

La ética en la segunda mitad del siglo XIX. Una reflexión sobre sus principales representantes

Jacob Buganza.

Instituto Tecnológico de Monterrey, Campus Central de Veracruz
(jbuganza@itesm.mx)

1. Introducción

Este artículo tiene un objetivo: comentar las principales tesis éticas de algunos sistemas de finales del siglo XIX. Para alcanzar este objetivo, se ha tenido que hacer una selección de los principales autores y sus respectivos movimientos filosóficos. Esta selección, que en buena medida lleva algo de empobrecimiento, ha quedado como sigue: el utilitarismo de John Stuart Mill, el pesimismo de Arthur Schopenhauer, la importancia de la decisión que remarca Sören Kierkegaard, la reflexión humanista de Karl Marx y, finalmente, la crítica a los valores de Friedrich Nietzsche.

Para comentar estas tesis éticas, se han tomado las principales obras de los respectivos autores, sin agotarlas, ni mucho menos. El artículo se limita a comentarlos sin entrar en un examen crítico; no se buscará la crisis de los sistemas éticos comentados. Esto último se le dejará como trabajo al lector. Tampoco será un trabajo exhaustivo. Muchos otros han dedicado estudios consagrados y libros a ello.

2. John Stuart Mill y el utilitarismo

La ética de John Stuart Mill es uno de los sistemas con mayor penetración en el mundo contemporáneo, especialmente en el anglosajón. Este apartado se centrará en estudiar algunas de las aristas de este sistema. Para esto, se seguirán algunas partes del libro *Utilitarismo* de Mill, publicado hacia 1863.

Según Mill, el utilitarismo es una teoría ética diferente a otras¹. En cierta medida es diferente a otras teorías como la escolástica y la kantiana, a la que critica con mucho tino. Ambas escuelas parecen insistir en la necesidad de *leyes generales*; leyes que se aplicarían en cada situación concreta. Si se aplica adecuadamente la ley, entonces la acción particular es buena; si no se aplica adecuadamente, entonces es mala². Sin embargo, en el caso de la teoría kantiana, la fórmula sugerida por el filósofo de Königsberg es que hay que actuar “de tal manera que tu norma de acción sea admitida como ley por todos los seres racionales”; este principio es sumamente formal, y en donde no se da ninguna pauta de interpretación para decir que algo debe hacerse o no, a reserva de la *universalización* de la norma, como ya apuntará en el siglo XX Richard Hare.

Para Mill, las dos teorías precedentes fracasan en su intento constructor de una ética. Por ello, pasa a mostrar su tesis, a la cual llama Teoría de la Felicidad o Utilitarismo. Sin embargo, lo que se llamaría *prueba*, como en el caso de las ciencias experimentales, no puede darse en el campo de la ética. Lo único que puede hacerse es “presentarse consideraciones capaces de determinar al intelecto a dar o rehusar su asentimiento a la doctrina; y éste es el equivalente de la prueba”³. En otras palabras, Mill sólo puede ofrecer argumentos filosóficos, los cuales pueden tomarse como válidos y verdaderos, dado del caso, y así aceptar la teoría ética que él propone. Pero, antes de entrar en la argumentación, es necesario mostrar qué es el utilitarismo, porque con ello se resuelven un gran número de cuestiones e, incluso, puede darse el convencimiento del intelecto para adherirse a la propuesta del utilitarismo.

Pues bien, lo primero que puede decirse es que esta teoría ya tiene sus antecedentes en Grecia. Desde la antigüedad clásica, se considera que es Epicuro el padre de la teoría, y poco anterior en el tiempo a Mill, ha sido Jeremy Bentham el continuador de la teoría. Esta teoría ética no se contrapone al placer, como podría parecer a simple vista gracias al nombre de ésta, sino que se enfoca, ciertamente, a ella, buscando, además, la ausencia del dolor⁴. Hay quienes, a pesar de esto, y por no conocer verdaderamente a lo que se refiere la

¹ Hay otro tipo de utilitarismo, al que se ha llamado “utilitarismo amoral”, que propone que si la ética pone en juego la supervivencia individual, entonces no hay que ser morales, Cf. GUERRERO, Luis, *La perspectiva ética en el nuevo contexto mexicano*, ITESM, México, 1997, pp. 6-7.

² Cf. MILL, John Stuart, *El utilitarismo* (traducción de Ramón Castilla), Aguilar, Buenos Aires, 1980 (6ª ed.), p. 21.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Según Mill, el concepto de naturaleza humana para Bentham es el siguientes: “El hombre es concebido por Bentham como un ser susceptible de placeres y dolores, y gobernado en toda su conducta, en parte por las

doctrina utilitaria, han expresado hacia ella repulsión o menosprecio. Por ello, Mill enuncia su famosa definición de Utilitarismo de la siguiente manera: “El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer”⁵. Para que esta teoría no quede incompleta, es necesario introducir la cláusula según la cual lo deseable (que lo que todo hombre desearía, racionalmente) es el placer y la exención del dolor. Las cosas y las acciones son deseables o por el placer que ellas mismas producen, o por el placer que promueven (como medios); además, ellas buscan eliminar, lo más que se pueda, al dolor⁶.

Ahora bien, esto puede traer interpretaciones que, siguiendo la opinión de Mill, son incorrectas. Esas interpretaciones pueden proponer que el hombre se limita únicamente al placer, como si la vida no tuviera un fin más elevado. Por eso, Mill va a decir que hay de placeres a placeres. Hay placeres sensibles y otros, por englobarlos con un solo término, intelectuales. Opina Mill que el hombre no es como el cerdo; hay placeres que son más altos para el hombre que los de la mera sensibilidad. Por ello opina Mill que “los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano”⁷. La bestia se podrá contentar con el comer y el beber, pero el hombre tiene, ontológicamente hablando, cierta diferencia con respecto a la bestia, lo cual hace que también haya diferentes placeres por este respecto. El hombre puede tener, pues, placeres intelectuales, emotivos y de la imaginación. Estos sólo el hombre puede tenerlos. Sólo el hombre puede contentarse con el saber, con el amor, y con las creaciones que su facultad imaginativa le permite construir. Hay, como ya es patente, diversidad de placeres, entre los que cabe el más y el menos; en otras palabras, en los placeres hay grados, lo cual es compatible con cualquier teoría utilitarista.

Para Mill hay dos maneras de *medir*, por decirlo de alguna manera, al placer. Una es la cuantitativa y otra es la cualitativa. La primera consiste en la cantidad de placeres, es

diferentes modalidades del propio interés y, por las pasiones que por lo común son calificadas de egoístas, y en parte por simplistas –u, ocasionalmente, antipatías– hacia otros seres”, MILL, John Stuart, *Bentham* (Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo), Tecnos, Madrid, 1993, p. 45-46.

⁵ MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Op. cit., p. 29. De hecho, Mill, en su *Bentham*, comenta que este principio es llamado también “Principio de utilidad” o “Principio de mayor felicidad”, Cf. MILL, John Stuart, *Bentham*, Op. cit., p. 81ss.

⁶ MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Op. cit., p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

decir, en la repetición de un placer en un sujeto. La segunda se refiere a la intensidad del placer. Hay quienes prefieren un solo placer por la intensidad que este provoca en el sujeto a muchos placeres que no son tan deleitables como el primero. Pues bien, aún con esto queda la pregunta acerca de cuál es el criterio de mayor preferencia entre dos placeres cualitativamente superiores, a lo que Mill responde diciendo que el mejor placer es el que la mayoría escoja, siempre y cuando los sujetos tengan experiencia de ambos. Habría, pues, que ponerse de acuerdo en cuál es el mejor, en algo que parecería ser una *democratización* del placer.

Esto traer un problema adicional. Hay, incluso dentro de los hombres, sujetos que se contentan con menos y otros con más. Hay quienes sienten placer con la cultura culinaria o con el placer que provoca dormir; pero hay quienes tienen aspiraciones más elevadas, como el intelectual, el cual se deleita con las cosas aprendidas, con el estudio y con la investigación. Ante este problema, Mill responde con la siguiente frase, convertida hoy en día en clásica: “Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser un Sócrates insatisfecho, a un loco satisfecho”⁸. Es decir, es preferible, en primer lugar, ser un hombre a un cerdo, aunque no se satisfagan completamente los placeres; además, es preferible ser un intelectual insatisfecho a una persona con detrimento de sus facultades mentales satisfecho, puesto que “ningún ser humano inteligente consentiría en ser un loco”⁹.

Otro problema, que merece aclararse, es el referente al egoísmo que este sistema parece incentivar. El sujeto, en este caso, parecería querer satisfacer *únicamente* sus placeres. Pero Mill pone una cláusula más: “la mayor cantidad de felicidad general”¹⁰. E incluso más adelante plantea que puede elevarse el principio utilitarista a toda realidad sentiente, no sólo a los hombres¹¹. Sin embargo, en el texto citado se centra únicamente en lo que puede denominarse “la humanidad”. El criterio utilitarista quedaría, pues, de la siguiente manera: una acción es justa si trae el mayor placer para el mayor número de personas, pues todas ellas tienen la misma dignidad¹².

⁸ Ibid., p. 33.

⁹ Ibid., p. 31.

¹⁰ Ibid., p. 35.

¹¹ Cf. Ibid., p. 36.

¹² Para esta última afirmación, Cf. Ibid., p. 32.

El utilitarismo se muestra, por todo lo anterior, como una teoría consecuencialista. “Las acciones, las políticas y las instituciones no se juzgan en función de su naturaleza intrínseca, en función de las intenciones que las han inspirado, de las virtudes que expresan o de los deberes a los que se ajustan, sino que deben juzgarse en función de las consecuencias que se les pueden atribuir con mayor o menor certeza”¹³.

Pero no todo acaba con esta enunciación, sino que Mill menciona que un verdadero utilitarista sería aquel que promoviera el bien de todos por encima del suyo propio. Si todos los hombres se comprometieran de esa manera con la sociedad, la pobreza y la enfermedad serían disminuidas considerablemente, infinitamente, diría Mill¹⁴. El sacrificio personal en beneficio de la felicidad general sería lo más loable; sin embargo, si ese sacrificio no trae esa felicidad general, entonces sería un desperdicio.

Entre las normas éticas que propone Stuart Mill, hay dos que son consideradas las principales: (i) que las normas jurídicas armonicen el interés individual con el colectivo; y (ii) que la educación lograra mostrar a las mentes de los educandos la equivalencia entre la felicidad propia y la colectiva. La virtud principal para Mill es, en consecuencia, la multiplicación de la felicidad general¹⁵.

Otras tres objeciones se le imponen al utilitarismo. La primera es que se le considera atea; a esto Mill responde que es falso, que incluso debería ser considerada mucho más religiosa que otras teorías éticas. La segunda dice que el utilitarismo es inmoral, por hacer surgir en los sujetos la conveniencia (¿personal?) por encima del interés general; con la cláusula millleana acerca de buscar la felicidad de la mayoría esta objeción dejaría de tener peso. La tercera, y la más importante, es que no hay tiempo en cada acción para poder sopesarla conforme a la felicidad general; a esto Mill responde que se ha tenido toda la historia de la humanidad, pues “Durante todo ese tiempo, el género humano ha estado aprendiendo por experiencia las tendencias de las acciones (...) como si el comienzo del curso de la experiencia hubiera sido diferido hasta el momento presente, y como si el momento en que algún hombre siente la tentación de intervenir en a propiedad o en la vida

¹³ ARNSPERGER, Christian – VAN PARIJS, Philippe, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa* (traducción de Ernest Wikert García), Paidós, Barcelona, 2002, p. 28.

¹⁴ Cf. MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Op. cit., p. 40.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 43-46.

de otro, fuera la primera vez en que se ha de considerar el asesinato o el robo son perjudiciales a la felicidad humana”¹⁶.

La mayor ventaja que ve Mill en su sistema es el hecho de que no necesita, como otros sistemas morales, de una autoridad independiente o exterior a ella. El utilitarismo tiene como norma la *el mayor placer*, la *mayor felicidad*, para la *mayoría*. El utilitarismo es la búsqueda, pues, de estos tres superlativos.

Sin embargo, hay quienes sostienen que el utilitarismo, en una de sus vertientes, evoluciona hacia lo que se conoce como pragmatismo, cuyos principales representantes han sido William James y John Dewey (el primero es el gran sistematizador¹⁷, mientras que el segundo un gran perfeccionador y aplicador de la teoría). Este sistema ha ejercido gran influencia en el mundo actual (siglos XX y XXI), especialmente en sociedades desarrolladas, aunque su influencia también comienza a sentirse cada vez más en los países subdesarrollados. Hay autores que proponen que el pragmatismo es una variante egoísta del utilitarismo, en donde lo importante es el yo, no la mayoría, como pensaba John Stuart Mill.

La definición sobre el pragmatismo puede encontrarse ya en el mismo James. Para él “El término se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir “acción”, de la que vienen nuestras palabras “práctica” y “práctico””¹⁸. Ciertamente es así, aunque podría entenderse mejor el pragmatismo si se considera que la palabra griega *pragma* se puede utilizar para cualquier cosa del mundo, como cuando se usa en plural (*prágmata*), que quiere decir algo como “cosas”. Con ello, puede verse que esta filosofía se inclina hacia las cosas, hacia la realidad. Por ello dice James que “un *significado* que no sea práctico es, para nosotros, como si no existiera”¹⁹.

Para James la vida psíquica y la acción (uno de los temas predilectos de la ética) son inseparables. Con esta premisa se entiende que “el fin primero de la vida psíquica es la conservación y defensa del individuo”, es decir, de cada uno de nosotros. Por ello muchos han tachado a esta doctrina de egocéntrica, pues la primacía es la del individuo frente a la

¹⁶ Ibid., p. 52.

¹⁷ Cf. BOCHENSKI, I. M., *La filosofía actual* (traducción de Eugenio Ímaz), Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (2ª ed.), p. 136-137.

¹⁸ JAMES, William, “Pragmatismo”, en: *Los grandes pensadores*, SARPE, Madrid, 1984, p. 61.

¹⁹ Ibid., p. 62.

colectividad, lo cual implica a los otros. La función de la inteligencia es, por ello, preponderantemente práctica, en el sentido de que vela por la conservación de cada cual, vela por la defensa de cada uno. La inteligencia sirve, pues, para colmar nuestras aspiraciones.

Para James, la verdad y la utilidad están estrechamente unidas. De hecho, ambas significan lo mismo. Una idea “es útil porque es verdadera” o bien una idea “es verdadera porque es útil”. Esto se aplica también al campo de la ética, pues hay una equiparación o equivalencia entre la verdad y la bondad y, por lo tanto, entre esos dos conceptos y la utilidad. “La verdad *es una especie de lo bueno* y no como se supone corrientemente una categoría distinta de aquello coordinada con ello”²⁰. Pero ello no es todo, sino que James propone que, como la verdad puede cambiar, asimismo la bondad es mutable. Hay que estar dispuestos, diría James, a aceptar que lo que hoy es bondad, mañana sea maldad; que lo que hoy es verdad, mañana sea falsedad.

Sólo hay que mencionar, antes de concluir este punto, que esa utilidad de la que habla James es una utilidad personal; por ello, la bondad (la utilidad) puede cambiar de caso en caso, de situación en situación, de persona en persona.

Ésa es la diferencia con John Stuart Mill, pues para este último “el bienestar del hombre, pero no sólo individual, sino procurando que sea el de la mayoría”²¹. En James esta teoría cambiará, enfocándose primordialmente al bien individual.

3. Schopenhauer y el pesimismo

Para Schopenhauer, es en el hombre en donde la naturaleza culmina ontológicamente la conciencia, la libertad y la voluntad. De alguna manera, en todos entes, como los animales superiores, voluntariedad. De hecho, toda la naturaleza está llena de voluntad de vivir; todo está lleno de “la voluntad, que es la esencia de la vida universal”²². Todo cuerpo tiene una voluntad, algo que le hace querer, pues lo propio de la voluntad es la querencia; y esa querencia es infinita, nunca se detiene, pues no hay algo que satisfaga

²⁰ Ibid., p. 80.

²¹ BEUCHOT, Mauricio, *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, p. 50.

²² SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (traducción de Eduardo Ovejero y Maury), Porrúa, México, 1992 (3ª ed.), p. 242.

completamente. Por eso Schopenhauer recuerda a Jacob Boehme y dice que “No hay ningún cuerpo sin afinidades, es decir, sin aspiraciones, sin pasiones y sin apetitos”; pero esas aspiraciones, pasiones y apetitos no encuentran un fin, algo en lo cual se detengan, algo que las satisfaga definitivamente; en otras palabras, nada puede encontrar reposo. Toda la realidad está incompleta, está necesitada de ulteriores perfecciones.

Ahora bien, la tesis de Schopenhauer es que precisamente en el hombre es cuando esa conciencia y esa voluntad llegan a su máximo, a su más acabada perfección, pues el hombre, en cierta medida, sabe que quiere. Y es que en el hombre también se aplica la necesidad, pues siempre está necesitado y, según Schopenhauer, mientras esa necesidad no se cubra, hay un cierto dolor. “Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho”²³. Sin embargo, y es aquí donde la tesis de Schopenhauer tiene algunas dificultades, propone que “la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay un descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor”²⁴. El argumento schopenhaueriano es válido, sin embargo alguien podría discutir la premisa de la satisfacción plena de un deseo contraponiendo la tesis contraria. En este momento, y para los fines de este trabajo, esta última premisa no será puesta en cuestión. La situación según la cual toda necesidad implica dolor por la falta de su satisfacción, y el dolor que proviene si es que se satisfizo la necesidad, está presente en toda la naturaleza, pero en el hombre se ve de manera más patente y clara, pues, siguiendo la tesis del *Eclesiastés*, “*qui auget scientiam, auget et dolorem*, entonces a más conocimiento más dolor. El hombre es el que tiene más conocimiento dentro de la Naturaleza y, por lo tanto más dolor. Y al interior del universo humano, los más sabios tienen, también, mayores dolores que los ignorantes. Hay algo que se encuentra en toda manifestación, en toda vida (en la vida de la Naturaleza), y ese ingrediente es, pues, el dolor. “*Toda vida es dolor*”²⁵. El hombre, al culminar un deseo, rápidamente encuentra otro, y otro, hasta el infinito. Pero hay una excepción, y es cuando el hombre culmina todos sus deseos. Para poder fundamentar esta tesis, Schopenhauer hace uso de la metáfora. Dice que la vida es como un péndulo, en donde los dos extremos entre los que oscila el peso son simbolizados con el dolor y el hastío. El dolor es la falta de satisfacción de los deseos, el cual si se logra satisfacer nos conduce irremediabilmente al

²³ Ibid., p. 243.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

hastío, al hartazgo. Al culminar el deseo, simplemente es cuestión de breves momentos en el cual se siente un gozo (que muchos confunden con la felicidad); pero pasando esos breves instantes, el aburrimiento aqueja al hombre, volviéndolo a colocar en una situación dolorosa. Incluso quienes logran asegurar su vida, por ejemplo económicamente, es necesario que “sacudan” la carga de hastío que esto ocasiona. Schopenhauer lo dice con estas palabras: “La voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones, siente un vacío aterrador, el tedio”²⁶. Este filósofo alemán resume, de manera muy concienzuda, toda su tesis:

El deseo es por su naturaleza doloroso; la satisfacción engendra al punto la saciedad; el fin era sólo aparente; la posesión mata el estímulo; el deseo aparece bajo una nueva figura, la necesidad vuelve otra vez, y cuando sucede esto, la soledad, el vacío, el aburrimiento, nos atormentan y luchamos contra éstos tan dolorosamente como contra la necesidad²⁷.

El dolor es, pues, *a priori*, porque siempre estamos queriendo, deseando, “y todo querer nace de la carencia de algo y, por tanto, de un dolor”²⁸. Así, el dolor viene implicado dentro del concepto de vida, y, más exactamente, dentro de la vida real. El dolor siempre se encontrará presente mientras haya vida; es, pues lo substancial, lo esencial a ella. Lo que puede cambiar es la manera mediante la cual se manifieste ese dolor, es decir, la manera de presentarse es accidental. Según Schopenhauer, muchas veces el hombre niega esta idea, pensando que el dolor proviene del exterior. Sin embargo, el dolor proviene del interior mismo de la vida, “como un manantial que no se agota”. No puede eliminarse, porque si se da el caso, el hastío, la falta de actividad, nuevamente genera dolor. El causante de nuestros dolores es, pues, nuestro propio ser.

Lo único que podría ser considerado como felicidad²⁹ es el hecho de suprimir un dolor. La felicidad no es positiva en Schopenhauer, sino negativa. Es negativa en cuanto que lo único que puede alcanzarse es la supresión de algunos dolores y ello nos hace sentirnos felices; por ejemplo, erradicar una enfermedad a la que estábamos expuestos puede hacernos felices, pero no hay que olvidar que esa felicidad es momentánea, pues el dolor vuelve a acecharnos al instante. Esto es lo que nos muestra el arte (por ejemplo la

²⁶ Ibid., p. 244.

²⁷ Ibid., p. 246.

²⁸ Ibid., p. 280.

²⁹ Uno de los temas más importantes en la ética de Schopenhauer es el de la felicidad, Cf. SUÁREZ-ÍÑIGUEZ, Enrique, *La felicidad. Una visión a través de los grandes filósofos*, Patria, México, 1999, p. 145.

tragedia) y la música. Puede haber buenos momentos, pero siempre llegarán nuevos dolores. De hecho, en el teatro, y en muchas historias, el final parece ser feliz, pero inmediatamente se cierra el telón, para no mostrar que lo que sigue es una serie de sucesos infelices, de dolores. Se encuentra, pues, lo mismo de siempre: el dolor. De igual manera, en la música se escuchan diversidad de notas, y cuando la melodía suena alegre, llegando a tocar la nota más fundamental, si se sostuviera llegaría a ser monótona, pesada y ociosa, es decir, aburrida³⁰.

Pero además la vida humana, como una tragedia, como una colección de dolores que rayan en lo cómico, puede ser constatada *a posteriori*. Es mucho más fácil demostrar, después de la experiencia, que la vida es dolorosa. No hay más que recurrir a nuestra propia historia, a la vida de los otros, a la vida de los grandes personajes, para convencerse de que todas ellas son dolorosas. “Su confirmación *a posteriori* la encontrará el lector fácilmente donde quiera (...) cada biografía es una historia de dolor”³¹.

Además de lo anterior, en Schopenhauer se encuentra un desarrollo muy interesante sobre la muerte. En el caso del hombre, “su existencia, si la consideramos sólo desde el punto de vista formal, es un constante caer del presente en el pasado muerto, un constante morir”³². El hombre, según Schopenhauer, pasa su vida tratando de alejar la muerte, tratando de postergarla lo más que pueda. Por ello es que los hombres dedican especial interés a su cuerpo, a su salud, podría decirse. La vida es una lucha continua, en la cual el resultado está más que claro: la victoria de la muerte. Por más que se quiera, la muerte es un aspecto *formal*, como dice Schopenhauer, es decir, la muerte es estructural, es ontológica³³.

La vida del hombre es trágica, pues toda ella está llena de desilusiones, tormentos, temores y, al final, la muerte. Los pequeños ratos de felicidad lo son porque se ha evitado un dolor, una pena. Y si se lograran satisfacer todos nuestros deseos, entonces caeríamos en el aburrimiento, en el tedio. La muerte, que es el final de la vida, es la “destrucción violenta

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., p. 250.

³¹ Ibid., p. 253.

³² Ibid., p. 244.

³³ Cf. BUGANZA, Jacob, “Ensayo de una ontología del mal”, en: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, No. 18, (2005). Baste recordar, por ejemplo, el comentario heideggeriano acerca de la muerte: “La muerte en cuanto fin del “ser ahí” es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrefragable del “ser ahí”, HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo* (traducción de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1971 (2ª ed.), p. 282.

del error fundamental de nuestro ser³⁴. Nuestro ser, en este sentido, es un error, es una maldad ontológica, pues guarda dentro de sí los dolores. No podemos liberarnos de ellos, y en comparación los placeres de la vida son ínfimos al lado de los dolores, pues el dolor es estructura.

Ahora bien, Schopenhauer también da unas notas acerca de qué es lo bueno y lo malo, tema predilecto de la ética. La posición que él sostiene es un relativismo. Y esto es consecuencia de que el *bonum summum* es inalcanzable, pues ello equivaldría a la felicidad en sentido pleno, a una satisfacción final de la voluntad. Ya no se desearía, pues, nada más. Para Schopenhauer tan bien es inexistente, es, incluso, imposible, pues “Para la voluntad no existe una satisfacción definitiva que colme para siempre sus aspiraciones”³⁵. De hecho compara a la voluntad con el tonel de las Danaides, el cual, como se sabe, está agujereado y por más líquido que se vierta sobre él nada lo llena. La única manera de entender el *bonum summum*, en el pensamiento de Schopenhauer, sería como un querer que se suprime y se niega a sí mismo, pero ello parece ser imposible, incluso con la muerte.

El bien y el mal, como se ha dicho, son relativos; pero en el caso de Schopenhauer se sostiene, al parecer, un *relativismo relativo*, pues lo bueno es relativo a la voluntad. Lo bueno es lo que la voluntad desea, lo que la voluntad quiere. La definición que brinda este pensador es la siguiente: ‘*la conveniencia de un objeto con alguna tendencia determinada de la voluntad*’³⁶. Así, lo bueno es aquello a lo cual tiende la voluntad; lo bueno es todo lo que es como nosotros deseamos. Y lo bueno puede ser de dos maneras. La primera es lo que satisface inmediatamente nuestra voluntad, es decir, aquello que nos produce placer o gozo al momento; la segunda es la que puede satisfacer la voluntad en el porvenir, es decir, lo bueno como útil. Para Schopenhauer, la voluntad tiende a estos dos tipos de bienes, unos *per se* y otros *per allium*. Según este autor, los sistemas filosóficos sólo se refieren a este tipo de bondad, que está configurado en sentido pasivo. Hace falta hacer referencia al sentido activo de la palabra bueno, pues el concepto central sería la acción del sujeto (es activo porque el sujeto actúa de una cierta manera), lo cual, tradicionalmente, es la virtud. Esta virtud, dice el filósofo de Dazing, no se puede enseñar porque no es un conocimiento abstracto, sino un conocimiento práctico. La virtud no puede transmitirse por medio del

³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, “La muerte”, en: el mismo, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid, 1993, p. 108.

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., p. 280.

³⁶ Ibid., p. 278.

lenguaje (*velle non discitur*); la virtud (o el carácter) no se puede enseñar a querer, sino sólo se pueden dar nuevos conocimientos para que en un determinado momento se cambie ese carácter³⁷.

Además, no se debe caer en el engaño del *principio de individualidad*, que caracteriza al actuar del perverso. Quien se considera el único existente, sólo toma como única su voluntad, pues sólo la suya existe. Sólo se daría, pues, una sola voluntad, una voluntad violenta, destructora³⁸. La voluntad de poder de Nietzsche, como se podrá apreciar, está a un sólo paso. En un momento posterior se volverá sobre la postura nietzscheana.

Finalmente hay que comentar que el influjo de Schopenhauer ha tenido sobresalientes frutos, especialmente en el siglo XX-XXI, como es el caso del filósofo brasileño Julio Cabrera y su ética negativa. Él es un deudor, sin duda, del sistema filosófico schopenhaueriano³⁹.

4. Kierkegaard y la importancia de la decisión individual

Otro de los sistemas ético-filosóficos más influyentes ha sido el kierkegaardiano. Para poder entender el sistema ético de Kierkegaard, basado primordialmente en el hecho de que hay *saltos* existenciales, es necesario distinguir entre el hombre como un ser religioso por naturaleza y, por otro lado, la idea o el concepto de creyente. El primero es “el hombre religioso (que) no se compromete ni con creencia ni con credo particular alguno”⁴⁰, pero busca algo trascendente (entendiendo esto como un más allá), mientras que el creyente implica una elección, implica, pues, un acto de libertad que, en el caso de Kierkegaard, es la opción personal.

En Kierkegaard puede encontrarse tres modos de ser hombre. Estas son conocidas con la mota de *esferas* de existencia. Para este autor danés, las tres esferas de la existencia pueden englobar la actitud del hombre ante la vida; estas esferas pueden o no darse

³⁷ SAVATER, Fernando, “Schopenhauer”, en: CAMPS, Victoria (comp.), *Historia de la ética*, II, Crítica, Barcelona, 2002 (2ª ed.), p. 517.

³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. cit., p. 283.

³⁹ Cf. CABRERA, Julio, *Crítica de la moral afirmativa*, Gedisa, Barcelona, 1996.

⁴⁰ SÁDABA, Javier, *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 45.

necesariamente en toda vida humana, pero con la salvaguarda de que siempre se tiene una de ellas.

La primera es la esfera estética, que simboliza una vida consagrada a los placeres ónticos, a los placeres concretos, como el comer, el dormir, las relaciones sexuales, etcétera. La segunda es la ética, en donde se muestra una obediencia plena a los preceptos, a lo moral (como quería Kant con su universalización ética). La tercera es la que importa en este momento: la *esfera religiosa*.

En esta última esfera es cuando el hombre existe de modo más pleno. Se caracteriza por el hecho de sostener una fe (en Kierkegaard es el caso del protestantismo), y el sufrimiento que surge en el sujeto al momento de mantener dicha fe, porque ésta se encuentra en desacuerdo con la razón, pues esta última es absurda desde el punto de vista lógico e, incluso, contradictoria con algunos preceptos de la moral. Con ello, incluso podría afirmarse que *la fe no tiene sentido para aquel que no vive en ella*. Para llegar a la fe es necesario realizar una opción personal, una decisión (algo que no es consecuencia de un silogismo⁴¹, por decirlo de alguna manera); esa decisión, ese acto de libertad, es lo que Kierkegaard llamaría *salto existencial*. Desde la perspectiva del danés, este *salto* puede lograrse mediante un salto dialéctico (no lógico, sino existencial), en donde se muestra la insuficiencia de los dos estados o esferas anteriores. No es suficiente vivir estéticamente, pues los placeres en algún momento dejarán de satisfacernos, o bien, no podremos acceder a ellos. Esa existencia moral no tiene una base sobre la cual sustentarse. La razón práctica no es suficiente, no hay un por qué mayor que nos motive a actuar de manera adecuada. Es por eso que el creyente, desde la visión de Kierkegaard, supera ampliamente a las dos esferas anteriores, aunque varias de sus acciones resulten absurdas para aquellos que no se encuentran en ella, para los que no se encuentran en la fe.

El que es creyente simplemente cree y no muestra fatiga ante su creencia. Incluso logra soportar que sus acciones estén en contra de la ética y la razón práctica. Es por eso que el *paladín* de la fe, para Kierkegaard, es Abraham. Es el ejemplo más claro de un verdadero y fervoroso creyente. “Abraham fue todavía más grande que ellos (se refiere a aquellos que vencieron al mundo y a sí mismos de manera heroica): grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura,

⁴¹ Así lo menciona Vilchis cuando comenta el pensamiento de Kierkegaard: VILCHIS, Javier, *Persona, educación y destino*, Plaza y Valdés, México, 2003, p. 184.

grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo⁴². Todo esto lo asume Kierkegaard después de trabajar, de diversas maneras, el relato bíblico de Abraham que se encuentra en el Génesis⁴³.

Pues bien, ¿por qué tanto hincapié en lo absurdo de la religión que se muestra en Abraham? Por la promesa que le hace Dios a este personaje bíblico. Esta promesa tiene dos aspectos. La primera es un hijo, que tarda mucho en llegar, incluso llegando a nacer cuando Abraham y Sara son ya unos ancianos⁴⁴. Para Kierkegaard es absurda la postura de Abraham por esperar tanto tiempo, pero ahí también radica su grandeza: confía en su divinidad. Por eso dice Kierkegaard, quien se deleita contemplando a Abraham: “Crear es más grande y contemplar al creyente es más exaltante”⁴⁵. Lo mismo ocurre con el segundo aspecto de la promesa: una descendencia incalculable para el hombre, que incluso parecerá o será similar a la arena del mar, o a las estrellas del firmamento. Esto es nuevamente un absurdo porque Dios mismo dice a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac. No hay, éticamente, algo que justifique dicho acto, y por lo tanto es absurdo matar al hijo. Por eso dice Kierkegaard, cuando considera el relato fragmentariamente, antes de su desenlace: “¿Qué sentido podía encerrar (que la divinidad le concediera un hijo a Abraham) si había de sacrificar a Isaac?”⁴⁶. Es una prueba ante lo absurdo del mandato. Y, según el relato, Abraham está dispuesto a obedecer, cuando la mano de un ángel detiene su mano, y su Dios le muestra un carnero, el cual será sacrificado en lugar de su hijo. Esta prueba es la fundamental. Esta prueba sólo puede llevarla a cabo alguien comprometido con su fe y que ha realizado una opción personal para asumirla. Es la única forma de comprometerse con ella. Y esta prueba es un acto de locura gloriosa, pues a partir de ahí Abraham se ha convertido en *el padre de la fe*⁴⁷. Sin embargo, apunta Kierkegaard que la imitación de la fe no debe verse en el asesinato del hijo, sino en su temple, en su fuerza a la hora de mantener la fe que él ha elegido⁴⁸.

Ya en el siglo XX Sartre parece retomar el individualismo de Kierkegaard, pero de manera atea. Lo importante, y en donde hay semejanza entre ambos, es en acentuar la

⁴² KIERKEGAARD, Sören A., *Temor y temblor*, Fontamara, México, 1999 (4ª ed.), p. 71.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 61-66.

⁴⁴ Aunque hay que recordar que Abraham ya tenía un hijo antes de Isaac.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 89.

libertad individual, pues cada quien decide su vida, la concretiza, la determina. El hombre es, pues, libertad, y no hay libertad en ello. Esta es la paradoja de la libertad: no se puede elegir ser libre o no; se es libre necesariamente.

5. Marx y el problema del hombre alienado

La importancia de Karl Marx para la ética puede encontrarse en la relación que existe entre la economía política y el hombre⁴⁹. Él denunció abiertamente, y de manera certera, la degradación humana en el capitalismo, pues el trabajador se conoce sólo “como un animal de trabajo, una bestia reducida a las más estrictas necesidades corporales”⁵⁰. Y es precisamente en el sistema capitalista donde esto sucede porque hay hombres que no tienen capital para el trabajo, y es precisamente este sistema el que diferencia tajantemente entre *proletario* y *capitalista*, siendo el segundo quien posee los medios para producir, es decir, el capital. El proletario, en cambio, debe *vender* su mano de obra (de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda, según parece) al mejor postor. En otras palabras, el proletario se convierte en una especie de mercancía. Lo dice mejor Marx:

La existencia del trabajador, por lo tanto, está reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El trabajador se ha transformado en una mercancía y tiene suerte si puede venderse. Y la demanda de la cual depende la vida del trabajador, depende del humor de los ricos y capitalistas⁵¹.

Pero, ¿qué es el capital? El capital fundamentalmente es el dinero, que es un mecanismo de intercambio de bienes (Marx dice que tiene la “capacidad” de comprarlo todo⁵²). Sin embargo, lo importante de él es lo que simboliza, lo cual, según Marx, es *trabajo acumulado*, recordando la definición de Adam Smith de éste: “*Une certaine quantité de travail amassé et mis en reserve*”⁵³; el capital es, pues, trabajo guardado y

⁴⁹ Se dejará para otro momento la discusión de la distinción entre ética y moral en Marx, en donde la primera parece ser la justificación de la segunda, siendo que la moral expresa los modos de producción (¿y de consumo?) de una clase social.

⁵⁰ MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda), Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000, p. 57.

⁵¹ *Ibid.*, p. 48.

⁵² *Ibid.*, p. 179.

⁵³ *Ibid.*, p. 67.

puesto en reserva⁵⁴. Aquí Marx vuelve a denunciar al sistema capitalista, al declarar que el capitalista no trabaja verdaderamente el capital, sino que simplemente lo invierte; el que realmente trabaja es el *asalariado*, el *capataz*, el proletario. El trabajo del capitalista se reduce a casi nada, exigiendo las ganancias que el proletario produce, pues él ha sido originalmente el dueño del capital invertido⁵⁵; sin embargo, la imagen que parece proponer Marx es la de un capitalista parásito, pues no hace sino vivir con el trabajo del proletario. Lo importante es, pues, el capital. Por ello Marx realiza una distinción importante en este tema, pues hay diferencia entre el *capital fixe* y el *capital circulant*. El primero es el que se invierte en las mejoras, sean éstas de la tierra, técnicas, motoras, instrumentos, herramientas, etcétera (de hecho, la máquina puede llegar a competir con el trabajador⁵⁶). El capital fijo, en cambio, es el que se invierte en la producción, sea ésta de la especie que sea; este capital no da ganancias mientras no se transforme en el objeto final, que estaría destinado a la venta⁵⁷.

Además de esto, el trabajador se hace más pobre en proporción con la riqueza que genera, es decir, mientras más produce. Por ello Marx dice que “El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce”⁵⁸. El trabajador se convierte en *mercancía*, y más barata mientras más *mercancías produzca*. Por ejemplo, el trabajo en serie es mal pagado, mientras que los trabajos que producen poca mercancía son mejor pagados, son, puede decirse, más selectos. Esto no hace otra cosa más que *deshumanizar* al hombre; en otras palabras, la *mercancía humana* cada vez se hace menos⁵⁹.

Lo siguiente que es pertinente comentar es con referencia a la operación que el trabajador desempeña, es decir, el trabajo. En el texto que se sigue fundamentalmente en este apartado, que es *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx ya sostiene una de sus tesis más sobresalientes: la alienación del trabajo. Y esto puede decirse desde tres puntos de vista, según el autor. En primer lugar, el trabajo se aliena en la relación del

⁵⁴ Con respecto al trabajo, se deben revisar las notas que Marx y Engels escriben en “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, en: los mismos, *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre/Manifiesto del partido comunista/Ideología alemana*, Colofón, México, 2000 (6ª. ed.), en donde se sostiene que el trabajo ha creado al hombre.

⁵⁵ Cf. MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Op. cit., p. 66-67.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 52.

⁵⁷ Cf. Ibid., p. 76.

⁵⁸ Ibid., p. 106.

⁵⁹ Ibid., p. 124.

trabajador con los productos de su trabajo; la vida del trabajador ya no le pertenece a él, sino al objeto. En segundo lugar, se aliena en el acto mismo de producción; sería absurdo afirmar que el producto del trabajo esté alienado sin que la actividad que lo produce lo sea; la actividad, la producción, no hacen otra cosa que negar al trabajador, castigándose, autosacrificándose, puesto que su trabajo, su actividad, no le pertenecen⁶⁰. Y en tercer lugar, en tanto que el trabajo alienado degrada la propia actividad humana (le llama Marx *genérica*), el cual es un corolario de los anteriores, y que consiste en que el trabajo deja de ser un fin (una actividad libre) para convertirse en un medio, es un medio de supervivencia física⁶¹. Por ello, “En una primera aproximación, vemos que el proyecto ético marxista consiste en abolir la *alienación*, entendida como el hecho de que las actividades humanas no tienen su fin en sí mismas no en la autorrealización que proporcionan a los que las ejercen, sino en la obligación de subvenir a necesidades materiales”⁶².

Otro punto que hay que comentar brevemente es el de la propiedad privada. Él critica expresamente, a la propiedad privada burguesa. Dicen Marx y Engels lo siguiente: “La propiedad privada actual, la propiedad burguesa, es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de unos sobre otros”⁶³. Esta afirmación se aclara si se recuerda la tesis de que la sociedad (la sociedad capitalista, burguesa) está dividida en dos grupos: los capitalistas y los trabajadores, que en el lenguaje del *Manifiesto* es el de opresores y oprimidos⁶⁴. Sin embargo, para Marx la economía política no ha justificado de ninguna manera la propiedad privada; es más, la da como un supuesto, como una premisa indiscutible⁶⁵. Por ello, Marx argumenta que el *comunismo* consiste precisamente en la superación de la propiedad privada, de aquella que no puede ser disfrutado por todos⁶⁶, como parece ser la tierra. A esto, agrega Marx lo siguiente: “La superación positiva de la *propiedad privada*, como la apropiación de la vida *humana*, es, por ende, la superación positiva de toda alienación”⁶⁷, es decir, de la alienación del trabajo. Es por ello que

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 109-110.

⁶¹ Ibid., p. 114.

⁶² ARNSPERGER, Christian – VAN PARIJS, Philippe, *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa* (traducción de Ernest Wikert García), Paidós, Barcelona, 2002, p. 62-63.

⁶³ MARX, Karl – ENGELS, Friedrich, “Manifiesto del partido comunista”, en: los mismos, *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre/Manifiesto del partido comunista/Ideología alemana*, Op. cit., p. 140.

⁶⁴ Ibid., p. 123.

⁶⁵ Cf. MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Op. cit., p. 104.

⁶⁶ Cf. Ibid., p. 139.

⁶⁷ Ibid., p. 143.

Marcuse afirmaba, en la década de los setentas, la tesis del “humanismo socialista” que se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, versus* el modelo soviético burocrático autoritario, como atinadamente comenta Samuel Arriarán ⁶⁸. De hecho, Erich Fromm encuentra ciertas similitudes entre Marx y ciertos aspectos del existencialismo, pues dice que “La filosofía de Marx, como una gran parte del pensamiento existencialista, representa una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa; es un movimiento contra la deshumanización y automatización del hombre, inherente al desarrollo del industrialismo occidental”⁶⁹.

Como se ve, parece que de alguna forma es un deber alzar la voz en contra de los que oprimen y humillan a la mayoría, para ayudar a aquellos que son explotados y sobajados por los menos. El trabajo, el trabajo alienado, degrada al hombre, lo hace menos, e incluso le arrebató su propia vida. Por ello Marx afirmaba tajantemente lo siguiente:

El trabajo produce obras maravillosas para los ricos, pero produce desposeimiento para el trabajador. Produce palacios, pero cavernas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Suprime trabajo introduciendo máquinas, pero hace retroceder a una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, en tanto convierte a la otra parte en máquina. Produce espíritu, pero produce estupidez, cretinismo para el trabajador⁷⁰.

¿Es actual el pensamiento de Marx? Sin duda más que nunca. La crítica marxista debe seguir siendo punta de lanza para la ética, especialmente para la reflexión sobre las grandes mayorías, sobre los desprotegidos, sobre los países del tercer mundo. Hoy en día se puede ver con buenos ojos una gran cantidad de tesis de Marx, en especial las expuestas en estas breves líneas.

6. Nietzsche y la crítica a los valores cristianos

Nietzsche es, sin duda, pilar de la reflexión ética actual, y al parecer no precisamente por su propuesta en sí (muchas veces mal interpretada), sino por la manera de reflexionar y de hacer filosofía. Eso no quiere decir que sus ideas no tengan un impacto directo; decir eso sería ir en contra de los hechos, de aquello que se ve en la literatura

⁶⁸ ARRIARÁN, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 1997, p. 63-66.

⁶⁹ FROMM, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 (15ª reimp.), p. 7.

⁷⁰ MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Op. cit., p. 108-109.

filosófica. Simplemente que no todas sus ideas han sido acogidas sin reservas (por ejemplo, la tesis del superhombre, que impone a los otros sus valores). Sin embargo, al parecer es la manera de filosofar, de hacer ética, de criticar, lo que más influencia ha tenido.

Además de esto, su crítica al cristianismo, en la que parece concretizarse el decadente sistema de valores de su tiempo, es sencillamente demoledora y con una influencia tal que es imposible tajarla⁷¹. Varias páginas de su obra se dedican a atacar al cristianismo, especialmente en *Así habló Zaratustra*, *El Anticristo* y *Aurora*. En este momento se revisarán algunas de las principales ideas de Nietzsche con respecto a la ética, siempre con la visión orientadora del superhombre.

Para él, el someterse a una moral como la cristiana no tiene nada de moral, sino de esclavitud. Por ello dice que “El someterse a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión (...) En sí, no tiene nada de moral”⁷². El cristianismo, para Nietzsche, es la moral de los esclavos, de los débiles, la cual cambió desde sus inicios la verdadera moral, que parece estar presente en los griegos (el egoísmo, tal cual lo entiende Nietzsche⁷³). Puede ponerse como ejemplo la esperanza, la cual hace que los hombres esperen en el futuro una redención o un estado de bienaventuranza que, para Nietzsche, no existe. Dice él que “Mientras que nosotros nos contentamos con la esperanza, los griegos, basándose en las profecías de los adivinos, la menospreciaban, colocándola incluso entre los males y los peligros”⁷⁴. La moral cristiana, en consecuencia, es peligrosa y mala, pues coloca la esperanza como un valor, como algo digno de estima. Es perjudicial en cuanto que coloca una especie de cortina de humo frente a la verdad, que es la vida.

⁷¹ Ciertamente no todo mundo está de acuerdo con la propuesta nietzscheana, pues “Imbuido de esta cultura (occidental) y resentido con ella, Nietzsche reacciona con todas sus armas lingüísticas –ironías, sarcasmos, insultos, grandilocuencia- en su esfuerzo prometeico por superar la debilidad de su naturaleza, su frágil salud psicofísica, sus fracasos amorosos y profesionales”, JIMÉNEZ, Emiliano, *¿Dios? ¿Para qué?!*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1991, p. 190.

⁷² NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, en: el mismo, *Aurora – El Anticristo*, Edivisión, Madrid, 2000, p. 75.

⁷³ Nietzsche, no hay que olvidarlo, era un filólogo, y me parece que en el amplio sentido del término, a saber, 1) como experto en filología (como ciencia) y 2) como los que ven en la asimilación del modelo de existencia humana de los antiguos, es decir, como *kalokagathos*, Cf. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica – La poesía de Nietzsche*, Editorial Panamericana, Bogotá, 2000, p. 59-60. Rafael Gutiérrez se apoya, para decir esto, en la lección inaugural de Nietzsche titulada *Homero y la filología clásica* (1869). En *Aurora* menciona que la moral antigua ignora el sacrificio personal, como propone Epicteto, Cf.

NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, Op. cit., p. 105.

⁷⁴ Ibid., p. 36.

Para lograr argumentar contra el cristianismo, debe eliminar la creencia en una vida después de la muerte; se debe buscar el triunfo de Epicuro. Y eso es precisamente lo que Nietzsche hace. Él elimina la visión esperanzadora de una vida beatífica después de la muerte (con Dios) y, también, una eternidad de sufrimiento (el infierno). Lo que hay es, pues, una muerte definitiva; no existe la inmortalidad, ni la beatífica ni el eterno castigo⁷⁵.

También critica lo antinatural del cristianismo en cuanto a lo sexual, en cuando a este apetito que constituye parte de la naturalidad del hombre. En este aspecto adelanta a Freud. Se pregunta Nietzsche lo siguiente: “¿No es horrible convertir sensaciones necesarias y constantes en una fuente de torturas interiores, haciendo que estas torturas interiores las sufran, de un modo necesario, todos los hombres?”⁷⁶. Estas torturas las ha practicado el cristianismo; es otro punto en contra de esta doctrina religiosa. Pero no sólo estas sensaciones (placenteras) se han convertido en torturas, sino que también el cristianismo ha minado la imaginación de las personas, pues si alguien tiene “malos” pensamientos es sólo porque se es una persona “moralmente reprobable y reprensible”.

También se rectifica, desde Nietzsche, la libertad individual. Libertad entendida como “Tener voluntad de responder sí; es mantener las distancias que nos separan; es ser indiferente a las penas, a las asperezas, a las privaciones, a la vida misma; es hallarse dispuesto a sacrificar los hombres a su causa”⁷⁷. De esa manera, “La libertad del individuo se convierte en el centro, uniéndose al hecho de que no haya verdad última con el presupuesto de la libertad. El individuo aparece como algo absoluto, como valor infinito, incalculable desde los juicios morales y ontológicos”⁷⁸. Hay que tener, para Nietzsche, que hacer uso de nuestra libertad.

Todo lo anterior lleva a lo siguiente: “Cuando, finalmente, queden destruidas todas las prácticas y costumbres en las que se asienta el poder de los dioses, de los sacerdotes y de los salvaguardores, y muera la moral, entendida en el sentido antiguo, llegará... ¿Qué llegará?”⁷⁹. Por ello Nietzsche propondrá una nueva moral, que está volcada al fuerte, es decir, es una *moral de la fuerza*. De hecho, Nietzsche se pregunta en *El Anticristo* qué es lo bueno, y se responde así: “Todo lo que aumenta en el hombre el sentimiento de poder, la

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 59.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Editores mexicanos unidos, México, 2002, p. 118.

⁷⁸ CORTINA, Adela – MARTÍNEZ, Emilio, *Ética*, Akal, Madrid, 2001 (3ª ed.), p. 89.

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, *Op. cit.*, p. 73.

voluntad de poder, el poder mismo”. De esa manera, lo malo sólo puede ser definido así: “Todo aquello en lo que se origina la debilidad”⁸⁰. Y esta debilidad de la que habla Nietzsche no puede ser otra que el cristianismo, pues al ser la religión de la compasión, es ella quien origina la debilidad. Esa compasión, que es la marca del cristianismo, es contraria a los afectos tónicos, que fortalecen y aumentan la vida⁸¹. Hay un pasaje muy ilustrativo de nuestro autor en *La voluntad de poder o de poderío*, donde afirma lo siguiente:

¿Cuáles son nuestras valoraciones y nuestras tablas de bienes morales dignos de tal nombre?
¿Qué saldo positivo arroja su vigencia? ¿A favor de quién? ¿En razón de qué? Respuesta: para la vida. Pero, ¿qué es la vida? Urge dar una nueva y más precisa comprensión del concepto de vida. Mi fórmula es: vida es voluntad de poder⁸².

Es por ello que Savater dice sobre la moral nietzscheana lo siguiente: “*La lucha contra el formalismo moral es el combate liberador para volver a convertir la virtud en fuerza... para el fuerte*”⁸³. La fuerza es la virtud de los fuertes, como indica la misma raíz latina del término (*vis*). Según Nietzsche, la palabra *bonus* proviene de *duonus*, que a su vez procede de *bellum=duellum=duenlum*; por ello hay que regresar a lo que originalmente significa el término, hay que regresar al hombre en disputa, en constante pelea, al hombre guerrero, al hombre divisionista⁸⁴. Ese hombre que Nietzsche propone es el superhombre, el hombre superior⁸⁵. Este concepto, como se vuelve patente, sirve de orientación a toda la reflexión ética de Nietzsche. Por ello muchas veces ha sido interpretado como un ideólogo del nazismo, y más si se considera el parágrafo 272 de *Aurora*, en el que habla de las razas puras: “Las razas depuradas son siempre más fuertes y más hermosas” y “es de esperar que algún día se logre también crear una raza y una civilización europeas puras”⁸⁶.

No es esto todo lo que este pensador ha reflexionado sobre el tema de la moral. Muchos párrafos suyos contienen una porción de su pensamiento con respecto al tema, habiendo críticas certeras y ciertas, y otras que no gozan de buen tino y sin mucho

⁸⁰ Ibid., p. 289.

⁸¹ Cf. Ibid., p. 292.

⁸² NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder o de poderío*, Edaf, Madrid, 2002, Afor. 254.

⁸³ SAVATER, Fernando, *Nietzsche*, Aquesta Terra – UNAM, México, 1993, p. 152.

⁸⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 35-43.

⁸⁵ Cf. BUGANZA, Jacob, “El hombre y el superhombre en Nietzsche”, en: *Revista Sin Recreo (Revista de Pedagogía)*, No. 9, (2004).

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich, “Aurora”, Op. cit., p. 185.

fundamento. Sin embargo, es un filósofo con una gran influencia en nuestro tiempo y que ha tenido la atención debida, siendo motivo de reflexión de los más grandes, entre los que se cuentan Heidegger (*Nietzsche*), Bataille (*Sobre Nietzsche. La voluntad de suerte*), Foucault (*Nietzsche, Freud, Marx*), Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), Habermas (*Sobre Nietzsche y otros ensayos*) y Vattimo (*Introducción a Nietzsche*), entre otros.

7. Conclusión

Parece que se ha logrado el propósito de este ensayo, que ha sido el comentar los principales sistemas éticos de la segunda mitad del siglo XIX, centrándose en Mill, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Sin embargo, es patente que la división temporal no ha sido exacta, pues algunos de los principales trabajos examinados se publicaron poco antes de la segunda mitad del siglo en cuestión.

Las reflexiones de ellos todavía son vigentes, incluso algunas de ellas, como en Marx, reclaman hoy mayor urgencia. Por ello hay que leerlos y reflexionar sobre sus propuestas, pues tienen mucho que seguir aportando al mundo de hoy.