche ni Marx le agradecerían a las nuevas generaciones que han interpretado su pensamiento, o que lo han esgrimido no sólo como instrumento hermenéutico, sino también de transformación de sus respectivas nuevas circunstancias, que le hayan construido o traten de seguir construyendo una leyenda *negra* o una leyenda *rosa* a la hora de enjuiciar sus obras. Afortunadamente los artistas no conciben, ni crean sus obras para daltónicos.



⁹¹ DERRIDA, J. *Los espectros de Marx*. Editorial Trotta. Madrid. 1995, p. 45.

⁹² Idem, p. 105.